



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*El “Comentario a una canción de amor” de Pico della
Mirandola y su crítica a la ontología ficiniana*

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA PRESENTA

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

DIRECTOR:
DR. ERNESTO PRIANI SAISÓ

MÉXICO, D.F. OCTUBRE DE 2012



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 Samuel y Miranda

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo constante y preciso del Dr. Ernesto Priani Saisó. Le agradezco su paciencia y su generosidad.

Agradezco el aliento, ejemplo y compañía filosófica de la Dra. Laura Benítez; la diligencia y amabilidad de la Dra. Julieta Lizaola; la lectura, el interés y los comentarios de las Dras. Carmen Silva y Alejandra Velázquez durante estos años, tanto en el Seminario como en la revisión de este trabajo. Estoy en deuda con mis compañeros del Grupo Académico Marsilio Ficino; con Rafa e Ivette por su amistad y apoyo.

Asimismo, agradezco la escucha y los consejos de los profesores del Seminario de Historia de la Filosofía: José Antonio Robles, Zuraya Monroy, Ricardo Salles; a los compañeros asistentes y a Elisa, Viridiana, Vero y Diana (neoplatónicas/cartesianas).

No puedo sino agradecer a Miguel Rodríguez, Elisa González, Miguel Rodríguez G., Hilda Cisneros, David, Samuel y Miranda De la Garza por su presencia/paciencia. A Nydia, Armando, Selene, Pedro y Paty porque detuvieron tormentas y cíclopes.

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

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN p. 1

SECCIÓN I: Historiografía y método p. 22

SECCIÓN II: El *Comentario a una canción de amor* y las críticas a Ficino p. 66

Primera crítica: Sobre la creación de las almas individuales p. 68

Segunda crítica: Sobre la reciprocidad p. 89

Tercera crítica: No hay flores en Pico p. 110

Cuarta crítica: Las dos Venus p. 125

Quinta crítica: Orfeo y Eurídice p. 136

Sexta crítica: ¿Dios nos ama? p. 161

CONCLUSIONES p. 177

ANEXO A: Hacia una historia de la lectura de Plotino en el *Quattrocento*:

Marsilio Ficino p. 183

BIBLIOGRAFÍA p. 196

INTRODUCCIÓN

La historia de Platón

Todos los filósofos tienen una vida rica y compleja que se prolonga durante siglos a través de sus lecturas y lectores. Esta es una parte de la historia de Platón en Occidente. Un fragmento de la travesía. El escenario es el siglo XV, específicamente el *Quattrocento* florentino cuyas creaciones artísticas, culturales y filosóficas han causado perplejidad y maravilla en los historiadores.

La historia de Platón en el *Quattrocento* se determina, en gran medida, por la traducción que Marsilio Ficino llevó a cabo entre 1463 y 1468¹. Junto con ella, aparece publicado en 1484, su comentario al *Banquete* conocido como *De amore* y que tendría una influencia notable tanto en Florencia como en la cultura de la Europa de los siglos XV y XVI.

Así pues, el nombre de Platón se liga íntimamente al de Marsilio Ficino, uno de los protagonistas de esta historia. Filósofo multiforme², reinstaura en Florencia el paradigma neoplatónico³ que reinaría hasta el siglo XIX. Su figura encuentra, en el joven Giovanni Pico della Mirandola, un correlato a la altura de sus labores. Pico,

1

¹ Fue revisada durante la década de 1470. Para un recuento del proceso de traducción y edición, cfr. Hankins, J. *Plato in the Italian Renaissance*. pp. 300 y ss.

² La labor de Ficino era la de un filósofo que incluía las cuatro facetas descritas en el *Fedro* como propias de la locura divina: a su amor por la sabiduría se sumaba una actividad filosófica ampliada que incluía el estudio de las obras poéticas, proféticas y místicas de la tradición platónica y cristiana. Además, su formación como médico le lleva a complementar el cuidado del alma con el del cuerpo en obras como el *De vita* o el *Consiglio contra la pestilentia*.

³ Según G. Reale, los estudios platónicos han pasado por cuatro paradigmas: el originario que surge con Platón y sus discípulos cercanos. Se caracteriza por una naturaleza predominantemente teórica y por la preeminencia de las doctrinas no escritas sobre los escritos. El paradigma neoplatónico es también de naturaleza teórica pero basado en los escritos e interpretado desde una perspectiva alegórica; estuvo vigente desde principios de nuestra era hasta principios del siglo XIX. Se constituye por cuatro momentos: el preludio del platonismo medio (de finales de la era pagana hasta el siglo II D.C, desarrolla la concepción de la estructura jerárquica de la realidad suprasensible); la formulación canónica del paradigma en la cual se atribuye a las obras platónicas la doctrina de las tres hipóstasis y se codifica el canon hermenéutico alegórico; la reducción del paradigma desde el punto de vista teórico durante la Edad Media ya que no existe contacto directo con los textos y, finalmente, el Renacimiento y la Edad Moderna cuando el paradigma pasa de Grecia a Italia a través de Bizancio (Según Reale, Ficino revive el paradigma con sus traducciones de Platón y Plotino y sobrevive —más o menos cuestionado— hasta principios del siglo XIX). El tercer paradigma se identifica con la propuesta de Schleiermacher quien parte de la preeminencia de los escritos y excluye cualquier otro criterio de interpretación fuera de los *Diálogos*. Finalmente, un cuarto paradigma se constituye con las propuestas de la escuela de Tubinga-Milán y su reevaluación de las doctrinas no escritas para comprender a Platón.

treinta años menor, ha sido considerado, desde sus propios tiempos, un joven prodigio, autor del llamado "manifiesto del Renacimiento", cuyo amplio rango de intereses intelectuales lo lleva a una exploración exhaustiva de la herencia textual disponible.

En 1486 se encuentra en Florencia, donde prepara un proyecto que marcará de manera definitiva su carrera filosófica: una gran disputa sobre todo el saber disponible ante la Curia Romana. Pico compila para tal ocasión **900 tesis**⁴. Como discurso inaugural escribe el "manifiesto" mencionado. Se trata de la *Oratio* posteriormente llamada *de hominis dignitate* que, probablemente, constituye el texto filosófico más leído del Renacimiento. Además de la ingente labor que supone preparar su disputa, en el mismo periodo decide escribir, en lengua vernácula, un comentario al poema *Amore delle cui*, escrito por su amigo Girolamo Benivieni. El poema trata sobre el amor, como evidencia su título, y está dividido en nueve estancias. Surgió, según el testimonio del mismo poeta, de la lectura del *Comentario al Banquete* de Ficino.

Así descrito, este texto que se titula "Comentario a una canción de amor" (*Commento* en adelante), no parece especialmente relevante para la historia de Platón y sus lectores. Sin embargo, Pico utiliza el poema con un propósito más bien subversivo: a partir de él propone su propia lectura del *Banquete*, contrapuesta, en algunos pasos, a la de Marsilio. Sus desacuerdos son mostrados explícitamente en seis ocasiones. Si Marsilio Ficino es el "gran platónico" que reinstaura la lectura neoplatónica en el ámbito filosófico y cultural de su época, ¿cómo se puede explicar la subversión del joven Pico, su lectura divergente?

⁴ Este es un texto singular. Consiste en una serie de enunciados donde se resumen o se exponen las doctrinas de varias escuelas filosóficas (en la primera parte de manera histórica y posteriormente según propia opinión). Intentaban servir de sustrato para una disputa pública en Roma, en la cual Pico discutiría con los padres de la Curia romana y con todo aquel que quisiera venir (a sus expensas) a debatir con él. Según Dougherty, pese a su singularidad, pueden rastrearse en ellas tres modelos académicos: (a) La tradición medieval de las *quaestiones disputatae*; (b) La tradición de recolectar y comentar sobre las *sententiae*; (c) La práctica de la interpretación dialéctica de estilo aristotélico: "Medieval dialectic had its ancestry in Aristotelian dialectic, which was in general terms the procedure of reasoning that used authoritative opinions as premises or starting points...it suffices for our purposes here to indicate a dialectical similarity between the approaches to reputable opinions taken by Pico and Aristotle. Aristotle's view that truth possessed in infelicitously expressed reputable opinions must be unpacked or exhibited appears to anticipate Pico's contention that the truth of reputable opinions must be sought beyond the level of *verba* and instead found and set out at the level of *res*; both thinkers appear therefore to belong to the tradition of a particular form of dialectical methodology" Dougherty, p. 129.

Para explorar este misterio, la presente investigación se articula en dos secciones. La primera se abocará al análisis de los problemas historiográficos y metodológicos que supone emprender una historia de Platón abocada a sus lectores. Una historia de la lectura filosófica, concretamente en el Renacimiento, debe lidiar con los problemas y herencias de una historiografía que ha categorizado su objeto de estudio de una manera muchas veces fecunda; otras muchas, limitada. Para tal efecto se buscará, en primer término, estudiar dos problemas en las interpretaciones de Pico más recientes que limitan la comprensión de sus labores filosóficas: el uso del adjetivo “eclectico” (relacionado tradicionalmente con una debilidad teórica de los pensadores calificados así) y la proliferación de interpretaciones que ponderan como principal alguna de las corrientes estudiadas por él, minimizando o ignorando las restantes.

En segundo término, se presenta, a partir de la exploración del método microhistórico la posibilidad de historiar el pensamiento renacentista desde otra perspectiva que, unida a la propuesta de Roger Chartier, dará por resultado la metodología propia de la investigación: un tipo de microhistoria que busca reconstruir los pasos de Pico en su faceta como lector y dar cuenta de los variados contextos en que surgen sus críticas. Este postulado metodológico se contrapone a las consideraciones macro históricas, por una parte, que ven en el periodo renacentista la posibilidad de encontrar grandes tendencias o caracterizaciones globalizadoras a priori. Se contrapone, también, a los postulados hermenéuticos unilaterales que interpretan el texto estudiado (en este caso el *Comento*) desde una tesis central a partir de la cual podrían ordenarse las diversas críticas que Pico dona a Ficino.

Tal método propone una consideración epistemológica que parte del fragmento filosófico *en cuanto* fragmento filosófico (tratada en la segunda parte de la primera sección) que explicita y desarrolla las diferencias y las contradicciones entre ellos y trata de explicarlas puntualmente. Se busca pues estudiar la relación entre los textos y los lectores, entre los con-textos y las distintas comunidades o tradiciones de lectura a partir de un texto fragmentario.

La segunda sección se aboca al ejercicio de tal metodología al examinar cada una de las seis menciones explícitas en que aparece el nombre de Ficino con un objetivo crítico.

Con el fin de presentarlas brevemente en su contexto, se expone a continuación un panorama de la historia y del contenido del *Commento*.

El *Comentario sobre una canción de amor* es un texto difícil de abordar por varias razones. En primer término, porque es un texto fragmentario. En el año de 1486, Pico se encuentra en medio de una actividad filosófica inusualmente prolífica: trabaja en el proyecto de las 900 tesis, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en el *Comentario*. Toda esta actividad lo aleja de la memoria de un hecho vergonzoso: el rapto de Margherita, esposa de Giuliano de Médicis y el posterior encarcelamiento del joven filósofo; Pico se ve forzado a pasar de la desventura amorosa a la consolación cognoscitiva⁵. En el *Comentario* reúne, según la hipótesis de Sears Jayne, sus notas de tres proyectos en uno solo: un comentario al *Banquete* platónico, un esbozo de su proyecto de teología poética y un tratado de amor. Todo esto articulado a partir de una canción de amor escrita por su amigo Girolamo Benivieni. A fines de ese año, si seguimos la hipótesis de Jayne, el borrador es enviado a Marsilio Ficino, quien al parecer lo regresa con múltiples anotaciones marginales que respondían en parte a las críticas hechas por Pico a su *De amore*. Pico las incorpora o clarifica en el texto, al tiempo que emprende una modificación de la estructura del mismo. Sin embargo, después del fracaso del proyecto de la discusión alrededor de las 900 tesis, Pico deja el *Comentario* incompleto y aparentemente en el olvido, excepto para retomar ciertas partes en el *Heptaplus*. Será hasta 1495, después de la muerte de Pico, que Benivieni revisará el texto. Y he aquí la segunda dificultad. Benivieni tacha, enmienda, **repara**. En parte por razones estilísticas y en parte por razones ideológicas: como cristiano y (seguidor de Savonarola) parece estar sumamente arrepentido de su platonismo juvenil y, como amigo de Ficino, profundamente apenado por las críticas de Pico a la prominente figura del filósofo platónico.

De todo esto surge un manuscrito que enviará a Ficino como una especie de recuerdo fúnebre del joven de la Mirándola. No pasó nada más hasta 1518 cuando

⁵Cfr. P. C. Bori, *Pluralità delle vie*. Introducción. Para un recuento de la posición de Bori, ver la Sección I de esta investigación.

Buonaccorsi, un pariente de Ficino, obtuvo una copia sin las modificaciones mencionadas. Buonaccorsi quería publicar el manuscrito, pero no podía por tener grandes huecos y siete capítulos fuera de orden.

La copia que usó Buonacorsi para dar al impresor sobrevive. En ella se sigue la versión “sin modificar” para el formato de capítulos y el texto pero observa todas las expurgaciones y las revisiones de la versión de Benivieni de 1495. Jayne supone que este le prestó la copia a Buonacorsi y que lo persuadió de “limpiar” el *Comentario*, pero Benivieni afirma que no supo de la publicación hasta que era demasiado tarde para detenerla. Dice Benivieni al lector de la edición impresa que en el ánimo de Pico y de él mismo:

Nació [...], como una sombra, la duda sobre si era conveniente a quien profesara la ley de Cristo, queriendo tratar de amor, máxime si es celeste y divino, tratarlo como platónico y no como cristiano; pensamos que estaba bien suspender la publicación de tal obra, al menos hasta que viéramos si podíamos, por alguna reforma, de platónica volverla cristiana. A tal deliberación siguió la prematura [...] muerte de este Juan Pico, por el inopinado acaecimiento de la cual -casi como sin sentido y lleno de confusión y fastidio de las cosas del mundo- pensé dejar esta canción y comentario junto con muchos otros versos míos al arbitrio del polvo y suprimirla por siempre [...]⁶

Las razones de Benivieni para oponerse a la publicación del trabajo eran que este revelaría hasta qué punto se había familiarizado en su juventud con doctrinas no ortodoxas y condenadas por Savonarola (de quien, como hemos dicho Benivieni era seguidor). Además el texto haría pública la disputa entre Pico y Ficino y el último se había opuesto siempre a la publicación del *Comentario*. Finalmente el texto vio la luz de la imprenta en 1519. Así termina la larga espera de un manuscrito que circulaba desde hacía años de mano en mano en la Florencia renacentista.

⁶*Commento*, p. 447-448

De lo anterior podrá comprenderse que la relación entre Marsilio Ficino y Pico no fue siempre tersa como podría suponerse. Pico, según Michael Allen, “a pesar de su compromiso apasionado por reconciliar filosofías aparentemente dispares y de sintetizar el pensamiento antiguo, medieval, cristiano y no cristiano [...] poseía un genio para la controversia”⁷, según se puede desprender de su desmedida empresa de debatir sus 900 tesis ante los *padres* romanos. Si se analiza la opinión común que sostiene que él y Ficino eran algo así como las luminarias gemelas neoplatónicas de la corte de los Médicis más detenidamente se verá que su relación revela varios tipos de desacuerdos. No solamente a nivel de detalle, sino también en sus posiciones filosóficas fundamentales. Allen afirma que “Pico no fue nunca un neoplatónico comprometido”⁸, a diferencia de Marsilio.

Según Valcke, la relación entre ambos filósofos estaría marcada por las expectativas de Ficino que

Con su impresionante facultad de auto-persuasión que le caracterizaba, quería siempre convencerse que había encontrado en Pico al discípulo fiel de quien podría modelar el espíritu para convertirlo en el depositario de su ciencia y su sabiduría, mientras que Pico no verá en Ficino, como en tantos otros personajes a quien se dirigía, más que un iniciador que podrá ayudarle a atravesar una nueva etapa en su formación intelectual, en el seno de un camino del que, por cierto, permanecía como único maestro. Esta incompreensión recíproca estuvo al origen de una profunda ambigüedad que no cesará de marcar las relaciones entre los dos hombres.⁹

Pico escoge en el panorama intelectual italiano y francés aquellas instituciones o maestros que satisfagan una curiosidad propia. Su formación universitaria que, según Valcke, fue él quien programó después de la muerte de su madre, “no se realizará a partir de un plan preestablecido, sino más bien según una evolución orgánica, cada

⁷Allen. « The second Ficino-Pico controversy ». 417.

⁸*Idem.* p. 418.

⁹ Valcke, L. *Pic della Mirandole*, p. 96. Cfr. *Oratio*, 30,193: Quare, cum mihi de illis omnibus esset dicendum, ne, si privati dogmatis defensor reliqua posthabuissem, illi viderer obstrictus, non potuerunt, etiam si pauca de singulis proponerentur, non esse plurima quae simul de omnibus afferebantur

progreso, cada adquisición abriendo nuevas perspectivas que Pico deseará explorar en profundidad”¹⁰. Según Gianfrancesco Pico, su sobrino y biógrafo:

Distanciándose de estos dominios bien conocidos, ávido de explorar los secretos de la naturaleza, se comprometió a fondo en las especulaciones intelectuales y filosóficas, tanto humanas como divinas. La búsqueda de tal conocimiento lo conducía de centro de estudios en centro de estudios no solamente en Italia, sino también en Francia.¹¹

Esta pluralidad de fuentes e intereses se verá reflejada en el texto del *Commento*. Dividido en tres libros y un comentario particular (que sigue casi verso a verso el poema de Benivieni a la usanza de la *Vida Nueva* o el *Convivio* de Dante), Pico utiliza la primera parte de la obra como un pequeño manual que busca introducir al lector a los fundamentos de la ontología neoplatónica y la teoría del amor derivada de ella, antes de sumergirlo en el comentario propiamente dicho de *Amore delle cui*.

El Libro I

7

El libro se divide en 13 capítulos. En el primero se establece que toda criatura tiene el ser en tres modos: causal, formal y participado. A partir de tal división, Pico podrá explicar por qué se dice que Dios no es ente o que no es inteligente, sino la causa del ser y de la intelección. El capítulo segundo se aboca a la descripción de la jerarquía del ser: la naturaleza intelectual o angélica, la naturaleza corpórea y la naturaleza intermedia: el alma racional. Sobre estos grados está Dios. Pico no se extiende en el tema (evidentemente complejo) de la subdivisión de las hipóstasis y se limita exponer solo "aquello que al entendimiento del tratado de amor es necesario"¹². El capítulo tercero declara la unicidad de Dios y se aboca a la consideración de la primera criatura. Ante dos posibilidades —que exista una pluralidad de criaturas intelegibles-intelectuales entre Dios y el alma o que Dios cree *ab aeterno* una sola incorpórea e

¹⁰ *Idem*, p. 90

¹¹ Pico della Mirandola, Gianfrancesco, *Vita*, 8: Sed secretarum naturae rerum cupidus explorator tritas has semitas derelinquens, intellectus speculationi philosophiaeque cum humanae, tum divinae, se penitus dedit, cuius enanciscendae gratia non tamen Italiae, sed et Galliarum litteraria Gymnasia perlustrans.

¹² *Commento* I, 2 *Quello che alla cognizione del trattato di amore è necessario*.

intelectual—, Pico se adhiere a la última, que sostienen “Plotino, Porfirio y los platónicos más perfectos”¹³, mientras que la escuela de Proclo, Siriano y Hermias sostiene la primera posibilidad. Curiosamente, esta opción es más cercana a la concepción cristiana que propone una multitud de ángeles entre Dios y las almas. Sin embargo, en el contexto del *Commento*, Pico decide transitar por la vía “más filosófica” (aunque más alejada del cristianismo):

La primera opinión es más conforme con Dionisio Areopagita y los teólogos cristianos, quienes proponen un número de ángeles casi infinito. La segunda es más filosófica y más conforme a Aristóteles y a Platón; es seguida por todos los Peripatéticos y los mejores Platónicos. Pero nosotros, habiéndonos propuesto hablar de aquello que creemos ser sentencias comunes de Platón y de Aristóteles, dejada la primera —aunque por sí verdadera—, seguiremos esta segunda vía¹⁴.

El capítulo cuarto es relevante para la investigación. En él aparece la primera crítica explícita a Ficino¹⁵. La ontología neoplatónica sostenida por Pico mantendrá que de Dios solo proviene un efecto directamente: la primera mente que será llamada "hijo de Dios". Por ello, no es posible sostener, según los platónicos, la creación directa de las almas individuales por Dios, como hace Marsilio en el *De amore*. El capítulo quinto distingue a esta primera criatura, llamada "hijo de Dios" por la tradición neoplatónica, del Verbo, segunda persona de la Trinidad cristiana. La clarificación y distinción de estos equívocos es característica de la labor de exégesis piquiana, frente a la

¹³ Plotino, Porfirio, e comunemente e' più perfetti Platonici. *Commento* I, 3.

¹⁴ La prima opinione è più conforme a Dyonisio Areopagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'Angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Paripatetici e migliori Platonici seguitata. E però noi, avendo proposto di parlare quello che crediamo essere comune sentenza di Platone e di Aristotele, lasciata la prima, benchè sola per sè vera, seguiremo questa seconda via. *Idem*.

¹⁵ Si bien, es posible considerar que en el capítulo dos existe una crítica velada, como sostiene Allen (cfr. “The Birthday of Venus”), cuando Pico escribe: “De estos tres modos de ser el más noble y el más perfecto es el ser causal; los Platónicos quieren que toda perfección en Dios sea en él según este modo de ser y por esto dirán que Dios *non est ens*, sino es *causa omnium entium*. De igual manera que Dios no es intelecto, sino que es fuente y principio de todo intelecto; esta afirmación por no ser entendida en su fundamento a los platónicos modernos les da gran disgusto. Y me acuerdo ahora que un gran platónico me dijo que se maravillaba mucho de un pasaje de Plotino, donde dice que Dios nada entiende ni conoce. Pero es más maravilloso que él no entienda por qué modo quiere Plotino que Dios no entienda...” *Commento* I, 1

"confusión" de lenguajes neoplatónico y cristiano en Ficino. El siguiente capítulo explora otra distinción ontológica el ser ideal o formal y el material o sensible.

El capítulo séptimo explica cómo la primera mente es causa del mundo sensible, y que este es animado por el alma del mundo. Esta alma, a pesar de ser la primera jerárquicamente hablando, se aboca al ministerio del cuerpo del mundo. El despliegue ontológico implica un proceso *ab aeterno* lo cual supone la incompatibilidad de base entre platonismo y la doctrina cristiana en términos de la creación en el tiempo.

Los siguientes tres capítulos traducen esta ontología en términos de una teología poética donde Cielo, Saturno y Júpiter se relacionan con las tres naturalezas de manera dinámica. Finalmente los capítulos 10, 11 y 12 tratan sobre el mundo sensible en la misma clave poética, sobre las almas de las esferas y su relación con las Musas y sobre el lugar del hombre dentro del sistema de almas y su compatibilidad con todas las partes del mundo en cuanto microcosmos. El libro se cierra con una breve consideración sobre la naturaleza de las ideas.

9

El Libro II

Pico comienza por distinguir los significados del término "amor" para poder especificar cuál será el usado en el *Commento*, según un planteamiento metodológico claramente declarado. El capítulo I lleva por título *Que cada vez que el nombre de la cosa propuesta es ambiguo, se debe primero determinar aquello que por tal nombre se significa*¹⁶. Esta preocupación metodológica se transmite a través del orden en que se presenta la cuestión, que debe empezar por la distinción entre los diversos significados del vocablo "amor" pues este es un término equívoco.

La preocupación metodológica de Pico, caracterizada por Valcke en la siguiente cita, lo distingue fundamentalmente de la empresa ficiniana, por contraste con el estilo más literario de Marsilio: "En un estilo « desollado », cercano al de los maestros parisienses

¹⁶ *Che ogni volta ch'el nome della cosa proposta è ambiguo, si debba prima presupporre quello che per tal nome si significhi.* Jayne, en dos manuscritos (E y R1) encuentra el título siguiente: "What rule one should follow in discussing any subject".

Pico redacta su *Commento*: este rigor escolástico no puede sino acrecentar el impacto de su polémica, cuyo tono general es, por este solo hecho, muy diferente al de la *Oratio*¹⁷.

En efecto, su aproximación al texto platónico obedece cuidadosamente a un método basado en la lógica, imprescindible para tratar los asuntos filosóficos como se desprende del siguiente párrafo:

Pero quien sin la lógica [...] ha puesto o pone mano a las cosas de la filosofía, y máxime a las platónicas, forzosamente él mismo y cualquiera que preste oídos a sus palabras [se] llena de errores infinitos y grandísima confusión¹⁸.

El comentario de Ficino al *Banquete* carece de estos principios metodológicos, lo cual supondría que Pico encuentra el texto desordenado, incoherente y erróneo. Esto lo llevaría a proponer una lectura o una interpretación adecuada empezando por declarar que el amor es un término equívoco y por tanto debe restringirse su significado. El amor en su significado más amplio es la inclinación de la virtud desiderativa¹⁹ hacia aquello que se le presenta con aspecto de bueno. Como existen varias clases de bienes, deberán existir varias clases de amor. El amor del que tratan Platón²⁰ y Benivieni en su canción es el amor que desea la belleza del otro²¹, no aquel que se refiere a Dios (piedad) o a los amigos (amistad). El tratamiento de la materia empieza, pues, por la determinación del término *amor* como deseo de belleza.

10

Pico justifica el que llamemos por extensión “amor” a otros tipos de deseos cuando son muy vehementes, así decimos que amamos a Dios o al amigo o al dinero porque los deseamos mucho, como aquel enamorado desea poseer la belleza del otro. Pero estos otros tipos de deseo han de ser distinguidos en una consideración platónica del amor.

¹⁷ Valcke, p. 291. Ver también n. 9

¹⁸ *Commento*, II.1. Però chi sanza logica, nella quale il predetto modo s'impara, alle cose di filosofia e massime alle platoniche ha posto, o vero pon mane, è forza che se stesso e chiunque a suoi detti porge gli orecchi empia di errori infiniti e di grandissima confusione.

¹⁹ Jayne refiere todas estas facultades o virtudes del alma y sus efectos a una interpretación tomista.

²⁰ En el *Banquete* y en el *Fedro*.

²¹ *Commento* II.2: Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo a intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello; e così nel Convivio da Platone è diffinito amore: desiderio di bellezza

Incluso el amor a Dios ha de ser cuidadosamente deslindado de esta definición, como se desprende del capítulo II:

De lo cual se concluye que el amor con el cual Dios ama a sus criaturas, aquel otro que propiamente se llama amistad y muchos otros similares son distintos de este amor de que se habla, incluso contradictorios, como abajo —al declarar la naturaleza de amor— demostraremos claramente. Por ahora basta decir esto, que siendo el amor del cual se habla deseo de poseer la belleza de otro, no existiendo en Dios deseo de ninguna cosa fuera de sí, como sucede con lo que es perfectísimo y nada le falta, no podría a él repugnarle más este amor.²²

Es en este segundo capítulo del libro II donde Pico se detiene a considerar la condición de reciprocidad de la amistad. El tema es clásico en la historia de la filosofía. Ya Platón y Aristóteles se ocupaban de él. Surge aquí la segunda crítica a Ficino: no es posible exigir la reciprocidad al amado, porque esta es un requisito de la amistad y no del amor. En el siguiente capítulo Pico continuará con la definición del amor. El deseo es el género y la belleza la diferencia específica. Si se conocen perfectamente los términos de la definición, se conocerá perfectamente el amor. Así pues el deseo es la inclinación hacia aquello que es o parece conveniente (un bien). La belleza es una clase de bien. Por tanto, la relación entre ambos vocablos puede caracterizarse como el de una especie a su género y no como una extrínseca de una intrínseca como afirma Ficino en el *De amore*, según la tercera crítica explicitada aquí.

11

Los capítulos 4, 5, 6 y 7 constituyen, según el plan, una exploración de ambos términos: el deseo y la belleza. El deseo se divide en dos: natural y con cognición. El primero es la disposición por la cual toda criatura tiende hacia su fin (Dios), como la flecha es dirigida por el arquero. Todas las criaturas desean a Dios de esta forma. El segundo tipo de deseo se instituye en aquellas criaturas que gozan de capacidades cognitivas. A

²²*Idem.* [...]di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti, come di sotto, dichiarando la natura d'amore, dimostreremo chiaramente. E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello che in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, non potrà a lui più repugnare questo amore.

cada una de ellas le corresponde una virtud apetitiva que ama aquello que la cognitiva juzga ser bueno. Se sigue que la virtud apetitiva o desiderativa en parte posea la cosa deseada y en parte no. No podría desearse si no se conociera de alguna forma, aunque sea parcial y tampoco podría apetecer aquello que ya posee totalmente. La siguiente precisión indica un principio de similitud entre la cosa deseada y el *deseante*.

Si se distinguen las virtudes cognitivas en sentido, razón e intelecto, se distinguen también las desiderativas en apetito (volcado al sentido), elección (volcada a la capacidad racional que puede escoger entre los bienes del sentido o del intelecto) y voluntad (volcada a la contemplación y a los bienes intelectuales). Estas tres corresponden respectivamente al bruto, al hombre y al ángel.

Después de esta determinación, es necesario saber qué tipo de bien es la belleza para determinar si el amor es deseo bestial, humano o angélico. Para ello, Pico presenta el sentido lato y estricto del vocablo belleza en los capítulos 8, 9, 10 y 11. La belleza en sentido amplio es la combinación armónica de varios elementos. Siendo así, Dios no puede ser bello debido a la simplicidad de su naturaleza. La belleza en sentido estricto será aquella proporción que se refiere solamente a los objetos visibles. Existen para Pico, dos tipos de objetos visibles: los corpóreos y los incorpóreos. La belleza será pues doble: la inteligible (que se encuentra en las ideas de la mente angélica) y la sensible. Estas dos bellezas se corresponden con las dos Venus del *Banquete* platónico. Si el amor es deseo de belleza y las bellezas son dos, dos también deben ser los amores: el celeste y el vulgar. Después de este recorrido, Pico puede distanciarse de la presentación ficiniana de las dos Venus (concebidas como potencias en la mente y en el alma) y emitir su cuarta crítica. El capítulo 12 cierra el tema definiendo el amor celeste como “el deseo intelectual de la belleza ideal” y se da paso a la consideración del mito del nacimiento de Eros en el Banquete (capítulos 13 al 16). Pico continúa con su labor exegética de la tradición teológica-poética griega con la consideración de las tres Gracias (importante para la primera sección de la investigación) y del principio hermenéutico de tal teología: el encubrimiento de los misterios divinos con capas y velámenes poéticos, como la fábula de Saturno. Los últimos capítulos resuelven aquellas contradicciones emblemáticas del *Banquete*: si el amor es el más joven o el más

viejo de los dioses y si la necesidad reina antes que el amor. El libro termina con la consideración de las tres Parcas que son dominadas por Venus.

El libro III

El libro III es el más breve del comentario. Está compuesto por cuatro capítulos y en él no encontramos críticas explícitas a Ficino. El capítulo 1 trata del amor angélico y del amor humano. Estableciendo que el amor humano es una especie de reflejo de aquel, porque decide abocarse a la contemplación y posesión de la belleza inteligible. El amor vulgar se distingue de los dos anteriores, en el capítulo II, como deseo de poseer la belleza de la Venus vulgar: la propia de las formas materiales sensibles. Posee dos vertientes: la primera deviene deseo del coito si juzgamos solo con el sentido tal belleza. La segunda es de nuevo un amor humano que comprende y elige a través de la razón una belleza que se despoja de su materialidad tanto cuanto sea posible, ya que juzga que el cuerpo material no es su fuente. Así, para Pico, el amor humano puede ser de dos tipos: de naturaleza perfecta si se dirige hacia la belleza inteligible o de naturaleza caduca e imperfecta si se dirige a la sensible. El capítulo III establece que el amor vulgar se da solamente en las almas de los hombres y los demonios, sujetos a pasiones y afectos. Por el contrario, las almas celestes poseen la doble capacidad de contemplación y cuidado del cuerpo de manera simultánea. Las nuestras, por ser inferiores, no poseen esta capacidad y cada vez que se abocan al cuidado del cuerpo descuidan la contemplación y viceversa. En resumen, las posibilidades amorosas de los hombres se compilan en el párrafo final de este libro:

Habrà entonces en nosotros un amor eterno y sustancial que está en el intelecto, el cual es angélico y no humano. Después en nuestra alma, que es libre por naturaleza y puede volverse a la belleza sensible o a la inteligible, pueden nacer tres amores, ya que ama la belleza sensible o la celeste. Si ama a la sensible, desea unirse a ella corporalmente y este deseo –porque procede de un juicio irracional, esto es de juzgar que la belleza nace del cuerpo donde está ella puesta– es amor bestial e irracional; si desea unirse a

ella con la mente, esto es, conservando en sí la especie y la imagen de ella con continuos pensamientos y fija intención del alma, uniendo aquella a sí y viceversa cuanto más puede, surge un amor que se llama amor humano o racional –porque nace de un juicio racional, esto es de conocer que la belleza no solo no tiene origen en el cuerpo material, sino que pierde perfección y dignidad por ser en él admitida, dignidad que recupera cuando por virtud del alma es separada de la materia–. La mayoría de los hombres se vuelven a estos dos amores. Pero aquel intelecto que purificado e iluminado por el estudio filosófico conoce que esta belleza sensible es imagen de otra más perfecta, dejando el amor de esta, comienza a desear ver la belleza celeste, teniendo de ella alguna memoria. Y estos, si perseveran en esta elevación de la mente, consiguen finalmente este amor angélico e intelectual, el cual, aunque estuviera primero en ellos, al estar ocupados en otras cosas no se acordaban de él.²³

El Comentario Particular

Después de la exposición de los fundamentos neoplatónicos del amor, Pico comienza el tratamiento del poema. El poema, como mencionamos, está dividido en nueve estancias. En primer lugar presenta al amor como quien fuerza a escribir al poeta.

²³ Sarà adunque in noi uno amore eterno e sostanziale, cioè quello che è nello intelletto, il quale è angelico, non umano; poi nell'anima nostra, la quale è per natura libera e puossi volgere e alla sensibile bellezza e alla intelligibile, può nascere tre amori, perochè o ama la bellezza sensibile o quella altra celeste. Se la sensibile, o desidera unirsi a quella corporalmente, e questo desiderio, perchè procede da irrazionale iudicio, cioè da iudicare che quella bellezza nasca da quello corpo ove ella è posta, è amore bestiale e irrazionale; o desidera unirsi a quella con la mente, cioè servando in sè la specie e la immagine di quella e con continui pensieri e fissa intenzione dello animo unendo quella a sè e sè a lei quanto più può; e questo amore, perchè nasce da razionale iudicio, cioè da conoscere quella bellezza non solo non avere origine da quel corpo materiale, anzi perdere della perfezione e degnità sua per essere con quello admista, la quale recupera quando per virtù dell'anima dalla materia è separata, si chiama amore umano e razionale; e la più parte delli uomini circa questi dua amori si ravvolgono. Ma quelli, lo intelletto de' quali da filosofico studio purificato e illuminato cognosce questa bellezza sensibile essere immagine d'un'altra più perfetta, lasciato l'amore di questa, cominciano a desiderare di vedere quella celeste bellezza; e questo è quello terzo amore il quale già gusta in qualche parte quella bellezza celeste, avendo di lei già qualche memoria; e questi, se in tale elevazione di mente perseverano, conseguivano finalmente quello angelico e intellettuale amore il quale, benchè prima in loro fussi, nondimeno loro, come occupati ad altre cose, non se ne accorgevano. *Comento*, III, 4

Después trata del origen de este y apunta las diferencias entre el amor celeste y el humano. Se explicará a continuación el origen del amor en la mente angélica, el amor en el alma del mundo y la dinámica entre el amor humano y el celeste. Según Sears Jayne, Pico **modificó** el poema originario con el fin de que reflejara sus propias posiciones (recuérdese que Benivieni declara haberse inspirado en el *De amore* para la redacción) creando una nueva introducción y conclusión para este y modificando las demás estancias para evitar los errores de Ficino.

En el comentario a la primera estancia Pico recalca la existencia de dos tipos de amor, como se ha establecido en el libro II del *Comentario*: el vulgar y el celeste. Estos dos tipos son “objetos” de dos ciencias diversas: “Del amor vulgar trata el filósofo natural y el filósofo moral. Del amor divino trata el teólogo o, queriendo hablar al modo de los peripatéticos, el metafísico”²⁴. Pico prosigue ejemplificando el tratamiento de estos amores en su expresión máxima: Salomón. Después se concentra en el ámbito local: la lengua toscana. De ambos tipos han tratado dos poetas: Guido Cavalcanti en *Donna me prega* y Benivieni en la canción comentada. El primero es sobre el amor vulgar, el segundo sobre el amor divino principalmente.

Pico apunta tres diferencias en el inicio de ambos poemas:

1. Guido dice que el amor le ruega (*prega*), mientras que Benivieni dice que el amor lo fuerza (*sforza*).
2. Benivieni llama al amor por su nombre mientras Guido no lo hace.
3. Cavalcanti representa al amor como una mujer (*donna*), mientras que Benivieni lo llama por su nombre (*Amore*), que es masculino.

Estas diferencias no son fruto de un error o desacuerdo sino que están basadas en los dos tipos de amor que tratan. Según Pico, Cavalcanti dice que el amor le pide no que lo fuerza, para hacer claro que el apetito sensitivo no puede forzar a la razón a hacer algo. Como la razón es inferior al intelecto, la razón debe subyugarse al amor celeste; por esto dice Benivieni que el amor lo fuerza. Guido no llama al amor por su nombre porque el amor terreno no es el amor verdadero. Solo el amor celeste puede ser

²⁴ Dello amore divino tratta el teologo, o, volendo parlare al modo de' Peripatetici, el metafísico. *Commento*, Comentario particular, I.

llamado apropiadamente Amor. El nombre de amor es apropiado al amor terrestre solo como el nombre de “Hércules” es apropiado para una estatua de “Hércules”. La razón de la tercera diferencia es que Cavalcanti llama al amor por un nombre femenino y Benivieni por uno masculino porque la relación entre el amor terrestre y el amor celestial es la de una cosa imperfecta a una cosa perfecta y los pitagóricos hablan de cualquier cosa imperfecta como lo femenino y cualquiera perfecta como lo masculino. Además, el amor terrestre se dirige más hacia las mujeres que hacia los hombres y la inversa es cierto del amor celeste.

Pico explica posteriormente como en la realidad jerarquizada, el grado superior gobierna al inferior y el inferior debe someterse al imperio del superior. De igual manera sucede en el alma humana: las facultades superiores deben ordenar a las inferiores y corregirlas cuando sea el caso. Así el gobierno del apetito intelectual sobre los otros dos (el racional y el sensible) es significado por el *freno* del primer verso: *Amor, dalle cui man sospes'el freno*. Posteriormente el poeta agradece los dones del amor y se dice obligado por él a hablar de cosas que, sin embargo, lo superan, siendo por las alas del amor elevado a sus misterios. El amor del que habla es pues el celeste que ha hecho nido en él desde tiempo ha y que lo habilita para la empresa poética que se propone llevar a cabo.

En la segunda estancia, según Pico “[...] el autor hace dos cosas: primero propone brevemente aquello que va a decir sobre el amor, después, como movido por la reciente conmemoración de la grandeza de la materia que se propone tratar, retorna a la invocación, invocando en su ayuda a Apolo junto con Amor”²⁵. El poeta declarará cómo el amor de la belleza ideal nace y se propaga de la mente al alma del mundo, de manera que amor *Mueve el cielo, el alma informa y el mundo rige*. Y cómo a partir de estos aspectos cosmo-metafísicos, desciende a las almas humanas tornándolas hacia lo alto, hacia lo bajo o dejándolas en medio. La estancia se cierra con una invocación a Apolo que refiere a la corrección estilística del poeta que, junto con Amor, posibilitan el tratamiento correcto de estos misterios.

La tercera estancia relata el nacimiento de amor en la mente angélica: cuando

²⁵ [...] fa l'autore dua cose: prima brevemente propone quello che lui ha a dire d'amore; di poi, quasi mosso per la recente commemorazione della grandezza della materia che lui propone di trattare, ritorna alla invocazione, insieme con Amore invocando in suo aiuto Apollo. *Commento*, Comentario particular, II.

desciende desde Dios la abundancia de las ideas en la mente, “el Ángel deseando la perfección de aquellas, se vuelve a Dios y de él consigue la plena posesión de aquello que deseaba; lo que cuanto más plenamente tiene en sí, tanto ama más ardientemente. Y al fin concluye que aquel deseo, que de la mente cuanto es en sí oscura nace por las ideas en ella recibidas, es aquel amor de que él habla en la presente estancia” .²⁶

La cuarta estancia se dedica a las propiedades del amor. Todo amor tiende al primero: el amor hacia la Venus celeste. Así, nuestra alma es llevada hacia él a través de la belleza de los cuerpos y de las almas que la despierta hacia la intelectual. Finalmente, el itinerario termina en la fuente de la belleza: la divinidad. Pico comenta después los siguientes versos donde se toca el tópico de la muerte relacionada con el amor. Detrás de este fenómeno tenemos una psicología en el que cada nivel o facultad cognitiva se ejerce de manera independiente respecto a la inferior o superior. Si nuestra alma, dice Pico, está absorta en el ejercicio de una potencia particular las operaciones de las demás se ven debilitadas. Por ejemplo, quien piensa fijamente en alguna cosa no ve ni oye a quien tiene enfrente. Pico continua el ejemplo explicitando que quien está imbuido en la parte racional está separado de la imaginativa y que quien está inmerso en la contemplación intelectual carece de los actos de toda facultad cognoscitiva inferior. Así, si “[...] como fue dicho en el primer libro, la parte racional es propia del hombre y por la intelectual con los ángeles se comunica, este no vive más con vida humana sino vive con [vida] angélica y muerto en el mundo sensible, en el inteligible renace a una vida más perfecta”²⁷. Así, por el amor, los hombres se transforman en ángeles como atestiguan numerosos ejemplos. Es en este paso donde Pico introduce una crítica más sobre la negativa de Ficino a comentar el pasaje de *Banquete* 179d, donde Platón da como ejemplo de la debilidad el amante que se niega a morir por amor a Orfeo. Pico piensa que, basados en esta psicología, Platón quiere con esto decirnos que no es posible permanecer en las actividades cognitivas propiamente

²⁶ [...] desiderando l'Angelo la perfezione di quelle, a Dio si rivolge e da lui consegue piena possessione di quello che desiderava, il che quanto più pienamente ha in sè, tanto ama più ardentemente. E infine conclude che quel desiderio, che dalla mente quanto è in sè oscura e dalle idee in lei ricevute nasce, è quello amore di che nella presente stanza lui parla. *Commento*, Comentario particular, III.

²⁷ E perchè, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensible, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita. *Commento*, Comentario particular, IV.

humanas cuando se trata del amor intelectual a las ideas y que el descenso con vida de Orfeo al Hades ejemplifica la negativa de quien pretende acercarse al amor verdadero sin la renuncia a su humanidad. Ficino se ha negado a comentar el pasaje, diciendo que estas fábulas dicen más así que desarrollando su sentido alegórico.

Posteriormente, Pico explora la llamada “muerte de beso” donde el hombre, envuelto en el rapto intelectual, se une a la Venus celeste de tal forma que abandona en todo el cuidado del cuerpo llegando a la muerte física. Por amor, también descienden los dones divinos hacia el resto de las naturalezas. No porque sea este amor (el deseo de belleza) propio de Dios, ya que en él sería imperfecto el desear algo fuera de sí, sino porque la mente, por amor, se vuelve a su creador y en este movimiento es formada. Es entonces por el amor de las criaturas hacia Dios por lo que las cosas proceden de Dios en el movimiento antes descrito que se repite en el nivel hipostático del alma y del mundo sensible. Por ello, y esta es la sexta y última crítica explícita a Ficino, el amor de Dios hacia sus criaturas no puede ser definido como se define el amor en el *Banquete*.

18

En la quinta estancia el poeta expone el nacimiento de la Venus vulgar, esto es de la belleza sensible, a partir de la acción generadora del alma: “Entonces de ella, esto es del alma motora de los cielos, llamada Júpiter en el Simposio de Platón, nace aquí abajo, esto es en la materia inferior, significada por Platón como Dione, Venus, esto es la belleza sensible en los cuerpos, como del cielo, esto es de Dios, nace en el intelecto, esto es en la mente angélica, la otra Venus que es la belleza celeste.”²⁸

Si todo lo visible lo es por la luz, y la belleza es de lo visible, se sigue que la luz es condición de la belleza: el acto, la forma y la eficacia de toda belleza se debe a la luz: inteligible para el caso de la Venus celeste, corpórea para el de la vulgar. A partir de esta afirmación, Pico comprende que la belleza se compone del objeto en sí que sería como el cuerpo y de la luz que sería como el alma, el acto de la belleza. De esta forma, el surgimiento de estas dos bellezas se debe al esplendor divino reflejado en ellas.

²⁸ Dunque da lei, cioè dall’anima motiva de’ cieli, chiamata Giove nel Simposio da Platone, nasce qua giù, cioè nella materia inferiore, significata da Platone per Dione, Venere, cioè la bellezza sensibile de’ corpi, come dal cielo, cioè da Dio, nasce nello intelletto, cioè nella mente angelica, l’altra Venere, che è la celeste bellezza. *Commento*, Comentario particular, V.

En el comentario a la sexta estancia, Pico se adentra en la descripción de la belleza corporal determinada por la cantidad y la cualidad. Esta es una cierta gracia que no depende del cuerpo, sino de la cualidad del alma. Posteriormente, reúne en un solo apartado el fin de la estancia junto con la séptima y la octava donde concentra el ascenso del alma hacia la belleza en sí a través de seis grados: la belleza material (este Alcibíades o este Fedro); la belleza que por el alma es tornada a través de la fantasía en una imagen sensible pero despegada ya de la materia; la belleza universal de todos los cuerpos juntos entendida por el alma gracias a la acción del intelecto agente. En el cuarto grado el alma reflexiona sobre su operación y “así vuelta a sí misma ve la imagen de la belleza ideal participada a sí por el intelecto, como fue declarado en el segundo libro; y esto es el cuarto grado, imagen perfecta del amor celeste”²⁹. En el quinto grado la Venus celeste se le muestra al alma que buscará la unión con la hipóstasis superior y el acceso a la belleza ideal en el sexto grado donde termina el ascenso y la teoría del amor.

Pico comentará, por último, la estancia final donde el Poeta parece callar misterios más profundos que solo deberían transmitirse de forma oral según las tradiciones sapienciales cristiana, cabalista y pitagórica.

19

La segunda sección se dedica entonces, como habíamos anunciado, al análisis de cada una de las críticas siguiendo un método derivado de los principios de la microhistoria y de la historia de la lectura. Cada crítica es considerada un fragmento a partir del cual se despliegan toda una serie de con-textos que influyen en su constitución: en primer lugar, el texto madre (que suele ser uno platónico, aunque no siempre el *Banquete*); en segundo, los textos que Pico escribe simultáneamente al *Commento*: la *Oratio* y las *900 tesis*. Posteriormente se amplían los contextos hacia las tradiciones que implica la crítica: escolástica, orfismo, aristotelismo o los mismos platónicos y se consideran las metodologías de lectura o dispositivos textuales que son heredados por Pico a través

²⁹ E così in sè conversa vede la immagine della beltà ideale a sè dall'intelletto partecipata, come fu nel secondo libro dichiarato; e questo è il quarto grado, perfetta immagine dello amore celeste. *Commento*, Comentario particular, VI-VII-VIII.

de tales tradiciones. En un segundo momento, se despliega un mecanismo similar para Ficino. Cada crítica responde a un pasaje particular del *De amore* que es consignado en el texto. Posteriormente se amplían de igual manera los con-textos hacia las tradiciones que Ficino conjuga en el pasaje particular y que determinan su lectura. Este método permite, antes de adherirnos a algunas de las hipótesis presentadas anteriormente sobre la relación entre Pico y Ficino, un despliegue de la complejidad de la problemática presentada en cada fragmento y una comprensión precisa de los mecanismos que intervienen en cada caso. Evita, así, proponer principios hermenéuticos a priori que traten de suponer que las críticas parten de una unidad teórica o metodológica y que, finalmente, violentan la evidencia. Con ello, se pretende mostrar la forma en que la lectura de cada autor y sus metodologías adoptadas trabajaron en la fijación de cada crítica.

Esto permitirá proponer finalmente que el espíritu de la disputa (entendida como un mecanismo filosófico preciso de la metodología escolástica que Pico pensaba poner en práctica en una escala gigantesca con la discusión de las 900 tesis determina en gran medida su aproximación al *De amore* y su “reacción” a ciertas propuestas. Un eficientismo metodológico se perfila como la explicación de las diferencias entre cada una de las seis críticas a nivel de metodología de lectura filosófica.

Este eficientismo, que es una reacción muy particular a un texto (el *De amore*) subvierte, como decíamos al inicio e intentaremos mostrar a lo largo del desarrollo de la investigación, la lectura ficiniana y no propone presentar una unidad teórica terminada, sino un Platón distinto: uno que no será necesariamente neoplatónico. Uno que puede ser analizado a través de la escolástica, leído directamente y separado (por motivos metodológicos) del cristianismo.

HISTORIOGRAFÍA Y MÉTODO

Problemas en las interpretaciones piquianas

En los últimos años, como señala Dougherty en su introducción a la obra *Pico della Mirandola: New essays*, los estudios sobre el pensamiento de Pico della Mirandola se han intensificado. Dicha intensificación ha puesto de manifiesto algunos de los problemas en la evaluación del pensamiento filosófico de Pico. Tales problemas podrían agruparse en dos grandes rubros: el problema del sincretismo o eclecticismo piquiano que tradicionalmente se considera un rasgo negativo de su pensamiento que lleva a la incoherencia interna de sus posiciones metafísicas, epistemológicas, etc. y la cuestión de la proliferación de interpretaciones que caracterizan su pensamiento como perteneciente a una escuela o tradición filosófica de manera preponderante (que en adelante llamaré *multi-interpretación*). A continuación se exploran estos dos problemas como introducción al estudio del texto central de este trabajo.

21

El problema del eclecticismo o sincretismo piquiano

Es común referirse a los pensadores pertenecientes a la tradición platónica desde la Antigüedad Tardía hasta la Modernidad como eclécticos o sincréticos. El ecléctico/sincrético (tomemos por ahora los dos términos como sinónimos) es considerado generalmente como un pensador que amalgama diversos elementos de varias escuelas filosóficas con mayor o menor coherencia³⁰. El término parece facilitar la “clasificación” o “comprensión” de estos filósofos y reducir los múltiples problemas de sus obras, fuentes e influencias bajo un concepto que, por lo general, no es

³⁰ Según la RAE, el eclecticismo es una “escuela filosófica que procura conciliar las doctrinas que parecen mejores o más verosímiles, aunque procedan de diversos sistemas” y la *Encyclopedia Britannica* todavía en su edición XIV consignaba lo siguiente: “Eclecticism always tends to spring up after a period of vigorous constructive speculation, especially in the later stages of a controversy between thinkers of pre-eminent ability. Their respective followers, and more especially cultured laymen, lacking the capacity for original work, seeking for a solution in some kind of compromise, take refuge in a combination of those elements in the opposing systems which seem to afford a sound practical theory”. Citado por Dillon y Long, *The question of eclecticism*, p. 3

examinado en sus especificidades y se trabaja como una categoría historiográfica “a-problemática” o establecida. Así, en el caso de Pico della Mirandola, encontramos en la obra mencionada algunos ejemplos que utilizan el “adjetivo” ecléctico o sincrético sin mayores profundizaciones o reflexiones. Uno de ellos es presentado por Kraye en su ensayo “Pico on the Relationship of Rethoric and Philosophy” donde afirma que la relación que establece entre la retórica y la filosofía está marcada por una táctica derivada de su eclecticismo:

La razón por la que Pico adopta esta táctica tiene que ver, sin duda, con el eclecticismo que presentó en la *Oratio*, jurando no seguir los dictados de ningún maestro sino tomando a cada filósofo, examinando cada texto y familiarizándose con cada secta, porque en todas y cada uno había algo valioso que no mantenía en común con las otras³¹.

Por su parte, Allen afirma, en su participación en la misma obra, que nunca fue un platónico convencido, sino un ecléctico:

Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) fue un joven prodigio entre los filósofos del Renacimiento Italiano y una figura clave, junto con Cusa, Bessarion y Ficino, en el revivir de la metafísica platónica, aunque no fue un neoplatónico devoto como Ficino sino más bien una aristotélico por entrenamiento y, en mucho sentidos, un ecléctico por convicción.³²

El problema que plantea su variado espectro de fuentes es ordenado por Sudduth bajo un sincretismo que puede ser leído como cristocéntrico. “Cristo es el punto focal del plan de redención históricamente situado, explícitamente revelado en la revelación cristiana”³³. La conclusión de Sudduth es que Pico toma la tradición cristiana como punto de referencia cuando trata de encontrar la verdad oculta en las diversas tradiciones, lo cual configura su sincretismo a partir de sus presupuestos cristianos, es

³¹ Kraye, “Pico on the Relationship of Rethoric and Philosophy”, en *Pico New essays*, p. 36.

³² Allen. “The Birthday of Venus: Pico as Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*”, en *Pico New essays*, p. 81.

³³ Sudduth, “Pico della Mirandola’s Philosophy of Religion”, en *Pico New essays*, p. 77.

por ello que “Pico puede argumentar sin avergonzarse que las verdades de las tradiciones religiosas no cristianas confirman la verdad cristiana en varios modos”³⁴. Esta posición matiza el sincretismo piquiano al considerar que presenta un eje central que ‘ordena’ el desorden aparente: el cristianismo.

Por otra parte, Farmer funda su interpretación de las *900 tesis* sobre el sincretismo. Adopta la definición del *Oxford English Dictionary* como “the attempted union or reconciliation of diverse or opposite tenets or practices, especially in Philosophy or religion”³⁵. Pico era uno de los sincretistas más extremos:

Activo durante las primeras etapas de la revolución de la imprenta, Pico fue un filósofo con una veneración tradicional por los textos y autoridades —tenía acceso a una gran cantidad de textos, tal vez como ningún otro escritor antes que él. Reflejando los tiempos singulares en los que trabajó, Pico es uno de los sincretistas más extremos de la historia. En las *900 tesis* podemos entonces buscar pistas de las fuerzas sincréticas que ayudaron a dibujar los sistemas religiosos y filosóficos de miles de años de pensadores semejantes, del Oriente y del Occidente³⁶

23

Los ejemplos anteriores presentan valoraciones distintas, unas más positivas que otras. Sin embargo, el “problema” del término ecléctico o sincrético comienza cuando con él vienen relacionados juicios o valoraciones negativos, que adjudican a los pensadores el título de “recolectores de otros pensadores y doctrinas indiscriminadamente”³⁷, y aunque existen estudios que examinan la cuestión del eclecticismo en la Antigüedad tardía (por ejemplo, el de Dillon y Long) y tratan de revisar y reconsiderar esta noción, pensamos que para el Renacimiento no se ha emprendido una revisión semejante de manera cuidadosa y que tal revisión es importante si queremos aproximarnos al pensamiento de la época de una manera adecuada.

Si partimos de la consideración peyorativa del término estudiada (aunque no suscrita)

³⁴ *Idem*, p. 78.

³⁵ Farmer, *Syncretism of the West: Pico's 900 thesis*, p. ix

³⁶ *Idem*, p. 7.

³⁷ Dillon, *The question of eclecticism*, p. vii

por Dillon, encontraremos que el eclecticismo “representa” el declive del vigor intelectual de una época y su falta de creatividad³⁸. Para poner en cuestión esta consideración que ha marcado (o marcó) la valoración de los pensadores (de la tradición platónica) de la Antigüedad tardía y del Renacimiento habrá que remitirnos a la historia del concepto que nos retrae a la historia de la historiografía filosófica. Para ello recurriremos a Pierluigi Donini.

Donini comienza su historia considerando que para los antiguos el eclecticismo se caracterizaba como una filosofía cuyo carácter es el de la planeación deliberada de selección de algunas doctrinas de varias filosofías para conjuntarlas. El término, sin embargo, es raramente usado como referencia o auto referencia por los autores antiguos. Solo Potamón de Alejandría (según Diógenes Laercio), Clemente de Alejandría y Galeno llaman a sus métodos ecléticos. Donini resume el eclecticismo en la Antigüedad de la siguiente manera “[...] los pocos pensadores antiguos que describieron su propia filosofía como ‘eclecticismo’ le dieron un significado positivo al término [...], estos autores no representan escuelas de gran importancia y [...] hay trazos de una distinción entre la buena y la mala mezcla de doctrinas que emanen de diversos orígenes [...]”³⁹

24

Es en lo que podríamos llamar *la historia de la historiografía filosófica* donde Donini busca los orígenes de la interpretación peyorativa del concepto, comenzando por la *Historia critica philosophiae* de Jakob Brucker. Esta obra fue publicada en Leipzig entre 1742 y 1744 y tuvo un éxito notable. Brucker nos legó varias de las herramientas metodológicas con las que escribimos la historia de la filosofía hoy en día. Para explorar esto, nos referiremos al artículo de Catana “The Concept ‘System of Philosophy’: The Case of Jacob Brucker’s Historiography of Philosophy”. Según Brucker, un sistema de filosofía se constituye por cuatro características principales:

- (a) es autónomo respecto a otras disciplinas no filosóficas
- (b) todas las doctrinas establecidas en los diferentes ramos de la filosofía pueden ser deducidas a partir de un principio
- (c) en tanto sistema autónomo comprende todas las ramas de la filosofía y

³⁸ *Idem*, p. 2

³⁹ Donini, « The history of the concept of eclecticism » en *The question of eclecticism*, p. 18

(d) las doctrinas establecidas dentro de estas diferentes ramas tienen coherencia interna.

Estos cuatro puntos fueron aplicados por Brucker a toda la historia de la filosofía y, según Catana, determinan sus otros dos grandes conceptos metodológicos: el eclecticismo y el sincretismo que representaban dos formas más o menos exitosas de filosofía sistemática. Así pues, sostiene que los criterios con que Brucker caracteriza a una filosofía como sincrética o ecléctica están íntimamente ligados a su concepto de “sistema de filosofía”. Brucker comienza por considerar a la filosofía (deslindándola de la erudición que supondría relacionarla con otras áreas del conocimiento como las artes, la teología, la cosmología, etc.) como la sabiduría, la perfección de la mente humana.

El filósofo debe (1) emanciparse de las tradiciones [religiosas y autoridades], (2) volverse a su razón personal y encontrar ciertos principios y (3) una vez encontrados estos principios se puede fundar en ellos un principio de sabiduría. Catana entiende por *principio* “una teoría filosófica general en el sentido de un axioma filosófico que puede ser aplicado a áreas o disciplinas más restringidas en filosofía”⁴⁰. Mientras que por *sistema* entiende “el complejo resultado de alguna forma de deducción desde principios generales a doctrinas especiales dentro de varias áreas de la filosofía, formando un cuerpo de doctrinas caracterizado por un orden interno y coherente”⁴¹.

La tarea del historiador de la filosofía es, según Brucker, reconstruir el sistema completo basado en los escritos de los filósofos para juzgar sobre sus proposiciones. Primero se reconstruyen los principios generales. Sobre estos se deben erigir las conclusiones que derivan de ellos.

La tarea del historiador de la filosofía va en sentido inverso a la del filósofo: este busca primero los principios y después construye su sistema, mientras que aquel, a partir de los escritos que expresan tal sistema busca los principios de la filosofía del pensador en cuestión. En ambos casos, según Catana, el concepto “sistema de filosofía” como

⁴⁰ Catana, “The Concept ‘System of Philosophy’”, p. 76

⁴¹ *Idem.*

herramienta metodológica es importantísimo.

Además de esta tarea, el historiador tiene la labor de estudiar las *circumstantiae* del filósofo y clarificar cómo influyen en su sistema. Algunas de estas circunstancias son de tipo biográfico: el temperamento del filósofo, su educación, sus maestros, sus adversarios, sus patrones, su estilo de vida, la gente con la que vivió y asuntos similares. Así,

la tarea del historiador de la filosofía es doble. Por un lado expone el sistema de un filósofo del pasado y por otro explica el contexto histórico que contribuyó a la formación de tal sistema. Esta labor es *crítica* puesto que el historiador necesita discernir las conexiones entre el sistema y la biografía. Todo ello explica el título de su obra, *Historia critica philosophiae*⁴².

La crítica de Catana a la concepción bruckeana de la historia de la filosofía parte de la pregunta sobre la posibilidad de aplicar estos criterios sistemáticos a todos los filósofos del pasado: ¿Todos aquellos que han filosofado lo han hecho bajo esta noción de sistema? ¿Puede ser sistemático un filósofo como Platón? ¿No impone Brucker categorías posteriores a pensadores anteriores creando una historia de la filosofía excluyente e intolerante? Catana intenta analizar las desventajas de estos instrumentos historiográficos a partir de la noción de sistema antes de la modernidad. Según él, el término “sistema” fue usado en varios sentidos en la antigüedad y el Medioevo (para referirse a la organización de un gobierno; a la organización de una institución, en particular un colegio de sacerdotes o magistrados; a las armonías en música; a la composición de un trabajo literario; a un organismo biológico; al universo y sus partes). Por ello, “desde un punto de vista puramente filológico, es justo decir que el término *sistema* y sus derivados no fueron términos clave en la filosofía Antigua y medieval y, tampoco ciertamente, en la metodología de este periodo”⁴³. La palabra se trasladaría al orden metodológico en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII y se usó para referirse al cuerpo de doctrinas de un campo en especial como la filosofía o la teología. Melancthon se encuentra entre los primeros en transferir el término al campo

⁴² *Idem*, p. 78

⁴³ *Idem.*, p. 79

metodológico. Y aunque en el siglo XVI este uso era más bien aislado, para el siglo XVII aparece en más de 150 títulos en trabajos de filosofía, teología y ciencia.

En la segunda sección de su artículo, Catana trata esta noción en relación con los términos que nos interesa rastrear: eclecticismo y sincretismo.

Aunque hemos considerado, burdamente, ambos términos como sinónimos, Brucker hace una distinción clara entre los dos conceptos. El eclecticismo es valorado positivamente por Brucker, ya que estos filósofos construyen sistemas basados ciertamente en otras doctrinas, pero ordenados a la luz de la razón individual en un orden coherente:

La filosofía ecléctica, después de muchas guerras, ha sido, en efecto restaurada, victoriosa y poderosa, después de haber arrojado y pisoteado el modo de filosofar sectario. Después de haber desechado su yugo malvado e indigno sobre la razón humana, y habiendo desechado el aferrarse servilmente a la autoridad y el prejuicio de la antigüedad, algunas grandes mentes agudas comenzaron a seleccionar los principios verdaderos y universales, no ya consultando la opinión de los demás, sino mediante la consulta de sus propias luces internas. Sobre estos principios empezaron a erigir conclusiones y, gracias a su meditación, a construir por sí mismos un sistema personal y doméstico de filosofía; estas grandes mentes comenzaron a almacenar verdades diseminadas en las sectas, separándolas de los dogmas, y a establecer la conexión entre ellas en el lugar adecuado y conveniente en el sistema. No estaban de acuerdo en admitir cualquier cosa que no pareciera ser demostrada y determinada según la sentencia de su razón y de acuerdo a la claridad de la verdad⁴⁴.

Por el contrario, el sincretismo puede ser considerado como un “eclecticismo fallido”, porque fracasa en la producción de un sistema de filosofía. Para Brucker el sincretismo puede ser llamado filosofía “a duras penas”; por ello la historia de la filosofía debe

⁴⁴ Brucker, *Historia critica philosophiae*. Citado por Catana en *idem.*, p. 82-83.

tomar grandes precauciones al admitir a los pensadores sincréticos en sus filas porque “traicionan” el pensamiento auténtico de los filósofos. Curiosamente, el ejemplo de Brucker del sincretista “extremo” es Pico della Mirandola. A diferencia de Farmer, el sincretismo de Pico es juzgado duramente:

[Pico] fue tomado por el sincretismo, una plaga introducida por Platonistas más recientes y exiliados griegos de la casa de Cósimo y que también alcanzó a Ficino. [Pico] fue atrapado por el elegante prejuicio que consiste en pensar que el Platonismo expone una filosofía verdadera y divina y atribuyó opiniones de los Platónicos a Moisés y otros hombres santos y, como ya hemos deducido, mezcló todo junto sin mostrar ningún sentido de lo que es adecuado: filosofías cabalista, pitagórica, platónica, aristotélica, judía y cristiana mezcladas de una manera lamentable⁴⁵

Una filosofía sincrética es desastrosa porque va precisamente contra el oficio del filósofo: seleccionar ciertos principios y deducir a partir de ellos un sistema internamente coherente. Ya que Pico no cumple con esta condición, su filosofía —para Brucker— era un fracaso completo. Ahora bien, estas consideraciones no tendrían más que una importancia anecdótica en la historia de la historiografía filosófica si no fuera porque algunas de los instrumentos metodológicos aún permean la escritura y el estudio de la historia de la filosofía y marcan incluso hoy la valoración de la filosofía del Renacimiento en general y la de Pico della Mirandola en especial. Según Catana, al menos cuatro usos del concepto de Brucker sobreviven en la historiografía actual:

- a. La filosofía es vista como una disciplina autónoma que posee unidad interna.
- b. La filosofía se basa idealmente en ciertos principios desde los cuales doctrinas específicas en varios campos de la filosofía pueden ser derivados, aunque tal vez en un sentido menos estricto que el propuesto por Brucker.
- c. Una filosofía del pasado debe tener coherencia interna y unidad de doctrinas entre las ramas de la filosofía, esto es, ser un sistema.

⁴⁵ *Idem*, p. 86

- d. El concepto de sistema de filosofía conserva dos aspectos: a) los pensadores que merecen ser incluidos en una historia de la filosofía deben tratar sus materias sistemáticamente y b) el historiador de la filosofía debe presentar a los filósofos del pasado en un modo sistemático.

Como parece sugerir lo anteriormente descrito, para aproximarnos a los pensadores sincréticos de la tradición platónica debemos trabajar en un marco conceptual historiográfico que no dependa de la noción bruckeana de historiografía filosófica y que permita a estos autores ser leídos en su complejidad y mecanismos propios. Pero, antes de abocarnos a la propuesta metodológica de este trabajo, falta continuar con esta historia. Falta que presentemos la forma en que el eclecticismo adquirió la misma connotación negativa que el término “sincretismo” tenía para Brucker. Para ello habrá que ir más atrás en la tradición renacentista y ver que no fue solo Pico el único sincrético, sino que el término también se aplica a los platónicos de la Antigüedad tardía quienes también produjeron “*massa, chaos magnam partem informe*”⁴⁶.

Será **Zeller** quien llamará eclecticismo a lo que Brucker llamó sincretismo. A estas alturas, el término “**neoplatonismo**” se había popularizado y servía para distinguirlo del eclecticismo del platonismo anterior. Además el lapso del “eclecticismo” en la antigüedad tardía se extendió del fin del siglo II ó principios del I AC hasta Plotino. Donini nota con sorpresa que Zeller no define el eclecticismo filosófico sino que lo utiliza como una generalización enorme y se aboca a explicar las dos causas de su origen:

- a) La razón intrínseca era el debate entre las escuelas filosóficas. Mientras el debate decae entre los fundadores y seguidores, se subrayan los puntos comunes (lo cual podría resumirse de la siguiente manera: “mientras el escéptico dice: ni esto ni aquello, el eclético dice: tanto esto como aquello”)
- b) La razón extrínseca: la influencia del “marco mental romano” que implicaba una aproximación práctica y moral⁴⁷.

Para Donini el concepto de eclecticismo es de una naturaleza excesivamente general en

⁴⁶ Brucker, citado por Donini en “The history of the concept of eclecticism” en *The question of eclecticism*, p. 21

⁴⁷ Cfr. Donini, “The history...” p, 23 y ss.

su aplicación sin distinciones a varios siglos de la historia del pensamiento y hasta el momento en que él escribió, no había tenido una atención pertinente por parte de los estudiosos. Donini sistematiza los usos del término eclecticismo después de Zeller en seis rubros:

1. Significado negativo: combinación de elementos heterogéneos que es fundamentalmente acrítica y más o menos deliberada.
2. Como la constatación de un hecho sin una implicación negativa o positiva.
3. Como la actitud más o menos arbitraria de los autores que aceptan en la doctrina de su propia escuela elementos extraños porque están honestamente convencidos que estos son compatibles con ella, y que de hecho son útiles para explicar o defender su propia doctrina.
4. Como la actitud ecléctica de Potamón y Clemente, que es deliberada.
5. Como la actitud de quienes escogen entre doctrinas con el mismo programa deliberado, pero cuyo espíritu es fuertemente anti dogmático y anti-sectario.
6. Como la actitud de **Antíoco** quien trató de probar el acuerdo básico entre platonismo y aristotelismo.

30

De estos seis usos tendremos que desechar (1) puesto que sostenemos que este significado impide el estudio correcto de los autores de la tradición platónica obviando las dificultades que presentan para ser interpretados y valorados y (6) puesto que es sumamente acotado. (2) presenta un problema: al ser un mero término neutro evita pensar de manera detenida en los mecanismos que llevan a estos autores a emplear metodologías eclécticas o los supuestos teóricos que les permiten abrazar distintos elementos aparentemente dispares sin mayores “remordimientos” de conciencia filosófica y por tanto tampoco podríamos utilizarlo. Quedarían pues tres posibilidades para el término en nuestro estudio:

- A. Eclecticismo con compromisos previos ya sean filosóficos o teológicos.
- B. Eclecticismo como un método deliberado de selección filosófica (y meramente filosófica).
- C. Eclecticismo como una actitud moral cuyo carácter será anti dogmático o anti sectario.

Como parece sugerir lo anteriormente descrito, para aproximarnos a los pensadores “eclecticos” de la tradición platónica debemos trabajar en un marco conceptual historiográfico que no dependa de la noción bruckeana de “sincretismo” y su posterior reasignación por Zeller como “eclecticismo” y que permita a estos autores ser leídos en su complejidad y mecanismos propios, reasignando al término un significado no peyorativo que busque a la vez dar cuenta de los mecanismos y actitudes filosóficos del platonismo en el Renacimiento. Al presentar una filosofía más allá de las categorías bruckeanas, la obra de Pico parecería condenada a los márgenes. Sin embargo, si rechazamos la valoración peyorativa y postulamos que su eclecticismo (que puede relacionarse con el primer término establecido anteriormente, como un eclecticismo con compromisos previos ya sean filosóficos o teológicos) se funda en el postulado de la *prisca theologia* tendremos que ampliar su valoración unida a su orientación preponderante: el cristiano-centrismo. A partir de estos dos elementos podremos ver cómo aflora aquella parte luminosa del eclecticismo/sincretismo que ha sido obviada por sus detractores pero que en la actualidad puede decir mucho en las pugnas sobre todo de carácter religioso: el concordismo. Después de este recorrido debemos considerar que la cuestión del eclecticismo en el Platonismo debe ser abordada desde una aproximación que, consciente de las categorías historiográficas utilizadas, evite la descalificación a partir del legado de Brucker. Para ello, hemos tratado de resignificar el término y subrayar que a partir de su apertura, aunque sujeto a compromisos previos, puede fundarse un principio de concordia y por tanto un principio de tolerancia que no solo permite a estas filosofías “sospechosas” ser reinscritas en la historia de la filosofía sino que, frente a los graves conflictos actuales y a los desencuentros entre distintos postulados religiosos puede erigirse en un paradigma teórico que funde un principio de tolerancia⁴⁸. Por tanto, la concepción de la filosofía y la religión como pertenecientes en última instancia a una sola fuente de sabiduría podría pasar de ser un “desprestigiado prejuicio” a un tema cuya vigencia actual (resignificada ciertamente, precisada ciertamente) puede proponer todavía algunas soluciones. Así pues, el eclecticismo piquiano no deberá ser considerado un

⁴⁸ Véase, por ejemplo, el intento teórico de Bori en *Pluralità delle vie*.

impedimento para su estudio y su inclusión en la historia de la filosofía ni tampoco deberá pasar por alto la consideración minuciosa del uso del término.

Pasemos ahora a considerar el siguiente tema sobre los estudios actuales de Pico della Mirandola.

El problema de la multi-interpretación

El segundo problema que se encuentra en las consideraciones contemporáneas sobre la obra de Pico es el que he llamado “multi-interpretación” y está íntimamente ligado al anterior. En efecto, al presentar elementos de diversas corrientes y doctrinas filosóficas, los estudiosos tienden a jerarquizar o sistematizar la filosofía de Pico a partir de una sola de ellas, cayendo en consideraciones muy generales que pueden llevar a presentar a nuestro pensador como perteneciente a macro-corrientes filosóficas. Una clasificación de este tipo (decimos que tal es aristotélico, tal otro platónico o neoplatónico, aquel tomista, este escotista), en algunos casos puede corresponder con una interpretación adecuada del autor; en otros, tal vez pueda acercar al estudiante a una comprensión básica. Sin embargo, en el caso de Pico della Mirandola las generalizaciones suelen llevar a una aproximación inexacta. Y no es solo problema del método o las categorías historiográficas elegidas, sino que además la obra y los intereses intelectuales de Pico conllevan en sí mismos una dificultad intrínseca. Una formación universitaria y extra-universitaria plural lo llevan a presentar en sus obras temas varios inscritos en metodologías y textos filosóficos diversos (tesis, comentarios, *orationes*, opúsculos) que vuelven imprecisa la tarea de asignarle un adjetivo calificativo que resuma sus búsquedas y perspectivas filosóficas. Sin embargo, esta misma diversidad intelectual ha permitido que la obra de Pico sea leída, según apunta Valcke “como un Rorschach filosófico [que] podrá servir como un soporte donde cada uno, mediante una lectura correctamente orientada, podrá encontrar los elementos que él desea descubrir”⁴⁹. Desde la posición que asumiremos (y que se justifica en el siguiente apartado), volveremos la vista no a los adjetivos que intentan, a partir de una lectura parcial, caracterizar la obra de Pico como

⁴⁹ Valcke, L. *Pico de la Mirandole*. p. 16.

“platónica”⁵⁰, “escolástica”⁵¹, “averroística”⁵², “pre-kantiana”⁵³, “existencialista”⁵⁴, etc., sino que empezaremos por un enfoque microscópico en el que se intentará profundizar en la forma en que Pico lee y articula sus lecturas particulares en obras particulares que tienen un contexto preciso. Para ello nos serviremos de lo que podría considerarse un “caso extremo”, las consideraciones diversas sobre el *Discurso sobre la dignidad del hombre* y sus “adjetivos”.

Pico y los adjetivos filosóficos: el caso “extremo” de la *Oratio*. Es pues necesario prescindir de los adjetivos por el momento. Prescindir para poder regresar a los textos piquianos que durante mucho tiempo han sido reducidos a la lectura de los célebres párrafos de la *Oratio de hominis dignitate* sobre las palabras del creador al primer hombre:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerar, según tu ánimo en las realidades superiores que son divinas⁵⁵.

⁵⁰ Por ejemplo, Fellina Simone en su comunicación en el XIX Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, 2009.

⁵¹ Cfr. Dougherty, “Three precursors of Pico della Mirandola’s roman disputation and the question of human nature in the Oration”. *Pico della Mirandola, New essays*. 2008.

⁵² Para este aspecto, Valcke refiere a Nardi, B. La mística averroística e Pico della Mirandola, *Umanesimo e Machiavellismo*, Padoue, Lavinia, 1949, pp. 55-74

⁵³ Cfr. Cassirer, E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Bail Blockwell, Oxford. 1963

⁵⁴ Cfr. Queron, J. Pic de la Mirandole : contribution à la connaissance de l’humanisme philosophique renaissant. Université de Provence. 1986

⁵⁵ Pico della Mirandola. G., *Discurso sobre la dignidad del hombre* «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec unus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute

Sin pretender presentar exhaustivamente las diversas lecturas de este texto en el siglo XX, desarrollaremos a continuación algunas de las implicaciones que conllevan las interpretaciones contemporáneas para ejemplificar las lecturas parciales de la obra piquiana que condicionan el problema de la multi-interpretación y cuestionar su pertinencia.

Valcke propone al inicio de su libro comprensivo sobre el itinerario filosófico de Pico que aunque en su tiempo el mirandulense tuvo una fama considerable, su influencia filosófica entre sus contemporáneos fue menor y que su recuerdo se atenuó en las siguientes generaciones hasta que “Jacob Burckhardt [...] creó el Renacimiento, y Pico, que sus contemporáneos llamaban proféticamente ‘la fenice degli ingegni’, iba también a renacer. Pero bajo una condición. Bajo la condición que se conformara con lo Burckhardt esperaba de él”⁵⁶. Para Valcke, Burckhardt propondría que el Renacimiento fue el producto de las condiciones particulares de la Italia de los siglos XIV y XV y que en él se contiene las semillas de la modernidad que incluyen la ruptura con la Edad Media y la afirmación de la libertad humana plena. En este tenor, Pico, o más exactamente los párrafos de la *Oratio* de Pico citados anteriormente, sintetizarían la idea de Burckhardt cuando se habla en ella de la libertad concedida al hombre por el Creador. Es a partir de este breve párrafo que se construye el mito de Giovanni Pico della Mirandola, apóstol de la libertad, profeta del mundo moderno, joven prodigio inteligentísimo y no falto de belleza física ni de una fortuna considerable. Pero, continua Valcke: “Diez líneas del conjunto de la *Oratio*, diez líneas del conjunto de la obra de Pico, es bien poca cosa”⁵⁷. Y pese a que durante el siglo XX se han hecho esfuerzos por conocer, editar, estudiar y difundir la obra de Pico aún hay que minar el “mito” del Pico prometeico y presentar las obras del filósofo en su complejidad. En efecto, todavía en un amplio espectro de la interpretación filosófica

optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quidquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari».

⁵⁶ Valcke, L. Pic de la Mirandole. *Un itineraire philosophique*. Les belles Lettres. París. 2005.

⁵⁷ *Idem*. p. 15.

contemporánea el *Discurso* (tardíamente titulado “sobre la dignidad del hombre”) se considera “el manifiesto del Renacimiento”⁵⁸. Según esta línea de pensamiento, el texto funge como bisagra entre una época dominada por una visión del mundo determinada en la que el hombre tenía un lugar preciso y estable y otra en la que él es finalmente libre, capaz de determinarse, una visión antropocéntrica en otras palabras. Es la interpretación que encontramos por lo general en los libros de texto y de divulgación. La génesis de esta interpretación —que confrontada con la lectura completa y cuidadosa de la *Oratio* parece insostenible— es estudiada por Brian Copenhaver en una serie de artículos que constata, según el especialista norteamericano, que

Aunque la celebridad que Pico ganó durante su breve y dramática vida nunca palideció, tuvo poco que ver con la *Oratio* antes del final del siglo XVIII. Por tres siglos después de su muerte en 1494, la *Oratio* fue poco más que una entrada en la lista de los libros de Pico hasta que los historiadores post-kantianos inventaron los primeros elementos de la interpretación ahora común en los libros de texto universitarios⁵⁹.

35

A diferencia de Valcke, Copenhaver cifra el origen de la celebridad de Pico un siglo antes, rastreando la “vena” kantiana de la interpretación común que, en líneas generales, concuerda con las ideas expresadas respecto a Burckhardt en las páginas anteriores. Según Copenhaver, los estudios sobre la filosofía de Pico, que comenzó, como hemos visto, por ser considerada negativamente como “sincrética” por Brucker, empieza a centrarse en la polaridad naturaleza-libertad humana después de las obras de Kant y toma su forma actual en los trabajos de los neo-kantianos, principalmente Cassirer, quien retrata a Pico como un “un valiente y liberado pre-Kantiano”⁶⁰, un profeta del filósofo alemán. Su lectura se centra en la primera parte del *Discurso* a partir de la cual “contradiendo la gratitud de la *Oratio* hacia “la suprema liberalidad de Dios Padre”, añade que el hombre camaleón obtiene su libertad moral no como un

⁵⁸ Cfr. Zubieta, C. *Pico della Mirandola*. Ediciones del Orto. 1996. p. 27

⁵⁹ Copenhaver. “The secret of Pico’s *Oratio*”. p. 56.

⁶⁰ *Idem*. 308.

regalo de Dios sino como su propia hazaña. La gran victoria es colocar a la libertad sobre la necesidad”⁶¹.

Para Cassirer lo que Pico mantenía en la *Oratio* era asombrosamente avanzado para su tiempo y presupone un *pathos* específicamente moderno de pensamiento en el que el hombre era subrayado por su creatividad y como toda creatividad implica “más que una mera acción sobre el mundo, [se] presupone que el actor distingue su ser de aquello sobre lo que se actúa, i.e. que el sujeto se opone conscientemente al objeto”⁶²

En *The Renaissance Philosophy of Man*, el siguiente libro de texto que Copenhaver considera como expositor de esta visión, Pico es caracterizado como “el encomiasta de la humanidad y también como su libertador, [quien] pone su marca en el pensamiento renacentista con el elogio de la libertad humana y la ‘glorificación del hombre’”⁶³.

Copenhaver constata lo que todo lector medianamente atento puede ver por sus propios ojos: la interpretación neo-kantiana se centra en una parte muy pequeña del discurso comparado con la totalidad del texto: aquella donde el Padre se dirige a su criatura y le explica su lugar en el cosmos. Esta lectura parcial y mutilada pasa por alto (y de hecho se avergüenza) del resto del contenido: la defensa de la magia y las referencias heterodoxas que pululan en la *Oratio*. Como reacción a esto, Copenhaver considera el trabajo de Yates y su revaloración y reintroducción en el mundo académico de los temas herméticos. Yates proclamó que en la *Oratio*:

[...] el hombre como mago ha llegado, el hombre [...] operando en el cosmos a través de la magia[...] como el ancestro inmediato del científico del siglo XVII [y demostrando] la importancia de la tradición hermética del Renacimiento como el antecedente inmediato de la emergencia de la ciencia[...] la actitud hermética hacia el cosmos y hacia la relación del hombre con el cosmos que Ficino y Pico adoptaron fue el mayor estímulo de ese nuevo tornarse hacia el mundo y operar en el

⁶¹ *Idem.* 308.

⁶² Cassirer. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. P. 84

⁶³ Copenhaver. op. cit. p. 309.

mundo que, apareciendo primero como la magia renacentista, se volvería la ciencia del siglo XVII”⁶⁴

Sin embargo, como muestra Copenhaver en sus artículos “Magic and Dignity of Man” y “Who wrote Pico’s *Oratio*?” las referencias explícitas al hermetismo en la *Oratio* se circunscriben a dos, entre ellas el famoso inicio: “He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: ‘Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre’”⁶⁵. Por tanto, considerar a Pico como un hermético preponderante es poco apropiado. Copenhaver pone en duda, con base en esta consideración la afirmación de Yates según la cual “La función real del Mago Renacentista en relación con el periodo moderno es que cambió la [valoración] de la voluntad. Ahora era digno e importante para el hombre operar... no era contrario a la voluntad de Dios que el hombre, el gran milagro, ejerciera sus poderes”⁶⁶

37

Si la *Oratio* no es un texto que subraye la dignidad del hombre por sobre todos los otros temas tratados en ella y si no es una precursora de la ciencia del XVII, ¿qué clase de texto es? Su autor pretendía que fuera una especie de proemio a su disputa sobre las 900 tesis que planeaba realizar en Roma a principios del año 1487 y en ninguna forma un manifiesto sobre la libertad y la dignidad humanas; el *Discurso* es una petición de benevolencia ante los padres romanos y la explicitación de un itinerario que, paradójicamente para la interpretación antes mencionada, tiene por finalidad la unión con la divinidad. La dignidad humana no consiste en la libertad absoluta y *per se*, sino en el cumplimiento de la posibilidad más alta del ser humano: ser angélico, unirse con la divinidad:

[El] propósito, bastante literalmente, es un tipo de muerte, de extinción de sí mismo realizada por el místico que asciende a la unión con Dios. La técnica de tal ascenso es el contenido principal de la *Oratio*, cuyo

⁶⁴ Yates, F. “The hermetic tradition in Renaissance Science”. Citado por Copenhaver. *Op. cit.* p. 314.

⁶⁵ Pico della Mirandola, G. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. p. 11.

⁶⁶ Yates, F. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Citado por Copenhaver. *Op. cit.* p. 312.

himno de apertura sobre la libre elección concluye que uno debe escoger la vida querúbica y alzarse finalmente al incendio seráfico de la unión divina, un viaje abierto solo para aquellos que abandonan el cuerpo y huyen del mundo. El propósito de Pico no es gobernar la naturaleza sino escapar de ella⁶⁷.

Contra esta interpretación Copenhaver define el texto como uno consagrado a un itinerario místico que se apoya en la tradición cabalística, neoplatónica y cristiana para expresar los objetivos del joven filósofo. El problema de la libertad debe distinguir dos niveles:

Ónticamente, en tanto que la libertad y la necesidad son estados metafísicos él [es decir, el ser humano] puede escoger no volverse ángel. Deontológicamente, en tanto que la libertad y la obligación son estados morales, no tiene elección⁶⁸.

Estas lecturas deforman tanto el texto que el autor factual desaparece al confundir estos dos niveles. La *Oración sobre la dignidad del hombre*, concluye Copenhaver es un discurso que hemos escrito para nosotros mismos. Sin embargo, él no escapa de la adjetivación “obsesiva” al describir a Pico como cabalista sobre sus otras —y como veremos, múltiples— facetas.

¿Cómo podemos leer entonces la obra de Pico que ha sido caracterizada en su totalidad tan solo por un fragmento de la *Oratio* o que se ha interpretado sin mayores problematizaciones como ecléctica? Nuestra respuesta se basará en una metodología que busque reducir el lente con que se analiza la obra del mirandulense hacia lo que podríamos llamar una “microhistoria de la lectura”. Para ello, se presentará el enfoque de Pier Cesare Bori quien en su obra *Pluralità delle vie* inaugura la lectura microscópica de la historia de la redacción de la *Oratio* como un antecedente directo de la metodología que propondrá esta investigación.

⁶⁷ Copenhaver. *Magic and the dignity of man*”, p. 320.

⁶⁸ Copenhaver. “Who wrote Pico’s *Oratio*?” p. 2-3

Las microconsideraciones: la posición de Bori. Pier Cesare Bori (1937-) es un estudioso italiano que se acerca al Renacimiento para buscar, en principio, un sustento teórico para sus investigaciones sobre el pluralismo religioso. Jurista y teólogo, desarrolla su actividad docente en la Universidad de Bologna, en la Facultad de Ciencias Políticas. Lee a Pico como un exponente de una perspectiva teórica pluralista desde la que se puede todavía ensayar un acercamiento práctico a problemas entre culturas, que toman muchas veces la cara de la fe y la religión. Su estudio sobre el Renacimiento se funda entonces en un aspecto teórico (el pluralismo intelectual y religioso) y en un autor, Pico della Mirandola; se articula a través de una tesis histórica central: que el modelo de la “pluralidad de las vías” está contenido en el *Discurso* de Pico y que así pertenece a su núcleo originario, complicándose después a través de intervenciones sucesivas de redacción. El estudio en cuestión se titula, precisamente, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana* y, según Bori, “constituye entonces una contribución a la interpretación total de la *Oratio* de Pico a través de la historia de su redacción”⁶⁹. Es justamente su metodología histórica para abordar un pensamiento filosófico la que nos interesa explorar aquí.

39

Dentro de las explicaciones del cambio en la historia del pensamiento filosófico, el trabajo de Bori se presenta como una muestra muy interesante y fructífera de la aplicación de ciertos métodos utilizados por los microhistoriadores. Frente a aquellos historiadores que pretenden brindar visiones macroscópicas del fenómeno del Renacimiento y que parecen lamentar la imposibilidad del historiador del siglo XX de ensayar grandes interpretaciones totalizadoras del periodo renacentista⁷⁰, el trabajo de los microhistoriadores se centra en el problema de la fragmentariedad⁷¹, de lo individual como su terreno propio:

⁶⁹ Bori, *Pluralità delle vie*, p. 7

⁷⁰ Un ejemplo de estas posiciones “macroscópicas” es la de Hans Baron (1900-1988), uno de los historiadores del Renacimiento que, como Garin o Kristeller por ejemplo, desarrollaron su actividad intelectual casi durante todo el siglo XX. Como varios de ellos, sufre las consecuencias de la guerra y el exilio y atestigua con tristeza el paulatino abandono de una aproximación totalizadora del fenómeno renacentista por la constatación de que sus posibilidades debían centrarse en estudios fragmentarios: “Más de unos cuantos estudiantes de mi generación han experimentado la descorazonadora desproporción que existe entre los nuevos y más amplios horizontes abiertos por el impacto de sus agitadas vidas, y el fracaso de crear publicaciones totalizadoras y comprensivas de sus nuevas perspectivas (Baron, *En busca del humanismo cívico florentino*, p. 399).

⁷¹ El tema de la fragmentariedad de los estudios sobre el Renacimiento refleja a su vez el complejo problema

Los microhistoriadores se han concentrado en las contradicciones de los sistemas normativos y, por tanto, en la fragmentación, contradicciones y en la pluralidad de puntos de vista que hacen a todos los sistemas fluidos y abiertos. Los cambios ocurren debido a las estrategias y a las elecciones diminutas e interminables que operan en los intersticios de sistemas normativos contradictorios⁷²

La vocación por lo particular da origen a una aproximación histórica singular por parte de Bori respecto a la génesis del texto más leído del Mirandulense: el *Discurso* llamado *sobre la dignidad del hombre*. La pregunta central de Bori por el cambio en la historia de la construcción del pensamiento filosófico de Pico no se refiere a consideraciones de tipo sociales o políticas ni tampoco a consideraciones de filiaciones filosóficas o fuentes externas al propio Pico, en una primera instancia. Comienza con las condiciones precisas y factuales de su existencia en relación con su historia personal que lo llevan a un periodo extraordinario en su ya de por sí extraordinaria vida: el año de 1486. La pregunta se encuentra planteada en el parágrafo segundo de su introducción: “¿Existe un nexo entre el desarrollo de los hechos [ocurridos en la vida del filósofo] entre mayo

40

del Renacimiento en sí. Si bien parece que la historiografía actual renuncia a la obra magna o de conjunto y se aboca a los estudios sectoriales, existe una posición contra aquellas tendencias que renuncian a caracterizar el Renacimiento de manera única y de conjunto (juicio este de Huizinga) que parece fructificar en una serie de estudios particularísimos. Granada se pronuncia por una toma de posición ante el problema, una toma de posición explícita, porque para él, nos dice, estudiar el Renacimiento sin una clara y definida noción de tal periodo o sin una explícita toma de conciencia de los problemas inherentes al mismo, tiene sus peligros debido a que las grandes categorías historiográficas no son conceptos puros sino que obedecen y muestran la influencia de las exigencias de carácter ideológico, religioso o político que están siempre presente en las interpretaciones: “El uso, por tanto, acrítico e inconsciente del término-concepto “Renacimiento” en sí mismo y en un territorio intelectual determinado como la “Filosofía” (cuya problematicidad por lo demás no va a la zaga del Renacimiento) comporta el riesgo de continuar reproduciendo –incluso sin quererlo– toda una serie de representaciones prehistoriográficas (ideológicas e incluso míticas) que pueden dificultar y entrar en conflicto con el trabajo historiográfico tal como este debe efectuarse en el día de hoy y en las diferentes “disciplinas” (en nuestro caso de la “filosofía”) a la luz del conocimiento acumulado en los últimos decenios” (Granada, *El umbral de la modernidad*, p. 19). Granada intenta realizar esta toma de posición en su introducción a *El umbral de la modernidad*, determinando el periodo renacentista temporalmente entre 1300 y 1600 –con Kristeller–, mientras que concibe al Renacimiento como un movimiento cultural que “renovó decisivamente la cultura europea en todos los ámbitos (desde la literatura y el arte a la religión, la filosofía y la ciencia) a partir de su matriz en el movimiento humanista que se presenta ya con rasgos plenamente conscientes en Petrarca y que a comienzos del siglo XV está ya consolidado y en plena expansión en la península italiana” (Granada, *Idem*, p. 30).

⁷² Levi, “On Microhistory”, p. 107.

y el otoño de 1486 y el *exploit* intelectual de Pico en ese tiempo?”⁷³. Así, relaciona hechos puntuales en la vida del filósofo con su actividad intelectual y con la posterior redacción de sus obras. Hechos biográficos. Para responder a su pregunta, Bori, inicia un recorrido analítico de tales acontecimientos comenzando por el llamado “incidente de Arezzo” que resumimos a continuación (siguiendo a Bori, por supuesto).

En marzo de 1486, Pico vuelve de París a Florencia para reunirse con sus amigos del círculo de Ficino. El 8 de mayo parte hacia Roma para preparar una gran disputa con todos los sabios que aceptaran venir (a sus expensas) a discutir con él sobre los temas del saber filosófico y teológico conocido hasta entonces. Dos días después intenta raptar a Margherita, esposa de Giuliano de Medici en Arezzo. Según el marido ofendido, el 10 de mayo Margherita fue raptada contra su voluntad por el conde. La hermana de Pico, Constanza Bentivoglio, escribe que la mujer lo seguía voluntariamente. Según las fuentes, el capitán Carducci hace sonar las campanas y sigue al conde con sus hombres a quien alcanza y apresa en los confines de Siena. Se dispuso que el Conde y su secretario estuvieran bajo custodia de quien los había capturado, Giovanni Nicolacci da Marciano. Sin embargo Pico fue puesto en libertad poco después. Bori afirma que

Con otros protagonistas, la ofensa a un Medici hubiera sido bien diversamente reparada. Detrás de este tratamiento privilegiado se vislumbra al propio Lorenzo de Medici, que escribe a la *Signoria* de Arezzo el 13 de mayo expresando su pesar por ‘la injuria hecha a Giuliano de Medici sin mencionar sin embargo al responsable’⁷⁴.

Ercole I, duque de Ferrara, se une a Lorenzo e intenta promover su liberación, excusándolo con ejemplos bíblicos de hombres grandes con deslices semejantes. Y mientras el embajador de Ercole opina que Pico ha perdido su reputación de hombre sabio e incluso santo, otras fuentes se ocupan de los despojos de la batalla (notemos que la atención al detalle mínimo es una de las características del método utilizado por

⁷³ *Ibidem*, p. 1

⁷⁴ *Idem*, p. 13

Bori). Bori observa que entre los documentos de los días y meses siguientes no hay noticias de Pico mismo. Se envuelve en un silencio sepulcral. Sobre Margherita se sabe que regresó con su marido. Mitridate parece insinuar que, aunque embarazada, se hubiera reunido con el Conde en Roma hacia finales de 1486 o principios de 1487 si este hubiera querido.

Bori continúa el relato de los meses siguientes después de que en septiembre Pico retoma su actividad epistolar y podemos tener noticias de sus actividades. Sostiene que se ha transformado. En una de las primeras cartas, “le habla [a Ficino] con entusiasmo de sus estudios lingüísticos. Hace progresos en árabe y en caldeo, después de haber adquirido conocimientos discretos en hebreo”⁷⁵. Lee a los autores correspondientes a estas lenguas. Pico se encuentra en éxtasis por el entusiasmo que le ocasionan sus estudios y recurre a San Pablo para explicar su singular estado de ánimo: “Marsilio mío, esta es mi pasión, estos los fuegos en los que ardo, y que para mí son, no solo la promesa, sino el don de un gozo no fugaz y vano, sino estable, verdadera imagen de la gloria futura que en nosotros será revelada”⁷⁶. Bori considera que en esta carta se encuentra la célula originaria del *Discurso* que se conforma a partir del eros, la gloria divina y un itinerario que pasa por la disciplina intelectual, elementos que contienen también la esperanza del reconocimiento en Roma a partir de su futura disputa.

En lo que sigue, Roma estará de forma constante en su mente. Lo extraordinario de la empresa, no era la disputa en sí, sino “el número de las tesis, la amplitud y la novedad de los temas tratados, la figura del protagonista lo que atrajo la atención y volvió excepcional el episodio entre sus contemporáneos”⁷⁷. Una carta escrita el 15 de octubre es importante para nuestros propósitos (relativos al método historiográfico usado por Bori para explicar el desarrollo del pensamiento piquiano y sus cambios). La carta, escrita a Andrea Corneo o della Cornia, habla directamente de los hechos de mayo por primera vez:

⁷⁵ *Idem*, p. 16

⁷⁶ Citado por Bori en *idem*, pp. 16-17. Cfr. Rom 8, 18 y ss.

⁷⁷ *Idem*, p. 18.

Porque sentiste el deber de disculpar a aquel amigo tuyo, para quien tratándose de amor salió mal el asunto cerca de nuestro Floriano [Arezzo, cerca de Florencia], aquel, en efecto, poseía en la historia, en los poetas y en la misma filosofía vestigios del crimen con los cuales reivindicarse justamente, también poseía en las previsiones de grandes hombres [elementos] con los cuales protegerse –sobre todo en David y Salomón– para no hablar de Aristóteles, quien a menudo, mientras moría de amor por algunas meretrices, no se acordó de sus preceptos morales, cuando sacrificaba a la amada como Ceres Eleusina. Pero él no aprecia ni ama, sino [que] odia, rechaza, rehúsa estos refugios como si [fueran] fortificaciones de su delito, busca el perdón, [pero] no desvía la culpa, se duele porque cometió una falta, pero no la evita. Sin duda, a mí me parece que debe disculparse en su nombre por el resto, aquello que él mismo no se exculpa. Nada es más débil que el hombre, nada es más poderoso que el amor.⁷⁸

43

Frente a las justificaciones y alusiones irónicas de sus amigos⁷⁹, según Bori, Pico escoge cambiar su vida, aceptar la culpa y la penitencia⁸⁰. Bori interpreta así, la primera parte del *Discurso* dominada por “el tema del eros, según un modelo platónico-dionisiano de retorno-ascenso. Es muy probable que en esto la **experiencia personal** de Pico tenga un papel importante. Es muy probable que hable en el *Discurso* partiendo de sí mismo, moviéndose por la conciencia ahora adquirida de la peligrosa ambigüedad, pero también de la poderosa potencia constructiva de eros (*nihil amore potentius* había escrito a Corneo)⁸¹. Bori aporta otras pruebas para confirmar su tesis: Pico, en el *Discurso* en algún modo habla de sí mismo, describe algo que lo incumbe directamente. Así, el

⁷⁸ La traducción es de Ivette Sarmiento.

⁷⁹ Sobre el tema, cfr. Ficino, “Apologus Marsilii Ficini de raptu Margarite nymphe ab heroe Pico” en Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, p. 56.

⁸⁰ Bori nota que este mismo “estado de ánimo” se traspassa en algunas páginas del *Commento*, referidas al “furor bestial” y las falsas justificaciones fáciles que pueden construirse a partir de “pecadores” célebres: David, Salomón, Jerónimo. También nota que la interpretación de las dos Venus en esta misma obra puede relacionarse con el episodio de Arezzo, es decir a partir de un enfoque metodológico propio de la microhistoria en contraposición, por ejemplo, a Panofsky que ve dos posiciones teóricas. Cfr. Pico, “Commento” en “*De hominis dignitate / Heptaplus / De ente et uno*. 537 y ss.

⁸¹ *Idem*, p. 25. El subrayado es mío.

llamado “pasaje de la paz” se acerca a una carta escrita a Domenico Benivieni el 12 de noviembre y se relaciona con su lectura diaria del Evangelio⁸².

La novedad del trabajo de Bori, como él mismo reconoce, consiste en situar su trabajo entre dos interpretaciones dominantes de la obra de Pico en los últimos años: por un lado aquellas interpretaciones que pasando por Gentile, Garin, Cassirer, Kristeller desarrollan los estudios sobre la cultura filosófica, mágica, astrológica, esotérica, cabalística y sincrética de Pico y por otra las que lo relacionan con la tradición teológica que va desde la Biblia, pasando por los Padres de la Iglesia, hasta la escolástica, tratando que sus páginas

[...] más que de la necesidad de tomar una posición entre dos partidos, estén inspiradas en el deseo de adelantar en la comprensión del *Discurso*, proponiendo una interpretación a partir de la historia de su redacción. Mi hipótesis histórico-redaccional es el resultado de la valoración del contexto biográfico, del material epistolar y sobre todo de la redacción del discurso contenido en el manuscrito Palatino 885, publicado por Garin en 1962. Mi trabajo se mueve de esta primera redacción por nosotros conocida (que llamaremos P), mostrando entonces cómo se llegó al texto definitivo del *Discurso* (el “textus receptus” que llamaremos R, editado en 1946).⁸³

44

El método historiográfico utilizado por Bori, como hemos dicho, puede emparentarse con la microhistoria. Giovanni Levi en su estudio “On microhistory” nos dice que el trabajo de los historiadores alineados con la microhistoria se ha centrado:

En la búsqueda de una descripción más realista del comportamiento humano, utilizando un modelo de la acción y del conflicto del comportamiento que reconoce su libertad —relativa— más allá, aunque no fuera, de las restricciones de sistemas normativos prescriptivos y opresivos. Así, toda acción social es vista como el resultado de la negociación,

⁸² *Idem*, p.11 y ss.

⁸³ *Idem*, p. 29-30.

manipulación, elección y decisión constantes del individuo frente a la realidad normativa que, aunque dominante, sin embargo ofrece muchas posibilidades para las libertades e interpretaciones personales.⁸⁴

Podemos asociar el trabajo de Bori con las siguientes características apuntadas por Levi:

a. La microhistoria como práctica está basado esencialmente en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un intenso estudio del material documental. Bori presenta un análisis minucioso del incidente de Arezzo basado en fuentes documentales que sostienen su hipótesis sobre el desarrollo redaccional del discurso a partir de una serie de hechos puntuales y documentados de su contexto biográfico que posteriormente se relacionan textualmente con la redacción final del *Discurso*.

b. Reducir la escala de la observación por propósitos experimentales. “Este principio unificador de la investigación microhistórica es la creencia que la observación microscópica revelará hechos no observados previamente”⁸⁵. La investigación de Bori presenta una interpretación del *Discurso* que ilumina en varios sentidos la relación entre vida y pensamiento filosófico al centrar el punto de partida metodológico en el aspecto histórico de la redacción del *Discurso* que se liga documentalmente con el contexto biográfico de Pico.

Varias observaciones pueden hacerse alrededor del trabajo de Bori. En primer término, habría que justificar el uso del contexto biográfico en la historiografía filosófica. En segundo, habría que mostrar que su análisis desde la metodología de la microhistoria puede relacionarse con un contexto más amplio y que por tanto podría ofrecer algún tipo de relación con las macroconsideraciones historiográficas.

Biografía e historiografía filosófica. Un primer comentario crítico podría plantearse sobre la relación entre una explicación biográfica de la génesis del pensamiento piquiano y la relevancia de tales explicaciones en la historia de su recepción. Es decir, ¿qué importancia tiene conocer qué cosa pensó Pico el 15 de octubre de 1486 basados en una carta que escribió a un amigo para la historia de la filosofía en general? Este problema

⁸⁴ Levi, “On microhistory”, p. 94

⁸⁵ *Idem*, p. 97

puede también abordarse desde una perspectiva más amplia. Así, Jill Lepore intenta identificar qué diferencia existe entre un biógrafo y un microhistoriador y apunta las siguientes proposiciones sobre las diferencias que giran en torno a una central: “los microhistoriadores cuando hacen microhistoria tienen otras metas no biográficas en mente: evocar un periodo, una mentalidad o un problema, el origen de creencias religiosas, el poder de la cultura popular”⁸⁶ o en nuestro caso, el origen de un texto filosófico cuyo sustrato teórico permea las preocupaciones de Bori sobre el problema del pluralismo religioso y apunta hacia dos soluciones más allá de la mera descripción biográfica de un personaje tan singular como Pico:

1. La biografía se basa en la singularidad, en el significado de una vida individual y en su contribución a la historia. La microhistoria, por su parte, se funda en una suposición casi opuesta: el valor de examinar una vida no reside en su carácter único sino en su ejemplaridad, en cómo esa vida individual sirve como una alegoría de problemas más amplios que afectan la cultura como un todo.

2. Los biógrafos tradicionales buscan perfilar a un individuo y recapitular la historia de una vida, pero los microhistoriadores se dirigen hacia la solución de pequeños misterios, en el proceso de lo cual el microhistoriador puede recapitular la historia completa de la vida del sujeto aunque este no sea su propósito principal. La historia de vida, como el misterio, es solamente el medio para llegar a un fin: explicar la cultura.

Relaciones entre microhistoria y macrohistoria. Según Robert Ross, los beneficios y los peligros de la microhistoria son bien conocidos:

[...] Los primeros estriban en las ventajas que pueden ser ganadas de una investigación detallada de las historias de vidas individuales que abren avenidas de investigación en esferas que son difíciles de aproximar por otros caminos, notablemente aquellas que, en el mundo cultural en cuestión son consideradas privadas y por tanto más allá del ámbito del mundo oficial. Los peligros vienen de las dificultades de relacionar los detalles de las historias presentadas con las tendencias más amplias de las que se

⁸⁶ Lepore, “Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography”, p. 132

supone son ejemplares, un problema exacerbado por el hecho de que esas historias que los historiadores pueden contar detalladamente son excepcionales. Casi siempre, la información que permite este enfoque tan preciso se deriva de un acontecimiento extraordinario que de alguna manera genera una riqueza documental.⁸⁷

El problema que podría presentarse en la consideración de Bori es pues un problema que interpela al método microhistórico en general y que refleja la tensión entre dos aproximaciones historiográficas (la primera se centra en macroprocesos sociales determinados por la economía y la política que dan por resultado giros en las prácticas culturales de la época y la segunda en microprocesos que pueden ser atribuidos a las acciones de los individuos o a eventos individuales) que explican los cambios en la historia del pensamiento filosófico y sus posibles relaciones.

Ginzburg reconoce el peligro inherente con una nota característica que indica así mismo los beneficios del método: “[...] los resultados obtenidos en un esfera microscópica no pueden ser inmediatamente transferidos a una esfera macroscópica (y viceversa). Esta heterogeneidad, las implicaciones de la cual estamos empezando a percibir, constituye tanto la más grande dificultad y el beneficio potencial más grande de la microhistoria”⁸⁸. Aunque Kristeller, continua Ginzburg, parece más optimista en el tema admite que “la discrepancia entre historia general y especial, o como él la llama macro y micro historia, representa un dilema serio”⁸⁹. Dilema que Ginzburg intenta reconciliar no por una suposición irreflexiva sino como un propósito preciso que es necesario perseguir constantemente y que consistiría en una especie de constante ir adelante y atrás entre micro y macro historia, entre *close-ups* y *long-shots* (si seguimos la metáfora cinematográfica de Ginzburg).

Sin embargo, Ginzburg no parece ahondar en la manera en que la transferencia, este ir y venir entre planos micro/macros cópicos, debe ser realizada. Peltonen⁹⁰, por su parte

⁸⁷ Ross, “Review: Transcending the Limits of Microhistory”, p. 126

⁸⁸ Ginzburg, “Microhistory. Two or three things that I know about it”, p. 75

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Peltonen, M. “Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research”, *History and Theory*, (2001) Vol. 40, No. 3, pp. 347-359

presenta algunas soluciones que intentan explicar el paso de lo macro a lo micro sin exacerbar la brecha entre el paso de lo típico a lo excepcional, de lo continuo a lo discontinuo, de lo central a lo marginal, de lo general a lo particular y viceversa.

Peltonen ensaya su respuesta principal⁹¹ desde su concepción de la “excepción típica”⁹²: el hecho particular que en un microcontexto parece excepcional, en el contexto más amplio obedece a un caso “típico”. Una discontinuidad (por ejemplo, la negativa de Pico de seguir su destino como hombre noble y por lo tanto dedicado a la vida activa⁹³) se convierte en un proceso continuo de la dinámica entre la preponderancia de la vida activa sobre la contemplativa y viceversa en la historia del pensamiento filosófico. Este concepto permite establecer que existe un doble vínculo entre lo macro/micro y que el paso de uno a otro implica un nuevo conocimiento, un doble conocimiento.

⁹¹ Otras posibles respuestas pueden ligarse a (1) la cuestión de “intensidad”. Siguiendo a Nicos Mouzelis, lo macro se refiere a los casos donde el impacto de las reglas institucionalizadas o de las prácticas de los actores se extienden ampliamente en tiempo y espacio; lo micro implica que su impacto es muy limitado. Así, “la distinción micro-macro tiene el carácter de “más o menos”, en vez de “esto/o lo otro”. Además, (2) la concepción “monádica” de Benjamin: Peltonen explica que lo micro (o ciertos tipos de lo micro) funcionan como mónadas que reflejan exactamente el carácter macro de la totalidad, así como las arcadas de París en el siglo XIX reflejaban el carácter “general” de la sociedad industrial.

⁹² Peltonen toma el término del historiador italiano Edoardo Grendi.

⁹³ Pico expresa su posición sobre la vida activa en un fragmento de la misma carta a Corneo: “[...] tú me exhortas a la vida civil y activa, considerando como vano, casi una ignominia y un reproche, haberme dedicado tanto tiempo a la filosofía, a no ser que, finalmente, trabaje arduamente en el gimnasio en los asuntos de hacer y de tratar. Y, ciertamente, mi Andrea, el tiempo y el trabajo de mis estudios hubiera perdido, si de este modo, ahora, hubiera sido animado, [y] con esto acceder y asentir contigo. Es funesta y horrible la persuasión que ha invadido las mentes de los hombres, según la cual, los estudios filosóficos no [deberían] ser tocados por los varones principales, o mejor dicho, [deberían] probarla tranquilamente [solo] con la punta de los labios frente al desfile del mejor ingenio, [más] que al cultivo del alma”.

HACIA UNA MICROHISTORIA DE LA LECTURA

El paso de la macro a lo micro y la generación de un doble conocimiento (tanto a nivel macro como a nivel micro) no parece una tarea sencilla ni evidente, mucho menos en el caso de la disciplina filosófica. Sin embargo en este paso reside, creemos con Ginzburg, la posibilidad de proyectar nuevas luces en el terreno resbaladizo de la historia de la filosofía.

Una vez que hemos ensayado este recorrido sobre las distintos enfoques y herramientas historiográficas que pueden utilizarse para el abordaje de la obra de Pico della Mirandola, continuaremos con una propuesta metodológica específica para el tema general del proyecto que, según lo anterior, deberá inspirarse en un enfoque microscópico en primer término aunque distinto (no contrapuesto) al del estudio de Bori. Nuestra propuesta pasa por centrar la atención no ya en la vida del filósofo, sino en una actividad precisa inserta en ella: la lectura.

49

Pico della Mirandola comienza la célebre *Oratio* con la siguiente frase:

He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre⁹⁴

La lectura es para Pico la introducción a su disputa y el fundamento de su actividad filosófica: *Legi*. Sus recorridos parten de ella y regresarán a ella; la *Oratio* que debía ser leída al inicio de la frustrada disputa, fue entregada a los lectores después de su muerte. Le fue impuesto un título (*De hominis dignitate*) por otro lector y fue a partir de entonces leída muchas veces e incorporada a clasificadores filosóficas generales. Lecturas que intentaremos remontar en nuestro estudio para centrarnos en las de Pico.

⁹⁴ Pico della Mirandola, G. Discurso..., p. 11. *Legi, Patres Colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam sarracenum, quid in hac quasi mundana scena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine mirabilius respondisse.*

La reflexión de Pico, decíamos, parte de su lectura; sus cuestionamientos y sus propósitos vitales son fruto de su contacto con los libros. El filósofo lee para pensar o piensa porque ha leído. El filósofo se hace leyendo, es un lector, un gran lector:

Ya que era una regla observada por todos los antiguos al estudiar cada tipo de escritores nunca obviar ningún comentario que pudieran leer y especialmente por Aristóteles, que por esta razón era llamado por Platón “el lector” [*anagnostes*] y ciertamente se muestra estrechez de mente al confinarse uno al Pórtico o a la Academia.⁹⁵

Si partimos de la premisa de que Pico es un lector de textos antes que otra cosa (filosóficamente hablando), tendríamos que preguntarnos, ¿qué cosa es un lector? Para ello podríamos referirnos a los trabajos de Roger Chartier y su proyecto de una historia de la lectura.

Chartier parte en su consideración de dos supuestos:

- a. que la lectura no está inscrita en el texto de manera que no pudiera diferenciarse el significado asignado a él por su autor o por la tradición y la interpretación que sus lectores pueden hacer de él y
- b. correlativamente, el texto no existe excepto para un lector que le da su significado⁹⁶.

La tarea del historiador de la lectura sería pues “reconstruir las variaciones que diferencian el “espacio legible” (los textos en sus formas materiales y discursivas) y las que gobiernan las circunstancias de su “actualización” (las lecturas entendidas como prácticas concretas y procedimientos de interpretación)”⁹⁷. Lo que propone Chartier es

⁹⁵ Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut omne scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas preterirent, tum maxime ab Aristotele, qui eam ob causam [*anagnostes*], idest lector, a Platone nuncupabatur, et profecto angustiae est mentis intra unam se Porticum aut Achademiam continuisse.

⁹⁶ Chartier, R. “Laborers and Voyager: from the text to the reader”, *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 49-61. P. 50.

⁹⁷ *Idem*.

pues una combinación de crítica textual, bibliografía⁹⁸ e historia cultural enfocada en tres polos que la tradición académica ha mantenido separados:

- a. El análisis de textos: discernir estructuras, temas y propósitos.
- b. La historia de los libros (es decir, la historia de todos los objetos y formas que “soportan” los textos)
- c. El estudio de las prácticas que “atrapan” estos objetos en una variedad de maneras y que producen usos y significados diferenciados.

Una historia de la lectura deberá además “identificar los mecanismos específicos que distinguen las varias comunidades de lectores y las tradiciones de lectura”⁹⁹ y habría que distinguirla de la historia del libro, en la cual el lector estuvo sumergido, sin autonomía. En palabras de Michel de Certeau: “Ahora, él (el lector) se ha separado de los libros de los cuales ha parecido no ser más que una sombra. Repentinamente, esta sombra se ha liberado, ha tomado una fisonomía, ha adquirido una independencia”¹⁰⁰. Una independencia, continua Chartier, que es limitada por las prácticas de la comunidad de lectores y por las formas materiales y discursivas de los textos leídos, lo que se traduce en la necesidad de historiar dos tipos de variantes: las disposiciones de los lectores y los dispositivos textuales y formales.

En este enfoque, el texto no se separa de la materialidad que implica su publicación; el triángulo a historiar se juega entonces entre el texto, el libro y el lector y se inscribe en una comunidad de lectores precisa.

A partir de esto, el trabajo de Chartier busca articular dos proposiciones de Michel de Certeau:

La primera nos recuerda, contra todas las reducciones que cancelan la fuerza creativa e inventiva de las prácticas, que la lectura nunca está totalmente constreñida y que no puede ser deducida desde los textos a los cuales se aplica. La segunda enfatiza que las tácticas de los lectores, infiltrando el “lugar especial” [lieu propre] producido por las estrategias de

⁹⁸ Entendida como el estudio del libro en su materialidad.

⁹⁹ *Idem*, p. 51

¹⁰⁰ De Certeau, *La lecture absolue*, 66-67, citado por Chartier, *idem*.

la escritura, obedece ciertas reglas, lógicas y modelos¹⁰¹.

La historia de la lectura se mueve entonces entre dos elementos que conforman una paradoja: la postulación de la libertad de una práctica y la posibilidad de historiar tan solo sus determinaciones.

Un lector, en este tipo de aproximación metodológica es el protagonista que lleva a cabo un acto (leer) sobre un objeto (el texto que se contiene en un soporte: libro, manuscrito, formato electrónico) y que está inserto en una tradición o comunidad de lectores. Para adentrarnos en el trabajo de lectura de Pico, debemos comenzar por explicar las variantes que su acto de lectura (determinado como dice Chartier por las condiciones materiales en que el texto se le presenta y por esta comunidad de lectores a la que pertenece) da a la interpretación de la tradición neoplatónica. En este tenor buscaré aproximarme a la crítica de Pico a la obra de Marsilio Ficino *De amore* (*De amore*), a través de una serie de consideraciones sobre los diversos contextos de lectura. Nuestro enfoque se aproximará en primer lugar a los textos que rodean su interpretación. La lectura de dichos textos es determinada por las distintas comunidades de lectores a las que perteneció Pico y a las que perteneció Ficino. En segundo lugar intentaremos aproximarnos a las “comunidades de lectores” en cuanto determinan una metodología específica de aproximación e interpretación de los textos. Finalmente nos introduciremos en las formas materiales de transmisión de los textos y en las prácticas de lectura de los mismos a partir de su soporte material de manera breve, presentando los resultados en el Anexo A.¹⁰²

A partir de lo dicho, como contrapropuesta a las lecturas “calificativas” de la obra de Pico y a la categoría historiográfica del “eclecticismo” en su sentido peyorativo o neutro, se busca entonces llevar a cabo una especie de historia de los contextos textuales (como preámbulo a una historia o microhistoria –porque se refiere en este caso específico a la actividad de un individuo y no de una práctica comunitaria– de la lectura) que parte de un núcleo constituido por las obras del propio Pico correspondientes al año 1486 y tendrá como centro el *Comentario a una canción de amor*

Idem, p. 59.

¹⁰² Eso debido a las limitaciones de acceso a otros manuscritos, nos limitaremos a la presentación del estudio de Parisinus graecus 1816 como ejemplo de las posibilidades metodológicas que se abren en la historia de las lecturas plotinianas en el Quattrocento.

(*Commento*), proyectándose a las 900 tesis y en alguna medida al *Discurso sobre la dignidad del hombre*.

El objetivo no será pues recapitular la historia de su redacción [como Bori y Jayne, por otra parte, han ya trabajado los textos], sino abundar en el contexto o conjunto de textos de los cuales surge el *Commento* y proponer una hipótesis sobre los elementos que actúan en la lectura piquiana de la tradición neoplatónica. Para ello es necesario detenernos en las posibilidades y ventajas que abre tal historia a partir de la constitución de una historiografía del fragmento filosófico apropiada para un texto como el *Commento*.

Hacia una historiografía del fragmento filosófico

Como veíamos anteriormente, la microhistoria proponía concentrar la atención en el aspecto individual, fragmentario, contradictorio y plural de los acontecimientos frente a las grandes caracterizaciones generales y totalizadoras. Esta vocación por lo particular determina una presentación amplia y compleja antes de emitir una conclusión sobre la naturaleza de las críticas presentadas en el *Commento*.

A partir de la microhistoria es posible pensar el texto desde su fragmentariedad sin que esto signifique una minusvalía epistemológica. ¿Qué es un fragmento filosófico? ¿Por qué los textos fragmentarios, como el *Commento*, se consideran una especie de “negativo fotográfico” que el historiador debe “revelar” para mostrarnos la verdadera imagen del pensamiento del filósofo? ¿Qué hacer con el fragmento?

El estatuto ontológico del fragmento supone que en sí mismo, en su *fragmentariedad*, hace referencia a un “todo” y por ello su caracterización más propia es la incompletud. La historiografía filosófica, como hemos visto a partir del caso de Brucker, se ha impuesto la tarea ingente de restablecer el pensamiento completo de los filósofos a partir de los fragmentos. ¿Es ello una estrategia adecuada? ¿Evidencia o proporciona siempre un conocimiento significativo sobre estos autores y el momento particular en el que escriben?

Por otra parte, el estatuto epistemológico, aunado a esta “ontología del fragmento” nos indica que su incompletud nos proporciona cierto conocimiento limitado que hay que

completar a partir de un principio de interpretación. Pensemos en un ejemplo clásico en psicología: percibo un fragmento (un ruido de motor, una oreja peluda o un olor peculiar). A partir de estas percepciones puedo reconocer el objeto (el todo) y decir: “es un automóvil”, “es mi gato” o “es la sopa quemada”. Ahora pensemos en el caso en que los fragmentos no pueden ser referidos a un todo (por ser este desconocido o, incluso, inexistente). Veo un segmento animado que parece tener extremidades de insecto. Pero ese segmento animado posee un cuerpo, desproporcionado para tal género, que tiene ángulos agudos como los que forman los brazos de una estrella de mar; además, posee una cola. El resultado de la interpretación de estas percepciones es un monstruo: cabeza de insecto, cuerpo de estrella marina y cola de ratón. Es un monstruo creado por un principio epistemológico que suele funcionar a diario, pero que no siempre logra su objetivo: encontrar el todo tras el fragmento. Lo que se busca es un principio que permita evitar las monstruosidades y resolver el enigma. Necesito entonces volver mi atención y percibir directamente el todo, que en este caso es una lagartija cuyas uñas parecen extremidades de insecto, cuyo torso y patas delanteras parecen un fragmento de estrella marina y cuya cola parece de ratón. Pero la metodología historiográfica propuesta en esta investigación no nos permite actuar de forma similar a la “metodología” que aplicamos en nuestras percepciones fragmentarias diarias, porque el todo que buscamos, el pensamiento completo del autor o el pensamiento completo de un autor sobre un tema específico no es un objeto que exista fuera del texto, a la manera de un idea platónica. Así pues, buscar un principio o postulado hermenéutico que unifique y traduzca los fragmentos a la unidad puede, por el contrario, crear esos monstruos que se alejan de la evidencia documental y apelan a principios extra-textuales e incluso extra-filosóficos.

El estatuto historiográfico del fragmento se asocia a los principios anteriores. Este tipo de reconstrucción ha sido la característica que ha llevado a promulgar juicios sumarios sobre el pensamiento de Pico que han ensombrecido su labor filosófica y la han puesto al servicio de presupuestos ajenos a su obra y su tiempo. ¿Qué hace el historiador frente al fragmento? Piensa que debe ser inserto en un todo, en este caso llamado *sistema*, suscribiendo los viejos estatutos de una historiografía que pretende que los autores de obras filosóficas hayan sido siempre partícipes de un “programa” explícito

y consciente (desde su más “tierna infancia filosófica”) que debe encontrarse en sus obras de manera implícita. En primera instancia, cuando no se encuentra este principio ordenador, esta pertenencia a un programa, se tiende a considerar como un fallo del historiador la ausencia del mismo y, por tanto, se pretende reconstruir los principios que pueden revelar el “negativo filosófico” en cuestión (en nuestro caso el *Commento*) y ofrecer una imagen clara y a colores del pensamiento. Al fracasar este primer intento, el historiador tiende a atribuir el fallo al filósofo y a desterrarlo de la historia de la disciplina por “asistemático” o, podríamos apuntar “a-programático”.

Frente a este tipo de consideraciones historiográficas, que privilegian una lectura unitaria de los fenómenos filosóficos, como el neoplatonismo florentino del siglo XV¹⁰³ o el mismo *Commento*, el método propuesto en esta investigación sostiene un estatuto de autonomía para cada fragmento, representado en cada crítica explícita de Pico a Ficino en el *Commento*. Para subrayar la pertinencia de esta línea historiográfica, comenzaré por presentar un contraejemplo. Yvan Morin, en su artículo “Les trois Grâces du *Commento*”¹⁰⁴ unifica la crítica piquiana frente a Ficino centrándola en las diferencias encontradas en la presentación de las Tres Gracias en los dos autores, a la vez que las relaciona con el problema de la Trinidad cristiana y el *flioque* ficiniano. Para ello, propone como aproximación hermenéutica: “abordar primero la crítica mirandulense global, tal como estructura el conjunto del *Commento*”¹⁰⁵. Como se hará evidente, los presupuestos de Morin se adhieren a los planteamientos historiográficos descritos en las páginas anteriores y que subordinan el texto de los fragmentos a la “construcción” de un supuesto principio unitario en el pensamiento piquiano respecto a sus críticas a Ficino.

La forma en que Morin introduce el tema de las Tres Gracias como el eje que conjunta las críticas, se articula a través de la relación entre el platonismo de Pico y su

¹⁰³ Toussaint: “... este texto es el testigo de una ruptura entre un neoplatonismo que se marchita, incluso quietista y una metafísica vigorosa. Esta metafísica es introducida en por Pico mismo en Florencia después de 1484. Sin embargo, es usual entre un buen número de historiadores privilegiar una visión de conjunto del neoplatonismo, incluso si las difíciles relaciones filosóficas de Ficino y el conde de La Mirándola no han escapado a los mejores [...] En realidad el *Commento* hace evidente que, desde el principio de su breve carrera filosófica, Pico está en posesión de un pensamiento autónomo, bastante extranjero a la cultura florentina y muy crítica respecto a Ficino” (*Les formes de l’invisible*, p. 54).

¹⁰⁴ Yvan Morin. “Les Trois Grâces du «*Commento*»: La Réaction Initiale de Pic à Ficin”. *Revue Philosophique De Louvain* 101 (3):383-412, 2003.

¹⁰⁵ *Idem*. p. 386

cristianismo que estaría anclada en la manera en que se concibe al Dios cristiano, en tanto creador, en relación con la “triada superior plotiniana”: Uno-*nous*-alma y esto se da a través, según Morin, de la mediación de las Tres Gracias:

[...] la relación de este cristianismo con este platonismo, el mismo más o menos puro y tanto plotiniano, y porfiriano como procliano, está lejos de residir en su oposición directa ya que el Dios cristiano, aunque se haga abstracción de su Trinidad única, no es creador sino cuando se problematiza su relación con la triada superior plotiniana y con la mediación de las Tres Gracias”¹⁰⁶.

Es justamente al presentar una variación de la interpretación de estas en el *Comento*, que Pico pasaría de la supuesta triada ficiniana que caracteriza a sus Gracias [*Pulchritudo-Amor-Voluptas*] a la propia [*Pulchritudo-Intellectus-Voluntas*], concentrando únicamente en este paso su núcleo crítico. A partir de aquí, Morin establece el principio interpretativo mencionado al inicio de este apartado. La llamada “crítica global” es explorada por Morin a partir de una pregunta: ¿platonismo o las Tres Gracias? Para ello comenzará por establecer una comparación a partir de la primera crítica del libro I, dirigida a la interpretación del platonismo en Ficino como uno que puede postular la creación directa de las almas por Dios en el esquema emanacionista plotiniano. Sin embargo, Morin relaciona esta crítica (para ligarla desde ahora con las Tres Gracias) con la relación entre el *Uno-nous-belleza*, siendo esta última la manifestación extrínseca del uno al crear el intelecto y posibilitar su retorno a través del amor. Mientras, en términos de la Trinidad cristiana, de Dios y el hijo procede el Espíritu considerado como la bondad intrínseca manifiesta extrínsecamente en la belleza. En esta relación amor-belleza Morin encuentra, sorprendentemente (puesto que no hay ninguna referencia explícita a ellas hasta el Libro II), a las dos primeras Gracias:

En este sentido, la primera crítica mirandoliana, directamente surgida de la hipótesis adoptada, proporciona el nudo a través del cual se

¹⁰⁶ *Idem*, p. 385.

organizará el conjunto de todas las otras críticas de Pico, en una nueva versión de las tres Gracias.¹⁰⁷

Sin embargo, poco después asegura que es a partir de la segunda crítica del *Commento* (primera del libro II) donde encuentra que las Tres Gracias estructuran las restantes y, por tanto, es a partir del libro II donde precisamente hay que evaluar su tesis.

Las críticas del libro II se organizan también respecto a este principio hermenéutico, según Morin. En una lectura más bien parcial de la crítica que hemos denominado “Sobre la reciprocidad”, plantea que esta se refiere solo a la reciprocidad exigida por el amado en el amor humano, sin desplegar la problemática de la relación amor-amistad, buscando contrastarlo con el amor divino como el núcleo de la crítica a través de las Tres Gracias “[Es] a través del estatuto del ángel, por tanto del modo de ser formal —que se podría referir a Dios o al alma— donde se decide la relación inmediata o mediata respectivamente de Dios (el creador) al alma (criatura) y por tanto el sentido que se puede dar al **amor** que la bondad de dios irradia y que, en el alma, lleva a la **belleza**”¹⁰⁸. Habría que recordar que justo en estas dos categorías se juega la interpretación de las Tres Gracias, como ha mencionado Morin y, por tanto, su hipótesis de que ambas determinan la crítica global del *Commento* a Ficino. Pero si la crítica no se refiere a directamente a la cuestión del amor divino, sino a las diferencias entre dos tipos de relaciones humanas: la amistad y el amor, ¿cómo podría sostenerse su hipótesis?

A partir de aquí, Morin analiza la crítica a las dos Venus, que instaura la tríada que, según su interpretación, Pico relaciona a las Tres Gracias (Belleza, Intelecto y Voluntad):

En efecto, Pico enuncia las Tres Gracias como las tres sirvientes o cualidades de la Belleza ideal o Venus celeste (como proporción que garantiza la permanencia y la duración de las cosas): su verdor, al tornarse hacia nosotros, hace perdurar y reverdecer la Alegría y el Esplendor, en tanto que ellas retorna como el destello del intelecto y la voluntad del deseo de sí, es decir de un sí intelectualizado [...] ¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Idem, p. 392*

La conclusión que Morin sugiere es que, a partir de su postulado hermenéutico, sería posible obtener una especie de versión “en positivo” de una suerte de fotografía del pensamiento piquiano sobre el amor a partir del “negativo” que constituye el *Commento*:

Parece que el meollo consiste en que [...] la negación de la versión ficiniana de las Tres Gracias estructura el conjunto de las críticas del *Commento*, que es posible encontrar el modelo de una linealidad susceptible de progresar dentro del texto y discernir el contenido positivo de la versión mirandulense allí sustituida¹¹⁰.

La lectura de Morin presupone una especie de “actitud metodológica” de Pico que privilegiaría un elemento que formalice su plan de trabajo para el *Commento* que, en tanto obra inconclusa y que nos ha llegado en borrador, no se justifica si sometemos las críticas a un análisis detallado. La diferencia entre las Gracias piquianas y la ficinianas no está directamente apuntada en la crítica de Pico en el *Commento*, según el Capítulo XVII, del libro II, titulado *Sobre las tres gracias, seguidoras de Venus, y sobre sus nombres*. Si atendemos la forma en que Pico subraya sus críticas a Ficino de manera explícita cuando considera pertinente evidenciar una lectura que considera sesgada por parte de este, resulta curioso que Morin base su interpretación en un elemento que no parece destacarse explícitamente. El texto de Pico sobre las Tres Gracias es el siguiente:

Dicen los poetas que esta Venus tiene por seguidoras y siervas a las tres Gracias cuyos nombres en vulgar son Verdor, Leticia y Esplendor. Estas tres gracias no son otra cosa que tres propiedades consecuentes con la belleza ideal. [...] Y no es Venus otra cosa que esta proporción; meritoriamente el Verdor no es otra cosa que una propiedad consecuente de Venus; por ello, donde la primera es verdadera Venus, esto es en el mundo ideal, allí se encuentra también el verdor verdadero por ser toda naturaleza inteligible intransmutable de la integridad de su ser y del todo incapaz de envejecer. Esta propiedad deriva hacia las cosas sensibles en tanto pueden participar de esta Venus; porque mientras en ellas dura la proporción [...] se mantienen

¹¹⁰ *Idem*, pp. 399-400

y reverdecen las otras dos propiedades de la **belleza** ideal –el ilustrar el **intelecto** y el mover la **voluntad** de acuerdo al deseo de sí–, llenándola de Leticia inefable cuando es poseída. Y porque en este ser no es un acto reflexivo la durabilidad y la permanencia, por ello una de las Gracias es pintada con el rostro hacia nosotros como procedente y no retornando; las otras dos –porque pertenecen al intelecto y a la voluntad, cuya operación es reflexiva–, por ello son pintadas con el rostro hacia allá, como quien retorna, ya se dice que las cosas vienen a nosotros de los dioses y de nosotros a los dioses retornan¹¹¹.

Si enfrentamos a este el texto supuestamente “antagonista” en el *De amore*, se encontrarán ciertamente diferencias, aunque también un seguimiento bastante cercano:

Y esta misma gracia de la virtud, de la figura o de la voz, que llama y rapta al alma hacia sí por medio de la razón, la vista o el oído, se llama muy justamente belleza. Estas son las tres gracias de las que habló Orfeo así: *Esplendor, verdor y alegría desbordante*.

Orfeo llama esplendor a aquella gracia y belleza del espíritu que consiste en la claridad de la verdad y la virtud¹¹². Llama verdor a la suavidad de la figura y del color, porque esta florece sobre todo en el verdor de la juventud. Y llama finalmente alegría a aquel placer sincero, sano y eterno que sentimos con una melodía musical¹¹³

¹¹¹ CCA, II, XVII. Dicono e’ poeti questa Venere avere per sue seguace e quasi ancille le tre Grazie, e’ nomi delle quali si truovono in vulgare Viridità, Letizia e Splendore. Le quali tre grazie non sono altro che tre proprietà conseguente quella bellezza ideale [...] Nè sia Venere altro che questa proporzione, meritamente essa Viridità non è altro che una proprietà conseguente a essa Venere; e però dove la prima è vera Venere, cioè nel mondo ideale, vi si truova ancora la vera viridità per essere ogni natura intelligibile intransmutabile dalla integrità dello essere suo e in tutto insenescibile; la quale proprietà in tanto deriva alle cose sensibili in quanto possono di essa Venere partecipare, perchè mentre in loro dura quella proporzione in tanto durano e si mantengono verde l’altre dua proprietà della ideale bellezza, e lo inustrare lo intelletto e muover la volontà a desiderio di sè, empiendo quella, quando è posseduta, di inefabile letizia. E perchè esso essere e quella durabilità e permanenzia non è atto riflessivo, però una delle Grazie è dipinta col volto inverso noi come procedente e non ritornante; le altre dua perchè appartengono allo intelletto e alla volontà, la operazione delli quali è riflessiva, però sono dipinte col volto in là, come di chi ritorna, imperochè le cose sono dette venire a noi dalli Iddii e da noi alli Idii ritornare.

¹¹² *Himni*, LX, 4-5

¹¹³ *Atque hec ipsa seu virtutis, seu figure, sive vocum gratia, que animum per rationem vel visum vel auditum ad se vocat et rapit, pulchritudo rectissime dicitur. Atque he tres ille gratie sunt, de quibus sic Orpheus:*

Como puede verse, comparten el nombre de las Gracias referido por Orfeo en la traducción de Ficino¹¹⁴. Su texto liga cada una de ellas con un tipo de “belleza” (tomada en su significado amplio) a partir del objeto: virtudes, objetos visibles o sonidos. Para Pico las Gracias serían propiedades de la Belleza ideal (Venus celeste): el Verdor refiere a su inmutable plenitud y las otras dos son propiedades, una del intelecto y la otra de la voluntad (ilustrando y moviendo al deseo de sí que desemboca en *Leticia*, respectivamente). Ahora bien, la triada piquiana: belleza-intelecto-voluntad puede ser referida a este pasaje. Pero la triada ficiniana debe encontrarse en otro discurso del *De amore*:

Así que un solo y mismo círculo de Dios al mundo y del mundo a Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, **belleza**; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, **amor**; en cuanto que retorna al autor y une a él su propia belleza, **placer**. Por tanto, el amor comienza en la belleza y termina en el placer¹¹⁵.

60

Según, Elisabeth Oy-Marra, la relación entre la supuesta triada *Pulchritudo-Amor-Voluptas* y las tres gracias resulta bastante hipotética¹¹⁶. Estas categorías no se relacionan expresamente con las Tres Gracias sino hasta el comentario a las *Eneadas*, publicado en 1492:

La belleza es una cierta gracia, ya sea una gracia que nos atrae por la vista o el oído o por las nociones comunes que concebimos por la razón. Ciertamente, en cuanto se conoce por las cosas vistas, oídas,

Ἀγλαΐη τε Θάλεια καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε

Splendor, viriditas, letitiaque uberrima. Splendorem vocat gratiam illam et pulchritudinem animi que in veritatis et virtutis claritate consistit. Viriditatem vero, figure colorisque suavitatem. Hec enim summopere in iuventutis viriditate florescit. Letitiam denique sincerum illud et salubre et perpetuum, quod in musica melodia sentimus oblectamentum.

¹¹⁴ En Ficino: *Splendor, viriditas, letitia* y en Pico: *Viridità, Letizia e Splendore*. Laurens refiere la traducción a un verso de Tibulo (I, 4, 37)

¹¹⁵ *De amore* II, 2

¹¹⁶ Oy-Marra, E. “La medaglia di Giovanni Pico della Mirandola”. p. 53

pensadas se llama **belleza** y nuestras **Tres Gracias** la representan. En cuanto concuerda con la vista, el oído o la razón, se denomina delectación y **placer**: [...] de la cosa decorosa en sí se sigue el placer decoroso. El apetito que se desprende también es decoroso y ciertamente se llama **amor** Pulchritudinem esse gratiosum aliquid, sive gratiam quandam allicientem nos per visum, vel auditum, vel rationem communi notione concipimus. Quae profecto quantum in rebus quae videntur, audiuntur, cogitantur inest, **pulchritudo** vocatur, ac tres nobis Gratias repraesentat. Quantum vero in visu, auditu, ratione consistit, delectatio nominatur atque **voluptas** : voluptas, inquam, decora, rem enim decoram per se proprie sequitur et decora voluptas, han sequitur appetitus quoque decorus, ipse scilicet **amor**.

La triada es interpretada de forma múltiple por Ficino. Por ejemplo, en el epistolario, donde intelecto y voluntad (características fundamentales de la diferencia piquiana) son elementos de la misma: "Y esto lo dije, porque deseo que a nuestro Lorenzo estas tres gracias le sean favorables, como ya fueron cantadas por Orfeo: Ἀγλαΐη τε Θάλεια καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε, es decir: esplendor, leticia y verdor. El esplendor de la mente, la leticia de la voluntad y el verdor del cuerpo y de la fortuna"¹¹⁷.

61

Es interesante notar que tanto en el *De amore* como en el *Commento*, no encontramos otras menciones o interpretaciones de las Tres Gracias. Cabe preguntarnos, ¿cómo se puede explicar la crítica global de Pico a partir de esta interpretación que, por otra parte, no se nos presenta como polémica frente a Ficino? Dada la fuerza con que ataca otros pasajes del *De amore* y con la que se jacta (como veremos en la siguiente sección) de sus interpretaciones mitológicas frente a las de Marsilio, podemos considerar como dudosa la posición de Morin respecto a globalizar la totalidad de la crítica a partir de estas figuras.

¹¹⁷ *Tres enim illas opto Gratias Medici nostro propitias fore, que ab Orpheo describuntur: Ἀγλαΐη τε Θάλεια καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε, scilicet Splendorem, Letitiam, Viriditatem; splendorem, inquam, mentis, letitiam voluntatis, viriditatem corporis et fortune. XXI Ianuarii 1473, Florentie. (Laudes Laurentii Medici mire, Marsilius Ficinus Nicholao Micheloctio vero viro s. d.I, 26 en Bivio <http://bivio.signum.sns.it/>)*

Morin basa su trabajo en una interpretación de otro historiador y no en los fragmentos pertinentes. La fuente que utiliza para fundamentar su principio hermenéutico y de donde toma las “tríadas” es el trabajo de Edgar Wind sobre la medalla de Pico (publicado en su libro *Misterios Paganos del Renacimiento*). La oposición entre dichas tríadas (la piquiana y la ficiniana) parece ser más una “invención historiográfica” de Wind, que permite condensar ciertas diferencias entre los pensadores, sin que necesariamente sean reflejos de algún acontecimiento filosófico (una crítica explícita o un desacuerdo documentado) entre ellos. Curiosamente, el anverso de la medalla muestra a las Tres Gracias, representadas conforme a un modelo antiguo, con la leyenda “ficiniana” *Pulchritudo, Amor, Voluptas*. A partir de aquí, Wind deduce que esta debió acuñarse antes de la composición del *Comento*, durante una etapa en la que Pico, “jovenzuelo”, seguiría a Ficino más o menos “ciegamente” y que después sería “superada”.

Parece más adecuado sostener una posición cercana a la de Oy-Marra, para quien la oposición entre las tríadas no supone una contradicción de base entre las mismas. Así, por ejemplo, si se examina atentamente el texto de Pico tendremos que la *voluptas* no está del todo ausente y no es “suplantado” por la *voluntas*, cambio que indicaría la “des-hedonización” radical del concepto de amor en Pico, según Morin. Como indica, de nuevo, Oy-Marra:

El concepto de la voluntad en Pico no puede ser [...] una variación del de la *Voluptas* de Ficino, como sostiene Wind, siendo claramente definido como una precisión del término amor en su tercer grado, en relación con el mundo de las ideas¹¹⁸

Además, hemos visto que Ficino acoge en alguna de sus variaciones sobre el tema la *voluntas* y la *mens* como parte de la interpretación de las Gracias. Si adjuntamos a la reflexión el parágrafo del *Comentario a las Enéadas* podríamos incluso proponer que la medalla estuvo determinada por la visión ficiniana de las tres Gracias incluso en 1492.

¹¹⁸ *Idem*, p. 54

Como sostiene Rutkin “Si una de nuestras metas es entender adecuadamente la relación entre el pensamiento de Pico y el de Ficino, lo que sea que tal relación resulte ser, se vuelve un imperativo metódico no presuponer primero el tenor de dicha relación”¹¹⁹. El problema con las interpretaciones del tipo “global” o “total” es que suelen partir, como en el caso de Morin de presupuestos extraños al texto (adoptando la interpretación de Wind, en este caso).

Lo que se encuentra como resultado de la variación metodológica que proponemos es un documento que testimonia la forma en que el trabajo filosófico se realiza: no a partir de una “cosa” absoluta e inamovible que sería el pensamiento piquiano único y estático que produce el texto y sus fragmentos, sino un trabajo de lectura que va aplicando distintas metodologías y tecnologías distintas, en cuanto corresponden también a fragmentos distintos y a temas distintos del *De amore*. El pensamiento no es el positivo, no es la “realidad” o la “idea” que nos aparece “encarnada” en los textos y sus fragmentos. El pensamiento es una construcción minuciosa, es un proceso de lectura que va produciendo variables frente a la tradición, cambios en ella a partir de construcciones fragmentarias. Si volvemos a las metáforas, el *Commento* sería, para los autores que pretenden encontrar el “positivo” del pensamiento a partir del “negativo” del texto, como una sombra o un vestigio del árbol del pensamiento que nos está oculto. La búsqueda de la reconstrucción o representación de ese árbol constituye el valor epistemológico, la producción cognitiva de su labor historiográfica. Para la visión desde la historia de la lectura, desde la microhistoria de la lectura, la relación debe ser invertida: el acto, el pensar, es un “negativo”, un acto que ya no existe y el texto no es la sombra, sino lo que cobija y forma esa negatividad. Uno tira el texto como se tiraría una capa sobre el amigo que padece la inclemencia de la lluvia o del invierno, pero ese amigo (el pensamiento) no existe sino en cuanto el acto de “arrojar el texto” sobre él lo forma. No hay nada bajo el texto. Las interpretaciones unitarias son fruto de un prejuicio historiográfico construido desde el siglo XVIII, como hemos visto en la sección I, y no hacen justicia a las labores filosóficas de Pico.

De esta manera el abordar las críticas bajo un solo postulado hermenéutico, por ejemplo, el de que es la interpretación de las tres gracias la que determina la crítica

¹¹⁹ Rutkin, “Mysteries of attraction”, p. 120

global de Pico, es un principio peligroso que en ocasiones pierde de vista la evidencia textual y supone en Pico una especie de reflexión “*completa*” anterior a la escritura e independiente de todo desarrollo histórico-filosófico y no un proceso de lectura que evoluciona de manera pausada a través de su enfrentamiento al texto del *De amore*, que permanece como su referencia fundamental en el caso que nos ocupa.

Sección II

EL COMENTARIO A UNA CANCIÓN DE AMOR Y LAS CRÍTICAS A FICINO

Introducción

Como conclusión a nuestro recorrido de crítica historiográfica y metodológica (Sección I) proponíamos ceñirnos a una microhistoria de la lectura realizada por Pico frente a la tradición platónica en el *Comentario a una Canción de Amor*; tradición amplia que va desde Platón hasta Marsilio Ficino. Esta microhistoria se constituye a partir de tres elementos que forman lo que Chartier ha llamado “el triángulo” a historiar: el(los) texto(s), el libro (en su materialidad) y el lector (inmerso en una comunidad de lectores que llamaremos “tradición”). Esta tradición le proporciona una serie de metodologías de lectura frente a una tecnología textual preestablecida. Lo que debe surgir de la investigación son las variantes propias del lector en cuestión (en este caso Pico) frente a las determinaciones de la tradición, el soporte material y las tecnologías textuales. Dichas variantes serían establecidas a partir del análisis de las seis críticas explícitas a la lectura de Ficino del *Banquete*, consignada en su *De amore*.

Para establecer los mecanismos propios de nuestra microhistoria partiremos del análisis preponderante de uno de los lados del triángulo determinado por las relaciones entre el texto y el lector. Esta exploración queda determinada, por el lado del lector hacia una ampliación de la “comunidad de lectores” a la que pertenece —que llamaremos “tradición”— y que le proporciona una serie de “metodologías de lectura”. Y por el lado del texto como una ampliación hacia lo que, paralelamente podríamos llamar “comunidad de textos” y que hemos denominado “contextos textuales”, estos contextos proporcionan una serie de dispositivos formales que denominamos “tecnologías textuales” que se originan y fundamentan las metodologías de lectura de estas tradiciones. En un segundo momento, incluiremos la tercera variable del triángulo: las condiciones materiales a través del estudio del texto manuscrito (presentado en el *Anexo A*). En síntesis, lo que se presentará en cada crítica incluirá algunos de los siguientes elementos (según la pertinencia de cada caso):

- a. El texto particular donde se documenta la crítica de Pico a Ficino en el *Commento*.
- b. Los contextos textuales que conforman los elementos principales de la historia de la lectura e incluyen algunos de los siguientes elementos:
- b.1 el texto “madre” (en este caso casi siempre referido a Platón —no siempre como podría esperarse al *Banquete*— aunque en algunos casos se refiere a algún otro texto de la tradición —Plotino, por ejemplo—).
 - b.2 los textos hermanos (la *Oratio* y las 900 tesis) que en cuanto han sido redactados de manera simultánea al *Commento* proporcionan luces varias y complementan la forma en que Pico lee el texto madre.
 - b.3 los textos de la tradición que soportan la crítica de Pico.
 - b.4 el texto “antagonista” (en este caso el pasaje correspondiente al *De amore* de Ficino). En algunos casos, se complementa el texto antagonista, a su vez, por sus textos “hermanos”, sean otros pasajes del *De amore*, sean otros textos cercanos al tema escritos por Ficino —cartas, comentarios, etc—.
 - b.5 los textos de la tradición que soportan al antagonista.
- c. Una conclusión sobre el surgimiento del texto de la crítica en cuestión en relación a las diversas tradiciones que determinan las metodologías de lectura, las tecnologías textuales y las condiciones materiales que permiten explicar las variantes.

Frente a otras aproximaciones, esta microhistoria de la lectura permite presentar el texto y su gestación de una forma compleja como resultado de una serie de elementos heterogéneos y de unas condiciones históricas, determinadas por los factores anteriormente mencionados. Esta complejidad evita, no solamente caer en el uso de categorías historiográficas generales, preestablecidas y no criticadas —como veíamos en el uso del eclecticismo— o de caracterizaciones unilaterales —como en el caso de la toma de partido por una macrocorriente en el problema de la multiinterpretación que estudiamos previamente—, sino que también, en segundo término, el tomar el texto de Pico como una unidad fruto de un postulado hermenéutico único, como sería el caso

de la posición de Yvan Morin, que analizamos en el último apartado de la sección precedente.

Primera crítica

Sobre la creación de las almas individuales

En esta sección examinaremos la primera crítica que aparece en el *Commento*. A pesar de ser la primera, según nuestra apreciación, su contenido es central para la desarticulación de la lectura ficiniana del Banquete. En ella, Pico intenta mostrar que no es posible compaginar la ontología neoplatónica, la ortodoxia cristiana y el texto de este diálogo. Pico parece atacar un problema complejo: la posibilidad de una lectura neoplatónica-cristiana del *Banquete*.

Si bien es cierto que el cristianismo neoplatónico “de facto” es practicado desde la Antigüedad tardía y los trabajos, por ejemplo, de San Agustín y Pseudo-Dionisio Areopagita conforman el punto de partida de esta tradición, el cristianismo neoplatónico “in vitro” como sucede en el laboratorio del *Commento* parece intransitable. El objetivo de Pico en este trabajo es justamente distinguir, hasta donde sea posible, ambas tradiciones, haciendo desde el principio declarada su intención de presentar el pensamiento platónico ciñéndose a una vía filosófica. Este ímpetu piquiano se refleja en la carta dedicatoria de Benivieni al *Comentario a una canción de amor*, escrita para la edición impresa de 1519, donde explícitamente plantea las dudas sobre la conveniencia de hablar de amor en “dialecto platónico” cuando se es cristiano.

El contexto en el que se encuentra la crítica comienza por establecer la posición piquiana respecto a la primera criatura de la ontología neoplatónica en el capítulo III del libro I. Ante dos posibilidades —que exista una pluralidad de criaturas intelegibles-intelectuales entre Dios y el alma o que Dios cree *ab aeterno* un sola incorpórea e intelectual—, Pico se adhiere a la última, que sostienen “Plotino, Porfirio y los platónicos más perfectos”¹²⁰, mientras que la escuela de Proclo, Siriano y Hermias

¹²⁰ CCA I, 3Plotino, Porfirio, e comunemente e' più perfetti Platonic..

sostiene la primera posibilidad. Curiosamente, esta opción es más cercana a la concepción cristiana que propone una multitud de ángeles entre Dios y las almas. Sin embargo, en el contexto del *Commento*, Pico decide transitar por la vía “más filosófica” (aunque más alejada del cristianismo):

La primera opinión es más conforme con Dionisio Areopagita y los teólogos cristianos, quienes proponen un número de ángeles casi infinito. La segunda es más filosófica y más conforme a Aristóteles y a Platón; es seguida por todos los Peripatéticos y los mejores Platónicos. Pero nosotros, habiéndonos propuesto hablar de aquello que creemos ser sentencias comunes de Platón y de Aristóteles, dejada la primera —aunque por sí verdadera—, seguiremos esta segunda vía¹²¹.

El presupuesto metodológico declarado por parte de Pico para el *Commento*, la concordia entre Platón y Aristóteles, supone un tema filosóficamente separado de cuestiones teológicas relacionadas con el cristianismo. Un tema que será abordado posteriormente en el comentario (de las 19 menciones a Aristóteles, ocho se ligan con el nombre de Platón de manera que ilustran el acuerdo o la complementariedad de las posiciones de ambos filósofos¹²²). Este principio colmaba el pensamiento de Pico en

68

¹²¹ *Idem*. La prima opinione è più conforme a Dyonisio Areopagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'Angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Paripatetici e migliori Platonici seguitata. E però noi, avendo proposto di parlare quello che crediamo essere comune sentenza di Platone e di Aristotele, lasciata la prima, benchè sola per sè vera, seguiremo questa seconda via..

¹²² Las primeras dos menciones aparecen en anteriormente (cfr. nota 123). Para la tercera mención ver infra (nota 129). Las otras cinco corresponden a los siguientes pasajes: (1) Tienen entonces los elementos su ser causal en el cielo como quiere Platón y no formal como rectamente niega Aristóteles; y de esto en otro lugar hablaremos más ampliamente. *Commento* I, 10. (2) Igualmente, en el hombre hay dos cuerpos, como en nuestro concilio probaremos, según la mente de Aristóteles y de Platón, uno eterno, llamado por los platónicos vehículo celeste que es inmediatamente vivificado por el alma racional; el otro corruptible tal como lo vemos con los ojos corporales compuesto de cuatro elementos. *Commento* I, 12. (3) Platón dice —en muchos lugares—, Aristóteles después de él y, así, toda escuela de filósofos que al principio del tratamiento de cada materia se debe determinar lo que significa el nombre de la cosa que se disputa. Y para ejecutar esto ordenan que cada vez que el nombre es equívoco, es decir que significa varias y diversas cosas, debemos distinguir qué significados [tiene] y declarar cuál principalmente vamos a utilizar. *Commento* II, 1. (4) Igualmente, de acuerdo con los antiguos astrólogos cuya opinión siguen Platón y Aristóteles y —según lo que escribe Abenaza Hispano— también Moisés, Venus fue puesta en el medio del cielo al lado de Marte, para que así domara su ímpetu que por naturaleza es destructivo y corruptivo, así como Júpiter [doma] la malicia de Saturno. *Commento* II, 8. (5) Y comienza con el movimiento del cielo, que es el último efecto y del cual

torno al ordenamiento de las 900 tesis, como se explicita en la *Oratio*: “Propuse en primer lugar, una concordia entre Platón y Aristóteles, por muchos esperada anteriormente, pero por nadie suficientemente demostrada. Boecio, entre los latinos, prometió hacerla, sin que la realizara quien siempre la quiso. ¡Ojalá la hubiera hecho Simplicio entre los griegos, quien se la propuso y prometió! Y fueron muchos —como escribe Agustín en los Académicos— los que con argumentos antiquísimos trataron de demostrar que la filosofía de Platón y la de Aristóteles eran una y la misma cosa. Juan el Gramático asegura que las diferencias entre Platón y Aristóteles solo existen para los que no entienden el lenguaje de Platón, pero la prueba de esto la dejó para los venideros. Añado muchos otros pasajes en que afirmo que los pareceres de Escoto y Tomás, los de Averroes y Avicena, tenidos por discordantes, son concordantes [...]”¹²³

En las conclusiones, la sección “*secundum opinionem propriam*” se articula justamente a través de esta posición con la tesis que la inaugura: “No hay ninguna cuestión natural o divina en la que Platón y Aristóteles no concuerden en el sentido y la sustancia, aunque parezcan disentir en las palabras”¹²⁴. Esta idea de la concordia entre Platón y Aristóteles aparece en forma rudimentaria en su epistolario desde 1482:

69

asciende ordenadamente al primero, que es el sostener el mundo con la recta regla de la providencia, aunque después en el seguir la declaración prometida tenga orden retrógrado, lo que es hecho por el Poeta para significar que, aunque en la indagación de una verdad, cuando ella aparece al intelecto con oscura luz y cognición confusa, sea conveniente y necesario al orden, como declara Aristóteles, proceder de las cosas inferiores, como más próximas y más notadas por nosotros, a las superiores; no menos después ya encontrada la verdad, quien ha de hablar sobre ella científicamente, como Platón observa respecto a todo, debe en su escrito conservar el orden de la naturaleza de las cosas mismas, esto es que, como de las cosas superiores emanan y provienen las inferiores, así en la cognición de aquellas a la cognición de estas se descende con orden científico. *Commento*, Comentario particular, 2.

¹²³ Pico della Mirandola, G., *Sobre la dignidad del hombre*, pp. 129-130. *Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis probatam. Boetius, apud Latinos id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse unquam quod semper facere voluit. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Academicis non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sint, Platonis scilicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Ioannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt probandum tamen posteris hoc reliquit. Addidimus autem et plures locos in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averrois et Avicennae sententias, quae discordes existimantur, concordare esse nos asseveramus.*

¹²⁴ *Nullum est quaesitum naturale aut divinum: in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant: quamvis verbis dissentire videantur.* Una vez más, en la *Oratio*, Pico hace referencia a esta tesis cuando se defiende contra supuestos acusadores respecto a la prodigalidad del número de sus conclusiones: “Y dejando a un lado los otros temas, ¿quién no sabe que un solo tema de los novecientos —la conciliación de las filosofías de Platón y Aristóteles— podría haber sido diluido en otros seiscientos [...]”

Desde hace tres años, Marsilio, me volví a los peripatéticos, y no omití nada de cuanto estaba en mí para ser admitido con dignidad en los palacios aristotélicos, casi como [si fuera] uno de su familia. Y aunque no lo abarqué a plenitud, al menos estoy en el vestíbulo, y si bien no pasé por ahí, no dudo en reclamar el nombre ya no de docto ni erudito, sino el de estudioso. Pero ya que tu opinión y la de los más doctos hombres fue siempre que la Academia está mezclada con el Perípato, pensé que yo lo entendería a él y a la otra secta más recta y fielmente, al llegar a esta provincia. De tal manera que yo comparara, en virtud de las fuerzas de mi ingenio, en virtud de cuanta asiduidad y diligencia era capaz, a Platón con Aristóteles, y a la inversa, a Aristóteles con Platón¹²⁵.

Este presupuesto metodológico circunscrito al ámbito filosófico en el *Commento*, contrasta con el marco general del *De amore*, donde Platón, más que un filósofo que debe concordar con otros filósofos es un teólogo que debe conciliarse con el ámbito propio de la teología y, por ello, el otro término del binomio no será Aristóteles, sino el cristianismo. Veamos los detalles y las consecuencias del enfrentamiento entre estas dos posiciones en lo que sigue.

70

En esta crítica (*Commento*, Libro I, capítulo IV) Pico dirige a Ficino un ataque contra su interpretación de la ontología neoplatónica, específicamente en relación con el estatuto creacional del alma individual. El contexto, como mencionamos arriba, propone que la primera criatura debe ser una y de naturaleza intelectual, según los “mejores platónicos”. La elección de Pico se explicita un poco más adelante, en el capítulo IV, e involucra una complicada combinación de autores clásicos y árabes alrededor del

¹²⁵ *Iam tres annos, Marsili, apud Peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam, quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer. Quod quidem etsi haud abunde consequutus sum, quippe quod vix sim in vestibulo, eo usque tamen processi ut, si non docti et eruditi, quod nec per aetatem licet, studiosi tamen nomen mihi vindicare non dubitem. Sed quoniam et tua Semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui Academia Peripateticis misceret, eum utramque sectam et rectius habiturum et locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam existimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxima potest assiduitate et diligentia Platonem cum Aristotele et vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem.* [Traducción:Grupo Académico Marsilio Ficino].

presupuesto mencionado: la armonía entre Platón y Aristóteles que sintetiza la comunidad esencial de las diversas escuelas filosóficas tradicionalmente encontradas o en disputa. Por tanto, platónicos, peripatéticos y árabes concuerdan y Pico puede seguirlos en su elección:

Siguiendo entonces nosotros la opinión de Plotino, de los mejores platónicos y también de Aristóteles, de todos los árabes y sobre todo de Avicena¹²⁶, digo que Dios *ab aeterno* produce una criatura de naturaleza incorpórea e intelectual, tan perfecta cuanto es posible que sea una cosa creada. Pero fuera de ella, nada más produce ya que de una causa perfectísima no puede proceder sino un efecto perfectísimo y lo que es perfectísimo no puede ser más que uno; por ejemplo, el color perfectísimo entre todos los colores no puede ser más que uno; si fueran dos o más, sería forzoso que uno de ello fuera o más o menos perfecto que el otro, de otro modo sería uno igual que el otro, y así no serían muchos, sino uno. Aquel que será menos perfecto que el otro no será perfectísimo. De igual manera, si Dios hubiera producido además de esta mente otra criatura, no sería perfectísima, porque sería menos perfecto que aquella”¹²⁷.

71

¹²⁶ Avicena sostiene: “[...] Es inadmisibile que el primero de los seres creados que proceden del Él, es decir, de las criaturas, sea múltiple numéricamente o por la división en materia y forma, ya que entonces estaría acompañado de algo que no puede proceder de Él por sí solo o por otra cosa. Es, por tanto, evidente que el primero de los seres que proceden de la Causa Primera es uno numéricamente, y que su esencia y su quiditas no existen en materia alguna, ya que ningún cuerpo ni ninguna de las formas que son perfecciones de los cuerpos pueden ser sus efectos más próximos. El Primer Ser Causado es una inteligencia pura, en tanto que es una forma que subsiste sin necesidad de materia; es la Primera de las Inteligencias separadas y parece ser el principio motor del cuerpo más alejado al incitarlo al deseo. Es evidente que el Primer Ser Causado no puede ser una forma material, y mucho menos puede ser una materia; por esto es necesario que el primer causado sea una forma radicalmente inmaterial o, mucho mejor, una inteligencia”. Avicena, *Sobre metafísica*, pp. 168-169.

¹²⁷ CCA, I, 4. Seguendo adunque noi la opinione di Plotino, non solo da’ migliori platonici, ma ancora da Aristotile e da tutti li Arabi e massime da Avicenna seguitata, dico che Iddio *ab aeterno* produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e’ sia una cosa creata. E però oltra a lei niente altro produsse, imperocchè da una causa perfettissima non può procedere se non uno effetto perfettissimo, e quel che è perfettissimo non può essere più che uno come, verbigratia, el colore perfettissimo fra tutti e’ colori non può essere più che uno, però che se fussino dua o più, forza saria che uno di loro fussi o più o meno perfetto che l’altro; altrimenti sarebbe l’uno quel medesimo che l’altro, e così non sarebbero più, ma uno. Quel dunque che sarà meno perfetto dell’altro non sarà perfettissimo. Similmente, se Iddio avessi prodotto oltra a questa mente un’altra creatura, non sarebbe stata perfettissima, perchè sarebbe stata meno perfetta di quella.

La ontología neoplatónica sostenida por Pico mantendrá que de Dios solo proviene un efecto directamente: la primera mente que será llamada “hijo de dios”. Después de este recorrido Pico concluye: “Pero me maravillo que Marsilio sostenga que, según Platón, nuestra alma es inmediatamente producida por Dios; lo que no menos a la escuela de Proclo que a aquella de Porfirio, repugna”¹²⁸.

Pico implica con su crítica un juicio sobre la interpretación de la ontología neoplatónica por parte de Ficino y pretende mostrar que no se adhiere a ninguna de las dos posiciones viables. Como evidencia este pasaje, el mirandulense toma partido por una de las dos opciones que presenta la tradición platónica respecto al primer creado o la primera criatura. Se decanta por sostener que Dios crea una sola criatura de naturaleza intelectual. Como el mismo afirma, esta posición se aleja de una posible conciliación con las posturas cristianas. Esta *segunda vía* permite lanzar algunas hipótesis sobre la labor de Pico como intérprete platónico, como expositor de una tradición que no necesariamente sostiene y que no necesariamente debe ser conciliada con el cristianismo. Ficino, como veremos, elegirá sistemáticamente la conciliación con el cristianismo. Pero una conciliación que supone, como se muestra más adelante, una toma de partido fincada en un conocimiento profundo de la tradición platónica y en una convicción religiosa que afronta los riesgos y las problemáticas que surgen de ella de manera más o menos exitosa.

72

Para poder profundizar el análisis, continuaremos con los contextos textuales que determinan esta lectura piquiana. Nuestra hipótesis sostiene que dichos contextos permiten articular una reconstrucción de las lecturas y escrituras que sostienen las posiciones de los dos autores.

Si queremos analizar la creación de las almas individuales en la tradición platónica tendremos que recurrir al *Timeo*, como texto madre, para comenzar nuestra

¹²⁸ *Idem*. Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio produtta; il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna..

exploración. En el *Timeo*, el demiurgo crea el alma del mundo y la “ata” al cuerpo cósmico:

Por el contrario, el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado [...] Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, este entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. Esta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente¹²⁹.

Posteriormente, continuó con las almas individuales, dejando la creación de los cuerpos a los dioses celestes, a quienes se dirige en el siguiente pasaje:

Comenzaré por plantar la simiente de lo que conviene que haya en ellos del mismo nombre que los inmortales, dado que es llamado divino y gobierno en los que quieren obedecer siempre a la justicia y a vosotros, y os lo entregaré. Vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engrendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos de nuevo cuando mueran. Dijo esto y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que era en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado. Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, pero, puesto

73

¹²⁹ 36 d-e

que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar hombre. [...] ¹³⁰

Ahora bien, el texto del *Timeo* deja a la tradición la problemática interpretación de la figura del Demiurgo. Frente a algunas interpretaciones actuales que tienden, por ejemplo, a subsumir su figura sea en una teleología naturalista de corte aristotélico, sea a unificarlo en una sola causa eficiente-paradigmática para salvaguardar la preeminencia de las ideas en la metafísica platónica (encontrando en el demiurgo una especie de “excentricidad” de Platón), ¹³¹ la interpretación renacentista parece moverse entre dos polos: la *lectura judeo-cristiana* que compara el Demiurgo con el Dios de estos monoteísmos y por ello podría sostener la creación directa de las almas por él, o una *lectura neoplatónica* donde se relaciona con el Nous ¹³² y que determina la creación mediata de las almas particulares.

¹³⁰ 41 C y ss.

¹³¹ Por ejemplo, Johansen y Ferrari proponen una interpretación que acerca esta figura a la teleología natural de Aristóteles (cfr. Johansen, T. K., “The Place of the Demiurge”) y a la asimilación con el resto del mundo inteligible (cfr. Ferrari, F., “Causa paradigmática e causa eficiente”). La posición del demiurgo tiende, en el trabajo de Johansen, a asimilarse con una teleología naturalista más cercana a Aristóteles y que atenúa el papel de un agente con una clara intención individual que determine la función teleológica del universo. Así, frente a las posiciones que tienden a “deshacerse” del Demiurgo a través de una identificación con el alma del mundo o con el ser o las formas en su aspecto activo, Johansen busca identificarlo con una *techné*. Parece sostener que puede darse una lectura donde el demiurgo divino pueda ser entendido como la manifestación de la técnica (*craft*). Esta lectura no necesita negar que el demiurgo es en algún sentido individual o personal. Sin embargo, subraya que lo que significa que el demiurgo *Cree el mundo es el ejercicio de la artesanía del demiurgo*. Igualmente, en Aristóteles existe un sentido en el cual la artesanía es productiva cuando el artesano trabaja *qua* artesano. La artesanía es lo que importa, no el artesano particular. Incluso aquellos “rasgos psicológicos” del demiurgo como “razona”, “refleja”, “piensa”, pueden ser interpretados también con una lectura no psicológica de estos términos según Johansen: “los actos del habla del demiurgo pueden ser considerados como representaciones de las órdenes que salen del arte”. Por su parte, Ferrari propone una lectura que lo incorpore, en cuanto “entidad filosófica excéntrica” respecto a la ontología platónica, al mundo inteligible. Identifica que al proponer al demiurgo como un sujeto ontológicamente autónomo se funda la tradición teológica de la filosofía occidental, pero respecto a la ontología platónica constituye un elemento bizarro que debe ser identificado con la causa paradigmática para conservar su coherencia, anclada en el mundo de las ideas. El problema se evidencia cuando Platón, en el *Timeo*, dice acerca del alma: “la mejor de las realidades generadas por el mejor de los inteligibles que son siempre”. Si esto es así, y el alma es generada por el demiurgo, y el demiurgo es un inteligible, el demiurgo sería superior a las ideas, lo cual pone en cuestión incluso su causalidad paradigmática según Ferrari. Ante esto hay que unificar los sujetos causales: si hay dos realidades (el ser eterno y el devenir) no puede existir una realidad diversa a estas dos. Lo que significa que el dios-demiurgo no constituye un sujeto metafísico que se coloque fuera del ser y del devenir, sino un aspecto inmanente del ser y precisamente la representación metafórica de la causalidad activa de las ideas las cuales desarrollan tanto las funciones de causa paradigmática y eficiente.

¹³² Proclo, en su *Comentario al Timeo*, propone una suerte de “biografía” platónica del Demiurgo (303.24-310.2): “[...] sigamos después de estas consideraciones la luz del conocimiento científico y examinemos quién es este Demiurgo y qué rango le ha sido asignado entre los seres que existen”. A continuación presenta las interpretaciones de sus antecesores. Numenio propone tres dioses: el Padre, el Hacedor y el Producto; así

La posición de Pico parece indicarnos que su lectura sobre la problemática de la generación de las almas individuales en la tradición platónica no parte en esta ocasión de una preocupación por interpretar el texto platónico directamente (como sucederá en otras críticas, por ejemplo, la referente a las dos Venus) sino de la vasta y rica tradición de comentaristas neoplatónicos. Esta adhesión a la tradición neoplatónica se nos presenta, curiosamente, alejada de los otros dos textos contemporáneos del *Commento*. En la *Oratio*, Pico parece adherirse a una lectura cristiana del *Timeo* en que el recuento antes referido es equiparable al relato del *Génesis*, escrito (según creían los renacentistas) por el mismo Moisés:

Dios Padre y sumo arquitecto, había construido ya esta casa del mundo que vemos, templo augustísimo de la divinidad, según las leyes de su secreta sabiduría. Y había adornado las regiones sidéreas de inteligencias; poblando las esferas etéreas con almas inmortales, llenando las partes fétidas y pútridas del mundo inferior con toda clase de animales. Pero, acabada su obra, el gran Artífice andaba buscando alguien que pudiera apreciar el

75

el Demiurgo sería doble y corresponde a los dos primeros dioses, mientras que el tercero sería lo creado por él. Según la interpretación de Proclo, al proponer esto Numenio relaciona al Demiurgo con el Bien —primer dios— que no debe ser “emparejado con nada más o tener un rango según otro”. Atico, maestro de Harpocraton, identificaba también el Demiurgo con el Bien. Proclo critica su posición porque entonces es imposible que el demiurgo se vuelva al paradigma puesto que este sería superior al Bien lo cual es absurdo, o estaría en sí y entonces habría dos principios o sería inferior, pero entonces el Bien tendría que contemplar algo por debajo de sí lo cual es absurdo. Para Plotino el demiurgo es doble: uno se encuentra en el reino inteligible, según la Eneada 3.9.1; el otro es el principio que guía el universo (que Proclo identifica con el intelecto del alma del mundo, aprobando la posición plotiniana). Amelio propone un demiurgo triple, con tres intelectos y tres reyes que difieren de la siguiente manera: el primer Intelecto realmente *es* lo que es, el segundo es lo Inteligible que *tiene* en él y el tercero es lo Inteligible que *ve* el Intelecto primero. Estos tres se identifican con los tres reyes de la segunda carta de Platón, 312e1-4, y con Fanes, Urano y Cronos en Orfeo. Proclo responde a esta posición postulando la necesidad de un demiurgo previo a la tríada del cual proceda la multiplicidad: “La suma total de los demiurgos debe comenzar no en una tríada sino en una mónada”. Frente a Amelio, Porfirio presenta al demiurgo como el alma hipercósmica y al Intelecto como su paradigma; Proclo, no encuentra ni en los textos de Platón ni en los de Plotino una justificación para que el demiurgo pueda ser interpretado como alma (al respecto, veáse el artículo de Dillon, “Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World”). Jámblico es el siguiente platónico. Proclo se adhiere a su crítica a Porfirio y afirma que este llama demiurgo al cosmos inteligible enteramente. Finalmente, para Siriano y Proclo (310.3-319.2) el demiurgo representa el tercer miembro de la primera triada intelectual (Cfr. Wear, S.K. *The teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides* y Proclo, *Comentario al Timeo*, 303.24-310.2). Para Siriano existe un solo demiurgo que marca el límite de los dioses intelectivos: “por una parte, está repleto con las mónadas inteligibles y con las fuentes de la vida; por la otra, proyecta desde sí mismo todo el trabajo de la creación y, después de colocar a los padres más parciales a cargo del universo, se establece a sí mismo inamovible en la cima del Olimpo”. Para Proclo, entonces el demiurgo es un Intelecto divino quien causa el trabajo entero de la creación y es el mismo que Orfeo y Platón llaman Zeus. Su ser consiste en su actividad y es eterno. Lo que produce, lo produce por “su propio ser” y no como resultado de una deliberación (Cfr. Opsomer, J. “Proclus on demiurgy and procession”, p. 117 y ss.

sentido de tan gran maravilla, que amara su belleza y se extasiara ante tanta grandeza. Por eso, una vez acabada la obra, como atestiguan Moisés y Timeo, pensó en crear al hombre¹³³.

Por otra parte, en las 900 tesis, se interpreta el *Diálogo* en siete ocasiones. Dos corresponden a las tesis históricas: una en el apartado correspondiente a Adelando el Árabe, la otra a Porfirio. Cuatro más pertenecen a las conclusiones según propia opinión sobre la doctrina platónica y la restante a la sección sobre Abucaten Avenam, presunto autor del libro *De Causis*. Sin embargo, en ninguna de ellas hace alusión al problema de la creación efectuada por el Demiurgo:

1.21.5. Lo que escribe Tabet el Caldeo acerca de la función de dormir sobre el hígado en orden a la revelación de los sueños se entenderá rectamente si lo ponemos de acuerdo con lo que dice Platón en el *Timeo*¹³⁴.

i.22.11. Al principio del *Timeo*, Platón solo determina los extremos: el de lo que es realmente no generado de ninguna manera, y el de lo que es realmente generado no siendo de ningún modo ente. Nada dice de los términos medios: el del que es ente y generado, y el del que es generado y ente¹³⁵.

ii.5.1. A través de los números triples, que son dispuestos por Platón en el *Timeo* en triángulo, que significa el alma, se nos recuerda hasta dónde se debe avanzar en la enumeración de las formas a través de la naturaleza de aquello que es la primera forma formante. Por otra parte, a través de los números dobles, dispuestos allí mismo, se nos recuerda hasta qué punto,

¹³³ Pico della Mirandola, G., *Sobre la dignidad del hombre*, p. 104: *Iam sum[m]us Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complebat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit.*

¹³⁴ *quod scribit tabet chaldeus de dormitione super epar in revelatione somniorum recte intelligetur si ad hoc dictum dicta platonis in timeo concordaverimus.*

¹³⁵ *plato in principio tractatus timei de extremis tantum determinat id est de eo quod vere est nullo modo genitum: et de eo quod vere genitum nullo modo ens. de mediis nihil: quorum alterum ens et genitum alterum genitum et ens.*

dados dos términos extremos, habrán de coordinarse los intermedios a través de la naturaleza de aquel que es medio en el universo¹³⁶.

ii.5.7. Cuando Platón afirma en el *Timeo* que el alma está puesta en medio del mundo, sin importar lo que digan el resto de los platónicos, yo entiendo por “medio” la luna¹³⁷.

ii.5.28. Cuando Platón dijo en el *Timeo* que el alma está constituida por una sustancia divisible e indivisible, por sustancia indivisible significó el intelecto animado, por sustancia divisible a la razón animada¹³⁸.

ii.5.30. El modo de conocer mediante las ideas es aquel del cual dijo Platón en el *Timeo* que pocos hombres son partícipes, pero del que todos los dioses [participan] plenamente¹³⁹.

ii.6.8. Por la última proposición de Abucaten podemos entender qué significa esta división que hizo Platón al principio del *Timeo*, y podemos saber que bajo ella el alma no se entiende, sino por la vía de la combinación de los extremos¹⁴⁰.

77

Ahora bien, la breve referencia de la *Oratio*, parece indicar que Pico recurre a una lectura que presenta en paralelo las posiciones sobre la creación en el *Génesis* y en el *Timeo*. Mientras que en el *Commento* apela a la tradición neoplatónica sobre la cristiana para explicar el carácter único de la primera criatura. La tensión que muestra esta crítica estará justamente entre estas dos lecturas. Platón y su *Timeo* son una especie de

¹³⁶ *per numeros triplares qui a platone in timeo ponuntur in triangulo animam significante admonemur quousque in formis numerandis sit progrediendum per naturam illius quod est prima forma formans. per numeros vero duplares ibidem positos admonemur quatenus positis duobus extremis terminis coordinanda sunt media per naturam eius quod est medium in universo.*

¹³⁷ *cum dicit plato in timeo in medio mundi positam animam: quicquid dicant coeteri platonici ego per medium lunam intelligo.*

¹³⁸ *cum dicit plato in timeo ex individua dividuaque substantia conflata animam: per individuum substantiam animalem intellectum significavit: per dividuam animalem rationem.*

¹³⁹ *modus cognoscendi per ideas est ille: cuius dicit plato in timeo paucos homines esse participes: sed bene deos omnes.*

¹⁴⁰ *per ultimam propositionem abucaten possumus intelligere quid sibi velit illa divisio: quam fecit plato in principio tractatus timei: et possumus scire quod sub ea non comprehenditur anima nisi per viam extremalis combinationis.*

“pre-texto” para Pico, quien juega a exponer, a veces, una posición cristiana comprometida y, a veces, a ser exegeta “fidedigno” de la tradición platónica.

Si ampliamos nuestro rango temporal de 1486 hasta 1489, tendremos que en el *Heptaplus*, el binomio Moisés-*Timeo* es presentado explícitamente desde la primera exposición:

A continuación de las cosas mixtas viene los animales que, esta vez sin discusión, participan de la sensibilidad y el movimiento y que Moisés distingue aquí, lo mismo que el *Timeo*¹⁴¹ en volátiles, acuáticos y terrestres. El supremo y primero de todos es el hombre. Al llegar a él la naturaleza del mundo corruptible se detiene y recoge¹⁴².

Además, sostiene que, según la doctrina platónica, nuestras almas tiene a Dios por artífice: “Noble es esta criatura y digna de que la exaltemos y celebremos, pero, si no hemos olvidado la doctrina platónica recordada hace un momento [...] según la cual nuestras almas han sido templadas, teniendo a Dios por artífice, en la misma crátera y con los mismos elementos que las almas celestes, procuremos no querer hacernos siervos de quienes son nuestros hermanos porque así lo quiso la naturaleza¹⁴³.”

El *Heptaplus* es un comentario a los primeros capítulos del *Génesis* que Pico escribe posteriormente a la aventura y condena de las 900 tesis. En estos pasajes vemos que, en 1489, tres años después de la escritura del *Comento*, Pico sostiene tesis muy cercanas a las que Ficino presentó en sus comentarios a los diálogos (en especial, al *Banquete* y al *Timeo*): la creación directa de las almas por Dios como una doctrina platónica paralela

¹⁴¹ *Timeo*, 39e-40^a: pero el mundo aún no contenía los vivientes que habían de nacer de él y, por tanto, su semejanza con el modelo no era perfecta. Para completar su obra, el dios imitó la naturaleza del modelo pensó que este mundo debía tener todas las formas y en igual número que las que la inteligencia discierne contenidas en el Viviente. Tales formas son cuatro: la primera es la raza celeste de los dioses; la segunda, la alada y aérea; la tercera, la acuática y, cuarta, todo lo que anda sobre la tierra

¹⁴² *Heptaplus*, Expositio I, 6 p. 115: *Haec autem animantia quae citra omnem controversiam motu sensuque participant, et hic a Mose et in Timaeo, in volatilia et in aquis degentia distinguuntur. Supremeus omnium et princeps homo, quo mundi corruptibilis natura progressa sistit pedem et receptui canit.*

¹⁴³ *Heptaplus*, Expositio II, 7, p. 141: *Nobilis haec creatura et nobis suspicienda et celebranda; sed, si vel, platonicae sententiae [...] cuius modo meminimus, non sumus obliti, temperatos animos nostros ab opifice Deo in eodem cratere ex iisdemque elementis cum caelestibus animis, videamus ne nos illorum servos velimus, quos nos fratres esse natura voluit.*

al relato del *Génesis*. Esto parece indicar un desdoblamiento de la labor de Pico: el expositor de las doctrinas platónicas no debe obligatoriamente coincidir con los contenidos de la ortodoxia cristiana, mientras que el comentarista cristiano puede usar la tradición platónica a través de ese viejo binomio Moisés-Timeo a pesar de las inconsistencias doctrinales entre ambas anteriormente notadas como expositor.

Como veremos a continuación, los mecanismos precisos para presentar una interpretación de tal tipo fueron explicitados antes por Ficino en el *Comentario al Timeo*, que, según nuestra hipótesis debe considerarse como un compañero de lectura del *De amore* (desde su publicación conjunta) como comentarios “extensos” en la *Opera Omnia* de Platón. Para esto será pertinente revisar las dos obras mencionadas: una como texto antagonista de nuestra crítica y otra como “confesión” metodológica del cristianismo neoplatónico del *Quattrocento* florentino.

En el *De amore*, Ficino parece implicar al menos en dos pasajes que el alma del mundo y las almas individuales han sido creadas directamente por Dios. Esto al mismo tiempo que presenta y respeta una metafísica de carácter neoplatónico en la cual las hipóstasis garantizan la jerarquía y el orden:

Los platónicos llaman caos al mundo sin formas y mundo, inversamente, al caos informado. Hay según ellos tres mundos y por consecuencia tres caos. Al principio está Dios, autor del universo, que llamamos el Bien en sí. Él creo primero la inteligencia, después según Platón, el alma de este mundo y finalmente el cuerpo del mundo¹⁴⁴.

De inmediato el alma creada por Dios, por un cierto instinto natural se vuelve a su padre Dios, no de otro modo que el fuego generado en tierra por fuerzas superiores, de súbito, por ímpetu de natura, se endereza a los

¹⁴⁴ Ficino, *De amore* I, 3: *Chaos Platonici informem mundum vocant, mundum vero formatum chaos. Tres apud eos mundi sunt, tria itidem chaos erunt. Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus.*

lugares más altos; así que el alma que se dirige hacia Dios es iluminada por sus rayos¹⁴⁵.

La crítica de Pico parece estar dirigida sobre todo al último pasaje que implica la creación directa de las almas humanas individuales por Dios. Si la crítica tiene como correlato último el *Timeo*, sería preciso comenzar de nuevo por él y por las reflexiones que Ficino le dedica.

Si consideramos que Marsilio ha estudiado el *Timeo* (Allen afirma que sería el primer diálogo estudiado por él¹⁴⁶ puesto que la traducción de Calcidio lo hacía accesible desde antes de que sus estudios de griego le permitieran tener acceso al original) con cuidado, lo ha traducido y comentado, es necesario analizar más de cerca el tratamiento de este diálogo por su parte, sobre todo para poner en contexto la crítica que Pico le ha dirigido y que cuestiona sus competencias platónicas.

En el *Comentario al Timeo*, publicado por Ficino con la *Opera Omnia* de Platón en 1484 y de 1491 (junto con el *De amore*, por cierto), tendremos que existe una distinción puntual entre el texto de Platón, la ontología que derivan los comentaristas neoplatónicos de este y la lectura judeo-cristiana del diálogo, tomando partido por la última en la medida en que se constituye, desde su punto de vista, como la verdadera.

Así, el *Comentario al Timeo* evidencia que Ficino ha trabajado este problema con puntualidad. Para mostrar esto, analicemos algunos pasajes selectos respecto a las hipóstasis que el texto de la crítica de Pico pone en cuestión: la primera criatura y el alma.

Si comenzamos por presentar la manera en que Ficino trata el problema de la “primera criatura”, tendremos que, contrariamente a la posición de Pico en el

¹⁴⁵ *Idem* IV, 4: *Porro anima statim ex deo nata, naturali quodam in stinctu in eum, parentem suum, convertitur, quemadmodum ignis in terra superiorum vi genitus confestim nature impetu ad superiora dirigitur. Conversa in eum, eius radiis illustratur.*

¹⁴⁶ Allen, M., “Marsilio Ficino’s interpretation of Plato’s Timaeus and its myth of the Demiurge”, p. 402. Además conoce los trabajos de Albino y Apuleyo y el recuento de Diógenes Laercio y el *De animae procreatione in Timaeo* de Plutarco.

Commento, Marsilio elige una versión comprometida con el cristianismo pero que no desconoce ni trata de manera superficial la tradición neoplatónica, como parece implicar el mirandulense en sus breves comentarios antificinianos. Ficino sabe claramente que la ontología neoplatónica no concuerda plenamente con la doctrina cristiana:

[Los platónicos] juzgan que este universo igualmente procede del Bien en sí a través del intelecto divino y del alma del universo. Que por el Uno el mundo está hecho como primordialmente uno y por el Bien en sí primordialmente bueno. Pero el mundo visible no es primordialmente uno o primordialmente bueno debido a sus múltiples partes distantes, a sus cualidades contrarias, a sus efectos diversos y a la deformidad de la materia y por ello piensan que antes de este mundo, otro mundo procede de la unidad en sí y de la divina bondad, un mundo que se parece al visible tanto como la naturaleza lo permite, un mundo que no es visible sino inteligible e intelectual, que contiene los modelos de todas las cosas que vienen a la existencia en el mundo visible. Lllaman a este otro mundo el intelecto divino, no el Bien mismo, sino el hijo nobilísimo del Bien. Si entendemos este como una sustancia con el Primero, conciliaremos más cercanamente a Platón con la teología cristiana, pero el resto de sus intérpretes reclamarán¹⁴⁷.

81

Esto lleva a la necesidad de elegir entre la verdad cristiana y la “escuela común” platónica. Ficino escoge la primera, pero puede discurrir sobre la segunda:

Permanece entonces la verdad cristiana y mosaica. En el ínterin, como la mayoría de los intérpretes concuerda, fue posible la opinión de Platón o de Pitágoras: el mundo inteligible es el intermediario entre el mundo visible y

¹⁴⁷ *Universum similiter ab ipso bono iudicant per intellectum quendam divinum animamque universo procederé: Merito ab ipso mundum proxime fieri maxime unum, ab ipso bono maxime bonum. At quoniam visibilis hic mundos ob multiplicem partium distantiam, qualitatum repugnantiam, effectuum diversitatem, materialium deformitatem, neque maxime unus est, neque maxime bonus, ideo ante hunc existimant ab ipsa unitate bonitateque divina mundum alterum proxime emanare, et prout natura quam simillimum, non visibilem quidem, sed intelligibilem, intellectualemque, exemplaria ómnium quae in hoc gignuntur habentem. Quem quidem divinum intellectum, nominant non ipsum bonum, sed optimum boni filium. Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus, Platonem Christianae Theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt.*

el Bien mismo; imagen del Bien, verdadero ejemplar del cuerpo del mundo. Depende del Bien como la luz fuera del Sol depende de la luz intrasolar. Primero produce de sí el alma del mundo, como la luz difunde desde sí el esplendor y a través del alma produce las cosas singulares cotidianamente, como el esplendor a través del calor genera las cosas corpóreas¹⁴⁸.

Frente a esta concepción sostenida por la mayoría de los intérpretes sobre la sucesión de las hipóstasis, Ficino afirma que es Dios quien crea las almas: “De esta manera, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios de la misma mezcla de las cosas en la cratera en que también el alma del mundo fue modelada [...]”¹⁴⁹

Este Dios, en el texto de Ficino, corresponde al demiurgo. Como sostiene **Allen**, Ficino lo identifica explícitamente con el Dios de la tradición judeo-cristiana:

Observarás que cuando declara [Platón] que Dios permanece en su hábito, cuando promulga sus mandamientos que sus ministros siguen después de él, es porque no puede existir mutabilidad en Dios incluso cuando rige y mueve las cosas mutables. En sus ministros, su providencia se acerca cierta mutabilidad. Así, se confirma aquello que dice Moisés: Yo soy quien soy¹⁵⁰

82

De esta manera, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios; este Dios que es a la vez el judeo-cristiano y el demiurgo). La interpretación garantiza la compaginación entre las posiciones mosaica y platónica de fondo. Pero no sintetiza

¹⁴⁸ *Manet ergo Christiana et Mosaica veritas. Ac interim, sicut pluribus pacet interpretatum, fosan fuerit haec vel Platonis opinio, vel Pythagorae: intelligibilem mundum inter visibilem atque opsum bonum esse médium, imaginem quidem boni, exemplar vero corporei mundi: ita a bono pendentem, sicut lumen extra Solem, a luce intra Solem. Praeterea producente ex se proxime mundi animam, sicut et lumen fundit ex se splendorem: perque animam singula quotidie generante, sicut splendor per calorem corporea gignit.*

¹⁴⁹ *Rationalem hominis animam ait a Deo ex eisdem rerum generibus eodem in cratere commistis, atque mundi animam fuisse conflatam. Crater significat ipsam vitae rationalis idea. Sed adiungit ex reliquis superioribus commixtionis fuisse confectam, significans particulares itas universali vita inferiores esse. Tum vero Deus animas, id est singulos ordines animarum, singulis stellis accommodat adhibet et vehicula, id est aetherea corpora. Docet et fatales leges, dum animabus infundit formulas idearum, per quas animae in se quandoque conversae, rationes reru agnoscere possint. Quod autem de animae descensu fatali atque circuito inquit, alibi est expositum: Post haec ministri Dei fabricam humani corporis prosequuntur, occultis eam vinculis connectentes. Per vincula haec occulta intellige complexionem hominis esse adeo temperatam coeloque persimilem [...]*

¹⁵⁰ *Notabis insuper ubi ait Deum in suo habitu permanere dum mandat, ministros autem sequi, nihil mutabilitatis in Deo esse dum mobilia regit et movet, in ministris autem eius providentiam esse mutationi cuidam propinquirem. Denique in his omnibus Mosaicum illud: Ego sum qui sum (Exodus 3.14)*

los problemas que suscita la otra lectura: la neoplatónica. Si continuamos con nuestro recorrido a través de los grados de la ontología neoplatónica tendríamos que hacer referencia al problema de la creación del mundo físico y de la preexistencia de la materia, donde Marsilio tiene que enfrentar la ontología neoplatónica y sus consecuencias para la creación ex nihilo. Ficino presenta dos interpretaciones distintas:

Ciertamente esta materia [...] se acepta en el *Timeo* como ya generada y sujeta por el arquitecto del mundo a los efectos de las obras mundanas. ¿Si Dios es autor del mundo, es igualmente el creador de la materia? Los seguidores de Amonio y Orígenes responderían que él es. Y que en el *Parménides* se trata el modo en que la materia recibe el ser de Dios; en el *Timeo* la razón por la cual recibe el ser buena de él, ya que primero es el ser y luego el ser bueno según piensan. Responderían diferentemente la escuela común de los platónicos, no es el mismo Dios que hace la materia y el que la forma seguidamente. Que la materia es del sumo Bien pero es formada por el intelecto; por el alma es movida por último¹⁵¹.

83

Esta distinción muestra un esfuerzo por distinguir entre ese bloque complejo llamado “tradición platónica” y por elegir aquellos elementos que podrían sostenerse desde una lectura cristiana. Ficino es un intérprete comprometido que busca atenuar las diferencias entre platonismo y cristianismo; por ejemplo, en relación al orden generado a través de las hipóstasis desde Dios, Ficino se explica con la siguiente metáfora:

Imaginemos un alfarero que por mano propia hace la arcilla y una vez hecha la forma con la rueda, formando hace la figura y la distingue con una espátula de madera. Nadie diría que el vaso es hecho por la espátula y la rueda más que

¹⁵¹ *Han utique materiam in Parmenide ab ipso bono in ultimo rerum gradu deductam, accipit in Timaeo quasi iam genitam: et architecto mundi ad effectum mundani operi subditam. Sed nunquid Deus mundi autor, idem et materiae est effector? Respondebit hic ammonii et Origenis schila, eundem esse. Et in Parmenide quidem tractari, quemadmodum materia esse a Deo accipit: in Timaeo vero, que ratione ab eodem accipit bene esse, prius autem quodammodo esse quam bene esse excogitari. Respondebit aliter communis Platonis schola, non eundem esse Deum, qui materiam facit: et qui format proxime. Imo materiam a summo quidem bono esse: ab intellectu vero formari: ab anima postremo moveri. Imo vero omnia haec a primo: sed esse a primo tantum. Formari a primo per intellectum: moveri, et movendo formari mobiler, a primo per intellectum simul et animam.*

por el alfarero, ya que está hecho por el alfarero a través de la rueda y la espátula¹⁵².

Para regresar a la relación entre lo expuesto en el *Comentario al Timeo* y el contenido del *De amore*, habría que subrayar que una de las claves más interesantes para sostener que ambos son complementarios y constituyen dos formas de aproximación a un corpus platónico es el siguiente párrafo que explicita el empleo de la palabra “caos” en este último contexto:

Para los propósitos actuales omito la palabra poética “caos” pero es bueno oír la evidencia dada por **Filón**¹⁵³, el escritor judío, quien expone el libro del *Génesis* de Moisés en términos semejantes. Cualquiera que desee investigar la razón de la creación de este universo no se equivocará, en mi opinión, si

¹⁵² *Perinde ac si fingamus figulum quendam, qui manu propria lutum faciat, factum per totam formet: formando ligneo quodam distinguat pectine atque figuret. Nemo utique dixerit vas a pectine atque rota magis fieri quam a figulo: quamuis a figulo per rotam fiat et pectinem.*

¹⁵³ La relación entre el platonismo y la tradición monoteísta occidental (en este caso restringida al judaísmo y el cristianismo) puede ser concebida inicialmente, como propone Pelikan, a través de la famosa pregunta de Tertuliano “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?” [Quid Athenae Hierosolymis? Tert. Praescrip. 7. Citado por Pelikan en *What Athens to do with Jerusalem?* p. 2] Si nos concentramos en el aspecto creacional del problema, la pregunta se concretiza en las posiciones cosmológicas del Génesis y el Timeo, de manera que una reformulación más precisa de nuestro problema tendría la siguiente expresión: “¿qué tiene que ver el Timeo con el Génesis?” La respuesta más temprana (anterior incluso a Tertuliano) tendría lugar precisamente en los trabajos de Filón de Alejandría. Los judíos de Alejandría serían, según Pelikan, los primeros en responder de una manera puntual a esta pregunta desde el punto de vista cosmológico, cuando el Génesis aparece en griego. Sin embargo, según Runia, “el uso a gran escala del Timeo a propósito de la exégesis bíblica... es un logro personal de Filón” [Runia, p. 411. Citado por Pelikan, p. 68]. Filón tendría una lectura particular del Timeo que ve las ideas como los pensamientos de Dios y que elimina el alma del mundo para ceñirse a los requerimientos de la creación mosaica. Además sería el primer pensador en asociar la noción de la bondad del Demiurgo con el Dios de la concepción judeo-cristiana y relacionarlo con las categorías de padre y creador. Así, “la fórmula del Timeo ‘hacedor y padre de este Universo’ podría, por la ecuación del Dios Creador del Génesis con el Demiurgo Creador del Timeo, ser puesta al servicio del monoteísmo mosaico” [Pelikan, *Athens and Jerusalem*, p. 73. Por ejemplo, Filón, en *Opif.* 2, (§7): “Lo que deberían haber hecho era lo contrario, es decir, maravillarse de los poderes de Dios como Creador y Padre, y no mostrar más reverencia por el cosmos que la debida”]. Además, por una transposición del platonismo, Filón adopta una creación “doble” por parte de Dios: además del cosmos sensible, este crea primeramente un cosmos inteligible que le permite adoptar la dinámica del demiurgo platónico en cuanto contemplador-imitador o, en palabras de Pelikan, una “teoría sistemática del patrón y la copia derivada de la cosmogonía del Timeo” [Pelikan, *Athens and Jerusalem*, en la p. 79], por ejemplo, en el siguiente párrafo: “Ya que Dios, porque es Dios, entendió por adelantado que una copia bella no vendría a la existencia separada de un modelo bello y ningún objeto de la percepción sensible sería sin falta a menos que estuviera modelado a partir de la idea inteligible y arquetípica. Por tanto, cuando decidió construir este cosmos visible, primero creó el cosmos inteligible, para que pudiera usarlo como paradigma incorpóreo y más divino y así producir el cosmos corpóreo, una semejanza más joven de un modelo más antiguo, que contendría tantos reinos perceptibles como reinos inteligibles hubiera en el otro” [Filón, *De Opif.* (4 §16)].

considera lo que Filón ha establecido desde tiempos antiguos: el Bien es el creador, padre y autor del universo¹⁵⁴.

Esta última consideración da pie a dos importantes observaciones. Por un lado, hay que tener presente que en el *De amore* es justo la palabra “caos” la que se emplea para exponer la dinámica de la formación del mundo a través de las hipóstasis. Asimismo, la palabra está asociada explícitamente al *Timeo*, donde Ficino presenta de una manera altamente sintética la problemática expuesta en el *Comentario al Timeo*: “Hesiodo, en la *Teología*, y Parménides, el pitagórico, en el libro de la *Naturaleza*, y Acusilao el poeta coincidieron con Orfeo y Mercurio. Platón en el *Timeo* describió el caos de forma semejante, y en él colocó el amor. Y lo mismo refirió Fedro en el *Banquete*¹⁵⁵. Aunque el término “caos” es omitido en el *Comentario al Timeo*, en el *De amore* se asume en un contexto poético (según la calificación dada por el mismo Ficino). Los dos textos se ocupan de aspectos complementarios que embonarán con la tradición monoteísta encarnada en el pasaje anterior por Filón.

En este sentido, la tesis sostenida por Hankins, en *Plato in the Italian Renaissance*, subraya esta dinámica entre los comentarios. Hankins afirma que Ficino intentaba crear una obra unitaria en la que traducción, comentario y obra propia (léase *Teología Platónica*¹⁵⁶) formaran un corpus conectado a través de referencias cruzadas que mostraran su carácter holístico:

A pesar de que su actividad exegética se extendió por cuarenta años, los restos escritos de las enseñanzas sobre Platón de Ficino, los argumentos,

¹⁵⁴ *Mitto in praesetia poeticum chaos. Adducere iuvat in medium Philonem Iudaeum similibus verbis Moysis Genesim exponentem. Si quis causam quare uniersum hoc creatum sit, velit exquirere, non errabit me iudicio, si id existimabit quod quidam ex veteribus protulit: bonum esse creatorem ipsum et genitorem, et autorem universi.*

¹⁵⁵ Ficino, M., *De amore* I, 3. *Hesiodus in Theologia et in libro de Natura Parmenides pythagoreus Acusileusque poeta cum Orpheo et Mercurio consenserunt. Plato in Timeo chaos describit similiter et in eo locat amorem. Atque idem in Convivio Phedrus recensuit.*

¹⁵⁶ Todo eso inserto en un proyecto de refundación religiosa: “The silent dialogue with Aquinas’ *Summa contra Gentiles* which continues throughout the eighteen books of this work is, I believe, meant to show the Thomist reader, and other traditionalist readers, that the theological conclusions Thomas wishes to demonstrate are better supported if one begins from Platonic postulates than if one begins from the defective Aristotelian vision of reality. In this sense, the project is analogous to – a more subtle and persuasive version of – Pico’s kamikaze attack on traditional Christian **theology** in his *Nine Hundred Theses*, which similarly aimed to lay new philosophical foundations for Christian truths”. Hankins, “Plato’s psicogony in the later Renaissance”, p. 398

epítomes, fragmentos de lectura, comentarios y *distinctiones*, despliegan un notable propósito unitario. De hecho, su concepción del corpus platónico [...] verdaderamente lo exigía planear su exégesis de los diálogos de una manera holística¹⁵⁷.

De esta forma, cada diálogo, además de ser traducido, debía dividirse en capítulos y subtítulos, tener un comentario extenso tratando sus problemas y sus misterios. Solo el *Parménides* y el *Timeo* recibieron este tratamiento “completo”. El comentario de este último, como sostiene Kristeller, debió ser completado en 1483, poco antes de la impresión de la *Opera Omnia* de Platón. Sin embargo, desde 1457 existen testimonio de la escritura de un primer comentario que podría corresponder a las “*Declarationum platoniarum*” o “*Institutionum ad Platoniam disciplinam*”¹⁵⁸. Tal comentario sería bastante distinto al que sobrevive actualmente. Al menos en dos ocasiones encontramos referencias a este: la primera en el *De voluptate*: “quod qua in his quis in Platonis Timaeum edidimus commentariis latius disputavimus, sufficiat hoc loco breviter attigisse”¹⁵⁹. La segunda en el proemio del traductor anónimo a la carta “De divino furore”: “Chi di questo fosse dubbio, legga i pienissime commentari del Timeo di Platone da lui (sc. a Marsilio) composti et l’acutissime disputazioni sopra molti enimmati complite”¹⁶⁰. Según la conjetura de Kristeller esta obra debió ser una de las primeras de Ficino (1456), basada en fuentes latinas, ante la cual reaccionaron Landino y Cosme de Médicis sugiriendo que antes de publicar, Ficino debía perfeccionar su conocimiento de las fuentes griegas.

Adicionalmente, dos referencias en comentarios anteriores testimonian la intención de que el CT, como lo conocemos hoy, completara algunas cuestiones tratadas en ellos de

¹⁵⁷ Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 318. Cfr. nota 142

¹⁵⁸ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, p. CXX

¹⁵⁹ *Idem*, p. CLXIV

¹⁶⁰ *Idem*.

manera abreviada. La primera aparece en el argumento al libro X de la República¹⁶¹ y la segunda en el argumento del Fedón¹⁶².

En este panorama, el *De amore* y el *Comentario al Timeo* son dos comentarios extensos que Ficino publica junto con su traducción de los diálogos. El *De amore* es un comentario escrito en un registro diferente al *Comentario al Timeo*. Estos dos registros son complementarios e implican que aquello que se sintetiza en el *primero* puede leerse explícitamente en el *segundo*. Esta dinámica entre los textos ofrece un panorama ampliado a la crítica de Pico. En efecto, si él trabaja a partir *De amore*, presenta la problemática a partir de una síntesis y, por tanto, su crítica debe ser también un resultado simplificado, como afirma Allen:

Pico ignora los problemas generados por el recuento platónico del Demiurgo en el Timeo, donde el Dios crea directamente las almas humanas y deja a los dioses más jóvenes la confección del cuerpo humano; además, este Demiurgo no puede ser equiparado con el Alma del Mundo, porque el Timeo dice específicamente que el Demiurgo creó el Alma del Mundo [...]. De nuevo Pico o se precipita y no da cuenta de la complejidad de los problemas o escoge simplificarlos radicalmente¹⁶³.

87

Por su parte, Ficino se adhiere al tipo de lectura inaugurada por Filón [ver nota 154] que comunica y transvasa dos tradiciones: la platónica y el monoteísmo de corte judaico. Su labor como exegeta platónico es una fuertemente comprometida con la verdad del cristianismo que concibe a Platón como un profeta de la misma, cuyos intérpretes no cristianos pudieron haber estudiado a partir de un proceder meramente

¹⁶¹ “in Timei commentariis oportunitus explicabimus”. Citado por Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 319, n. 142.

¹⁶² En el comentario al Fedón escribe: “He divides the form of the lofty earth into twelve regions because it accords with the twelve signs of the Zodiac, is ruled by the souls of the twelve spheres, and the twelfth is the sphere of the world; and, as the basis of everything, it has acquired for itself the dodecahedral shape which Timaeus attributes to the world. But in the *Timaeus* commentary we shall speak of this shape and of other questions pertaining to the earth.

¹⁶³ Allen, M. “The birthday of Venus”. p. 94

racional, pero que una vez revelada la verdad en Cristo, esta debe prevalecer sobre aquellos:

Hasta ahora la inferencia humana ha prevalecido entre los seguidores de Platón. Pero de acuerdo con la ciencia que tenemos, declaramos que nuestro Platón afirma que el mundo no existe por sí mismo sino por una causa. No por azar, sino por una causa definida. No por una mera causa natural sino por una causa intelectual. No por un intelecto determinado por la naturaleza sino por un intelecto que opera voluntariamente. No por una voluntad compelida por un impulso natural sino por una voluntad libre¹⁶⁴.

La posibilidad de una lectura cristiana se constituye en deber para Ficino a partir de los mismos presupuestos que él encuentra en los textos de Platón, donde se dice frecuentemente que debemos afirmar las cosas divinas como las comprueban los oráculos y “dar nuestro asentimiento a las sagradas escrituras más que a nuestras conjeturas”¹⁶⁵.

88

Esta divergencia en las lecturas de Platón y los neoplatónicos, una desde una posición cristiana comprometida y otra desde una distinción entre ambas tradiciones inaugura la serie de críticas que continuará en el libro II del *Commento*.

Segunda crítica

Sobre la reciprocidad

Partiremos del texto que aparece en *Commento* II, 2 para ampliar los contextos de lectura de lo más próximo a lo más alejado, como se bosquejó en la introducción de esta sección. El texto es el siguiente:

¹⁶⁴ *Quantumvero habemus scientia, affirmamus Platonem nostrum affirmavisse de _mundum non ex se existere, se ex causa: non es causa fortuita, sed ex certa: non ex naturali duntaxat causa, sed intellectuali: non ex intellectu per modum naturae determinato, sed potius voluntario: non voluntate ex naturali quodam instinctu copulsa, sed libera.*

¹⁶⁵ *et nos sacris literis potius quem coniecturis nostris assentire debemus.*

Igualmente, el amor que se llama amistad tiene propiedades opuestas a nuestro amor. En la amistad siempre es necesaria la reciprocidad, como Platón lo dice en muchos lugares, esto es que un amigo por el mismo modo y por la misma causa ame al otro. Así *e converso*, como dice Platón en muchos lados, esto no es necesario en nuestro amor porque el que ama puede no ser bello y consecuentemente no apto para mover al amigo al deseo mutuo de su belleza.

Puedes entonces considerar, lector, cuántos errores en la primera parte de su comentario comete nuestro Marsilio confundiendo todo, solo por este principio, y pervirtiendo lo que dice de amor. Aunque, además de esto, en todas las partes de este tratado había cometido errores en todas las materias, como creo que manifestaré en el proceso¹⁶⁶.

Pico piensa en *De amore* II, 8 cuando establece esta crítica. En ese pasaje, Ficino declara de manera vehemente que el que es amado debe amar al amante de regreso, estableciendo una reciprocidad forzosa en el amor. Pico no está de acuerdo y se apoya en el mismo Platón para refutarlo.

89

Parece lógico que la referencia última sobre la reciprocidad de la amistad sea precisamente Platón, puesto que es presumible que su autoridad sea también última en asuntos platónicos. A diferencia de otros lugares, donde Pico parece referirse a otros textos de la tradición platónica y no directamente los *Diálogos* (por ejemplo, las *Definiciones* de Espeusipo a las que probablemente se refería en el **paso** que estudiaremos en la siguiente crítica para atribuir su metodología también a Platón), la

¹⁶⁶ CCA, II, 2. Similmente, quello amore che amicizia si chiama ha opposite proprietà al nostro amore. Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, come Platone dice in molti luoghi, cioè che l'uno amico per il medesimo modo e per la medesima causa ami l'altro, che lui è amato da colui. E così e converso, come Platone dice in molti luoghi: il che non è necessario nell'amore nostro perchè colui che ama può essere non bello e consecuentemente non atto a muovere l'amico a mutuo desiderio della sua bellezza. Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervirtendo ciò che d'amore.

referencia en esta ocasión parece clara: *Lisis*, 212 específicamente. Aquí Sócrates emprende una suerte de juego entre los significados que en griego puede tomar la palabra *philon* y a partir de esto enreda a sus jóvenes interlocutores para que se pronuncien sobre la reciprocidad de la amistad:

-Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?

-En nada, dijo, me parece que se diferencian. -¿De qué hablas?, dije yo. ¿De modo que los dos llegan a ser amigos entre sí, aunque solo sea uno el que ame al otro?

-A mí, al menos, así me lo parece, dijo.

-¿Cómo? ¿No ocurre, a veces, que el amante no es correspondido por aquel a quien ama?

-Ocurre.

-¿Y no pasa también que el amante es odiado? Cosas así parece que tienen que soportar los enamorados por parte de sus predilectos; pues amando todo lo que pueden, unos, sin embargo, creen que no son correspondidos, otros, que son odiados. ¿O no te parece esto verdad?

-Sí que me parece verdadero, dijo.

-Y también en este caso, dije yo, uno ama y el otro es amado.

-Sí.

-¿Quién, pues, de ellos es el que ama?, ¿el amante al amado, ya sea correspondido o ya sea odiado, o el amado al amante? ¿O, por el contrario, ninguno, en este caso, es amigo del otro, si ambos no se aman entre sí?

-A primera vista, así es.

-Pero ahora nos parece distinto de lo que nos pareció antes. Porque entonces, si uno ama, aman ambos, pero ahora, si no aman ambos, no ama ninguno.

-Es muy probable, dijo.

-Así pues, no hay amigo para el amante, si no es correspondido.

-Creo que no¹⁶⁷.

Glidden en “The Lysis on Loving One's Own”¹⁶⁸ nos dice que *phílos* es usado por Platón como un sustantivo y un adjetivo. Si es un sustantivo se traduce por “amigo”; si es un adjetivo puede tener el significado activo de “amistoso” y el pasivo de “querido”. Además Platón usa el término *phília* (amistad) y el verbo *philein* (amar). Estas ambigüedades en los términos promueven las paradojas socráticas y dan paso a los enredos entre el amigo y lo amado, el amado y lo amigo que han suscitado diversos comentarios por parte de los estudiosos en la actualidad¹⁶⁹. Sin embargo, Pico parece eludir estas dificultades intrínsecas al *Lisis* y tomar las palabras subrayadas como suscritas por el mismo Platón de manera abstracta y sin más miramientos respecto al contexto general del diálogo. ¿De dónde surge, entonces, la lectura de Pico del *Lisis*

¹⁶⁷ *Lisis*, 212a-d.

¹⁶⁸ Glidden, D.K. “The Lysis on Loving One's Own”, CQ 31 (1981) 39-59.

¹⁶⁹ Parecen existir dos interpretaciones básicas sobre este pasaje: la primera lo ve como un mero juego de lenguaje. Un ejemplo es la posición de Julia Annas en su artículo “Plato and Aristotle on friendship and altruism”: “[...] es obvio que estas paradojas son aburridas y triviales y que las dificultades de Sócrates aquí son de una naturaleza puramente verbal y pueden ser resueltas rápidamente al poner atención a los varios usos de la palabra *phílos* en griego” [Annas, J. “Plato and Aristotle on friendship and altruism”, *Mind* 86 (344):533]. La segunda como un problema ontológico que se refleja en la ambigüedad de este mismo lenguaje. Según Smith Pangle la manera fácil de abordar el problema es presentarlo como meramente lingüístico y formal, pensando, como Aristóteles sugiere, que las codornices, la sabiduría y los niños son todos amigos en un sentido al menos parcial o análogo y que un amigo verdadero es solo aquel que ama y que es amado a su vez. Sin embargo, esta respuesta simple puede profundizarse si se suscribe la segunda interpretación: “Al retornar por tanto tiempo sobre la aparentemente simple cuestión de la reciprocidad, Sócrates llama la atención sobre un elemento poderoso en el amor humano que consiste en el deseo o la exigencia de ser amado de regreso” [Smith Pangle, L. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 21-22]. Según la interpretación de Bolotin, el resto de 212 implica de nuevo una vuelta a la no-reciprocidad. Lo que parece decir Sócrates es que nadie (*ouden*) que no ame de regreso es un amigo (*phílon*) del amante. Esto puede generar dos paradojas: (a) que nada es *phílon* (querido) a un hombre a menos que esto lo ame de regreso y si esto es así, nadie podría amar las codornices, ni los perros, ni el vino, etc., o (b) que hay amantes que aman cada una de estas cosas, pero estas no le son queridas o amigas a ellos. Esto significa, según Bolotin, que Sócrates sugiere, mediante el uso de estas consecuencias absurdas, que lo que es amado es querido o amigo (*phílon*) de quien ama, aunque este no lo ame recíprocamente. Así que ahora parece que puede haber amigo aun en ausencia de amor recíproco. Si seguimos esta interpretación, Sócrates no ha dado una delimitación precisa de lo que es un amigo: “Todavía no ha traído a la luz un principio determinante que incluiría a todos los que son amigos y excluya a todos los que no lo son. Así, la sugerencia más plausible —que los amigos son aquellos que aman y son amados— ha sido rechazado por fracasar al incluir todo el rango del amor amistoso. Las dos últimas sugerencias han sido también rechazadas porque obligarían a uno a contar como amigos a alguien que claramente no lo es. Parece que no se requiere que ambos amen y sean amados juntamente, tampoco es necesariamente suficiente que uno solo lo haga para volverse un amigo [Bolotin, D. *Plato's Dialogue on friendship*. Cornell University Press, Ithaca, 1979]. La discusión sobre el *Lisis* seguirá abierta en los debates contemporáneos. El objetivo de presentar una muestra pequeña de estos es manifestar la complicada lectura que puede realizarse de este diálogo. Esta “conciencia” de la dificultad en la interpretación podría darnos un horizonte más adecuado para el entendimiento de la crítica que hace Pico a Ficino y que ahonda sus raíces en las relaciones entre *eros* y *phília*, entre su distinción tajante o, precisamente, en su indiferencia.

que postula la reciprocidad de la amistad frente a otras posibles interpretaciones, frente al propio Ficino? Nuestra hipótesis es que Pico lee el pasaje desde la tradición escolástica, y esta refiere a Aristóteles, específicamente al libro VIII de la *Ética Nicomáquea*, donde según Julia Annas, el Estagirita busca responder algunas de las cuestiones abiertas en el *Lisis*. El pasaje de la *Ética* sobre la amistad, es

Extremadamente interesante para el estudio de las reacciones de Aristóteles sobre Platón, porque en él podemos ver, creo, a Aristóteles luchando para resolver los problemas de Platón sobre la naturaleza altruista de la amistad y la relación entre el gusto y el pensar bien¹⁷⁰.

Ante las paradojas de Platón y su uso “irresponsable” según la autora, Aristóteles responde a la cuestión adecuadamente al enfatizar la necesidad de reciprocidad “Debe haber, pues, una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin ser ignorante de esto [...]”¹⁷¹.

La interpretación de Annas del trabajo de Aristóteles sobre el texto de Platón es similar a la que podríamos establecer en un primer momento y sin demasiadas problematizaciones entre la relación entre Ficino y Pico, entre la lectura ficiniana y la necesidad de corregirla por parte del mirandulense: “Hasta aquí lo que Aristóteles hace con el trabajo de Platón es justamente familiar: clarifica, limpia e implícitamente corrige los detalles”¹⁷². Pero, ¿qué tanto estas “correcciones” simplifican el problema de una tradición? Intentaremos responder en lo que sigue.

Para comprender el núcleo de la crítica que Pico emprende en el *Comento* II, 2 debemos ampliar los contextos textuales. En primera instancia se busca esbozar, a partir de ellos, la concepción que de la amistad tiene Pico en 1486 a través de las menciones a la misma en las *900 tesis* y en la *Oratio*. Posteriormente, rastreamos los textos que según nuestra investigación podrían influir en Pico y finalmente

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 532.

¹⁷¹ *Ética Nicomáquea*, 1156^a.

¹⁷² *Ibidem*, 235.

intentaremos relacionar estos con las concepciones platónicas del *Lisis*. Una vez concluido este trabajo regresaremos a la comparación con Ficino con el fin de evidenciar los distintos marcos de lectura con los que cada uno se enfrenta al tema.

En las 900 tesis la palabra amistad (*amicitia*) aparece solamente en dos ocasiones. La primera, en la parte correspondiente a las tesis históricas, en la sección de los latinos, específicamente en la correspondiente a Enrique de Gante:

I.5.10. *La amistad es una virtud*¹⁷³.

La tesis se refiere a la cuestión X, artículo 12 de sus *Quodlibetales: Utrum amicitia sit virtus*. Esta primera aproximación parece indicar que cuando Pico trata el tema tiene como fondo la filosofía escolástica¹⁷⁴.

La segunda tesis aparece en la sección "secundum opinionem propriam", dentro de las paradójicas, la número 71:

II.3.71. Por disputa y amistad en el alma, Empédocles no entiende ninguna otra cosa que la potencia que conduce hacia lo alto y la que conduce hacia lo bajo en ella, las cuales, yo creo, están en proporción, en la ciencia de las Sefirot, con la eternidad y el decoro¹⁷⁵.

Esta concepción de la amistad a partir de Empédocles será retomada en la *Oratio*:

Aquel [Empédocles] distingue una doble naturaleza en nuestras almas; por la una somos elevados a lo celeste; por la otra somos empujados a

¹⁷³ *Amicitia est virtus*.

¹⁷⁴ Según Dulles, la influencia de Enrique de Gante tendría sus orígenes en su formación escolástica recibida en Padua: "It is often assumed that Pico acquired a Paris his marked predilection for the thirteenth-century [Augustinian] Henry of Ghent and for the fourteenth-century scotist Franciscus de Mayronis. This, however, seems unlikely. Both of these philosophers were realists, and we have ample evidence that their writings were current in Italy at the time, whereas they had lost their vogue at Paris by the fifteenth century. Henry of Ghent, according to De Wulff enjoyed a considerable cult in Italy at least in the fourteenth century, while he was almost forgotten at Paris. We know also that he was studied by Ficino". Dulles, *Princeps concordiae*, p. 43.

¹⁷⁵ *Empedocles per litem et amicitiam in anima nihil aliud intelligit quam potentiam sursum ductivam et deorsum ductivam in ea: quas ego credo proportionari in scientia sephirot aeternitati et decori*.

lo bajo, lo que nos traduce él con los nombres de discordia y amistad, o bien de guerra y de paz, como lo muestran sus poemas¹⁷⁶

Además, la amistad tiene también una vinculación con la paz:

Tan blandamente llamados, tan benignamente invitados, volando con pies alados, como otros Mercurios terrestres, a los abrazos de la madre bien hadada, gozaremos de la deseada paz, paz santísima con unión indisoluble, en amistad unánime en que todas las almas no solo concuerdan con una Mente que es sobre toda mente, sino que en un cierto modo inefable se hacen una sola cosa con ella. Esta es aquella amistad que dicen los pitagóricos ser el fin de toda filosofía. Esta aquella paz que se labra Dios en sus alturas, la que los ángeles descendiendo a la tierra, anunciaron a los hombres de buena voluntad, para que, por ella, los mismos hombres, ascendiendo hasta el cielo se hicieran ángeles¹⁷⁷.

94

Con este panorama tendríamos entonces la posibilidad de esbozar las posiciones sobre la amistad presentes en los textos piquianos de 1486, compuesta fundamentalmente por dos ejes centrales:

- a. La amistad como una forma de inclinación hacia un bien, en este caso el amigo, que retoma la concepción escolástica de la misma.
- b. La amistad como una fuerza desdoblada: en el alma es aquello que lleva hacia lo alto, en el cosmos (universo) aquella fuerza de atracción o simpatía que implica el impulso hacia la unidad en Dios.

Es la primera de estas acepciones la que nos interesará profundizar puesto que a partir de ella Pico va a crear su crítica a la posición ficiniana.

¹⁷⁶ Pico della Mirandola, G., De la dignidad del hombre, p. 112. *Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad celestia, altera deorsum trudemur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem, ut sua testantur carmina, nobis significat.*

¹⁷⁷ *Idem*, p. 113. *Tam blande vocati, tam benigniter invitati, alatis pedibus quasi terrestres Mercurii, in beatissimae amplexus matris evolantes, optata pace perfruemur: pace sanctissima, individua copula, unianimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed ineffabili quodammodo unum penitus evadant. Haec est illa amicitia quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt, haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt hominibus bonae voluntatis, ut per eam ipsi homines ascendentes in caelum angeli fierent.*

Podemos rastrear la influencia de las tradiciones escolásticas en la exposición de Pico por tres elementos: el primero lo encontramos en la tesis referida sobre Enrique de Gante, el segundo en la estructura del libro II, anclado en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. El tercero en la posición del mismo Aquino sobre la amistad.

La concepción de Enrique de Gante está sostenida por la de Aristóteles. En ella encontramos la diferenciación clara entre amor y amistad:

“[...] las especies de amistad se distinguen según las especies de amor, esto no es como dice el Comentador aquí porque son iguales el amor y la amistad, sino porque son convenientes, como se verá. Por tal razón el Filósofo en el capítulo 7 de la *Ética* distingue entre amistad y amor, diciendo así que se asimila el amor a la pasión y la amistad al hábito”¹⁷⁸.

95

Además postula la necesaria reciprocidad en las relaciones amistosas: “[...] la amistad debe, para generarse, tener acciones propias por las cuales sea generada, las cuales son amar y amar recíprocamente, como dice el séptimo de la *Ética*”¹⁷⁹. Estos dos rasgos, la distinción entre amor y amicitia y la necesaria reciprocidad en esta última, determinarán la lectura de Pico del *Lisis* 212 y su “descontento” con la posición ficiniana.

Por otra parte, si bien Tomás de Aquino no es mencionado en el texto del capítulo II de manera explícita, encontramos un fuerte seguimiento de sus posiciones en la estructura del mismo. Según Jayne (y aquí nos adherimos a su postura) todo el tratamiento de las facultades apetitivas y del deseo está anclado en la filosofía tomista. Si se contrasta el contenido estructural del libro II con la *Summa theologia* I-II 26, se

¹⁷⁸ Species amicitiae distinguuntur secundum species amationis, hoc, non est, ut dicit ibi Comment. quia sunt idem amatio et amicitia, sed quia sunt conuenientia, ut iam videbitur. Propter quod Philosoph. Ibid. Cap 7 distinguit inter amicitiam, et amationem, dicens sit; assimilatur quidem amatio passioni: amicitia autem habitui. Enrique de Gante, *Quod*. Vol. 2, p. 174.

¹⁷⁹ *Idem*. [...]debet amicitia, ut generet habere propias acciones, per quas generatatur, quae sunt amare, et redamare, propter quod dicit septimo ethicorum.

encuentran amplias similitudes que incluyen la posición de que el amor pertenece al apetito o virtud desiderativa: “El amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es el bien”. Igualmente, existen varias clases de amor según aquello que se apetezca: “según sea la diferencia del apetito, es la diferencia del amor”. Comparten asimismo, la división del deseo en deseo natural “Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del que apetece, sino a la de otro, y este se llama *apetito natural*, pues las cosas naturales apetece lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza” y deseo con cognición: “Mas hay otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por juicio libre. Y tal es *el apetito sensitivo* en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectual, que se llama *voluntas*”¹⁸⁰.

Curiosamente, esta cuestión termina con un artículo referente a la amistad. Además, en la cuestión 23 de la parte II-II de la *Summa Theologica* se subraya nuevamente la distinción entre amor y amistad:

Según el Filósofo en [el libro] VIII de la *Ética*, no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetece su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo¹⁸¹.

¹⁸⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologica I-II*, q. 26, 4. *Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas.*

¹⁸¹ *Idem*, II-II, q. 23, 1. *Secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum*

Y la necesidad de la reciprocidad:

Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación¹⁸².

Podríamos decir a partir de lo anterior que los textos que marcan la crítica a Ficino sobre la amistad pertenecen a la tradición aristotélica-escolástica, en particular a Enrique de Gante y a Tomás de Aquino, quienes tiene como telón de fondo EN VIII. Si, como sostienen algunos estudiosos, Aristóteles responde en esta a algunos problemas del *Lisis*¹⁸³, incluido el de la reciprocidad del amor, el resultado es una lectura de la posición platónica sobre la amistad a partir, no solo, del modelo metodológico aristotélico-escolástico sino también de sus contenidos tradicionales. A este respecto la posición de Ficino parece “heterodoxa” frente a esta tradición o, “innovadora” si

97

Como apuntábamos al inicio, el texto al que va dirigida la crítica de Pico es el discurso II, capítulo 8 del *Comentario al Banquete*, titulado “Exhortatio ad amorem. De amore simplici ac de mutuo”:

Manifiestamente en el Amor recíproco se ve una justísima venganza. Al homicida se le debe castigar con la muerte; ¿y quién negará que aquel que es amado es homicida? Lo es, ya que separa el alma del amante. ¿Y quién negará que él muere de manera semejante? Puesto que de

aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.

¹⁸² *Idem. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.*

¹⁸³ Por ejemplo, el artículo de Annas.

semejante modo él ama al amante. He aquí una restitución muy debida: ya que este a aquel, y aquel a este devuelve el alma que antes le quitó. Tanto el uno como el otro, al amar, entregan la suya; y amando, con la suya devuelve el alma al otro. Por lo cual con razón debe brindar Amor quienquiera que sea amado¹⁸⁴.

Esta necesidad (moral, pero también ontológica) de reciprocidad amorosa parece en primera instancia sorprendente por la exigencia virulenta que permea el capítulo. Ficino escribe con un estilo "arrebatao" sobre un tema que se transluce en el discurso de Pausanias en el *Banquete*¹⁸⁵ y que remite también al segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*¹⁸⁶: el "deber" de amar a quien nos ama.

Para explicar el tono "arrebatao" de este capítulo, Pierre Laurens utiliza el estudio de P. Galand quien explica las diferencias estilísticas del texto ficiniano a partir de las tres divisiones de la retórica propuestas por Cicerón y Quintiliano: "el *genus subtile*, apto para el *docere*, el *genus medium*, atento al *delectare*, en fin el *genus grande*, al servicio del *mouere*"¹⁸⁷. El *genus subtile* sería el propio del filósofo según Cicerón en el *De oratore*¹⁸⁸, quien caracteriza el estilo de los filósofos como carente de cólera y odio, sin violencia, ni patetismo ni ardidés. Por ello, es más conveniente llamarlo *sermo* en vez de *oratio*.

Aunque el tema de la relación entre retórica y filosofía en el Renacimiento adquiere carices especiales y problemáticos¹⁸⁹, si partimos de la idea ciceroniana del filósofo que escribe en un estilo "desnudo" y sin pasiones, surge en el lector contemporáneo un

¹⁸⁴ Ficino, M., *De amore*, p. 44. *Iustissima certe est in mutuo amore vindicta. Homicida morte plectendus est. Quis eum homicidam esse neget qui amatur, cum animam ab amante seiungat? Quis iterum mori similiter eundem neget, cum similiter amet amantem? Debita nimium hec restitutio est, quando hic illi et ille huic reddit animam quam accepit. Uterque amando suam tradit et redamando per suam restituit alienam. Quapropter iure ipso amare debet quisquis amatur.*

¹⁸⁵ *Banquete* 180 c y ss.

¹⁸⁶ *Fedro* 243c y ss.

¹⁸⁷ Laurens, P. « Stylus Platonis: L'oestrus poétique dans le De amore de Marsile Ficin », p. 139.

¹⁸⁸ *De oratore* XIX, 62-63.

¹⁸⁹ Piénsese solamente en la "polémica" entre Pico y Hermolao Barbaro a este respecto. Puede verse, Kraye, "Pico on the relationship of rethoric and Philosophy" en *Pico new essays* y Fernández López, J. "La retórica de la retórica; los primeros humanistas y algunos loci comunes clásicos" en Beristain, H (ed) *Los ejes de la retórica*, UNAM.

malestar frente a estas páginas del *De amore*. Malestar que, como hemos visto, Pico comparte y que puede comenzar porque el texto está formado por siete *orationes* y que la parte que nos ocupa es una *exhortatio*.

Para comprender el texto, Laurens propone además de una lectura desde el *genus subtile*, un uso por parte de Ficino del *genus grande* en el que “[Kristeller] supone [...] ‘en un momento dado’ —cuando el *mouere* se extiende a la celebración de los misterios divinos— la fusión de la retórica con la poética y este es el momento de hablar del *furor poeticus*”¹⁹⁰. Para Laurens, más allá del límite de la retórica clásica habría que hablar de una “retórica religiosa” detrás del pasaje entero. Veamos si podemos adscribir la tesis de Laurens después de un recorrido por los contextos textuales que rodean la *Exhortatio*.

De Amore II, 8 parte de un “dicho de Platón” consignado por la tradición¹⁹¹: “Aquel amante, dice, es un alma muerta en su propio cuerpo, que vive en un cuerpo ajeno”¹⁹². Además de esto, se le añade la vertiente poética de los *priscus theologus*, con Orfeo: “Ni tampoco os turbe aquello que canta Orfeo de la amarga y miserable suerte de los amantes”¹⁹³

99

Es a partir de estas dos “tradiciones textuales” ancladas en el seno de su filosofar que Ficino comienza a tejer el tema de la correspondencia en el amor en el capítulo. Mostrar la manera cómo se deben interpretar y remediar estas dos vicisitudes (la muerte y la amargura en el amor) es el objetivo de Ficino. Los dos motivos podrían ser considerados argumentos suficientes para dejar de lado el ejercicio amoroso. Pero la intención de Marsilio es mostrar cómo estos posibilitan la resurrección ontológica de los amantes. Y para tal resurrección la única salida es la reciprocidad.

¹⁹⁰ Laurens, « Introduction », *Commentaire sur Le Banquet de Platon*. P. XLVIII

¹⁹¹ Laurens refiere como fuentes a Plut. Anton. 66,7, Cato maior 9,8 y Amatorius=mor 95c. La cita aparece también en la vida de Platón de Guarini y en las Disputaciones Camaldulenses de Landino.

¹⁹² *Ille, inquit, amator animus est proprio in corpore mortuus, in alieno corpore vivens.*

¹⁹³ *Neque uso etiam turbet, quod de amara miseraque amantium sorte cecinit Orpheus.* Laurens refiere a Arg Oph., 866-869; 876-885; 1226; 1340

Ficino une los dos motivos en el siguiente párrafo: “Platón llama al amor cosa amarga. Y no sin razón, porque cualquiera que ama muere. Y Orfeo lo llama *glukúpikron*, esto es, dulce-amargo”¹⁹⁴.

Tenemos pues dos elementos: la muerte y la “categoría” dulce-amargo, ambos apoyados en la venerable tradición de los *priscus theologus*. Ahora bien, según Kristeller, lo que sostiene la interpretación de estos dos elementos en este capítulo es la poesía de los Trovadores¹⁹⁵ y del *Dolce Stil Novo*. Veremos si estas referencias se apoyadas textualmente, más allá de las obvias coincidencias de contenido.

La muerte es explicada por una equivalencia entre el ser y la operación (*Equa enim inter sese hec duo, esse et operatio, sunt*¹⁹⁶. *Nec esse sine operatione est nec operatio esse ipsum excedit*). Si la operación principal del alma es el pensamiento y quien ama “entrega” o “empeña” su pensamiento al amado, no opera en sí ni para sí. Sin operación no hay ser, y por tanto, no hay vida. El amante está muerto para sí mismo. Pero, si el ser está donde la operación, ¿vivirá el amante en el otro? Ficino parece afirmar esto, pero toma en cuenta dos clases de amor: el amor simple *ubi amatus non amat amantem. Ibi omnino mortuus est amator*. Y el mutuo o recíproco que sucede *quotiens duo aliqui mutua se beniuolentia complectuntur, iste in illo, ille in sito uiuit*. Parece haber cosas maravillosas e incomprensibles en este mecanismo de la reciprocidad: Ficino sabe explicar la pérdida pero no la recuperación del alma del otro y menos todavía la recuperación de la propia alma en el otro:

Y esto también parece admirable. Pues si yo, después de que me perdí a mí mismo, por ti me rescato, gracias a ti me poseo; y si por ti me poseo, te tengo antes y más a ti que a mí mismo, y estoy más cerca de ti que de mí, puesto que yo no me adhiero a mí mismo, sino por ti como intermediario. Y en esto la fuerza de Cupido difiere de la violencia de Marte. Pues ciertamente el amor y el poder son diferentes. Un

¹⁹⁴ *Amorem Plato rem amaram uocat. Nec iniura, quia moritur quisquis amat. Hunc et Orpheus glukúpikron, id es, dulce amarum nominat*

¹⁹⁵ Así, por ejemplo, Laurens cita el siguiente verso: *Mas en conosc que l'amors/d'aquest segle s'es amars* (G. de Bowele). Y reenvía al Canzoniere de Petrarca: *L'amar m'è dolce* S118, 5.

¹⁹⁶ Laurens reenvía a Proclo, TP I, 14 y a Tomás, SCG II, 79 para esta equivalencia.

emperador posee por sí mismo a otros. Y el amante se apodera de sí mismo por otro, y cada uno de los amantes se aleja de sí mismo y se acerca al otro, y muertos en sí, resucitan en el otro. En el amor recíproco hay una sola muerte y dos resurrecciones¹⁹⁷.

Después de la explicación de este mecanismo a partir de los dos elementos de la tradición venerable, Ficino concluye con las palabras que, alejadas del *genus subtile*, introducen un toque violento en el capítulo:

Esta restitución es obligada, cuando este a aquel y aquel a este da en pago el alma que aceptó. Amándose, uno al otro le da la suya y correspondiendo al amor devuelve la ajena por medio de la suya. Por esto, con justicia debe corresponder en el amor cualquiera que es amado. Y quien no ama al amante ha de ser acusado de homicidio. Es más, es ladrón, homicida y sacrílego¹⁹⁸.

101

Todas estas calificaciones parecen extrañamente fuera del contexto filosófico y, según la hipótesis de Kristeller, habrá que referirnos a otros contextos: los poemas de los trovadores y de los antiguos poetas toscanos. La hipótesis de Kristeller se encuentra en *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*:

Todo el lenguaje técnico del amor, con su intercambio de las almas de los amantes y la transformación de ellos en el otro está evidentemente

¹⁹⁷ Ficino, M., *De amore*, p. 43. *Mirum rursus et hoc apparet. Nam ego postquam me ipsum amisi, si per te me redimo, per te me habeo; si per te habeo, te prius ac magis habeo quam me ipsum, tibi propinquior quam mihi sum, quippe cum mihi non aliter quam per te medium inherescam. In hoc utique vis Cupidinis a Martis discrepat violentia. Nempe imperium sic amorque differunt. Imperator per se alios possidet, amator per alium se complectitur et uterque amantium longior a seipso fit, propinquior alteri, ac in se mortuus in alio reviviscit. Una vero duntaxat in amore mutuo mors est, reviviscentia duplex.*

¹⁹⁸ *Idem*, p. 44. *Debita nimium hec restitutio est, quando hic illi et ille huic reddit animam quam accepit. Uterque amando suam tradit et redamando per suam restituit alienam. Quapropter iure ipso amare debet quisquis amatur. Qui vero non amat amantem, homicidii reus est habendus. Immo vero fur, homicida, sacrilegus.*

tomado de la poesía y desarrollado en un sistema más preciso... tal vez siguiendo el modelo de los viejos poetas toscanos¹⁹⁹

Laurens apunta entonces con más precisión a un poema del *Canzoniere* de Petrarca para explicar este doble milagro del amor, siguiendo a Perella²⁰⁰:

Quando giugne per gli occhi al cor profondo
l' imagin donna, ogni altra indi si parte,
et le virtù che l' anima comparte
lascian le membra, quasi immobil pondo.
Et del primo miracolo il secondo
nasce talor, che la scacciata parte
da se stessa fuggendo arriva in parte
che fa vendetta e 'l suo exilio giocondo.
Quinci in duo volti un color morto appare,
perché 'l vigor che vivi gli mostrava
da nessun lato è piú là dove stava.
Et di questo in quel dí mi ricordava,
ch' i' vidi duo amanti trasformare,
et far qual io mi soglio in vista fare²⁰¹.

102

Si aceptamos la hipótesis de Kristeller sobre los poetas, habría que incorporar a la metodología ficiniana la consideración de que la tradición poética y la tradición filosófica tienen el mismo peso en la interpretación de los textos y que estos pueden ser leídos a partir de los filósofos y a partir de los poetas de manera semejante. Esta metodología de lectura estaría anclada en los mismos neoplatónicos²⁰² y puede ser justificada teóricamente desde sus textos, como apunta Laurens y como se podría demostrar siguiendo el itinerario de la interpretación del *Fedro* y sus furores²⁰³. Pero,

¹⁹⁹ Citado por Laurens, *ibidem*, p. 269.

²⁰⁰ Cfr. Perella, "Love's greatest miracle", *MLN*, Vol. 86, No. 1, The Italian Issue (Jan., 1971), pp. 21-30

²⁰¹ Petrarca, *Canzoniere*, S 94.

²⁰² Piénsese por ejemplo en el *Comentario a la República* de Proclo.

²⁰³ Para la interpretación ficiniana del *Fedro* véase Allen, M. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Universidad de California, Los Ángeles, 1981; *The Platonism of Marsilio Ficino*. University of California

¿encontramos una justificación suficiente para suponer que el texto detrás del texto se encuentra en las obras de los poetas toscanos y sus antecesores provenzales? Pensamos con Laurens que una lectura cuidadosa del pasaje no justifica, más allá de la semejanza de los motivos, la influencia textual directa de Petrarca. Laurens es quien probablemente haya trabajado este pasaje con un mayor cuidado bajo el signo del *oestrus* poético, que apelaría más a la lectura desde una tradición que podría llamarse "retórica teológica" que abreva fundamentalmente de los textos del corpus dionisiano. Sin desechar totalmente la hipótesis de Kristeller sobre la influencia de la lírica stilnovista y/o trovadoresca, Laurens propone que las influencias textuales más cercanas sería las provenientes de los textos de Pseudo Dionisio y, por su intermediario, Pablo:

Pero en Dios el deseo amoroso es extático. Gracias a él los enamorados no se pertenecen más: pertenecen a quienes aman [...] Y es así que el gran Pablo, poseído por un amor divino y tomando parte en su potencia extática, dice con boca inspirada: 'no vivo yo, es Cristo quien vive en mí'. Lo que bien le sucede a un hombre cuando el deseo ha hecho, como él dice, salir de sí para penetrar en Dios y que no vive más su propia vida, sino la vida de Aquel que ama²⁰⁴.

103

La referencia textual a este pasaje se confirma, según Laurens no solo por la traducción y comentario por parte de Ficino de la obra del Areopagita sino por una carta fechada probablemente en 1457 a Michele Mercati que consiste en un diálogo entre Dios y el alma, donde encontramos uno de los "milagros" de los amantes: el que lo ajeno sea más familiar que la propia alma y que esta no pueda ser más que en el amado (sea este Dios en el caso de la presente carta o el alma del otro en el caso del *De amore*)

Dios: Pon fin, hija, a las lágrimas, oh hija mía, no te aflijas más, que aquel que contigo habla no es extranjero, sino de tu casa, y **más familiar a ti que no lo eres a ti misma**, y quiero que sepas que yo en un

Press. Los Angeles. 1984; "Two commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtedness to Hermias", *Journal of the Warburg and Courland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 110-129

²⁰⁴ *Nombres Divinos* 4, 12-13

mismísimo tiempo mientras estoy presente en ti, estoy fuera de ti y dentro de ti, y no por otra cosa te soy presente, si no porque yo estoy dentro de ti, y soy en ti porque tú eres en mí, y si tu no estuvieras en mí no estarías en ti, y no serías en modo alguno²⁰⁵.

Además, en la intervención en el diálogo que corresponde al alma extática y "transportada por el impulso lírico y transmutada por las imágenes, encontramos la potencia dialéctica que despliega para decir lo inexpresable toda la 'retórica oximorónica' del enigma"²⁰⁶, del milagro, el tema dulce-amargo del amor que encontraba Ficino en Orfeo y la muerte del amante del viejo dicho atribuido a Platón:

¡Oh cosa maravillosa que supera la maravilla misma! ¿Qué insólito ardor me enciende? ¿Qué nuevo sol es este que en mis ojos fulgurar veo? ¿Y de dónde viene este espíritu tan grande y suave que las médulas acaricia y punza, las muerde y las lame, las espolea y las excita? ¿Una dulzura tan amarga se puede concebir? Una dulzura tan amarga que me disuelve internamente y me lacera, que en comparación con ella o sin ella me parecen amargas las cosas más dulces. Qué dulce amargura, que repara mis desgarros y me reunifica, gracias a la cual me parecen dulces las cosas más amargas [...] Qué muerte viva es esta, ¿quién podría pensarlo? Por la cual en mí muero, viviendo en Dios, por la cual muero a la muerte, despierto a la vida y vivo en al vida, regocijándome en el gozo [...] Estoy fuera de mi mente, pero no privada de ella, porque por encima de ella [estoy]. Y deliro, hasta el exceso deliro, sin precipitarme, porque planeo en lo alto. Exulto entera y me licuifico, sin perderme por ello, porque Dios me conjunta, me reúne en él, él, la unidad de unidades. Ahora Dios me alimento toda y

104

²⁰⁵ *Deus. Pone finem, o filia, lachrimis; ne te afflictes, o filia: non hospes est qui tecum loquitur, sed omesticus, familiarior tibi quam ipsa tibi. Adsum equidem tibi simul et insum; adsum equidem tibi quia insum, insum tibi quia tu es in me; que nisi esses in me, non esses in te, immo omnino non esses.*

²⁰⁶ *Ibidem*, LIV.

quien me engendró me regenera: habiéndome engendrado alma, me transforma en ángel, me convierte en Dios²⁰⁷.

Es interesante notar como, según esta hipótesis, Ficino habría transferido la “retórica de la teología” dionisiana expresada en la carta a Mercati a lo que podríamos denominar la “retórica de la erótica” que aparece en *De amore*. Tal transferencia parece hacer equivalentes, al menos en cierto sentido, la relación del alma con Dios y la relación del alma con otra alma humana en un solo “furor amatorio” que se expresa en términos de otro furor: el poético. Parece ser que lo que sostiene esta lectura y la escritura de Ficino en *De amore* II-8 es su concepción del estilo platónico, *more poetico*, que Laurens rescata de su *Proemio* a la *Opera Omnia* de Platón:

Un estilo, digo, que se parece menos a la palabra humana que a un oráculo divino, muchas veces sublime y tonante, muchas veces emanando la suavidad del néctar, siempre lleno de misterios celestes [...] Figura fábulas al modo poético, ya que el estilo de Platón, en verdad se parece menos al estilo filosófico que al poético. Ya que a veces delira y “vaga”, como los poetas, y entonces no sigue un orden simplemente humano, sino oracular y divino, no se presenta tanto como el personaje de alguien que enseña, sino el de un sacerdote, de un adivino, en parte abandonándose al delirio inspirado, en parte purificando a los otros y llevándolos con él al delirio divino²⁰⁸.

105

²⁰⁷ *O rem miram, que admirationem ipsam exuperat! Quis nunc me insolitus urit ignis? Quis mihi sol novus et unde subrutilat? Quisnam et unde tantus et tam dulcis spiritus meas modo medullas pungit et mulcet, mordet et lambit, stimulat et titillat? Quam amara dulcedo hec est, cogitare quis possit? Quam amara dulcedo, que me liquefacit penitus et eviscerat, cuius comparatione quave sublata amara mihi vel que dulcissima sunt videntur! Quam dulcis amaritudo, que me dilaniatam conglutinat et redintegrat, quacum mihi vel amarissima queque dulcescunt! [...] Quam viva mors ista est (quis cogitet?), per quam in me morior, in Deo vivo, per quam morti morior, vite vivo, et vivo vita et gaudeo gaudio. [...] Sum equidem nunc extra mentem, neque amens tamen, quia super mentem; furo rursus, furo nimium, neque precipitor tamen, quia tollor in altum. Gestio nunc undique tota et diffluo, neque dispergor tamen, quia me colligit mecum, quia me unit secum Deus, unitas unitatum. Exultate igitur nunc mecum omnes, quorum Deus exultatio est; Deus meus obvius factus est mihi, Deus universi amplexus est me, Deus deorum meas modo medullas illabitur. Iamiam alit me Deus ipse totam, et qui genuit me regenerat: genuerat animam, reformat in angelum, convertit in Deum.*

²⁰⁸ *Stylus, inquam, non tam humano eloquio, quam divino oracula similem, saepe quidem tonantem altius, saepe vero necatrea suavitate manantem, Semper autem arcana coelestia complectentem[...]Fingit et saepe fabulas more poetico, quippe cum ipse platonis stylus, non tam philosophicus, quam re vera poeticus*

El Platón que lee Ficino es un Platón inspirado: oráculo, poeta, sacerdote y amante. El Platón de Pico en *Commento II, 2* es uno mesurado, aristotélico-escolástico que pugna por el ordenamiento lógico y por la distinción entre amor y amistad. Es en este contexto “metodológico” que debemos insistir en el tema de la crítica piquiana sobre la reciprocidad y ampliar una vez más los contextos textuales.

Para Pico, esta exigencia de reciprocidad basada en la dialéctica muerte-resurrección de los amantes no se aplica al amor según el contexto del *Banquete*, porque este ha sido delimitado como deseo de belleza, y el que ama puede no ser bello y por tanto no apto para mover al amado a la reciprocidad. En este sentido, esta es una condición necesaria para la amistad, no para el amor. Sin embargo, Ficino parece implicar en el capítulo siguiente²⁰⁹ que lo que buscan los amantes en su amor mutuo es la belleza, la belleza "supra-individual", supra-corpórea. Si la belleza propiamente no es la corpórea o la exterior, ¿la crítica de Pico podría no sostenerse?

106

Si nos detenemos en el *Epítome al Lisis* de Ficino, el texto platónico que según Pico sostiene la necesidad de la reciprocidad de los amigos, encontramos que Ficino cree que a partir de este se puede conocer verdaderamente lo que Platón pensaba sobre la amistad y el amor. Hay que notar desde este principio que amistad y amor son un binomio que no es posible separar en Marsilio. La amistad *es la comunión de la voluntad de manera honesta y perpetua*:

Al decir honesta excluye los contubernios de los hombres ímprobos y el congreso de los lascivos. Por perpetua, enseña que las benevolencias leves de los adolescentes, incluso si son honestas, no se deben llamar amistades todavía. Por voluntad, significa que no es suficiente la

videatur. Furit enim interdum atque vagatur, ut vates, et ordinem interea non humanum servat, se fatidicum et divinum : neque tam dicentis personam agit, quam sacerdotis suisdam atque vatis, partim quidem furentis, partim vero ceteros expiantis, et in divinum furorem similiter rapiens.

²⁰⁹ En el capítulo 9 del discurso II del *De amore*: “Además, ¿qué buscan quienes se aman de un amor mutuo? Buscan la belleza. El amor es el deseo de gozar de la belleza. Y la belleza, un esplendor que arrebatara hacia sí el alma humana. La belleza del cuerpo no es más que este esplendor manifiesto en el encanto de los colores y las líneas. La belleza del alma también es esplendor fulgurante en la armonía de la doctrina y las costumbres”.

similitud de opinión sobre algo o del arte para completar la amistad. Por comunión indica el intercambio de la benevolencia. Cuyo fin es, como sea hecha de dos almas una voluntad, de una voluntad una vida, y finalmente de una vida, el gozo de su numen único y de la idea²¹⁰.

Ficino explicita en seguida las relaciones entre la amistad y el amor. El amor es el *medium* de la amistad, el camino hacia ella. En tanto deseo de belleza y en tanto *médium* de la amistad es necesario para Ficino que los que llegan a ser amigos sean bellos. Pero, si el hombre es el alma para la tradición platónica que suscribe Ficino, la belleza de los hombres debe ser belleza del alma y la belleza de los amigos también. Quien ama la belleza del cuerpo no ama al hombre sino algo que es del hombre y que puede arrastrarlo no al deseo de una honesta comunión sino de un congreso torpe y carnal.

Aquí Ficino muestra su concepción de las relaciones entre eros y philía. Según se consigna en el *Lisis*, ambas están íntimamente relacionadas entre sí y tiene como presupuesto la belleza. No la belleza externa, sino la del alma.

107

Por esta razón cada vez que aquella semejanza se aproxima y concurre la belleza del alma, nace la amistad perfecta. Si la forma del cuerpo está junta a esta belleza de las almas, empiezan a amar más rápidamente y consiguen el hábito de la amistad en breve tiempo. Lo que en Platón y Dionisio la mutua benevolencia consigue. Pero si la forma del cuerpo se conjunta con la deformidad del alma, no prevalece el deseo de una honesta comunión sino de un torpe congreso²¹¹.

Este tipo de reciprocidad amorosa ha sido interpretada como una especie de deber religioso: “ya que la última fuente del amor es Dios, Ficino propone que el amado le

²¹⁰ *Ut honestam dicitur, excludit improborum hominum contubernia, lasciuorumque congressus. Ut perpetua, leues adolescentulorum benevolentias, etiam si honestae sint, nondum amicitias appellandas monet. Ut voluntatis, significat non similitudinem opinionis cuiusdam vel artis ad amicitiam perficiendam sufficere. Ut communionem, benevolentiae vicissitudinem indicat. Huius finis est, ut e duobus animis unus voluntatem fiat, ex una voluntate vita una, ac demum ex una vita, numinis unius eiusdemque ideae fruitio.*

²¹¹ *Quamobrem quotiens cognatio illa adest, & animorum pulchritudo concurrat, perfecta nascitur amicitia. Si corporis forma huic animorum pulchritudini adiuncta est, citius amare incipiunt, & breui amicitiae habitum assequuntur. Quod in Platonis Dionisque mutua benevolentia contigit. Sin autem forma corporis cum animi deformitate coniungitur, non honestae communionis, sed turpis congressus Cupido exoritur.*

debe amor al amante como un forma de deber religioso²¹². Existe en Ficino una especie de continuidad amorosa universal que le permite transferir la mencionada “retórica de la teología” a la “retórica amorosa” sin mayor problema. Existe además una continuidad entre el medio de la amistad –el amor– y la amistad misma que le permite transferir la necesidad de la reciprocidad de esta a aquel.

Según Hankins, las diferencias entre las filosofías del amor de Pico y Ficino podrían ser resumidas de la siguiente manera:

[...] mientras que Ficino ha construido su concepción del amor platónico en la identidad metafísica de la *philia* y el *eros*, la amistad y el amor, Pico sostiene que el *eros* del cual habló Platón en el *Banquete* es una suerte de poder metafísico especial, distinto de la amistad, del amor de Dios por sus criaturas y de otros poderes unitivos en el cosmos²¹³.

108

Tales diferencias, según la hipótesis de esta tesis surgen de las metodologías de lectura que ambos suscriben y que han sido expuestas a partir del método específico de la investigación. Ficino lee a Platón desde la tradición neoplatónica y propone una lectura inspirada, que incorpora órdenes ajenos al discurso considerado como propio de la filosofía desde una visión unitaria del furor divino. Pico se pliega al método aristotélico-escolástico que, basado en la lógica, ordena y distingue los términos, clasifica y separa aquello que Ficino toma como un conjunto. El Platón de Pico en esta crítica a Ficino es un Platón del orden y las distinciones, un Platón escolástico o “escolar”²¹⁴.

²¹² Crawford, k. “Marsilio Ficino, Neoplatonism, and the problem of sex”, *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, XXVIII, 2 (2004), p. 13.

²¹³ Hankins, J. “Pico della Mirandola”, *Routledge Encyclopaedy of Philosophy*, Vol. 1, p. 387-388.

²¹⁴ CCA, II, 3. Si pensamos este adjetivo como derivado del término *schola* que Silvia Magnavacca describe así: “En la Edad Media, se entiende por “Escuela” la Escolástica, desde el momento en que esta es un tipo de pensamiento cuyas características dependen del hecho de haberse desarrollado en un marco institucional. En efecto, para la Escolástica, la búsqueda intelectual es un oficio con técnicas profesionales y leyes minuciosamente fijadas. Ello da lugar a una suerte de estructura mental y literaria, que determina los

La tercera crítica analizada surge a partir de una mención más a Marsilio Ficino en el Libro II del *Commento* de Pico della Mirandola. En ella se contraponen dos visiones filosóficas cuyo análisis se detallará en las siguientes páginas y que pueden ser reducidas a los tipos de aproximación con que se trata el tema de la belleza en relación con la bondad. El texto de Pico corresponde al capítulo 3 del libro II donde se presenta la definición del amor como deseo de belleza, después de acotar los significados que debe dejar fuera en un método “correcto” filosóficamente hablando:

El amor del que vamos a hablar se puede definir como deseo de belleza, como también Platón lo define. El deseo es la naturaleza genérica y común por la cual el amor conviene con todos los otros deseos; como hombre, en cuanto es animal conviene con todas las fieras. Después se agrega *de belleza*, que especifica la naturaleza propia del amor y lo distingue de todo otro deseo, como por ser racional y moral se distingue al hombre de los otros animales. Si conocemos perfectamente las partes de esta definición, conoceremos perfectamente el amor. Comenzando por la primera digo que el deseo no es otra cosa que una inclinación e ímpetu de alguien que desea hacia aquello que es o él estima ser conveniente, lo cual se llama bien. El objeto del deseo es el bien verdadero o aparente; entonces encontramos diversas especies de bienes y así nacen diversas especies de deseo; como en nuestro propósito el amor es una especie de deseo, acerca de una especie de

procesos de enseñanza y aprendizaje, de investigación y discusión, de transmisión y redacción. Como es obvio, esto implica y promueve un estilo tanto interior como exterior, originado en la preocupación de la mayor precisión en el pensamiento y la argumentación; de ahí la estructura del razonamiento, las distinciones, las divisiones y subdivisiones, los procedimientos de demostración, etc. Todo ello procura tener un carácter impersonal en el estilo, que obedece a la búsqueda y puesta en práctica de una técnica universal, tomado este último término en dos sentidos: en el que dicha técnica es aplicable a cualquier contenido y en el de que es respetada por todos los miembros de la Escuela”. Magnavacca, S. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p. 619-620.

bien que se llama lo bello. De lo que se concluye que lo bello es distinto de lo bueno como una especie de su género y no como una cosa extrínseca de una intrínseca como dice Marsilio²¹⁵.

Si la definición de amor es deseo de belleza, deseo funciona como el género y belleza como la diferencia específica²¹⁶. Es en esta exploración que encontramos algunos elementos aristotélicos que determinarán la lectura de Pico del *Banquete 204 y ss*, ceñida al método preciso. Pero, revisemos la situación de los que hemos llamados “textos hermanos” antes de continuar con el análisis, como lo hemos hechos anteriormente.

Curiosamente, en los textos hermanos, las *900 tesis* y la *Oratio* no encontramos referencia a esta definición. Las tesis que lidian con la belleza se concentran en las *Platónicas*:

ii.5.20. La belleza se descubre con mayor perfección y veracidad en las realidades inteligibles que en las sensibles²¹⁷.

ii.5.21. Cuando Platón dice que el amor nació del encuentro de Penia y Poros en el jardín de Júpiter, durante la celebración del nacimiento de Venus, estando los dioses en su banquete, no se entiende otra cosa que desde entonces nació en la mente angélica el primer amor, esto es, el

110

²¹⁵ Amore adunque del quale noi abbiamo a parlare si può così definire, come ancora Platone il deffinisce, desiderio di bellezza; desiderio se vi pone come natura generica e comune per la quale amore conviene con tutti gli altri desideri, come come l'uomo, in quanto egli è animale, conviene con tutte le fiere. Poi se v'aggiunge di bellezza, che specifica la natura propria di amore e lo distingue da ogni altro desiderio, come per essere razionale e mortale si distingue l'uomo dagli altri animali. Se dunque perfettamente conosceremo le parti di questa diffinizione, conosceremo perfettamente amore. E, cominciando da la prima, dico che desiderio non è altro che una inclinazione e impeto di colui che desidera in quel che o gli è o lui esistima a sè essere conveniente: e quel tale si chiama bene. Però l'obietto del desiderio è il bene, o vero o apparente; e come poi si truovono diverse specie di beni, così nascono diverse specie di desideri, come nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama el bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio.

²¹⁶ Cfr. Jayne, p. 194. N. 31. “Pico’s effort to define beauty in terms of the Aristotelean predicaments of genus and species is characteristic of his tendency to prefer the Aristotelean mode of discourse to Ficino’s Platonic mode, though he says that his aim is to reconcile Plato with Aristotle”.

²¹⁷ *perfectius et verius reperitur pulchritudo in intelligibilibus quam in sensibilibus.*

deseo de belleza, ya que en él resplandeció, aunque muy imperfectamente, el esplendor de las ideas²¹⁸.

ii.5.23. Por la doble Venus de la cual se habla en el Banquete de Platón, no debemos entender otra cosa que la belleza doble: la sensible y la inteligible²¹⁹.

ii.5.26. La belleza está en dios causalmente; en el intelecto total, verdadera, total y esencialmente; en el intelecto particular, verdadera, parcial y esencialmente; en el alma racional, verdadera y participacionalmente; en los accidentes visibles del cielo, imaginaria, esencial y totalmente; en las cualidades visibles subcelestes, imaginaria, parcial y esencialmente, en las cantidades, imaginaria y participalmente²²⁰.

Por otra parte, la palabra *pulchritudo* aparece dos veces en la *Oratio*:

Pero, al terminar su creación, deseaba el Artífice a alguien que entendiera la razón de tantas obras, amara su belleza y admirara su grandeza.²²¹

Ya que nosotros, elevados a sus alturas más eminentes y comparando con la eternidad indivisible todas las cosas que son, que serán y que fueron y admirando la belleza primigenia, seremos vates de Febo; seremos los amantes alados de esta belleza. Y al final, llevados por amor inefable como de un entusiasmo y llevados fuera de nosotros

²¹⁸ *cum dicit plato amorem natum ex congressu peniae et pori in ortis iovis: in natalibus veneris: diis discernentibus nihil aliud intelligit quam in angeli mente tunc primum amorem id est desiderium pulchritudinis esse natum cum in eo idearum splendor: imperfectius tamen refulxit.*

²¹⁹ *cum dicit plato amorem natum ex congressu peniae et pori in ortis iovis: in natalibus veneris: diis discernentibus nihil aliud intelligit quam in angeli mente tunc primum amorem id est desiderium pulchritudinis esse natum cum in eo idearum splendor: imperfectius tamen refulxit.*

²²⁰ *Pulchritudo est in deo per causam: in totali intellectu vere essentialiter totaliter: in particulari intellectu vere partialiter essentialiter: in anima rationali vere participaliter: in visibilibus coeli accidentibus imaginarie essentialiter totaliter: in subcoelestibus qualitativis visibilibus imaginarie partialiter essentialiter: in quantitativis imaginarie participaliter.*

²²¹ *Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur.*

como serafines ardientes, llenos de lo divino, no seremos más nosotros mismos, sino aquel que nos creó²²².

Por lo anterior podemos concluir que las referencias a la belleza en los textos hermanos son preponderantemente platónicas; no solamente por la colocación en las *900 tesis* del tema, sino también por la posible referencia al *Fedro* y su entusiasmo en la *Oratio*. Podemos pues establecer que el tema que nos ocupa está determinado por el platonismo pero abordado desde un método muy distinto al (neo)platónico. La siguiente pregunta es: ¿Cuáles son las herramientas filosóficas que utiliza Pico para enfrentarse a la definición de Platón en *El Banquete*?

En una primera lectura parece obvio que el método aristotélico escolástico determina la aproximación de Pico al texto platónico. Partiremos de la siguiente hipótesis: Pico organiza su lectura a través de la búsqueda metodológica inaugurada por Aristóteles en los *Tópicos*. Según esta hipótesis Pico utiliza el método dialéctico propuesto por Aristóteles en dicha obra para aproximarse al *Banquete* y a la definición de amor que se encuentra en él como deseo de belleza. Lo utiliza en última instancia para organizar la estructura de su exposición a lo largo del libro II a partir del establecimiento de un método que parte de considerar el tratamiento del tema a través de la definición, uno de los cuatro lugares de la argumentación.

Si atendemos a lo establecido por Aristóteles en *Tópicos* 105a tendremos que uno de los instrumentos de la dialéctica es precisamente el poder distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa y el encontrar las diferencias. Este instrumento servirá de base para estructurar las críticas a Ficino que aparecen en el libro II del *Comento*, así tendremos que Aristóteles propone lo siguiente:

112

²²² Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes evo, et primevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phebei vates, huius alati erimus amatores et ineffabili demum charitate quasi aestro perciti, quasi Saraphini ardentes extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos.

El examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad (en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuántas maneras se dice) y, también, para que los razonamientos se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre: pues, de no ser evidente de cuántas maneras se dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa; en cambio, una vez puesto en claro de cuántas maneras se dice algo y con referencia a qué se propone, sería digno de risa el que pregunta sino construyera el argumento con relación a esto²²³.

Igualmente para Pico, como se ha expuesto en la introducción, es imprescindible determinar el significado del nombre de la cosa en disputa antes de entrar en una discusión detallada del mismo. Si se trata de un término equívoco es necesario para el mirandulense distinguir sus significados y declarar expresamente el que va a ser utilizado; sin este principio la disputa será desordenada y vana²²⁴.

113

Si, como hemos dicho, el comentario de Ficino al *Banquete* carece de estos principios metodológicos y puede ser considerado por tanto como confuso y desordenado, podremos relacionar la oscuridad que encontraría Pico en Ficino como derivada de una definición como la que se describe en *Tópicos*:

Así pues, un lugar del definir oscuramente es si lo que se dice es homónimo de alguna cosa [...]. De manera semejante también si, diciéndose lo definido de varias maneras, se enunciara la definición sin haber hecho distinción alguna: pues no estará claro de qué cosa se ha

²²³ *Tópicos*, 108a.

²²⁴ Cfr. *CCA*, II, 1: Dice Platone in più luoghi, e Aristotele dopo lui e così ogni scola di filosofi che nel principio del trattare d'ogni materia si debbe presupporre quel che significa el nome della cosa della quale si disputa. E per esecuzione di questo ne comandano che ogni volta che quel nome è equivoco, cioè significativo di diverse cose e varie, dobbiamo distinguere que' significati e dichiarare per quale principalmente noi l'abbiamo a usare. Il che non facendo fia ogni disputazione confusa, inordinata e vana... Según Jayne, Pico se refiere aquí por "Platón" principalmente a un trabajo pseudo-platónico llamado "Definiciones" que Ficino atribuyó a Espeusipo.

dado la definición [...] tal cosa cabe hacerla, sobre todo, si pasa desapercibida la homonimia²²⁵.

Además, podemos detenernos en la oscuridad producida por el uso de la metáfora en la definición, que como hemos visto se encuentra en relación directa con un *more poetico* del filosofar que le permite a Ficino especular sobre los discursos del *Banquete* a través de metáforas (como veremos un poco más adelante):

[...] si se ha dicho algo metafóricamente, v.g.: que el conocimiento es inquebrantable, o que la tierra es una nodriza, o que la templanza es una consonancia; pues todo lo que se dice en metáfora es oscuro. Cabe también que el que ha dicho la metáfora declara falsamente que ha hablado con propiedad: pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo, a la templanza: en efecto, toda consonancia se da en los sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia²²⁶.

114

El problema con estos lugares oscuros de la definición (la indistinción de los homónimos y la metáfora) es que conllevan una gran dificultad si se desea atacarlas, según Aristóteles, porque no es claro si los nombres empleados se dicen de una o de muchas maneras o si se emplean de manera propia o metafórica. Su oscuridad no ofrece puntos de ataque o de reproche²²⁷. Si imaginamos a Pico como lector de Aristóteles y como lector del *De amore* bajo los preceptos metodológicos recién descritos podremos proponer una explicación plausible para su reacción ante el texto y que según Jayne le llevó a dedicar sus esfuerzos a la redacción del *Commento* sobre otros proyectos platónicos que concibió en el periodo. Las razones pueden agruparse como hemos dicho en la indistinción de los homónimos, la oscuridad de las metáforas, en el *more platónico*, si nos atenemos al estudio de la crítica precedente. Ya Aristóteles

²²⁵ *Tópicos* 139b 20

²²⁶ *Idem* 139b 32 y ss.

²²⁷ *Idem* 158b 5.

criticaba a Platón por sus oscuros nombres: “Además, si se usan nombres no habituales, v.g.: Platón cuando llama al ojo sombreado por las cejas, o a la tarántula, de mordedura putrefaciente, o a la médula engendrada por el hueso; pues todo lo insólito es oscuro”²²⁸.

Y el mismo Pico, en una redacción más antigua de este paso del *Commento* parece implicar que en última instancia el error que consiste en considerar la relación belleza-bondad como exterior-interior es imputable a Platón. Bachelli consigna una redacción más antigua del fragmento que establece lo siguiente:

Es de notar que el orden que existe entre las potencias y las artes es similar entre los objetos; si toda potencia cognoscitiva tiene por objeto lo verdadero, aquella proporción que tiene la potencia sensitiva respecto a la potencia cognoscitiva, la tiene igualmente el objeto de esta respecto al objeto de aquella. De manera que, así como esta es especie de aquella, porque el sentir es una especie del modo de conocer, así el objeto del sentir es una especie del objeto del conocer. Igualmente, en nuestro propósito: si amor es una especie de deseo, el objeto del amor será una especie del objeto del deseo. El objeto del deseo es aquello que es un bien o parece [ser un bien]; el objeto del amor es una especie de bien, el cual se llama lo bello y así la belleza y la bondad están divididas como lo está lo animal de lo hombre, esto es como el género de la especie y no como lo intrínseco de lo extrínseco, como dice Platón, ya que las artes y las potencias se distinguen por sus objetos.²²⁹

115

Según Bachelli, en esta primera redacción “Pico ya ha introducido en la sustancia el

²²⁸ *Idem* 140^a 3 y ss.

²²⁹ È da notare che l'ordine che è fra le potentie e le arti, è similiter fra li obiecti; como se ogni potentia cognoscitiva ha per obiecto el vero, quella proportione che ha la potentia sensitiva a la potentia cognoscitiva, ha similiter lo obiecto di questa a lo obiecto di quella. Ita che, cossi como questa è spetie de quella, perché il sentiré è una septie de modo de cognoscer, cossi lo obiecto del sentiré è soetue de ki ibiecto del cognoscer. Similiter al propósito nostro: se amore è spetie de disiderio, lo obiecto de amore será spetie de lo obiecto del Desiderio. Lo obiecto del Desiderio è quello che è bene o appare; lo obiecto aunque de amore è una spetie de bene, la quale se chiama el bello e però la bellezza e la bontà sono divisi coomo è lo animale da lo homo, id est sicut genus a specie et non sicut intrinsecum ab extrínseco, ut dicit Plato, cum sit che le arti et le potentie se distingueno per li obiecti. Bachelli, *Nuovi frammenti del Commento*, p. 110-111.

punto polémico contra el bien y lo bello como relación entre intrínseco y extrínseco”²³⁰ que aparece en *De amore* V 1 y que analizaremos a continuación. Es notable que no se haya explicitado el nombre de Ficino y que la crítica vaya dirigida directamente contra Platón. Según Bachelli, Pico seguiría aquí a Proclo en su *Commentario a Alcibiades I*, que será traducido también por Ficino, donde negaba que Platón sostuviera la existencia de una relación de género-especie entre el bien y lo bello, afirmando que ambos eran mutuamente convertibles como puede leerse en el siguiente fragmento:

Todo lo bello es naturalmente bueno, todo lo feo es malo y viceversa. Que todo lo verdaderamente bello es bueno, así lo probamos. Es sabido que lo bello es por su propia naturaleza amable, visto que la belleza suprema produciendo una imagen de la belleza divina, es amable, y primeramente por su aspecto el alma mueva hacia sí. Lo que se confirma en el *Fedro*. En efecto, la verdadera *kalon*, esto es lo bello, también nombrado como *dia to kalon*, esto es lo que llama a las almas, o *dia to kalein*, esto es lo que encanta a quienes contemplan, ciertamente según su naturaleza es amable. Por lo cual se dice que el amor conduce al amante a la belleza. Todo lo que es amable, es deseable, en efecto amor es el deseo robusto y vehemente de alguien por alguien. Y todo el que ama, desea algo que le falta (o que requiere). Todo lo deseable es verdaderamente bueno, ya sea bueno en realidad o en apariencia. En efecto, muchas cosas no buenas son deseadas y perseguidas por nosotros, porque al apetito se ofrecen como buenas. Lo cual es demostrado por Sócrates en el Menón, manifiestamente no puede ser hecho que lo malo mismo deseen, tal cual es, no lo quieren.²³¹

²³⁰ Idem, p. 111. Para Proclo ver *In Alcibiadem* 32, 21-330, 1.

²³¹ Ficino, *Opera Omnia*, II, 867. El texto completo en la traducción de Ficino es el siguiente: *Omne pulchrum naturaliter est bonum, omne turpe malum, atque vicissim. Omne vero pulchrum esse bonum, ita probamus. Constat pulchrum esse amabilem suapte natura, quandoquidem et extrema pulchritudo divinae pulchritudinis imagine serens est amabilis, primoque aspectu animos, primoque aspectu animos ad se movet. Quod confirmatur in Phaedro. Re enim vera kalon, id est pulchrum, sive dicitur di ato kalon, id est quia provocat animas, sive dia to kalein, id est quia permulcet intuentes, certe secundum naturam est amabile. Quapropter et amor ad pulchrum dicitur amantem ducere. Quicquid autem est amabile, est appetibile, est enim amor appetitus aliquis alicuius robustus atque vehemens. Et quicquid amat, appetit aliquid, quo et indiget. Omne vero appetibile est et bonum, sive re vera bonum, sive apparens. Pleraque enim non bona expetenda nobis occurrunt, quoniam appetentibus se offerunt tanquam bona. Demonstratum est autem a*

Para sostener la convertibilidad de lo bello y lo bueno, Proclo establece que si todo lo bello es amable, todo lo amable es deseable y todo lo deseable es bueno, se sigue como consecuencia que todo lo bello es bueno y viceversa²³².

De lo anterior podemos inferir que la lectura de Pico obedece a un método aristotélico ceñido a principios de claridad en la argumentación y que no puede aceptar la posición de los *platonici*, quienes se inclinan a lo que puede llamarse el *more poetico* de filosofar, donde la forma en que la filosofía se expresa camina por otras metodologías, donde la metáfora no añade oscuridad sino aquello “divino” característico de los platónicos. Habiendo trazado la respuesta a la primera interrogante, pasemos a analizar el modo ficiniano de abordar la cuestión.

Es interesante preguntarse, ¿por qué Pico parece revirar sus ataques a los exponentes más antiguos de la tradición platónica (Proclo, Plotino y hasta el mismísimo Platón) y centrar su armamento dialéctico en Marsilio Ficino? Esta pregunta nos lleva a considerar el texto de Marsilio que da pie a la crítica directamente.

117

Dice Marsilio en *De amore* V, 1:

Platón en el *Filebo* dice que es feliz aquel a quien nada le falta. Esto es, aquello que es en toda parte perfecto. Hay una perfección interior y otra exterior. A la interior la llamamos bondad, a la exterior, belleza. Y aquello que es enteramente bueno y bello lo llamamos felicísimo, pues es perfecto en todo. Esta diferencia la vemos en todas las cosas. Así, en las piedras preciosas, según creen los físicos, la mezcla interior muy bien proporcionada de los cuatro elementos, produce su brillo exterior. Igualmente, la fecundidad innata en sus raíces y médulas reviste a los árboles y las plantas con una variedad agradabilísima de hojas y de flores. Y en los animales, el saludable equilibrio entre los humores crea la alegre apariencia de líneas y colores. También parece que la virtud

Socrate in Memnone, manifeste fieri non posse, ut qui malum, quale sit, nouerint, ipsum appetante. Appetibile sit principaliter, bonum quoque principaliter erit.

²³² *Si igitur omne pulchrum est amabile, omne amabile est appetibile, omne appetibile bonum: consequenter omne pulchrum est bonum, atque vicissim.*

del espíritu se traduce en un cierto decoro honestísimo en las palabras, los gestos y las obras. La sustancia sublime de los cielos despliega en torno a ellos una luz clarísima. En todas estas cosas la perfección interna produce la externa. Podemos llamar a aquella bondad, a esta belleza. Es por esto que afirmamos que la belleza es una flor de la bondad, con cuyos encantos de flor, como un alimento que está oculto más adentro, alimenta la bondad a los que la contemplan. Pero, como el conocimiento de nuestra mente tiene su origen en los sentidos, no entenderíamos ni apeteceríamos jamás la propia bondad inserta en el fondo de las cosas, si no fuéramos conducidos a aquella por las señales manifiestas de esta hermosura exterior. Y en esto aparece admirable la utilidad de la belleza, y del amor, que es su compañero. Por todo esto me parece que ha quedado demostrado suficientemente que hay tanta diferencia entre la bondad y la belleza como entre la semilla y las flores y, como las flores que nacen de las semillas de los árboles producen de nuevo ellas mismas otras semillas, así los amantes producen esta flor de la bondad que es la belleza, porque nace del bien y para el bien. Y esto ya antes lo demostró ampliamente nuestro héroe²³³.

Como es manifiesto, Ficino expresa aquí su concepción de la relación entre belleza-

²³³ Ficino, M. *De amore*, p. 85. Beatum in *Philebo* Plato vult esse, cui nihil deest. Idque esse illud quod sit ab omni parte perfectum. Est autem perfectio interior quedam est et exterior. Interiorem bonitatem, exteriorem pulchritudinem dicimus. Propterea quod bonum penitus est et pulchrum, id tamquam ab omni parte perfectum beatissimum nuncupamus. Hanc utique differentiam omnibus in rebus animadvertimus. Nempe in lapillis, ut Physici volunt, temperatissima quatuor elementorum permixtio quedam interior nitorem parit exteriorem. Herbas preterea et arbores innata radicibus medullisque fecunditas florum et foliorum gratissima vestit varietate. In animalibus autem salubris humanorum complexio iocundam lineamentorum et colorum spetiem procreat. Virtus etiam animi decorem quemdam pre se ferre videtur in verbis, gestibus, operibus honestissimum. Celos quoque sublimis eorum substantia clarissimo lumine circumfundit. In his omnibus interna perfectio producit externam. Illam bonitatem, hanc pulchritudinem possumus appellare. Quocirca bonitatis florem quemdam esse pulchritudinem volumus, cuius floris illecebris quasi esca quadam latens interius bonitas allicit intuentes. Quoniam vero nostre mentis cognitio a sensibus ducit originem, bonitatem ipsam rerum penetrabilibus insitam nec intelligeremus umquam neque appeteremus nisi ad eam spetiei exterioris inditus manifestis proveheremur. Qua in re mirabilis admodum forme huius comitisque ipsius amoris apparet utilitas. Per hec satis ostensum arbitror tantum inter bonitatem et spetiem quantum inter semen et flosculum interesse atque, ut flores arborum seminibus orti semina ipsi quoque producant, ita spetiem hanc bonitatis florem, ut ex bono pululat, sic et ad bonum amantes producere. Quod quidem noster hic heros abunde in superioribus demonstravit.

bondad como una de exterioridad-interioridad a través de una metáfora que introduce en la terminología filosófica la belleza como *flor de la bondad*²³⁴. El uso de esta alusión puede ser rastreada en tres autores²³⁵: Platón, Plotino y Proclo.

Ya en el *Banquete* Platón relaciona a Eros con la belleza entre las flores precisamente en el discurso de Agatón, correspondiente a *De amore V*:

La belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del dios pues en lo que está sin flor o marchito, tanto si se trata del cuerpo como del alma o de cualquier otra cosa, no se asienta Eros, pero donde haya un lugar bien florido y bien perfumado, ahí se posa y permanece. Sobre la belleza del dios, pues, sea suficiente lo dicho, aunque todavía quedan por decir otras muchas cosas²³⁶.

119

Detengámonos especialmente en el caso de Plotino. Que Ficino utiliza *Enéadas I 6* para articular el *De amore V* aparece claramente a partir de sus consideraciones sobre la simetría cuando sigue muy de cerca las palabras del propio Plotino:

Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas. Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente solo lo compuesto, será bello. Además,

²³⁴ Según Horowitz en *Seeds of virtue and knowledge*, el pasaje guarda cierta semejanza con la carta 124 de Séneca. La metáfora seguirá siendo utilizada posteriormente en su *Comentario a las Enéadas* publicado junto con la traducción en 1492. Así, por ejemplo en *De Pulchritudine 2: vero formositas esta absoluta quaedam perfectio, sive gratia, et quasi flos quidam ipsius formae praecipue formis aliis dominantis. Est itaque divinum et imperisum aliquid, quid et imperium regantis formae significat, eta artis, rationisque divinae victoriam refert super materia, et ipsam perspicue repraesentat ideam. También en el capítulo 5 de la misma sección: Cum pulchritudo id est, formositas sit flos ipse et vigor, et gratia formae, certe materia sicut est in formitas ipsa, si est et ipsa deformitas.*

²³⁵ Pierre Laurens rastrea además el uso del término en Teócrito. Idilios, 20, 21: *Emoi epantheen hadu ti kallos.*

²³⁶ Platón, *Banquete* 196a-b.

según esta teoría, será bello el conjunto, mientras que las partes individuales no estarán dotadas de belleza por sí mismas, pero contribuirán a que el conjunto sea bello. Y, sin embargo, si el conjunto es bello, también las partes deben ser bellas, pues cierto es que la belleza no debe constar de partes feas, sino que debe haber tomado posesión de todas ellas. Además, según esta teoría, los colores bellos, al igual que la luz del sol, siendo simples, no tomando su belleza de la proporción, quedarán excluidos de ser bellos. Y el oro, ¿cómo podrá ser bello? Y el relámpago o los astros, de noche, ¿serán dignos de verse por ser bellos? Y con los sonidos ocurre lo mismo: el sonido simple habrá desaparecido, a pesar de que muchas veces cada sonido de los que hay en un conjunto bello es bello aun por sí mismo. Y en los casos en que, aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bello y otras no, ¿cómo no habrá que admitir que la belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?²³⁷

120

La “paráfrasis” del *De amore* V es la siguiente (se cita *in extenso* para mostrar la cercanía con que Ficino se pliega a Plotino en su comentario a Platón, cercanía que intentaremos explicar más adelante, con un esbozo de historia de su lectura de las *Enéadas*, en el Anexo A):

Hay algunos que tienen la opinión de que la belleza es una cierta posición de todos los miembros o, como ellos dicen, una igualdad de medida o proporción, con una cierta suavidad de colores. Esta opinión no la admitimos, puesto que como esta disposición de partes solo la hay en las cosas compuestas, ninguna cosa simple sería bella. A los colores puros, las luces, una sola voz, el brillo del oro, la pureza de la plata, la ciencia, el alma, todos los cuales son simples, los llamamos bellos. Y estas cosas nos deleitan extraordinariamente, como cosas realmente bellas. Se añade a esto que aquella proporción incluye todos los miembros del cuerpo compuesto, y no está en cada uno de los

²³⁷ Plotino, *Enéadas*, I, 6.

miembros por sí, sino en todos juntos. Por tanto, cada miembro por sí mismo no será bello. Pero la proporción de todo lo compuesto nace precisamente de las partes, de donde resulta un absurdo, puesto que cosas, que no son por naturaleza bellas, originan la belleza. Sucede también muchas veces que permaneciendo la misma proporción y medida de los miembros el cuerpo no agrada como antes. Ciertamente hoy en nuestro cuerpo hay la misma figura que el año pasado, pero la gracia no es la misma. Nada envejece más lentamente que la figura, y nada más pronto que la gracia. Y por esto se muestra claramente que no es lo mismo figura y belleza²³⁸.

Esta paráfrasis muestra que Ficino utilizó profusamente a Plotino cuando concibe y redacta su comentario al *Banquete* y que lo utilizó de una manera particular, ceñida al *more poetico* que hemos descrito. Sin embargo, la capacidad de Ficino como lector no se constriñe a esta metodología como parece indicar el uso de otra forma de presentar el tema en su *Comentario* (que titula *De Pulchritudine*) al pasaje en cuestión publicado junto con su traducción de las *Enéadas* en 1492 y que muestra una forma más “ordenada” de exponer los argumentos. En el *De Pulchritudine* explica por qué Plotino no puede sostener que la belleza sea una simetría o una proporción de una cosa compuesta. La primera razón enumerada establece que de esta forma ninguna cosa simple sería bella. La segunda razón es que si la belleza es composición y las cosas simples no son bellas, algo bello estaría compuesto de cosas no bellas. La tercera razón es que las cosas compuestas a veces se nos presentan como bellas y a veces no, por lo

121

²³⁸ Ficino, M., *De amore*, pp. 92-93. *Sunt autem nonnulli qui certam membrorum omnium positionem sive, ut eorum verbis utamur, commensurationem et proportionem cum quadam colorum suavitate esse pulchritudinem opinentur. Quorum nos opinionem proterea non admittimus quia, cum huiusmodi partium dispositio in solis sit rebus compositis, nulla essent simplicia spetiosa. Nunc autem puros colores, lumina, vocem unam, fulgorem auri et argenti candorem, scientiam, animam, que omnia simplicia sunt, pulchra vocamus nosque ita mirifice tamquam revera sint pulchra delectant. Accedit ad hec quod proportio illa cuncta includit corporis compositi membra neque est in singulis, sed in cunctis. Singula itaque membra per se pulchra non erunt. Ex singulis autem particulis totius compositi proportio nascitur. Unde non nihil sequitur absurdissimum ut que suapte natura spetiosa non sunt, pulchritudinem pariant. Sepenumero etiam accedit ut, manente eadem membrorum proportione atque mensura, corpus eque ut ante non placeat. Eadem porro hodie que et anno superiori corporis vestri figura, gratia vero non eadem. Nihil tardius quam figura. Nihil citius senescit quam gratia. Ex quo liquido constat non idem esse pulchritudinem et figuram.*

tanto la belleza no es la composición. La cuarta razón es que esta composición se refiere a cosas corporales y la belleza del alma como la virtud no podría ser bella²³⁹.

El *De amore* es un comentario a una obra filosófica igual que el último fragmento al que se ha hecho referencia pertenece a un comentario a una obra filosófica. Sin embargo, ambos presentan disimilitudes técnicas. ¿Qué podemos inferir de esta comparación? ¿Cuál es la relación entre el *De amore* y el *De Pulchritudine*? ¿Por qué ambos se refieren al mismo pasaje si son comentarios a dos autores distintos? ¿Por qué conviene mostrar los usos “técnicos” de la escritura de Ficino para entender la crítica de Pico?

En primera instancia estas distinciones entre los dos comentarios nos permiten sostener una de las hipótesis centrales para la investigación: que el *Comentario al Banquete* es un texto filosófico escrito *more poetico* que por su naturaleza sintetiza o resume las problemáticas técnicas que se explicitan en otros comentarios de la obra ficiniana.

En segundo término, la lectura neoplatónica de Marsilio sostiene que Plotino es el *summus interpres* de Platón, como se muestra en el uso estructural de su metafísica y de sus interpretaciones sobre la belleza (para un análisis puntual de la historia de la lecturas plotinianas en el *Quattrocento*, ver *Anexo A*). De esta forma, es posible que Ficino articule su propia propuesta metafórica sobre la flor de la bondad basado en Plotino, quien en la *Enéada* VI, 7 refiere en múltiples ocasiones la palabra flor en relación a la belleza del Uno, por ejemplo: “[...] el amor no está limitado porque tampoco lo está el Amado: el amor a él será un amor infinito. En consecuencia, también su Belleza será de otro tipo: será Belleza Suprema. Siendo, pues, Potencia de

²³⁹ Primo, quidem, si pulchritudo ipsa proportio sive commensuratio quaedam est, certe res solum compistia est: nulla ergo res simplex, quamis gratiosissima sit, pulchra dicitur. Secundo rursus, si compostum duntaxat pulchrum est, nulla partium, praesertim simplicium, erit pulchra: imo vero nulla partium, quippe cum in proportione duntaxat ad aliud commensurata pulchritudo penatur. Ex quo sequitur, ut ex rebús non pulchris pulchrum efficiatur: compertum tamen habemus ex rebús omni carentibus gratia nihil unquen confici gratiosum. Tertio facies eadem, saepe eadem figurae proportione manente, modo pulchra nobis occurrit, modo non pulchra, quasi aliud quidem commensuratio sit, aliud pulchritudo. Quarto necessarium est pulchritudinem in corporibus, pulchritudinem nobis referre superiorum, Oporter ergo pro viribus han illi prorsus accomodare: ita tamen ut excellentiori admodum ratione illis insit quem in corporibus. Quo autem pacto commensuratio quaedam ibi sit, scilicet in animo velut intellectu, facile assignari non potest. Et in anim quicquid quomodo mores et scientiae sin commensurationes quaedam sive proportiones, si –Plotinum sequimur, intelligere non valemus.

todo, es Flor de Belleza, Belleza embellecedora, porque engendra la Belleza y la hace más bella con la sobreabundancia de Belleza proveniente de él”²⁴⁰.

Finalmente Proclo denomina *flor del intelecto* a su parte más excelsa, a aquella capaz de unión con el siguiente nivel hipostático. Giovanni Reale afirma que la figura de las “flor del intelecto” proviene de la influencia de los oráculos caldeos. Así, desarrolla esta concepción “típicamente caldea” de manera teórica de la siguiente forma: “Sobre la base del principio por el cual lo similar se conoce por naturaleza con lo similar, y por tanto, solamente ‘lo similar puede conocer lo similar’, Proclo extrae importantes consecuencias. Con el Intelecto podemos conocer lo Inteligible, pero para conocer lo que está más allá de lo Inteligible, o sea el Uno absoluto y las Hénadas, es necesario alguna cosa que sea él mismo más allá del intelecto mismo y esto es la “Flor del intelecto” que constituye la veta suprema de la mente”²⁴¹.

123

Estos usos del término *flor* (*ἄνθος*) pretenden denotar la plenitud, la parte más alta o la “forma” más acabada de cierta categoría ontológica: sea la belleza, sea el intelecto. La flor de la belleza es respecto a la belleza, la flor del intelecto es respecto al intelecto. Ficino parece cruzar dos categorías ontológicas al establecer como la flor de la bondad a la belleza. Esto implicaría no solo que la belleza es la parte externa de la bondad, sino también que es la forma más acabada y suprema del bien, de lo bueno: aquella “belleza Suprema” es la naturaleza del Bien, haciendo indistinguibles en última instancia las dos categorías: el bien y la belleza se funden en un solo principio: el uno en VI, 7²⁴².

Como conclusión podríamos apuntar que la posición de Ficino, con respecto al tema de la crítica que nos ocupa, es una de carácter “ontológico” en la que la belleza es la manifestación externa de la bondad interna del objeto en cuestión. Se privilegia la relación belleza-bondad-objeto sobre la descripción lógica de la relación belleza-

²⁴⁰ *Enéadas* VI, 7.

²⁴¹ Reale, “Introduzione” a la *Teología Platónica* de Proclo, p. XLIII.

²⁴² No solo siguiendo VI, 7 sino también a partir de sus concepciones de la belleza visual y auditiva en I, 6

bondad que definiría el conocimiento del mismo objeto. Esto refleja claramente una ontología propia de la filosofía neoplatónica. Mientras que Pico parte de una posición epistemológica: si para conocer x es necesario traducirlo al sistema binomial género-especie de la definición inserto en la tradición aristotélico-tomista, la belleza también será definida por este tipo de relación respecto a la bondad: como una especie difiere del género: lo bueno es como lo animal en la definición de hombre, lo bello es como lo racional. ¿Ejemplifica esto dos actitudes fundamentales hacia el abordaje de los problemas filosóficos presentados en el *Banquete*? Veamos la cuarta crítica.

Cuarta crítica

Las dos Venus

La cuarta mención explícita a Marsilio Ficino se encuentra en el Libro II, capítulo 11 del *Commento*. El tema es la interpretación de Venus y Pico establece lo siguiente al final de dicho capítulo:

124

Entonces Venus no es potencia alguna del alma o de la mente, sino esa belleza de la que se genera Amor y por ello, con merecimiento, Venus se dice su madre. Porque la belleza es causa del amor, no como principio productivo de ese acto que es al amor, sino como objeto. Según los platónicos nuestra alma es causa efectiva de los actos del alma misma y los objetos son como materia respecto a la cual el alma produce aquel acto. Viniendo por esta razón la belleza a ser causa material del amor, se dice que Venus es su madre, porque según los filósofos la causa material se asemeja a la madre, como la eficiente al padre; la que entienden los teólogos por Vulcano, el artífice del mundo corpóreo. Dicen que Venus está casada con él por la gran belleza que en este artificio mundano aparece y, finalmente, todos lo presuponen como cosa notable, *sobre la cual debiera Marsilio cuidarse*

*grandemente de no errar porque de esto depende casi toda esta materia y quien en esto se equivoca, se desoía de la verdad de los otros términos*²⁴³.

Para poder aproximarnos a una comprensión de este paso, debemos remontar un poco. Pico ha establecido la definición de amor como deseo de belleza, donde deseo funciona como el género y belleza como la diferencia específica. El siguiente paso es abocarse a cada uno de los términos contenidos en la definición porque “Si conocemos perfectamente las partes de esta definición, conoceremos perfectamente el amor”²⁴⁴.

El deseo es una inclinación de alguien que desea hacia aquello que es o él estima ser conveniente, es decir, un bien. El deseo se divide a su vez en deseo natural y deseo con cognición. El deseo natural es la inclinación de las criaturas que no tienen cognición hacia su propia perfección. El deseo con cognición es aquel que va emparejado con una facultad o virtud cognoscente y que se inclina hacia lo que tal facultad le presenta como bueno. Como existen varias facultades cognoscentes (sentido, razón e intelecto), deben existir varias facultades desiderativas que se les correspondan (apetito, elección, voluntad) y

[...] ya que el amor es deseo y habiendo declarado qué cosa es el deseo, para conocer qué [tipo de] deseo es el amor –si es sensitivo o racional o intelectual y qué tanto es deseo bestial, humano o angélico– es necesario ver qué cosa es la belleza, que es el objeto de tal deseo; al conocerla tendremos absoluta cognición de la definición de amor y, consecuentemente, de él mismo²⁴⁵.

²⁴³ CCA, II, 11. È adunque Venere non potenza alcuna dell’anima o della mente, ma essa bellezza, della quale essendo generato Amore, meritamente Venere è detta sua madre. E perchè la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d’esso atto che è amore, ma come obbietto, e secondo e’ Platonici degli atti dell’anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l’anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perchè da’ filosofi la causa materiale s’assomiglia alla madre, come la efficiente al padre, che intendendo e’ teologi per Vulcano, el fabro e opifice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per la bellezza grande che in questo mundano opificio appare e, finalmente, tutti lo presuppongono per cosa nota, nella quale doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare perchè d’indi dipende quasi tutta questa materia, e chi in questo erra è forza che in tutti gli altri membri dal vero non poco si discosti.

²⁴⁴ CCA II.3: Se dunque perfettamente conosceremo le parti di questa diffinitione, conosceremo perfettamente amore.

²⁴⁵ CCA II.6: Visto adunque amore essere desiderio, e dichiarato che cosa è desiderio, per conoscere che desiderio è amore, s’egli è o sensitivo o razionale o intelletivo, che tanto è quanto a dire o desiderio bestiale

La belleza en su sentido general surge de la conjunción de dos o más cosas en una tercera: la mezcla proporcionada de estas se llama belleza. La belleza puede ser comparada con la armonía de los sonidos en este sentido lato, pero en sentido estricto se aplica solo a los objetos visibles: “así aunque la belleza se pueda decir de todas las cosas debidamente compuestas, su significado propio se refiere solo a las cosas visibles; como la armonía, a las cosas audibles. Es el deseo de esta belleza el que es llamado amor, esto es de la vista”²⁴⁶.

La belleza es pues captada por la vista, pero esta es una facultad doble: se dirige a objetos corpóreos o incorpóreos. La primera es el sentido de la vista y la segunda el intelecto. A partir de esta división Pico interpreta el pasaje del *Banquete* correspondiente a las dos Venus:

Habiendo belleza en las cosas visibles y habiendo dos visiones —una corporal, otra incorpórea—, habría dos naturalezas de objetos visibles y consecuentemente dos bellezas; estas son las dos Venus celebradas por Platón y por nuestro Poeta: la belleza corporal y sensible llamada Venus vulgar y la belleza inteligible que está en las Ideas, que —como demostramos arriba— es objeto del intelecto como los colores de la visión y se llama Venus celeste.²⁴⁷

126

Este párrafo sintetiza o concluye la interpretación de Pico del *Banquete* 180 c-e, donde Pausanias distingue en su discurso dos tipos de amor:

No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero, en realidad, no

o humano o angelico, bisogna vedere che cosa è bellezza, che è l'obietto di tale desiderio, il che conosciuto, aremo della deffinitione di amore, e consequentemente di lui, assoluta cognizione.

²⁴⁶ CCA, II, 9. [...] così, benchè bellezza si possa dire d'ogni cosa debitamente composta, tuttavia il suo proprio significato è solamente alle cose visibili, così come armonia alle cose audibili; e questa bellezza è quella el desiderio della quale è chiamato amore. E però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso.

²⁴⁷ CCA, II, 10. Essendo adunque bellezza nelle cose visibile, ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obbietti visibili e consequentemente dua bellezze, e queste sono le dua Venere da Platone celebrate e dal Poeta nostro, cioè la bellezza corporale e sensibile, detta Venere vulgare, e la bellezza intellegibile, che è in esse Idee, la quale, come di sopra dimostrammo, è obbietto dello intelletto, come e' colori del viso, e si chiama Venere celeste.

está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto declarar de antemano a cuál se debe elogiar. Así, pues, intentaré rectificar esto, señalando, en primer lugar, qué Eros hay que elogiar, para luego elogiarlo de una forma digna del dios. Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemia. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio²⁴⁸.

Mientras que en la interpretación contemporánea el mito es leído a través de un cariz ético-sexual, como por ejemplo, en Hyland²⁴⁹, la interpretación renacentista hace de él una elaboración metafísica y epistemológica. El mito, en Pico, es interpretado desde el método impuesto a la lectura del *Banquete*: pasa por la definición, los términos de la misma y las distinciones entre sentidos generales y estrictos, las distinciones metafísicas u ontológicas entre objetos corpóreos e incorpóreos y las facultades y procesos epistemológicos con las cuales se conocen dichos objetos. Es decir, el mito es envuelto (por decirlo así) con varias capas de lectura o contextos textuales que intentaremos explicitar en lo que sigue. Es a partir de estos contextos textuales desde donde emprende su crítica a Ficino y a la lectura neoplatónica del pasaje que intentaremos desglosar a continuación.

127

²⁴⁸ *Banquete* 180 b-d.

²⁴⁹ “It is therefore entirely appropriate that Pausanias, the next speaker whom Aristodemus remembers, should begin his speech in reference to Phaedrus’s with the words, *Ou kalos moi dokei, o Phaidre*: “Not beautiful did it seem to me, O Phaedrus . . .” He goes on to explain that one cannot simply praise a single eros, since there is more than one (180c). To explain what he means, Pausanias begins by developing the distinction in modes of eros, paralleling the mythical distinction between the “heavenly”(ouranion) Aphrodite and the “common” (pandemion) Aphrodite (180d–e). When, from 181b to 181e, he fills out the difference between these two eros, it becomes clear that his real point is to associate as strongly as possible heterosexuality with common eros and pederasty with heavenly or noble eros. This is the first point he makes in his description of each kind of eros (181b, 181c). To be sure, Pausanias also tries to associate common love with other presumed negatives: it is merely of the body, not of the soul (as is heavenly love); and it is not concerned with intelligence but merely with gratification. But a moment’s reflection will indicate that the difference between love of the body and love of the soul will hardly be measured by whether it is heterosexual or homosexual love! The real point of his distinction, then, is to identify homosexuality with “heavenly” love and heterosexuality with “common” love”. D.A. Hyland. *Plato and the question of beauty*. p. 31

El recorrido por los capítulos anteriores nos ha clarificado la manera en que Pico ha llegado a la primera conclusión sobre el paso del *Banquete* en cuestión: Venus es la belleza de la que se genera el amor y por tanto no puede ser otra cosa. No puede ser una potencia o facultad del alma o de la mente como lo quiere Marsilio Ficino²⁵⁰.

El resultado de esta interpretación se ve reflejado también en uno de los textos “hermanos”: las *900 tesis*. Las preocupaciones exegéticas y los desacuerdos con Ficino sobre el *Banquete* se pueden rastrear en la sección titulada a *Sesenta y dos conclusiones según propia opinión de acuerdo con la doctrina platónica*. Si bien no contamos con evidencia documental que nos permita fijar cronológicamente la anterioridad o posterioridad de las tesis respecto al *Comento*, existe ciertamente una relación entre ambos textos. Las tesis que podemos agrupar como interpretaciones del *Banquete* dentro de las *Setenta y dos...* son las siguientes:

II.5.21. Cuando Platón dice que el amor nació del encuentro de Penia y Poros en el jardín de Júpiter, durante la celebración del nacimiento de Venus, estando los dioses en su banquete, no se entiende otra cosa que, desde entonces, el primer amor, esto es, el deseo de belleza, nació en la mente angélica cuando en ella refulgió, aunque muy imperfectamente, el esplendor de las ideas²⁵¹.

ii.5.22. El tipo de amor del que habla Platón en el *Banquete* no puede existir de ningún modo en Dios²⁵².

II.5.23. Por la doble Venus de la cual se habla en el *Banquete* de Platón, no debemos entender otra cosa que la belleza doble: la sensible y la inteligible²⁵³.

ii.5.24. El amor del que habla Plotino no es el amor celeste que trata Platón en el *Banquete*; sino su imagen verdadera y próxima²⁵⁴.

²⁵⁰ La segunda cuestión explica b) por qué Venus es considerada madre del amor dentro de una teoría de la causalidad de corte aristotélico.

²⁵¹ *Cum dicit Plato amorem natum ex congressu peniae et Pori |in ortis Iovis: in natalibus Veneris: diis discumbentibus nihil ali|ud intelligit quam in angeli mente tunc primum amorem id est desiderium pulchritudinis esse natum cum in eo idearum splendor: im|perfectius tamen refulxit.*

²⁵² *amor de quo in symposio loquitur plato: in deo nullo modo esse potest.*

²⁵³ *Per duplicem Venerem de qua in Symposio Platonis: nihil |aliud intelligere debemus: quam duplicem pulchritudinem sensibili|lem et intelligibilem.*

ii.5.25. La pugna que aparece en las palabras de Orfeo y de Agatón, de las cuales unas hablan de un amor más antiguo que todos los dioses y otras de uno más joven, se resuelve perfectamente si volvemos la mirada hacia la duplicidad de los dioses que es inteligible y natural²⁵⁵.

ii.5.35. En el *Banquete* de Platón, por el reino de la necesidad, no debemos entender otra cosa que la superabundancia de naturaleza de lo otro sobre la naturaleza de lo mismo y de lo infinito sobre el límite²⁵⁶.

Además, una de las 31 conclusiones según propia opinión sobre el modo de entender los himnos de Orfeo según la magia se refiere también al *Banquete*:

ii.10.17. De estos mismos dichos, puede entenderse por qué en el *Banquete* Poros es llamado por Diótima "hijo del consejo" y Jesús "Ángel del Gran Consejo" en las Sagradas Escrituras²⁵⁷.

129

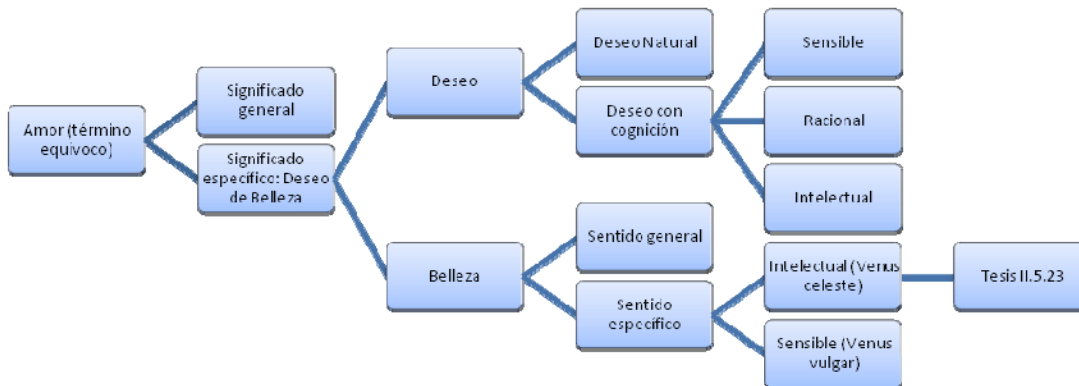
De estas siete tesis, II.5.23 corresponde al pasaje que examinamos ahora. Esta tesis resume el resultado del método de lectura que Pico ha practicado sobre el texto, que podríamos sintetizar en el siguiente recorrido:

²⁵⁴ *amor de quo plotinus loquitur non est coelestis amor de quo plato in symposio: sed illius vera et proxima imago.*

²⁵⁵ *pugnantia quae videtur in dictis orphei et agathonis: quorum alter amorem antiquiorem omnibus diis dicit: alter iuniorem perfecte solvemus si ad duplex deorum esse intelligibile et naturale respexerimus.*

²⁵⁶ *per necessitatis regnum in symposio platonis: nihil aliud intelligere debemus quam superabundantiam naturae alterius supra naturam eiusdem: et infiniti supra terminum.*

²⁵⁷ *ex eisdem dictis possunt intelligi cur in symposio a diotima porus consilii filius: et iesus in sacris litteris angelus magni consilii nominetur.*



La tesis también trasluce el desacuerdo de Pico con la interpretación del *Banquete* de Marsilio Ficino. Recordemos que Pico ha interpretado el pasaje correspondiente al *Banquete* (180 D-E) en el *Comento* II.10-11, donde Venus es considerada como la belleza (ya sea incorpórea, ya corporal). Por su parte, Ficino interpreta a Venus como la potencia o facultad de contemplar de la mente angélica o de generar del alma del mundo, según corresponda a la Venus Celeste o a la Vulgar, en el discurso II, 7 del *De Amore*:

Entonces, para decirlo brevemente, Venus es doble. Una es la inteligencia que pusimos en la mente angélica. La otra, la fuerza de generar atribuida al alma del mundo. En los dos casos tiene un amor como su compañero similar. Aquella es trasportada por amor ingénito a la belleza de Dios que debe ser inteligida. Esta de igual manera, por su amor, a la (misma) belleza que debe ser procreada en los cuerpos. Aquella “encierra”

primero en ella el fulgor de la divinidad. De allí, lo transporta a la segunda Venus...²⁵⁸

Además ambas se encuentran en el alma humana, de nuevo en II, 7:

Esta belleza de los cuerpos el alma del hombre la aprehende por los ojos; y esta alma tiene dos potencias en sí: la potencia de conocer y la potencia de engendrar. Estas dos potencias son en nosotros dos Venus; las cuales están acompañadas por dos Amores. Cuando la belleza del cuerpo humano se representa a nuestros ojos, nuestra mente, la cual es en nosotros la primera Venus, concede reverencia y amor a dicha belleza, como imagen del divino ornamento; y por esta, muchas veces se despierta hacia aquel. Además de esto, la potencia de engendrar, que es en nosotros la segunda Venus, apetece engendrar una forma semejante a esta. De manera que en ambas potencias existe el Amor: el cual en la primera es deseo de contemplar, y en la segunda es deseo de engendrar belleza. Tanto el uno como el otro Amor es honesto, y ambos persiguen una divina imagen²⁵⁹.

131

La lectura de Ficino parte de Plotino (*Eneadas* III, 5) y su interpretación ontológica del mito de las dos Venus, en el que se va más allá del contexto ético de *Banquete* 180d-e. Si en el *Anexo A* abundamos en las prácticas materiales de las condiciones en que Ficino realiza sus lecturas plotinianas y las inferencias sobre la influencia de Plotino desde su juventud hasta su vejez, en esta crítica podremos explorar el método de lectura al que

²⁵⁸ Ficino, M., *De amore*, p. 40. *Denique ut summatim dicam, duplex est Venus. Altera sane est intelligentia illa, quam in mente angelica posuimus. Altera, vis generandi anime mundi tributa. Utraque sui similem comitem habet amorem. Illa enim amore ingenito ad intelligendam dei pulchritudinem rapitur. Hec item amore suo ad eandem pulchritudinem in corporibus procreandam. Illa divinitatis fulgorem in se primum complectitur; deinde hunc in Venerem secundam traducit. Hec fulgoris illius scintillas in materiam mundi transfundit.*

²⁵⁹ *Idem. Horum spetiem corporum humanus animus per oculos percipit, qui rursus, vires geminas possidet. Quippe intelligendi vim habet, habet et generandi potentiam. He gemine vires, due in nobis sunt Veneres, quas et gemini comitantur amores. Cum primum humani corporis speties oculis nostris offertur, mens nostra que prima in nobis Venus est, eam tamquam divini decoris imaginem veneratur et diligit perque hanc ad illum sepenumero incitatur. Vis autem generandi, secunda Venus formam generare huic similem concu piscit. Utrobique igitur amor est. Ibi contemplande hic generande pulchritudinis desiderium. Amor uterque honestus atque probandus. Uterque enim divinam imaginem sequitur.*

parece apelar y que cumple con las tres características de la lectura de Platón en la tradición neoplatónica mencionadas por P. Laurens en su introducción al *De amore* (*Les Belles Lettres*, 2002):

1. Elevar detalles literarios aparentemente no significativos a un nivel superior de significación, estableciendo en este nivel la coherencia de estos detalles con un fuerte anclaje en el seno de una unidad trascendente.
2. Leer cada diálogo como una unidad, con un tema determinado al que se subordinan los detalles y las posibles contradicciones que deben ser interpretadas de manera que la unidad se preserve.
3. Leer el conjunto de la obra platónica también como una unidad.

Además, Ficino practica una lectura acumulativa en que los intérpretes son necesarios porque reconstruyen el pensamiento de Platón de manera equivalente al contenido del pensamiento original y restituyen el esplendor de tal pensamiento, de manera que las lecturas e interpretaciones intermedias no son estorbos o impurezas añadidas a los textos originales sino parte integral de la comprensión del autor. Para Ficino, Platón no puede entenderse sin sus lectores (comentadores): Plotino, Jámblico, Proclo, Hermias. Es este tipo de lectura acumulativa la que molesta a Pico.²⁶⁰

Después de lo anterior parece evidente que Ficino interpreta el pasaje del *Banquete* a partir de otro lector, en este caso, Plotino. La fuente principal es, como dijimos, *Eneadas* III, 5²⁶¹:

Pues bien, afirmamos que hay dos Afroditas y decimos que la celeste es descendiente de Urano (Cielo) y que la otra nació de Zeus y de Dione, y que la segunda se ocupa, como patrona, de los matrimonios de aquí abajo, mientras que la primera no tiene madre y está por encima de los matrimonios, ya que en el cielo ni siquiera hay matrimonios. Síguese

²⁶⁰ Pero también molesta, por ejemplo, a G. Reale en nuestros días: “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?”. Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*. p. 52.

²⁶¹ Saffrey nos dice que Ficino poseía un manuscrito con extractos platónicos y plotinianos sobre los temas del amor y la belleza, que ahora se encuentra en la Biblioteca Ricardiana de Florencia (Ricardianus 92). Se trata de “latin summaries of treatise I 6 on beauty, and treatise III 5 on love”. Saffrey, *The reappearance of Plotinus*, p. 491.

forzosamente que la celeste, que cuentan que nació de Crono –que es el Intelecto, hijo de aquel– es un Alma divinísima que, nacida directamente –pura de pura– de la Inteligencia, se quedó allá arriba de tal modo que no baja acá abajo porque ni quiere ni puede, pues no ha nacido para andar por aquí abajo siendo como es una realidad trascendente y una sustancia impártcipe de materia. De ahí que la designaran simbólicamente con el sobrenombre de “sin madre”²⁶².

En 1486, Pico ha leído a Plotino y debería haber notado que el “error” que lo maravilla en Ficino, también lo comete este. Encontramos de nuevo ese fenómeno curioso: Pico critica a través de Ficino a la tradición platónica. O dicho de manera inversa: Pico critica a Ficino pero los “responsables” últimos son los venerables exponentes de la filosofía de Platón (incluido como mencionábamos anteriormente él mismo). La pregunta sigue en pie, ¿cómo es que Pico no se refiere a las fuentes ficinianas y se “limita” a criticar a su contemporáneo y no a la tradición neoplatónica en general? Bachelli afirman que Pico conocía bien a Plotino y que estudiaba a profundidad la tradición neoplatónica, lo cual convierte en un lector diligente, que distingue las diferentes etapas en la tradición pero que se circunscribe a Ficino cuando ejerce su lectura crítica:

Como se ve, el diligente estudio que Pico estaba haciendo de la filosofía de Proclo y de Plotino en vista de la redacción de las *Conclusiones* lo llevaba a conocer y a distinguir diligentemente los varios estadios y niveles de la tradición platónica, que no solo se confrontaban con los textos platónicos genuinos, sino que eran pasados, sobre todo por la lógica. Desde aquí la crítica directa a Ficino –que Pico habría debido volver a Plotino visto que sustancialmente a este último pertenece la interpretación de Venus como Alma²⁶³.

Por su parte, Saffrey supone que Pico poseía una copia del autógrafo de Ficino que contenía la primera versión de la traducción latina de Plotino. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nazionale de Florencia²⁶⁴ y contiene notas del mismo Pico; la

²⁶² Plotino, *Enéadas*, III, 5.

²⁶³ Bachelli, , *op. cit.* p. 113.

²⁶⁴ W. 1. 2562, copiado por el secretario de Ficino, Luca Fabiani. Cfr. Saffrey, p. 501-502.

traducción fue terminada en enero de 1486, según el propio Ficino. Además es posible corroborar la intención de Pico de remitir su crítica a la tradición neoplatónica anterior a Ficino si consideramos el Fragmento 5, encontrado por Bachelli en el manuscrito *PD* y consignado en su obra *Nuovi frammenti del Commento*. Este fragmento viene a continuación del último párrafo del capítulo 11 del libro II:

Y por tanto en el proceso de abajo aparecerá por muchos lugares cuanto es irracional exponer a Venus por otra cosa que por esa belleza —lo que por sí es tan notable y evidente que me maravillo que se le escondiera a Proclo— por ahora baste esta razón: donde Venus no existe no puede nacer amor; estando entonces, como también el confiesa, el primer amor en la mente angélica, es necesario que allí exista Venus de la cual nace aquel amor y todavía allí no es alma ni potencia alguna del alma. Por ello es necesario que Venus sea otra cosa que potencia del alma²⁶⁵.

Sin embargo, el texto transmitido por la edición canónica de Garin y por la nueva propuesta de Jayne no transluce una crítica a la tradición neoplatónica anterior a Ficino y se limita a cifrar en él los señalamientos en contra de esta tradición. Pico es un lector bastante crítico de la tradición neoplatónica que distingue entre esta y el texto de Platón en sí. Pero, nuevamente, ¿por qué Pico disocia su crítica de los autores neoplatónicos (Plotino y Proclo principalmente) y la cifra solamente en Ficino?

Tal vez se deba a que los *platonici* constituyen una venerable y antigua comunidad de lectores para él. En la *Oratio* los “*Platónicos*” son descritos de la siguiente forma:

Y si te vuelves a los Platónicos, para mencionar algunos, en Porfirio te deleitará la riqueza de sus tópicos y la complejidad de su religión; en Jámblico te impresionará su oculta filosofía y los misterios de los bárbaros; en Plotino no hay algo en particular que admires pues ofrece admiración en cada parte, como los Platónicos mismos comprendieron con esfuerzo en su discurso sabiamente alusivo, cuando habla divinamente de cosas divinas y

²⁶⁵ El quantunque nel processo di sotto apparerà per molti luochi quanto sia irrationabile ad exponer Venere per altro che per essa bellezza —il che per sé è tanto noto et evidente che mi maraviglio a Proculo esser stato nascoso—non di meno per hora basti questa ragione: dove nonn.è Venere non po nascir amore; essendo adunque, como etiam lui confessa, el primo amore ne la mente angelica, è necessario ivi ad esser Venere de la qual nesce quello amore e tutavia ivi non è anima né potentia alguna de l’anima, donque è necessario che Venere sia altro che potentia de l’anima.

más allá de la humanidad en cosas humanas. Paso los más recientes, Proclo, abundante en fertilidad asiática, y los que de él provienen: Hermias, Damascio, Olimpodoro, y muchos otros, en todos los cuales aquello [*to theion*], lo divino que es peculiar símbolo de los Platónicos, siempre brilló²⁶⁶.

Una comunidad de lectores que solo puede ser criticada indirectamente, a través de Ficino. Tal vez porque este además de ajustar su metodología a los principios anteriormente mencionados como pertenecientes a la lectura neoplatónica, intentó una empresa más ardua: unir a esta “comunidad de lectores” otra: la cristiana, como se mostró en el análisis de la primera crítica del *Commento*.

Quinta crítica

Orfeo y Eurídice

135

La quinta crítica tiene por centro la mención que Platón hace sobre Orfeo en el primer discurso del *Banquete*, donde lo presenta como una especie de contraejemplo sobre el valor del amante. Mientras que Ficino se niega a interpretar el pasaje, Pico emprende una entusiasta revelación de su propuesta interpretativa, en *Commento*, Comentario particular, cuarta estancia:

[Orfeo] deseando ir a ver a su amada Eurídice, no quería ir a través de la muerte, debido a la molicie y afeminamiento causados por su música, y buscó un modo de ir vivo. Por eso dice Platón que no pudo conseguir a la verdadera Eurídice, sino solo una sombra y un fantasma de ella le fue mostrado. Y no de otra manera ocurre a quien cree llegar al verdadero conocimiento de las ideas intelectuales sin despegarse de

²⁶⁶ Pico della Mirandola, G., De la dignidad del hombre, p. 127. *Et si ad Platonicos te converteris, ut paucos percenseam, in Porphirio rerum copia et multiiuga religione delectaberis, in Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis, in Plotino privum quicquam non est quod admireris, qui se undique prebet admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem, sudantes Platonicis vix intelligunt. Pretereo magis novitios, Proculum Asiatica fertilitate luxuriantem et qui ab eo fluxerunt Hermiam, Damascum, Olympiodorum et complures alios, in quibus omnibus illud [to theion], idest divinum peculiare Platonicorum symbolum elucet semper.*

las operaciones de la [facultad] imaginativa y de la parte racional, porque no las ve en sí ni en su ser verdadero, sino [que ve] algún fantasma y similitud en el intelecto pasible o en la imaginativa reluciente. Este sentido, aunque sea sutil y alto, no menos es conforme a la materia que me parece maravilloso que Marsilio y los otros, tomadas las palabras de Platón, no lo hayan captado²⁶⁷.

El texto de Platón al que se hace referencia es, según Allen, uno de los fragmentos más polémicos del *Simposio* ya que implica la presentación de un Orfeo degradado que contrasta con la reverencia y el reconocimiento de su autoridad religiosa en otros pasajes de la obra platónica. Pasaje sobre el cual “[...] en el momento pertinente en su *De amore*, Ficino había declinado aventurar una interpretación”²⁶⁸. Dice Platón:

En cambio, a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citaredo²⁶⁹ que era, y no se atrevió a morir por amor como Alceste, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades²⁷⁰.

Ficino, cuya capacidad para interpretar alegóricamente casi cualquier material es enorme, sorprende cuando declara en su *De amore* que la fábula de Orfeo es mejor dejarla sin comentarios. Pico, como se acaba de mencionar, reacciona en su análisis a la cuarta estancia del poema. En esta parte del *Commento*, cambia de “tecnología textual” y se aboca al comentario del poema “Amore delle cui” de su amigo Benivieni recorriéndolo estancia por estancia, a la manera de Dante en la *Vida nueva* y en el *Convivio*, insertando una nueva tradición, esta vez relacionada con el hacer de los poetas al comentar sus propias canciones. Este tipo de comentario presenta como

²⁶⁷ *Commento*, Comentario particular, cuarta estancia: [Orfeo] desiderando andare a vedere l’amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non potè conseguire la vera Euridice, ma solo un’ombra e uno fantasma di lei gli fu dimostrato. Nè altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perchè non loro in sè e nell’essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa reluciente, vede. Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi meraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l’abbia inteso.

²⁶⁸ Allen, M. “The birthday of Venus”, *Pico new essays*, p. 87.

²⁶⁹ “Persona que ejerce el arte de tocar la flauta”, según el DRAE.

²⁷⁰ *Banquete*, 179 d.

característica fundamental el empleo de la lengua vulgar como medio de transmisión frente al latín convencional de los trabajos filosóficos. Ello explicaría por qué nuestro *Comento* está escrito en vulgar y no en latín, como el resto de la obra filosófica de Pico. Como el pasaje que se analiza está anclado en el comentario a la cuarta estancia del poema, es conveniente citarla en su completud:

*Estos porque en los amorosos brazos
De la bella Ciprina primeramente nace
Siempre seguir les place
El ardiente sol de su belleza viva.
Aquí el primer deseo que en nosotros yace
Por él con nuevo cáñamo se enlaza
Que la honorable traza
De él siguiendo al primer bien arriba.
Por él el fuego, por el cual deriva
Lo que en él vive, en nosotros se enciende y, donde
Arde muriendo el corazón, ardiendo crece.
Por él la fuente inmortal desborda, donde sale
Lo que después el cielo aquí abajo formando mueve;
Por él convertido llueve
Aquella luz en nosotros que hacia el cielo tira.
En nosotros por él respira
Aquel increado sol tanto esplendor
Que el alma inflama en nosotros de eterno amor²⁷¹.*

²⁷¹ Questi perchè nell' amorese braccia
Della bella Ciprigna in prima nacque
Sempre seguir li piacque
L'ardente sol di sua bellezza viva.
Quinc'el primo disio che 'n noi si giacque
Per lui di nuova canape s'allaccia,
Che l'onorata traccia
Di lui seguendo al primo ben n'arriva.
Da lui el foco, per cui da lui deriva
Ciò ch'en lui vive, in noi s'accende e, dove
Arde morendo el core, ardendo cresce.
Per lui el fonte immortal trabocca, ond'esce
Ciò che poi el ciel qua giù formando move;
Da lui converso piove
Quel lume in noi che sopr'al ciel ci tira.

Pico explica cómo en esta estancia el poeta ha intentado describir los efectos y propiedades del amor. En primer término, que todo amor tiende hacia la belleza intelectual y que por tanto aquellos impulsos hacia lo deforme no pueden ser correctamente nombrados como “amor”. Segundo, que por él se enciende el deseo de tal belleza y, tercero, cómo es que en la consecución de tal deseo el alma debe renunciar a su humanidad para alcanzar el intelecto. Renunciar a su humanidad (es decir, a las facultades sensitiva y racional) es un tipo de muerte explorada por Pico a partir de la tradición mística (como *binsica*, muerte de beso) y a partir de la tradición platónica como una exposición anagógica del Orfeo presentado en *Banquete* 179d. Contrariamente a la posición de Ficino, Pico explica con detalle su interpretación centrándose no en el papel más o menos vergonzoso que juega Orfeo sino en la presentación del verdadero pensamiento de Platón. Detrás de este fenómeno tenemos una psicología en el que cada nivel o facultad cognitiva se ejerce de manera independiente respecto a la inferior o superior. Si nuestra alma, dice Pico, está absorta en el ejercicio de una potencia particular las operaciones de las demás se ven debilitadas. Por ejemplo, quien piensa fijamente en alguna cosa no ve ni oye a quien tiene enfrente. Pico continua el ejemplo explicitando que quien está imbuido en la parte racional está separado de la imaginativa y que quien está inmerso en la contemplación intelectual carece de los actos de toda facultad cognoscitiva inferior. Así, si “[...] como fue dicho en el primer libro, la parte racional es propia del hombre y por la intelectual con los ángeles se comunica, este no vive más con vida humana sino vive con [vida] angélica y muerto en el mundo sensible, en el inteligible renace a una vida más perfecta”²⁷².

Es en este contexto donde Pico interpreta el paso del *Banquete* en cuestión:

Y de aquí se puede entender con cuánto misterio fue compuesta por
Platón la fábula de Alcestes y de Orfeo en el *Convivio*, en el discurso de

In noi per lui respira
Quell' increato sol tanto splendore
Che l' alma infiamma in noi d' eterno amore.

²⁷² *Commento, Comentario particular, cuarta estancia*. E perchè, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell' uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensible, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita.

Fedro, de la cual veremos solo un sentido anagógico conforme a nuestra exposición precedente, a través del cual declararemos perfectamente el pensamiento de Platón y la profundidad de esta materia²⁷³.

Según Pico, Platón expresa que para lograr aproximarse y disfrutar de la belleza intelectual es necesario abandonar totalmente las potencias inferiores de la sensibilidad y la razón y, con ellas, la vida humana. Para amar con amor perfecto es necesario morir. Por 'amor perfecto' debemos entender con Pico el celeste, no la imagen de él en el hombre que, por corresponder a la parte racional, todavía puede realizarse sin esta muerte, sino el que es "puro y sinceramente intelectual –cuya antigüedad y dignidad está expuesta allí por Fedro– no puede vestirse quien primero no se despoja de esta vida, separando no el cuerpo del alma, sino el alma del cuerpo"²⁷⁴. Esto explica, según Pico, por qué Alceste es presentada como un ejemplo "positivo" y Orfeo, quien se negó a morir, a renunciar a la vida humana por amor, no puede llegar a la fruición del amor verdadero y es presentado como un contraejemplo.

139

Es interesante notar la seguridad con que Pico realiza la lectura del texto platónico, desde su "primera vez":

[...] y en mi conciencia testimonio que la primera vez que leí el *Simposio*, no antes de haber terminado de leer las palabras suyas en este lugar, en mi mente me apareció esta verdad, la cual *etiam* en nuestro comentario sobre el *Convivio* y en nuestra teología poética más ampliamente explicaremos²⁷⁵.

²⁷³ *Idem*. E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo.

²⁷⁴ *Idem*. [...] puro e sinceramente intellettuale, l'antiquità e dignità del quale è ivi da Fedro esposta, non può vestirsi chi prima di questa vita non si spoglia, separando non el corpo dall'anima, ma l'anima dal corpo

²⁷⁵ *Idem*. [...] e testimone me n'è la coscienza mia, che la prima volta che mai el Simposio lessi, non prima ebbi finito di leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m'apparve, la quale etiam nel commento nostro sopra 'l Convivio e nella nostra poetica teologia più diffusamente esplicheremo. Questo nodo vo' lassare a svolgere a chi legge, che el medesimo serpente che privò Orfeo di Euridice, a lui, cioè a esso Orfeo, insegnò la musica e proibillo per propria morte racquistare l'amata Euridice; nè più oltre vo' scoprire questo secreto et qui habet aures audiendi audiat

Pico parece querer decir dos cosas: (1) que es un buen lector de Platón, desde la primera vez que se enfrenta al pasaje, y (2) que por ello puede declarar qué pensaba este con perfección. Por otra parte, concibe a Orfeo como un ejemplo, una figura mítica de quien se narra la realización de ciertas acciones que ilustran imperfectamente la forma en que se debe amar.

El siguiente paso en esta aproximación metodológica consiste en contextualizar el texto, completando la figura de Orfeo en la *Oratio* y las *900 tesis*, para tener una conclusión no solo sobre la manera en que Pico lee a Platón, sino también la forma en que lee a Orfeo, en cuanto autor.

Al final del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico explica el trabajo de interpretación que realizó sobre los himnos de Orfeo y su concepción de la tradición órfica como, en última instancia, fundadora de la tradición filosófica griega en una línea que se desarrolla, a través de Aglaofemo, desde Pitágoras y Platón, hasta Jámblico y Proclo:

Vuelvo ahora a señalar los principales capítulos de mi disputa. Expuse mi manera particular de interpretar los himnos de Orfeo y Zoroastro. Orfeo se lee entre los griegos casi entero. Zoroastro, entre los griegos, mutilado; entre los caldeos, casi completo. Los dos son padres y creadores de la sabiduría antigua [...] Por su parte, Jámblico, calcidio, afirma que Pitágoras tuvo por modelo la filosofía órfica, plasmando y dando forma a su filosofía a tenor de la misma. Y la razón por la que consideran sagrados los dichos de Pitágoras no es otra que su origen de las tradiciones órficas. De estas deriva la doctrina oculta de los números. Todo lo que de grande y sublime tuvo la filosofía griega manó de allí como de su hontanar. Siguiendo el uso de los antiguos teólogos, Orfeo entretejió los secretos de su doctrina con los adornos de la fantasía y los recubrió con ropaje poético. De este modo alguien podría pensar que en sus himnos solo se contienen fábulas y simples bromas. He querido decir todo esto para que se aprecie bien el trabajo y la dificultad que supuso para mí sacar de la envoltura de los enigmas y

de los recovecos de las fábulas los sentidos ocultos de una filosofía arcana²⁷⁶.

Los himnos órficos son un conjunto de poemas atribuidos a Orfeo cuya compilación data de la Antigüedad Tardía. Durante el Renacimiento circularon en un corpus himnológico que incluía la Argonáutica y los Himnos órficos, los himnos de Proclo, los homéricos y los de Calímaco. El texto fue traducido al latín por Leodrisio Crivelli en 1464²⁷⁷. Pico los explica en sus tesis “Según propia opinión” en una sección especial titulada: *31 conclusiones según propia opinión sobre el modo de entender los himnos de Orfeo según la magia, esto es, la sabiduría secreta de las cosas divinas y naturales, descubierta en ellas primero por mí*²⁷⁸. Según Wind, Pico

sostenía que las religiones paganas, sin excepción, habían usado una ‘imagería jeroglífica’; que habían ocultado su revelación en mitos y fábulas que estaban diseñadas para distraer la atención de la multitud y así proteger los secretos divinos de la profanación [...] Como ejemplo Pico citaba los Himnos Órficos, ya que suponía que Orfeo había ocultado en ellos una revelación religiosa que deseaba que fuera entendida solo por una pequeña secta de [...] pero habiendo estudiado a Platón, Plotino y Proclo con cuidado, Pico estaba seguro de que estos filósofos habían sido iniciados en los misterios de Orfeo y se propuso resolver con su ayuda los arcanos de los Himnos Órficos²⁷⁹.

141

Siguiendo esta concepción, Orfeo aparece nombrado en 15 tesis, dos de las platónicas, dos de las cabalistas y 11 de las órficas:

ii.5.6. Por eso Orfeo dice que el amor no tiene ojos, ya que está por encima del intelecto²⁸⁰

ii.5.25. La pugna que aparece en las palabras de Orfeo y de Agatón, de los cuales uno habla de un amor más antiguo que todos los dioses y el

²⁷⁶ Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, p. 139.

²⁷⁷ Cfr. Laurens, en *Commentaire sur le Banquet de Platon*. p. 253, n. 19. Cfr. También *Supp. Fic.* Tomo I, p. CLXIV.

²⁷⁸ *Conclusiones numero .xxxi. secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos orphei secundum magiam id est secretam divinarum rerum naturaliumque sapientiam a me primum in eis repertam.*

²⁷⁹ Wind, E., *Pagan Mysteries*, p. 24-25.

²⁸⁰ *ideo amor ab orpheo sine oculis dicitur quia est supra intellectum.*

otro de uno más joven, se resuelve perfectamente si volvemos la mirada hacia el doble ser de los dioses: *inteligible y natural*²⁸¹

ii.10.1. Así como no es lícito explicar en público la magia secreta extraída de los himnos de Orfeo primero por nosotros, así tampoco sería útil demostrarla, a partir de una cierta seña, como la que se hace en las conclusiones abajo escritas, por medio de la parte más elevada de los aforismos, para excitar las mentes de los contemplativos²⁸².

ii.10.2. Nada hay más eficaz en la magia natural que los himnos de Orfeo, si se aplican la música debida, la intención del alma y las demás circunstancias conocidas por los sabios.²⁸³

ii.10.3. Los nombres de los dioses que Orfeo canta no son nombres de demonios engañadores, de quienes proviene el mal y no el bien, sino son nombres de las fuerzas naturales y divinas distribuidas en el mundo y provenientes del Dios verdadero para la mejor utilidad del hombre si él sabe cómo utilizarlas²⁸⁴.

ii.10.4. Así como los himnos de David están dedicados admirablemente a la obra de la Cábala, de igual manera los himnos de Orfeo están dedicados a la obra de una magia natural, verdadera y lícita²⁸⁵.

ii.10.5. El número de los himnos de Orfeo corresponde al número con el que Dios creó el triple mundo, enumerado bajo la forma cuaternaria de Pitágoras²⁸⁶.

²⁸¹ *pugnantia quae videtur in dictis orphei et agathonis: quorum alter amorem antiquiorem omnibus diis dicit: alter iuniorem perfecte solvemus si ad duplex deorum esse intelligibile et naturale respexerimus.*

²⁸² *sicut secretam magiam a nobis primum ex orphei hymnis elicitam: fas non est in publicum explicare: ita nutu quodam ut in infrascriptis fiet conclusionibus eam per amphorismorum capita demonstrasse utile erit ad excitandas contemplativorum mentes.*

²⁸³ *nihil efficacius hymnis orphei in naturali magia: si debita musica animi intentio et caeterae circumstantiae quas norunt sapientes fuerint adhibitae.*

²⁸⁴ *nomina deorum quos orpheus canit non decipientium demonum a quibus malum et non bonum provenit. sed naturalium virtutum divinarumque sunt nomina a vero deo in utilitatem maxime hominis si eis uti sciverit mundo distributarum. [...]*

²⁸⁵ *sicut hymni david operi cabalae mirabiliter deserviunt: ita hymni orphei operi verae: licitae: et naturalis magiae.*

²⁸⁶ *tantus est numerus hymnorum orphei: quantus est numerus cum quo deus triplex creavit saeculum sub quaternarii pythagorici forma numeratus.*

ii.10.7. Quien no sepa perfectamente intelectualizar las propiedades sensibles mediante la vía de la analogía secreta, nada sano entenderá de los himnos de Orfeo²⁸⁷.

ii.10.9. Lo mismo son los Curetes en Orfeo, que las potestades en Dionisio²⁸⁸.

ii.10.13. Lo mismo es Tifón en Orfeo, que Samael en la Cábala²⁸⁹.

ii.10.15. Lo mismo es la noche en Orfeo, que ensoph en la Cábala²⁹⁰

ii.10.18. El alma del agua es cantada por Orfeo en el triple himno: del mar, de Neptuno y del océano, cuando genera las cosas inferiores, contempla las superiores y se coloca en sí misma²⁹¹.

ii.10.31. Quien observara escrupulosamente lo dicho por Aristóteles en la exposición de la definición sobre el alma, verá por qué atribuyó Orfeo la vigilancia a Palas y a Venus²⁹².

ii.11.10. Aquello que entre los cabalistas se dice [...], es sin duda lo que es llamado *Palas* por Orfeo, *Mente paterna* por Zoroastro, *Hijo de Dios* por Mercurio, *Sabiduría* por Pitágoras y *Esfera inteligible* por Parménides²⁹³.

ii.11.17. Quien sepa lo que es el vino purísimo entre los Cabalistas, sabrá por qué dijo David: “me embriagaré por la abundancia de tu casa”, y cuál es la ebriedad que el antiguo vate Museo llamó felicidad, y qué significan tantos Bacos en Orfeo²⁹⁴.

²⁸⁷ *qui nescierit perfecte sensibiles proprietates per viam secretae analogiae intellectualizare: nihil ex hymnis orphei sanum intelliget.*

²⁸⁸ *idem sunt curetes apud orpheum: et potestates apud dionysium.*

²⁸⁹ *idem est typhon apud orpheum: et zamael in cabala.*

²⁹⁰ *idem est nox apud orpheum: et ensoph in cabala.*

²⁹¹ *anima aquea ut inferiora generat: superiora contemplatur in seipsa se sistit: triplici hymno maris neptunni et oceani ab orpheo decantatur.*

²⁹² *qui annotaverit diligenter dicta ab aristotele in expositione definitionis de anima: videbit cur orpheus palladi et veneri vigilantiam attribuerit.*

²⁹³ *illud quod apud cabalistas dicitur illud est sine dubio quod ab orpheo pallas: a zoroastre paterna mens: a mercurio dei filius: a pythagora sapientia: a parmenide sphaera intelligibilis nominatur*

²⁹⁴ *qui sciverit quid est vinum purissimum apud cabalistas sciet cur dixerit david. inebriabor ab ubertate domus tuae: et quam ebrietatem dixerit antiquus vates museus esse foelicitatem: et quid significent tot bacchi apud orpheum*

De los textos hermanos podemos sacar algunas conclusiones. La *Oratio* y las 900 tesis nos presentan a Orfeo como el autor de una serie de textos²⁹⁵ “sagrados”, como “padre y creador de la sabiduría antigua”. Esta concepción se basa en lo que Luc Brisson llama el “mito fundacional” creado por Jámblico, a quien Pico cita en su *Oratio* como la autoridad que sostiene la idea de que fue Pitágoras, a través de la iniciación de Aglaofemo en los misterios órficos, quien transmite a la tradición posterior (es decir, al platonismo) la sabiduría de Orfeo que incluye la doctrina de los números. Según esta interpretación adoptada aquí por Pico, el Orfeo (en tanto autor de textos sagrados) que nos presenta es uno fundamentalmente “neoplatónico”, alejado en estas ocasiones de las consideraciones de Aristóteles, de quien afirma Cicerón: “Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse”²⁹⁶.

Pico se adhiere a la tradición inaugurada por Jámblico. Según Brisson en “El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo”²⁹⁷, los autores neoplatónicos entendían de manera “sinfónica” las teologías de Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos Caldeos; ello fue posible gracias a una curiosa fundación anclada en el texto de Jámblico de su *Vida Pitagórica*:

Por tanto, si se quisiera saber de dónde aprendieron estos hombres una piedad tan profunda, hay que decir que un ejemplo evidente de la teología pitagórica del número se daba en Orfeo. Pues bien, ya no hay duda de que Pitágoras, tomando las aportaciones de Orfeo, compuso su tratado *Sobre los dioses*, que tituló *Sagrado* por esta razón, porque está recogido del ámbito más místico de Orfeo [...] Ciertamente, se demuestra también por este *Tratado sagrado* [o tratado *Sobre los dioses*, porque con ambos títulos se le conoce] quién era el que confió el tratado *Sobre los dioses* a Pitágoras, porque dice: “Este *Sobre los dioses*, yo Pitágoras, hijo de Mnemarco, que conocí como participante en ceremonias orgiásticas en la tracia Libetra, por habérmelo entregado el

²⁹⁵ Nuestra exploración estará basada en el carácter textual del fenómeno órfico en el Renacimiento, sin por ello negar el carácter “invocativo” o práctico de este.

²⁹⁶ Cicerón, *De natura deorum* I, 107.

²⁹⁷ En *Orfeo y la tradición órfica*, pp. 1491-1525.

oficiante Aglaofemo, y, como dijo Orfeo, el hijo de Kalíope, en el monte Pangeo, inspirado por su madre: la esencia eterna del número es el principio más provisor de todo el cielo, de la tierra y de la naturaleza intermedia, e igualmente el fundamento de la permanencia de [los hombres] divinos, de los dioses y de los démones. Por todo esto, pues, se hace evidente que aprendió de los órficos que la esencia de los dioses se define por el número²⁹⁸.

Aglaofemo es un personaje solo consignado en los textos de la Antigüedad por Jámblico y Proclo (quien como veremos a continuación se basa, como Pico, en el primero para sostener la filiación órfica del pitagorismo), lo cual lleva a Brisson a proponer que se trata o bien de una invención de Jámblico, o bien de una cita de un apócrifo pitagórico en manos de este. Con ello, expresa su concepción de la filosofía pitagórica, como una especie de “prerrequisito” de la platónica, uniendo ambas, por lazos “consanguíneos” con el orfismo:

Para Jámblico, la filosofía pitagórica, que consiste sobre todo en un estudio de las cuatro disciplinas del *quadriovium*, no es sino una preparación para la verdadera filosofía, la de Platón, cuyo programa es expuesto en la *República* y que culmina en la segunda parte del Parménides (leído como un auténtico tratado de teología). Para establecer este parentesco, Jámblico, por una parte, tiene que vincular a Pitágoras con un movimiento religioso [puesto que la filosofía es una especie de revelación o don divino] en este caso el orfismo, y, por otra establecer un punto de unión objetivo entre Platón y el pitagorismo²⁹⁹

Logrado el primer objetivo a través de la figura de Aglaofemo, lo segundo es formulado a partir una interpretación del *Fedro* que permite unir, según Brisson, la idea de la filosofía como revelación divina a los *Diálogos* platónicos. Así, Platón asocia la locura divina de tipo erótico a la filosofía, dice Brisson:

En este contexto, el amor no consiste en buscar y poseer bellos cuerpos, sino en pasar de un cuerpo bello a un alma bella para llegar a recordar

²⁹⁸ Jámblico, *Vida pitagórica* 145-147 (pp. 106-107).

²⁹⁹ Brisson, *op. cit.* p. 1494.

de nuevo la contemplación de lo Inteligible, a la que el alma humana estaba entregada exclusivamente antes de caer en un cuerpo. Por eso la locura amorosa es la mejor, porque corresponde a la práctica de la filosofía³⁰⁰.

Según esta interpretación, en Platón no hay una equivalencia entre las cuatro locuras divinas, sino una superioridad de la actividad filosófica sobre la pasividad de la posesión de las musas o de Baco. Sin embargo, en Jámblico se igualan las cuatro formas de locura a través de su concepción de la filosofía como esencialmente revelación divina, equivalente a la adivinación, la iniciación o la poesía³⁰¹. Así, la obra de Platón se inserta en este tipo específico de sabiduría teológica-filosófica que se expresa a través de una poesía sagrada, cuyo exponente máximo es Orfeo. La conclusión de Brisson es la siguiente:

Jámblico retoma todos estos temas, cuya lenta emergencia puede rastrearse a partir del resurgimiento del platonismo y el pitagorismo al comienzo de la era cristiana, y es el primero en conferirles toda la coherencia de una “mito filosófico”, el de la iniciación de Pitágoras en los misterios órficos a través de Aglaofamo [...] ³⁰²

146

Los herederos de Jámblico continúan esta línea filosófica. Siriano, por ejemplo, sostendría la mencionada “sinfonía” entre Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos caldeos en obras (hoy perdidas) como la *Teología de Orfeo* y *Sobre la armonía de Orfeo, Pitágoras y Platón con los Oráculos*. De su maestro, Proclo hereda esta concepción armónica de las teologías antiguas, cuyo punto de origen es la sabiduría órfica:

Es preciso mostrar que cada una de estas doctrinas concuerda con los primeros principios de Platón y con las tradiciones secretas de los teólogos. Toda la teología griega es hija de la mistagogía de Orfeo. Pitágoras fue el primero que aprendió de Aglaofemo las iniciaciones

³⁰⁰ Brisson, *op. cit.* p. 1498.

³⁰¹ Jámblico establece al inicio de su *Vida Pitagórica*: “Al comienzo de toda filosofía, al menos para toda la gente sensata, es costumbre sin duda invocar a la divinidad, pero con mayor razón, por supuesto, conviene hacerlo con la filosofía que lleva el nombre del divino Pitágoras. En efecto, al haber sido transmitida aquella en un principio por los dioses, no se puede comprender más que con la ayuda de estos, porque, además de ello, su belleza y grandes sobrepasa la capacidad humana para captarla de repente; solamente, al menos, bajo la dirección de un dios benévolo, se podría asir algo de ella, acercándosele poco a poco, con suavidad” (1,1).

³⁰² *Ibidem*, p. 1499.

relativas a los dioses y Platón el segundo que recibió de los escritos pitagóricos y órficos la ciencia perfecta que se ocupa de los dioses³⁰³.

Además, Proclo establece una conexión entre pitagorismo y la filosofía del Platón a través de Timeo de Locros, quien da nombre al diálogo platónico³⁰⁴. De este modo, Orfeo es el “fundador” de la tradición filosófica griega heredada por Ficino y Pico. Una tradición que utilizará los textos del orfismo, insertos en una exégesis delineada a partir del llamado “mito filosófico” de Jámblico, como un mecanismo textual preciso que unirá la interpretación de los poemas órficos al comentario de los *Diálogos* de Platón. Así, los textos órficos entran en el “plan de estudios en las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría”³⁰⁵. El interés de Siriano en la confluencia entre Orfeo, Platón, Pitágoras y los Oráculos debió traducirse en una serie de cursos recibidos por Proclo, quien además estudió las obras mencionadas de Siriano y las llenó de anotaciones profusas en los márgenes, según Marino. En el comentario de Hermias al *Fedro*, que se cree transcribe algunas de las enseñanzas orales de Siriano sobre el diálogo, se encuentran rastros de que al comentar oralmente los diálogos, Siriano insertaba su interpretación de los textos órficos³⁰⁶.

147

Al enfrentarnos a los comentarios de Proclo a los diálogos encontramos que incluyó esta característica en sus textos y que “el orfismo ocupa un lugar importante en la *Teología Platónica*”³⁰⁷. También se encuentra esta “tecnología textual” en el *Comentario al Parménides* de Damascio. Los neoplatónicos posteriores (Ficino) siguen utilizando este recurso:

Un estudio de los contextos en que todos estos autores citan fragmentos órficos muestra claramente que todos ellos compartían el mismo ideal

³⁰³ Proclo, *Teología Platónica*, 1.5.25.26-26.24, citado por Brisson, *op. cit.* p. 1491.

³⁰⁴ “Timeo es un pitagórico y por ello sigue los principios de Pitágoras. Estos principios son las enseñanzas recibidas a través de la transmisión de los órficos, pues todo lo que Orfeo había comunicado en secreto en forma de doctrinas esotéricas, Pitágoras lo aprendió tras ser iniciado en los montes Libetros en Tracia, cuando el iniciador Aglaofamo le comunicó la ciencia de los dioses que Orfeo había aprendido de su madre Calíope. De hecho, lo dice el propio Pitágoras en su *Discurso sagrado*. Preguntémosnos entonces cuáles son las doctrinas órficas, puesto que es a ellas, en nuestra opinión, a las que hay que remitir la enseñanza de Timeo sobre los dioses. Orfeo enseñó que entre los dioses hay reyes que gobiernan sobre todas las cosas, de acuerdo con el número perfecto: Fanes, Noche, Urano, Crono, Zeus, Dionisio”. Proclo, *In Tim.* 3.168.8-20. Citado por Brisson, *op.cit.* p. 1493.

³⁰⁵ Continúo siguiendo a Brisson en esta primera aproximación a la historia del orfismo en el neoplatonismo.

³⁰⁶ Brisson refiere a in *Phdr.* 92.6 ss. También cfr. . 135-15.

³⁰⁷ Brisson, *op. cit.* p. 1500

de armonizar todas las teologías (siendo la propia filosofía platónica asimilada como una teología) y que todos asociaban las mismas divinidades órficas a los mismos elementos del sistema filosófico al que se adherían³⁰⁸.

Por su parte, Saffrey afirma que, al haber dado a la filosofía platónica el estatuto de “Teología”, los neoplatónicos tendían naturalmente a compararla con las otras tradiciones teológicas griegas y bárbaras³⁰⁹ y por tanto, tomaron el camino de un “retorno a las fuentes” de la tradición de la sabiduría antigua. En la llamada “Vida de Proclo”³¹⁰, Marino afirma: “no solamente no tiene ninguna dificultad para penetrar toda la teología, tanto griega como bárbara, y lo que se esconde tras la ficción de los mitos, sino también, para quienes pueden y quieren comprenderla, la trajo a la luz, explicando todas las cosas bajo la inspiración de los dioses y acordando entre sí todas estas teologías”³¹¹. Así, según Saffrey, el acuerdo entre las teologías está presente como el esfuerzo último de Proclo. El programa estaría contenido en la mencionada obra perdida “Acuerdo entre Orfeo, Pitágoras y Platón con los Oráculos Caldeos”. El título contiene “la fórmula de todo un programa de investigaciones que [...] fue el de Siriano y el de Proclo. Bajo su impulso, será una parte importante del programa de toda la escuela neoplatónica de Atenas”³¹².

Saffrey, a diferencia de Brisson, retrae a Plutarco de Atenas los “inicios” de esta manera de “filosofar” a través de Hiérocles, uno de sus alumnos junto con Siriano. Focio describe el arreglo en siete libros de su obra, perdida en la actualidad, “Sobre la providencia, el destino y la relación entre la libertad y el gobierno divino”. La obra debió ser redactada hacia 415 y se componía de tres libros sobre la doctrina de Platón y las objeciones a la misma. El cuarto libro presentaba el acuerdo entre Platón, los oráculos caldeos y la teúrgia, mientras que el quinto libro “relaciona con Orfeo,

³⁰⁸ *Idem*, p. 1501.

³⁰⁹ Saffrey, “Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien”, en *Le neoplatonim après Plotin*. Vrin, París, 2000.

³¹⁰ Elogio pronunciado en el primer aniversario de la muerte de su maestro. Llamada *Vita Procli* a partir de la edición de Émile Protus en 1618.

³¹¹ Marino, *Vita Procli*, 22.18. Citada por Saffrey, *op. cit.* p. 144.

³¹² *Idem*, p. 146.

Homero y todos los otros poetas-filósofos conocidos antes de la venida de Platón, la filosofía platónica que concierne a las materias tratadas”³¹³.

Para Saffrey, este método (“buscar el acuerdo entre Platón, Pitágoras y Orfeo y, para terminar, confrontar este acuerdo con los Oráculos”³¹⁴) no era solamente el común en la escuela de Atenas sino que fue una característica de propia de ella, entendiendo que antes no fue practicado por los neoplatónicos:

Es absolutamente extraño al espíritu de Plotino. En las *Eneadas*, el nombre de Orfeo no aparece jamás, tampoco el adjetivo órfico y sobre las cinco referencias a los *Orphica* señaladas en el índice de la edición de Henry-Schwyzler, cuatro están allí por el intermediario de Platón que es la fuente verdadera, la última es una alusión a un elemento bien conocido del mito. En seguida, según el índice de Kern, las únicas referencias a Orfeo en Porfirio se encuentran en el *Antro de las ninfas*, una obra de exégesis homérica [y solo] en un sentido limitado se podría hacer de Jámblico el iniciador del método teológico³¹⁵.

Pico adopta esta visión neoplatónica de Orfeo cuando trata el orfismo en la *Oratio* y las sus 900 tesis para justificar su irrupción en el panorama sapiencial del *Quattrocento* frente a los padres venerandos, adhiriéndose a los dos principios (1) la armonía de fondo entre Orfeo-Pitágoras-Platón que representa la tradición sapiencial antigua y (2) la interpretación de textos órficos a partir de la consideración de una tecnología textual caracterizada por encerrar en una forma poética los misterios de esa tradición que no podían ser desvelados a los legos.

Esta concepción del “Orfeo” neoplatónico será compartida por Ficino. Conviene ahora acercarnos a su posición antes de regresar a la crítica.

El texto de *De amore* I, 4, sobre el cual hemos ya anunciado el contenido al inicio de esta sección, es el siguiente:

Pero este razonamiento Fedro lo explica copiosamente y pone tres ejemplos de amor. Uno, de amor de una mujer a un hombre, en donde

³¹³ Focio, *Biblioteca*, cod. 214, 173 a 13. Citado por Saffrey, op. cit. p. 147.

³¹⁴ Saffrey, op. cit. p. 155.

³¹⁵ *Idem*, p. 156.

habla de Alceste, mujer de Admeto, que desea morir en lugar de su marido. Otro, de amor de un hombre a una mujer, como el de Orfeo a Eurídice. Tercero, de amor de un hombre a otro hombre, como el de Patroclo a Aquiles. En ellos demuestra que no hay nada como el amor que haga más fuertes a los hombres. Pero ahora no profundizaremos en la alegoría de Alceste o de Orfeo, ya que estas historias muestran mucho más la fuerza del amor narrándolas como historias ocurridas que dándoles un sentido alegórico.³¹⁶

Como es manifiesto, Ficino rechaza dar una interpretación de estas palabras del *Banquete*. ¿Por qué? La respuesta más obvia sería proponer que se encuentra en conflicto ante este dicho de Platón, donde Orfeo es presentado de una manera más bien vergonzosa. Si ampliamos los contextos de lectura, tendremos que en el *De amore*, las referencias a Orfeo, en su gran mayoría, se refieren a este como poeta-autor. Orfeo no es solo un “actor en ciertos hechos relatados por Platón”, no es solo su *vida mítica*, sino un autor entre otros autores. Así por ejemplo, en *De amore* VII, 14

Estas son los resultados de los cuatro furores; de los que trata Platón en general en el *Fedro*, y propiamente del furor poético en el diálogo llamado *Ion*; y del amoroso en el *Banquete*; Orfeo se ocupó de todos estos furores, como lo pueden testimoniar sus libros³¹⁷.

Los libros de Orfeo son principalmente, para Ficino, las *Argonáuticas* y los *Himnos*³¹⁸:

Cuando Orfeo en las *Argonáuticas*, siguiendo la teología de Mercurio Trimegisto, cantó los principios de las cosas en presencia de Quirón y de los héroes, puso el caos antes del mundo, y colocó el amor en el seno

³¹⁶ Ficino, *De amore*, p. 17-18. *Sed hanc rationem copiosissime explicat Phedrus et exempla ponit amorum tria. Unum amoris femine ad masculum, ubi de Alceste Admeti uxore loquitur, que pro marito mori voluit. Alterum amoris masculi ad feminam, ut Orphei ad Eurydicem. Tertium amoris masculi ad masculum, ut Patrocli ad Achillem. Ubi ostendit nihil fortiores homines reddere quam amorem. Allegoriam vero vel Alcestis vel Orphei in presentia perscriptari non est consilium. Vehementius enim ista vim amoris et imperium expriment, si tamquam historia gesta narrentur, quam si per allegoriam dicta putentur.*

³¹⁷ *Idem*, p. 224. *Hec quatuor furorum opera sunt. De quibus generatim in Phedro disputat. Proprie vero de poetico furore in Ione, de amatorio in Convivio. Omnibus iis furoribus occupatum fuisse Orpheum libri eius testimonio esse possunt. Amatorio maxime Saphon, Anacreontem, et Socratem fuisse correptos accepimus.*

³¹⁸ Según Walker, los textos órficos en el Renacimiento eran de tres tipos: (a) Fragmentos de versos citados en las obras de escritores antiguos: padres de la Iglesia (Pseudo-Justino, Clemente de Alejandría, Eusebio) y Proclo. (b) Los *Himnos*. Se piensa que pertenecen a los siglos II ó III D.C. (c) La *Argonáutica*, poema del siglo IV D.C. basada en la *Argonáutica* de Apolonio de Rodas.

de ese mismo caos, antes de Saturno, Júpiter y los demás dioses, con estas palabras: *πρεσβύτατόν τε καὶ αὐτοτελεῖ πολύμητιν*, *Amor es el más antiguo, perfecto en sí mismo y mejor consejero*³¹⁹.

Como apuntábamos, los renacentistas trabajaban a partir de la colección de himnos mencionada³²⁰. Ficino tradujo en su juventud estos textos, como él mismo refiere: “[...] la *Argonáutica* y los *Himnos* de Orfeo y de Homero, y de Proclo, y la *Teología* de Hesíodo, tales cosas yo traduje jovenzuelo, no sé de qué modo, para mi satisfacción, palabra por palabra[...]

Además de esta faceta como autor, encontramos también en Ficino al que podríamos llamar el “segundo Orfeo”, el de la vida mítica. Walker, resume la concepción renacentista de estas dos facetas del bardo de la siguiente manera:

- a. Era tenido por el fundador de una religión misteriosa-esotérica; como teólogo no solo comentaba una tradición religiosa griega preexistente, sino que proveía escritos sagrados propios.
- b. Era un tipo de influencia ética, un cantor que producía ciertos efectos. Orfeo con su lira encantaba a las rocas, árboles y animales salvajes y era normalmente interpretado como un maestro inspirado poéticamente por el furor platónico que civilizó y reformó a sus contemporáneos bárbaros³²²

151

Derivado del pudor que encontramos en el texto ficiniano, parecería que Marsilio toma ambas facetas como pertenecientes a un solo y mismo Orfeo, el Orfeo padre fundador que no podría por tanto ser tildado de “afeminado” y “pusilánime”, sino que constituía un ejemplo de poeta inspirado por lo divino.

La primera de estas facetas se relaciona íntimamente con las tecnologías textuales. En la *Teología Platónica*, Ficino retoma la “tecnología” que le permite insertar en su argumentación citas de los textos órficos para confirmar por autoridad sus

³¹⁹ Cfr. «Orphica», *Argonautica* 421-429 (Abel); Ficino, *De amore*, p. 10. *Orpheus in Argonautica, cum de rerum principiis coram Chirone heroibusque cantaret, Mercurii Trismegisti theologiam secutus, chaos ante mundum posuit, et ante Saturnum, Iovem ceterosque deos amorem in ipsius chaos sinu locavit his verbis: πρεσβύτατόν τε καὶ αὐτοτελεῖ πολύμητιν Ἔρωτα Antiquissimum, seipsum perfectum, consultissimumque amorem.*

³²⁰ Ver *supra*, p. 69

³²¹ *Epistolario*, II, XI, 19

³²² Walker, D.P. “Orpheus the theologian...” p. 100.

afirmaciones. Así, por ejemplo en el libro XI, 3, donde Ficino argumenta a favor del innatismo de las ideas contra Epicuro, diciendo que al ser creada directamente por Dios, el alma debe haber sido creada “llena de ideas”:

Ya que el alma está presta a recibirlas todas, desde que recibe el ser de Dios. Su esencia, en efecto, es simple y estable más allá del tiempo y es por ello que no puede volverse más desarrollada o apta por el tiempo. Lo que ha cantado así [... Orfeo]:

« La naturaleza inspiró todo a Proteo al inicio » La teología órfica llama « Proteo » a la tercera esencia, sede del alma racional³²³.

Como podremos apreciar, estos “artefactos” textuales son utilizados de una manera muy precisa como confirmación de aquello que se argumenta. Sigue el modelo de los comentarios a los *Diálogos* de Proclo. Por ejemplo, en *In Alcibiadem I*:

El objeto del amor toma la primera posición, quien ama la última, y el amor llena el medio entre los dos, uniendo y ligando con el otro el objeto deseado y a quien lo desea, llenando al más débil con el más fuerte. Entre los dioses inteligibles y escondidos hace uno al Intelecto inteligible con la belleza primaria y escondida de acuerdo con cierto modo de vida superior a la percepción intelectual (y por ello el teólogo griego llama a este amor ciego: “Abrigando en su corazón amor ciego y veloz”³²⁴.

Como se ha mencionado, según la hipótesis de Saffrey, Proclo se habría inspirado en su maestro Siriano. La forma en que Siriano trabajaba con los textos órficos se podría ilustrar con la “transcripción” de sus enseñanzas orales sobre el *Fedro*, en el *Comentario* de Hermias, obra que Ficino tradujo y utilizó profusamente en su interpretación del furor divino en el *De amore*, como ha demostrado Anne Sheppard³²⁵.

³²³ TP, XI, III. *Parata vero est anima ad omnes suscipiendas cum primum a Deo accipit esse. Siquidem eius essentia simplex est et stabilis supra tempus, ideoque non potest augeri aut per tempora paratior fieri. Quod ita cecinit [...Orpheus]: Πάντα γὰρ πρωτεῖ Πρωτῆ φύσις ἐγκατέθηκεν ita est: "Omnia enim Protheo prima natura indidit"*(Himnos, XXIV, 6). *Theologia orphica Protheum appellat essentiam tertiam animarum rationalium sedem.* TP, XI, III.

³²⁴ Proclo, *In Alcibiadem I*, 64-65, cfr. Orph. Frag, 82

³²⁵ Por ejemplo, en *In Phaedr.* 135.15, (frag. 64 Abel)

Existe una relación estrecha entre el “mito filosófico” y los “artefactos textuales”, o entre la tradición que implica una metodología de lectura y las tecnologías de escritura que Ficino recibe. Así, Marsilio sostiene en su propia *Teología Platónica* una “mitología” similar a la de Jámblico, donde filosofía y teología se unen de manera intrínseca, como en la *Prisca Theologia* y sus representantes:

[...] los antiguos teólogos [...] siempre unieron el estudio de la filosofía con la piedad religiosa. Al principio, la filosofía de Zoroastro (como testimonia Platón) no era otra cosa que una sabia piedad y culto divino. Mercurio Trismegisto, también, comienza todas sus disputas con votos y las termina con sacrificios. La filosofía de Orfeo y de Aglaofemo consiste, también, toda ella en alabanzas divinas. Pitágoras comenzaba sus estudios filosóficos cantando himnos sagrados matutinos. Platón aconsejaba comenzar por Dios en cada cosa, no solo en el discurso, sino también en la reflexión, y él mismo comenzaba siempre por Dios³²⁶.

Como es evidente, Marsilio Ficino comparte con Pico della Mirandola su concepción neoplatónica de Orfeo. Pero, para Ficino, la figura de Orfeo es sagrada y constituye una suerte de unidad con su faceta de autor que no puede ser separada de su vida mítica. Y, por ello, decide callar en el *De amore*. Ahora bien, también, en el epistolario ficiniano encontramos estas dos vertientes. Frente al Orfeo-autor, el Orfeo-persona(je):

En Tracia, Orfeo llamó a Museo en su compañía y en ese mismísimo lugar Pitágoras tuvo por compañero a Aglaofemo; a Platón ateniense primeramente le complació Dión Siracusano, después de su muerte se deleitó con Xenócrates. En tanto que estos sabios pudieron llegar al fin del camino celeste, pensaban que era necesario tener como guía a Dios y como compañero a un hombre [...] ³²⁷

³²⁶ TP XII, 1. *Cum haec Theologi Prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil erat aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoas a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia inchoabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a Deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a Deo.* TP 2, XII, 1

³²⁷ Epistolario 1, I, 50.

Curiosamente en una carta dirigida a Nicolò de gli Albizi, Marsilio termina su exhortación a la búsqueda de la ciencia sobre los bienes materiales y la riqueza con una reflexión sobre el tópico del “voltear para atrás”, donde interpreta la fábula de Orfeo que dejó callada en *De amore*:

¿Qué más? El Maestro de nuestra vida dijo que el arador no era digno del premio si volteaba hacia atrás. Oíste también la historia de quien por esta misma razón de voltear fue convertida en una estatua de sal. Tal vez oíste que Orfeo perdió a Eurídice, esto es la profundidad del juicio, cuando se volvió, mirando hacia atrás. Es incapaz y vano el cazador que regresa y no avanza³²⁸.

La carta no tiene fecha. En ella, Marsilio piensa que la pérdida de Eurídice significa pérdida de la profundidad del juicio³²⁹. Allen refiere que existe otra misiva donde esta interpretación surge de una supuesta etimología del nombre ‘Eurídice’:

En una carta dirigida a Braccio Martelli, fechada el 20 de enero de 1491, [Ficino] eventualmente sugirió que la etimología de Euridice significaba “amplitud” (*euros*) del juicio (*dikê*) y que mientras que Orfeo tuvo que descender a los infiernos para ver a su amada de nuevo, Platón para ver a la misma Eurídice, estaba a punto de ascender al cielo³³⁰

154

La primera carta mencionada es el único texto que hemos localizado donde Ficino implica algún tipo de pérdida en la vida mítica de Orfeo. Cabría preguntarnos entonces ¿por qué Ficino sí da una interpretación de esta pérdida aquí y no en el *De amore*?

Si queremos responder, tendremos que separar los elementos que constituyen el mito y que son los siguientes:

³²⁸ Epistolario I, 20: *Quid plura? Vite Magister ait non esse aratorem illum premio dignum qui retro sese vertit*³²⁸. *Audisti et illam ob hoc ipsum ex vivente in statuam fuisse conversam; audisti rursus Orpheum tunc Eurydicem, hoc est profunditatem iudicii, amisisse, cum retro respexit: iners et vanus est venator qui regreditur non progreditur.*

³²⁹ Allen, M. “The birthday of Venus”, p. 79

³³⁰ *Idem*, p. 88

- a. La muerte de Eurídice y su descenso al inframundo.
- b. La pena de Orfeo.
- c. El descenso de Orfeo al inframundo.
- d. La labor de Orfeo para retornar a la vida con Eurídice.

Esta secuencia de eventos necesarios puede ser definida como el *patrón mítico*, según Dawson.³³¹ Es en la última parte donde se sitúa la interpretación propia de Platón en el *Banquete*: Orfeo no puede regresar a la vida a Eurídice. Este “fracaso” de Orfeo ha sido debatido entre los estudiosos durante el siglo XX: algunos piensan que no se puede mantener si se estudian las fuentes más antiguas y que el mito, como lo conocemos hoy, es una elaboración posterior a la Grecia Clásica, de Virgilio y de Ovidio, principalmente. Veremos los detalles a continuación.

Según, John Heath³³², durante el siglo XX prevaleció entre los estudiosos la interpretación del *happy ending* del mito del descenso de Orfeo al inframundo encontrado en las fuentes de la Grecia clásica. Según esta, en los textos que pertenecen al periodo mencionado no se encuentran testimonios que explícitamente indiquen el fracaso de Orfeo en su paso por el inframundo. La posición de Heath enfatiza la imposibilidad de determinar de manera absoluta el triunfo de Orfeo, como pretende dicha interpretación a partir de las fuentes antiguas. Aunque estas señalan de una manera más enfática los poderes musicales de Orfeo que la labor de recuperación frente a Plutón y Perséfone para que le devolvieran a su esposa:

[...] los detalles de esta segunda parte del mito, que cuenta el viaje de retorno, son secundarios y tal vez incluso relativamente poco importantes hasta Virgilio. De hecho, las fuentes a menudo parecen ser positivamente indiferentes a los eventos después del acto “hechicero” de Orfeo en el inframundo. Esto no debería sorprender: los autores clásicos podrían asumir que la audiencia sabía que el viaje terminaría en frustración y fracaso. Ningún relato menciona una conclusión

³³¹ Dawson, T. “The Orpheus complex”, pp. 246 y ss.

³³² Heath, John. “The failure of Orpheus”. *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994) 163-196.

exitosa respecto a Orfeo y Eurídice al retornar del Hades para vivir “felices para siempre”³³³.

Así, no hay ningún testimonio pictográfico o escritural en que se presente a Orfeo y Eurídice viviendo su *happy-end*. Según Heath, el primer recuento de la *catabasis* de Orfeo se encuentra en la tragedia *Alcestes*, de Eurípides. Hay que considerar un elemento irónico en el reclamo de Admeto, quien ante la pérdida de su esposa desearía los poderes míticos de Orfeo para encantar a los dioses del inframundo y no como un ejemplo del final feliz y luminoso de la historia:

Si yo tuviese el estro y la voz de Orfeo para aplacar con mis versos a la hija de Ceres o a su esposo, descendería al infierno y te sacaría de él sin temer al perro de Plutón, ni al barquero que, apoyado en sus remos, transporta a las almas, hasta que te restituyese a la luz³³⁴.

Después de Eurípides tenemos la mención en el *Banquete*, citada al inicio de este texto. Según Heath, Fedro expresa lo que les sucede a los amantes que no muestran la suficiente “devoción suicida”. El recuento, no establece si Orfeo regresó del inframundo con el fantasma de Eurídice. La presentación que hace Platón del mito de Orfeo y Eurídice puede ser atribuida a dos grandes causas, según este autor:

1. La propia creatividad de Platón frente a la tradición que presentaría a Orfeo como triunfante en su aventura al Hades (según quienes sostienen la hipótesis del *happy-ending*).
2. Una tradición intermedia (como sostiene Bowra) entre el “triunfo” que le atribuye Eurípides según su interpretación, y el “desastre trágico” de Virgilio. Esta sería una versión corriente de la historia de Orfeo en el siglo IV.

Ante estas disyuntivas, David Sansone ha sido el más puntual en tomar partido ya que “[...] intentó demostrar que Fedro no solo extrae la mayoría de las cosas que dice de varias fuentes literarias, sino que en este pasaje los tres ejemplos del personaje son de

³³³ *Idem.* p. 165.

³³⁴ Eurípides, *Tragedias*, p. 48.

tres tragedias específicas: Alceste de Eurípides, Orfeo de Aristias y Aquiles de Esquilo”³³⁵.

La importancia de este pasaje, señala Heath, es que podría señalar que la reputación de Orfeo en el siglo IV era de cobardía. Esta reputación corre de manera paralela a la otra, la del gran Orfeo, a lo largo de la historia, desde la Antigüedad hasta el *Quattrocento*. Como se sigue de este recorrido, Ficino no podría aceptar que el *priscus theologus* en el cual había fundado su apuesta filosófica fuera un cobarde o “un modelo de comportamiento no varonil”³³⁶. Esta reputación podría ser anterior al *Banquete* como apunta Heath quien refiere al escoliasta de la Argonáutica de Apolonio para mostrar que había “algún cuestionamiento en las fuentes sobre por qué Orfeo, débil como era, había partido con los héroes”. Por su parte, Herodoros parece proponer la existencia de dos Orfeos para explicar estas contradicciones³³⁷. Esta misma duplicidad en la valoración de la figura mítica de Orfeo parece haber sido evidenciada por Wind, en el *Quattrocento*, al relacionar la posición de Pico con la de Lorenzo de Médicis en un comentario a sus sonetos:

Si el amor tiene en sí cierta perfección [...] es imposible llegar a tal perfección sin morir primero respecto a las cosas más imperfectas [...] Esta misma regla fue seguida por Homero, Virgilio y Dante: Homero mandó a Ulises al inframundo, Virgilio mandó a Eneas y Dante se hizo vagar en el Infierno, para mostrar que el camino a la perfección es este. Y porque Orfeo no murió realmente, fue desterrado de la perfección de la felicidad y perdió a su Eurídice³³⁸.

Además, la posición de Poliziano después de 1480, estudiada por Branca, parece demostrar que la valoración neoplatónica de la figura de Orfeo como *priscus theologus* ha sido abandonada y que este no es más quien “[...] domina a las fieras, mueve las piedras y vence a la muerte [...], sino un hombre amante y sufriente, ensombrecido por

³³⁵ *Ibidem*, p. 180.

³³⁶ *Idem*.

³³⁷ Cfr. *Idem*., pp. 180-181.

³³⁸ Lorenzo de Médicis, *Opere* I. pp. 24 y ss., citado por Wind, *op. cit.*, p. 133.

matices autobiográficos [...] Tampoco tiene, como muestra el final desconsolado [de su *Fabula di Orfeo*] ninguna de aquellas responsabilidades simbólicas neoplatónicas, de las cuales lo cargaba, en la *Teología platónica*, Ficino”³³⁹.

Frente a estos “dos Orfeos”, Ficino apuesta en gran medida por una figura única. La excepción es la carta mencionada cuyo contexto tal vez podría permitirle emitir este juicio negativo, si se considera que su fecha de elaboración es más tardía (más o menos contemporánea de la carta a Martelli de **1491**, si sostenemos que pertenecen a la misma época puesto que presentan una interpretación de ‘Eurídice’ semejante), alejada de sus entusiasmos juveniles e influida por la nueva situación cultural y política, dominada por un entusiasmo **savonaroliano** y por los “jóvenes”: Poliziano y Pico). Según Allen, no es sorprendente la posición de Ficino en el *De amore* respecto a Orfeo:

Dado el orfismo juvenil de Ficino —su admiración por los himnos órfico y sus fragmentos; la identificación de Orfeo como el tercero en la línea sucesoria de los seis principales antiguos teólogos que culminaba en Platón; su elevación de Orfeo al lugar del David de los gentiles; su sentido de Orfeo como un gran mago que podría encantar el mundo de la naturaleza; sus propios intereses mágicos y musicales y su habilidad como intérprete de la lira órfica, que llevaron a sus contemporáneos a alabarlo específicamente como un Orfeo redivivo³⁴⁰— dadas todas estas dimensiones de su orfismo, no es sorprendente que se negara a tratar lo que parece ser un pasaje difamatorio³⁴¹.

Ahora bien, la posición de Pico parece disociar la vida mítica de Orfeo, con sus acciones más o menos vergonzosas o más o menos admirables, de su faceta como autor. Junto con Lorenzo y Poliziano, puede proponer una lectura del pasaje platónico en la que las debilidades de Orfeo cuestionarían las virtudes de la música y la poesía en la consecución de la sabiduría. Esto le permite no solo lanzar una novedosa y casi “espontánea” interpretación del pasaje del *Banquete* en cuestión, sino al mismo tiempo

³³⁹ Branca, V. “Tra Ficino e Poliziano”, p. 464.

³⁴⁰ “[Marsilio's] lyre... far more successful than the lyre of Thracian Orpheus, has brought back from the underworld what is, if I am not mistaken, the **true Eurydice**, that is Platonic wisdom with its most all-embracing understanding.”. Citado por Angela Voss, en *Orpheus redivivus*, p. 228.

³⁴¹ Allen, *op. cit.* p. 88.

exponer la timidez de Ficino frente a las evidentes palabras de Platón. Cuestiona su lectura, su capacidad como mitólogo. Allen, a su vez, parece cuestionar la posición de Pico, quien sin el “gravamen” de los compromisos órficos de Ficino, centra su interpretación en la teoría de las ideas y las dos muertes que nos ha presentado en el comentario a la cuarta estancia:

Para él, la clave es la teoría de las ideas platónicas. Orfeo miraba las imágenes proporcionadas por su imaginación o por la razón pasiva solamente, porque se negó a morir a estas facultades para vivir en las Ideas. Pero, ¿ha pensado la situación realmente? ¿Está diciendo, en efecto, que Orfeo debió experimentar la segunda muerte, que Orfeo debió ser Jacob o Moisés? ¿O simplemente que debió morir la primera muerte, esto es, ir hacia Eurídice en un rapto intelectual mientras su cuerpo permanecía vivo, tal vez en un tipo de suspensión animada? ¿O ha olvidado a Orfeo y se ha dejado llevar por la idea de una unión total con la belleza inteligible que no podemos obtener mientras seamos seres sensibles?³⁴²

159

La presentación del análisis de esta crítica ha dado resultados muy interesantes sobre la relación de Pico con la tradición platónica. Por una parte, adopta una lectura neoplatónica de los textos órficos en sus *900 tesis* y los adopta como un elemento importantísimo dentro de sus estudios filosóficos, en especial, en referencia a la magia natural³⁴³. En este sentido, su lectura de la tradición le permite recuperar textos e interpretarlos en su proyecto de una nueva concordia filosófica. Por otra parte, su concepción de la vida mítica de Orfeo lo aleja de una posición totalmente comprometida con el orfismo y su “patriarca” y le permite concebir las acciones de

³⁴² *Idem.* p. 90.

³⁴³ Cfr. *900 tesis*, II.9.4

Orfeo referidas por Platón como un relato escrito, como un texto que debe ser interpretado sin consideraciones extra-textuales.

Su lectura, de nuevo, quiere centrarse en el texto del *Banquete* y a partir de allí se adjudica cierta libertad para interpretar el pasaje. Libertad que, sin embargo, supone una elaboración neoplatónica del amor celeste que, en su sentido propio, pertenece a un nivel hipostático superior: el ángel que contemplaría las ideas.

Sexta crítica

¿Dios nos ama?

En esta crítica, situada de nuevo en el comentario particular a la cuarta estancia, Pico ataca a Ficino por implicar en su *De amore* que el amor que en Dios existe es un amor con deseo, propio de las criaturas pero no del creador. El texto de Pico es el siguiente:

Por él la fuente inmortal... Por la fuente inmortal entiende Dios y es nombre atribuido a él también por los antiguos cabalistas, y, si amor no existiera, no descendería de esta fuente la inestimable riqueza de las aguas vivas que, primero en la mente angélica recibidas, por amor puro llueven en el alma, de la cual por el movimiento de los cielos se produce lo que en el mundo sensible de nuevo cercano a nosotros es generado. No recibiría el influjo de la bondad divina el ángel si a ella no se convirtiera, ni se convierte por otra cosa que por amor, como habíamos dicho; ni de la luz angélica participaría el alma, si igualmente por deseo amoroso a ella no se convirtiera. Entonces amor es la razón de la producción de todas las cosas que de Dios proceden, entendiendo por amor lo que Platón y nuestro Poeta entienden; no porque el amor esté en él, como Marsilio cree, porque en él sería imperfección sino por el amor de las criaturas hacia él, como hemos declarado y por el modo dicho³⁴⁴.

160

³⁴⁴ Per lui el fonte immortale.... Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti, e, se amore non fussi, non descenderebbe da questo fonte la inestimabile copia delle vive

El pasaje está determinado por uno anterior, donde Pico explica cuál es este amor de “Platón y nuestro Poeta”: el amor de quien “vulgarmente se llama enamorado; lo que no es otra cosa que deseo de disfrutar y poseer la belleza de otro”; el amor de Dios hacia sus criaturas no puede ser de este tipo. Tampoco la amistad (como vimos en la segunda crítica). Por tanto, según Pico

siendo el amor del cual se habla deseo de poseer la belleza de otro, no existiendo en Dios deseo de ninguna cosa fuera de sí, como sucede con lo que es perfectísimo y nada le falta, no podría a él repugnarle más este amor. Y aquel con el que ama a las criaturas nace de razones opuestas. En aquel, el que ama tiene necesidad de la cosa amada y recibe de ella, esto es del amado, su perfección. En este, es decir, en el amor divino, el amado tiene necesidad del amante y quien ama da y no recibe³⁴⁵.

161

En este último pasaje citado encontramos la primera distinción entre los términos que juegan en la crítica a Ficino. Para Pico, es necesario distinguir claramente la materia a tratar y librarla de posibles equívocos terminológicos. De esta forma distingue (a) el amor-divino, es decir, el amor con el que Dios ama a sus criaturas como un amor que no recibe o busca sino como un don y (b) el amor del que tratan Platón y Benivieni (e

acque che, prima nell'angelica mente, ricevute d'indi poi, pure per amore, nell'anima piovano, dalla quale per el moto de' cieli si produce ciò che nel sensibile mondo di nuovo appresso a noi si genera. Non riceverebbe lo influsso della bontà divina l'angelo se a lei non si convertissi, nè si converte per altro che per amore, come avemo detto, nè dell'angelico lume parteciperebbe l'anima, se parimente per amoroso desiderio a lui non si convertisse. Dunque è cagione amore della produzione d'ogni cosa che da Dio procede, intendendo per amore quel che Platone e il Poeta nostro intende; non per amore che in lui sia, come Marsilio crede, perchè in lui sarebbe imperfezione, ma per l'amore delle creature verso di lui, come avemo dichiarato e per il modo detto. *Commento. Comentario particular. Estancia quarta.*

³⁴⁵ Dunque e Platone nel Convivio e nel Fedro e il Poeta nostro nella presente canzona parla di quello amore dal quale chi è preso vulgarmente si chiama innamorato; il che non è altro che desiderio di fruire e possedere la bellezza d'altrui, di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti, come di sotto, dichiarando la natura d'amore, dimostreremo chiaramente. E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello che in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, non potria a lui più repugnare questo amore. E quello dal quale lui ama le creature nasce appunto da opposta cagione. In quello, colui che ama ha bisogno de la cosa amata e riceve da lei, cioè dallo amato, la perfezione sua; in questo, cioè amore divino, lo amato ha bisogno dello amante, e chi ama dà e non riceve. *Commento, II, 2.*

idealmente debería tratar Ficino si su trabajo es un comentario al *Banquete*), entendido como deseo de belleza y que llamaremos en este contexto amor-platónico.

Sin embargo, es importante resaltar que encontramos entre ambos textos piquianos una tensión. En el tratamiento inicial sobre el término amor se encuentra la distinción que Pico ha hecho sobre el sentido lato del término amor como deseo o inclinación hacia un bien y su sentido estricto (como inclinación hacia un bien que se llama específicamente belleza). En tanto deseo, el amor del hombre hacia Dios estrictamente se llama **piEDAD**, no teniendo a la Belleza como objeto, sino al creador³⁴⁶. Esta caracterización realizada en el libro II y mencionada en la crítica sobre la amistad, parece de entrada, oponerse a la explicación de esta estancia: en ella el amor del *Banquete* es aquel con el que las criaturas retornan a su creador, incluido el hombre.

Según Allen, el propósito de Pico en esta sección es, presumiblemente, distinguir “el *eros*, el amor de lo inferior a lo superior, del *agape*, el amor de lo superior a lo inferior, [...] centrándose en el amor erótico debido a que Platón definió el amor como ‘deseo de belleza’”³⁴⁷. Sin embargo, continúa Allen, Pico no menciona esta distinción clásica entre *eros* y *agape* como sería de esperar.

Si buscamos distinguir estos dos vocablos nos encontramos con que fueron traducidos al latín por tres términos: *amor*, *dilectio* y *caritas*³⁴⁸. Según Magnavacca, el cristianismo

³⁴⁶ Così come le virtù conoscitive dell’anima si rivolgono circa il vero e il falso, così le virtù desiderative circa il bene e il male. La virtù che conosce assente a quel che iudica essere vero, dissente da quello che iudica essere falso; quello assentire si chiama da’ filosofi affermazione, quel dissentire si chiama negazione. Similmente la virtù dell’anima che desidera, a quel che si gli presenta con faccia di buono, a quello se inclina, e da quel che con faccia di male, si ritira e sfugge; quella inclinazione si chiama amore, quella fuga e quel ritirarsi si chiama odio. Questo è il più largo e comune significato di questo vocabulo Amore, che si possa intendere e sotto questo sono molte specie le quali si diversificano secondo la diversità de’ beni, ne li quali el desiderio nostro se inclina; come, verbigratia, se questo amore è circa la roba, e massime se gli è inordinato, chiamerassi avarizia, se circa l’onore, ambizione. Similmente se gli è circa gli Dei o uno sia parente a noi chiamerassi pietà; se circa a uno equale chiamerassi amicizia. Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo a intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello; e così nel Convivio da Platone è diffinito amore: desiderio di bellezza. *Commento*, II, 2.

³⁴⁷ Allen, M.J.B. “The birthday of Venus” en Dougherty, *Pico della Mirandola*, p. 91.

³⁴⁸ Según Marinho Nogueira, el verbo *agapen* fue traducido por *dilectare* y *ágape*, por *caritas* (el sustantivo *dilectio* sería derivado más tardíamente, sobre todo en la traducción del *Nuevo Testamento*). Estos términos son usados preferentemente a *amor-amare* (que traducirían *éros-philein*) en la *Biblia*. Cfr. Marinho

modifica la noción de amor, eliminando “la nota de necesidad o carencia espiritual” y colocando el concepto en “un plano metafísico diferente” que, lejos de la carencia, “llevó a ver en el amor una positividad y perfección del ser, sobre la base de afirmaciones como la de San Juan: ‘Deus charitas est’”³⁴⁹. Así del término *eros* se pasa al *agape* para denotar esta nueva concepción cristianizada del amor; en su traducción latina daría lugar a *caritas* que “se corresponde con *amor* pero, de por sí, este no es caridad, ya que en el hombre el amor es una pasión natural y la *caritas* excede el plano de lo meramente natural”³⁵⁰: implica una relación recíproca entre el creador y el hombre quien ama a Dios en tanto que sumo bien. Magnavacca afirma, finalmente, que *dilectio* puede referirse tanto al amor divino como al humano. Los escolásticos, sin embargo, acotan el concepto a un amor reflexivo, que ha elegido su objeto³⁵¹. Por su parte, la **piEDAD** se refiere al culto divino en la tradición cristiana.

Si nos enfocamos a las distinciones anteriores (amor-divino y amor de las criaturas a Dios (que puede ser bien el amor-platónico, bien la piedad), tendremos que buscar en los siguientes contextos, la *Oratio* y las 900 tesis, cuatro términos: *amor*, *pietas*, *caritas* y *dilectio*.

163

La primera mención a la **piEDAD** en la *Oratio*, se encuentra en relación con el zoroastrismo³⁵², corriente que Pico deseaba integrar en su disputa y en su propuesta concordista:

Con cuatro ríos es bañado y regado el paraíso de Dios; de allí sacaréis para vosotros aguas saludables; el que viene del Septentrión se llama *Pischón*, que

Nogueira, M., «Amor, caritas e dilectio – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa», p. 23.

³⁴⁹ Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, p. 70.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 224.

³⁵² Cfr. Dannenfeldt, «The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance», p. 16: “In Pico's syncretism, philosophers of all times and all nations hared some elements of truth, along with errors, in their writings, and in the *Oratio de hominis dignitate*, which Pico wrote in 1486 as an introduction to his defense of the nine hundred theses, the notion of the unity of truth is especially prominent. Zoroaster and the Chaldean oracles, of course, play a role here, as well as Cabalistic, Arabian, Platonic, and Christian works. In the *Oratio*, Pico ascribes to Zoroaster the origin of the saying 'Know thyself[...]

quiere decir lo recto; el que viene del Poniente, *Dichón*, que significa expiación; el que viene del Oriente, *Chidekel*, que suena a luz, y el que viene del Sur, *Perath*, que puede traducirse por piedad³⁵³.

A continuación, Pico fija su cuádruple itinerario filosófico-teológico basado en la presentación citada:

Fijaos, Padres, mirad atentamente lo que significan estas enseñanzas de Zoroastro; con seguridad no otra cosa sino que, por la ciencia moral, como con baños recios del Septentrión, expiemos las impurezas de nuestros ojos; por la dialéctica, como con una regla boreal, untemos su pupila para lo recto. Entonces por la consideración de la filosofía natural, vayamos acostumbrándonos a aguantar la luz, aún tenue, de la verdad, como los primeros destellos del sol en su nacimiento, hasta que, por fin, por la piedad teológica y culto santo de dios, sostengamos esforzadamente, cual águilas de altura, el fortísimo resplandor del sol en su cenit meridial³⁵⁴

164

El término **amor** es usado en la *Oratio* para expresar tanto el amor de los hombres hacia Dios como el de este hacia su criatura, como se muestra en los dos ejemplos siguientes. El primero corresponde al relato de la creación; el segundo, al itinerario filosófico que incluye la magia natural:

Pero ya no quedaba en los modelos ejemplares una nueva raza que forjar, ni en las arcas más tesoros como herencia que legar al nuevo hijo, ni en los escaños del orbe entero un sitio donde asentarse el contemplador del

³⁵³ Pico della Mirandola, G. *De la dignidad del hombre*. p. 119. *Quatuor omnibus paradisis Dei abluitur et irrigatur. Indidem vobis salutare aquas hauriatis. Nomen ei qui ab aquilone Pischon, quod rectum denotat, ei qui ab occasu Gichon, quod expiationem significat, ei qui ab ortu Chiddekel, quod lumen sonat, ei qui a meridie Perath, quod nos pietatem interpretari possumus.*

³⁵⁴ *Idem. Advertite animum et diligenter considerate, Patres, quid haec sibi velint Zoroastris dogmata: profecto nihil aliud nisi ut morali scientia, quasi undis Ibericis, oculorum sordes expiemus; dialectica, quasi boreali amussi, illorum aciem lineemus ad rectum. Tum in naturali contemplatione debile adhuc veritatis lumen, quasi nascentis solis incunabula, pati assuescamus, ut tandem per theologiam pietatem et sacratissimum Dei cultum, quasi caelestes aquilae, meridianis solis fulgidissimum iubar fortiter perferamus.*

universo. Ya todo lleno, todo distribuido por sus órdenes sumos, medios e ínfimos. Ciertamente, no iba a fallar, por ya agotada, la potencia creadora del Padre en este último parto. No iba a fluctuar la sabiduría como privada de consejo en cosa así necesaria. No sufría el amor dadivoso que aquel que iba a ensalzar la divina generosidad en los demás, se viera obligado a condenarla en sí mismo³⁵⁵.

Pues nada contribuye más a la religión y a la adoración de Dios que la asidua contemplación de sus maravillas; pues cuando las hubiéremos explorado con esta magia natural de la que hablamos, espoleados más ardientemente a un gran amor del Artífice, nos veremos impulsados a cantar aquello de: «Llenos están los cielos, llena la tierra toda de la majestad de tu gloria»³⁵⁶

Por otro lado, la **caridad** está relacionada con el amor de los serafines hacia Dios, el nivel superior del reino angélico, al que deben aspirar los hombres más elevados.

165

Pero ¿cómo y con qué género de acciones? Veamos lo que ellos hacen, qué clase de vida vivan. Si esa misma vivimos nosotros (pues podemos), igualaremos su suerte. El Serafín arde en fuego de la caridad, el Querubín brilla con el esplendor de la inteligencia, incommovible está el Trono con la firmeza del juicio. Si, pues, sumergidos en una vida de actividad externa, tomamos con ponderado juicio el cuidado de los inferiores, nos afirmamos con la misma solidez de los Tronos; si, liberados del afán de la acción,

³⁵⁵ *Idem*, p. 104-105. *Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselli[i]s totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. 15. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa. 16. Sed non erat paternae potestatis in extrema faetura quasi effeta defecisse; non erat sapientiae, consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeretur.*

³⁵⁶ *Idem*, p. 134. *Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, quae ut per hanc de qua agimus naturalem magiam bene exploraverimus, in opificis cultum amoremque ardentius animati illud canere compellemur: «Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae».*

granjeamos el ocio contemplativo, considerando en la obra al Artífice y en el Artífice a la obra, resplandeceremos con luz querúbica por todo nuestro ser; si con la caridad nos apegamos ardientemente al mismo y solo Artífice con aquel fuego devorador, nos inflamaremos de repente en forma seráfica³⁵⁷.

Tendremos entonces que la piedad refiere al culto divino, el amor tanto al amor de creador como al de la criatura y la caridad al amor con que los serafines aman a Dios.

En las *900 tesis*, la **piedad** se asocia al temor en la sección histórica-cabalista y en la según propia opinión (tesis cabalistas que confirman la opinión cristiana). La piedad entra en relación, según Farmer, con la cuarta *sefirah* que intentará ligarse a las hénadas neoplatónicas³⁵⁸:

I.28.37. Por el secreto de la oración matinal, ninguna otra cosa debemos entender que la propiedad de la piedad³⁵⁹

I.28.39. A partir de la conclusión precedente³⁶⁰, se entiende por qué, en el Génesis, Abraham es alabado por su temor, aunque sabemos, a través de la propiedad de la piedad, que hizo todas las cosas por amor³⁶¹.

166

³⁵⁷ *Idem*, p. 108. *Sed qua ratione, aut quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. Eam si et nos vixerimus (possumus enim) illorum sortem iam equaverimus. Ardet Saraph charitatis igne; fulget Cherub intelligentiae splendore; stat Thronus iudicii firmitate. Igitur si actuosae ad[d]icti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplandi ocio negociabimur, luce Cherubica undique coruscabimus. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur.*

³⁵⁸ “‘Piety’ — the fourth sefirah, normally symbolized by ‘Abraham’. “Presumably, Pico would have used theses like this to underline the affinities between the sefirot system and the Neo-Platonic henads (or similar structures)” Farmer, *Syncretism in the West*, p. 359.

³⁵⁹ *Per secretum orationis antelucanae: nihil aliud debemus intel|ligere quam proprietatem pietatis.*

³⁶⁰ Es decir, i.28.38: Tal como el temor exterior es inferior al amor, así el temor interior es superior al amor, así el temor interior es superior al amor. *Sicut extrinsecus timor est inferior amore: ita intrinsecus est superior amore.*

³⁶¹ *Ex praecedenti conclusione intelligitur cur in Genesi a timore|laudatur Abraam: quem tamen scimus per proprietatem pieta|tis omnia fecisse ex amore* (Gen. 20:11). “Pico's thesis resolves the problem in typically syncretic fashion by distinguishing hierarchical "modes" of fear. Following the complex correspondences in

II.11.37. Quien entendiera la subordinación de la piedad a la sabiduría en la coordinación de la diestra, entenderá perfectamente por la vía de la Cábala de qué modo Abraham en su día vio el día de Cristo a través de una línea recta y se regocijó.³⁶²

El amor sigue, en un primer grupo de tesis la misma ruta que la piedad: la interpelación de la tradición cabalística³⁶³. Sin embargo, otro grupo se refiere directamente a la doctrina platónica³⁶⁴. Especialmente ligadas el tema de la investigación de esta crítica encontramos las tesis siguientes:

the sefirot system, these different modes of fear could be associated with sefirot above and below the fourth *Hesed* ("love" or "piety" in Pico), symbolized by "Abraham." On the association of fear with "Isaac" (the object of Abraham's intended sacrifice)", and the fifth sefirah". Farmer, *Syncretism in the West*, p. 360.

³⁶² *Qui intellexerit in dextrali coordinatione subordinationem pietatis ad sapientiam: perfecte intelliget: per viam Cabalae quo modo Abraam in die suo per rectam lineam vidit diem Christi et gavisus est.*

³⁶³ i.28.17. En todas partes [donde] se hace mención en la Escritura del amor entre marido y mujer, se designa místicamente para nosotros la conjunción de *Tipheret* y de *Chieneseth Israhel*, o bien de *Beth* y de *Tipheret*. *Ubicunque in scriptura fit mentio amoris maris: et feminae: nobis mystice designatur coniuncto tipheret et chieneseth israhel: vel beth et tipheret.*

i.28.38. Tal como el temor exterior es inferior al amor, así el temor interior es superior al amor. *Sicut extrinsecus timor est inferior amore: ita intrinsecus est superior amore.*

i.28.39. A partir de la conclusión precedente, se entiende por qué, en el Génesis, Abraham es alabado por su temor, aunque sabemos, a través de la propiedad de la piedad, que hizo todas las cosas por amor. *Ex praecedenti conclusione intelligitur cur in genesi a timore laudatur abraam: quem tamen scimus per proprietatem pietatis omnia fecisse ex amore.*

³⁶⁴ i.24.43. Ascendemos al Señor sabio, hermoso y bueno por medio del intelecto, del amor y de la fe. *Ad sapiens: pulchrum bonumque dominum: per intellectum: amorem et fidem ascendimus.* (Tesis sobre Proclo).

ii.5.4. Quien conozca que la razón de la causa presupone la razón de lo perfecto, entenderá por qué, de acuerdo con la doctrina platónica, Ferécides dijo que Júpiter no fabricó el mundo antes de haber sido transformado en amor. *Qui sciverit rationem causae praesupponere rationem perfecti: intelliget iuxta platonicam doctrinam quare dixerit pherecides non prius iovem mundum fabricasse quam in amorem fuerit transformatus.* (Tesis según propia opinión, platónicas).

ii.5.48. No solo por lo que dice Platón en el *Epinomis* y el *Filebo*, diálogos en los que Platón expone expresamente la felicidad en la contemplación, sino también por lo dicho en el *Fedro* sobre el furor amoroso, consta que, según Platón, la felicidad no existe en el acto de amor porque el furor no es felicidad, sino ímpetu y ardor que incita, que urge e impele hacia la felicidad. *Non solum per dicta in epinomide et philebo a platone in quibus dialogis expresse ponit plato foelicitatem in contemplatione: sed per dicta in phedro de furore amatorio constat secundum platonem non esse foelicitatem in actu amoris quia furor non est foelicitas: sed impetus et aestrum concitans: urgens et impellens ad foelicitatem.*

ii.5.49. A partir de ese nombre con el que los dioses nombran al amor, es patente para el que advierte con diligencia que en el acto de amor no existe la felicidad. *Ex eo nomine quo dei nominant amorem patet diligenter advertenti quod in actu amoris non est foelicitas.*

ii.11.7. Ningún cabalista hebreo puede negar que el nombre de Jesús, si lo interpretamos según el modo y principios de la Cábala, significa precisamente todo esto y nada más: Dios, el Hijo de Dios y la Sabiduría del Padre, unido a la naturaleza humana en unidad supuesta a través de la Tercera Persona de la divinidad, la cual es el más ardiente fuego de amor. *Nullus haebreus cabalista potest negare quod nomen iesu: si eum secundum modum et principia cabalae interpretemur hoc totum precise: et nihil aliud significat id est deum*

ii.5.21. Cuando Platón dice que el amor nació del encuentro de Penia y Poros en el jardín de Júpiter, durante la celebración del nacimiento de Venus, estando los dioses en su banquete, no se entiende otra cosa que desde entonces nació en la mente angélica el primer amor, esto es, el deseo de belleza, ya que en él resplandeció, aunque muy imperfectamente, el esplendor de las ideas³⁶⁵.

ii.5.22. El amor del que habla Platón en el Banquete no puede existir de ningún modo en Dios.³⁶⁶

ii.5.24. El amor del que habla Plotino no es el amor celeste del que trata Platón en el Banquete; sino su imagen verdadera y próxima³⁶⁷.

ii.5.25.. La pugna que aparece en las palabras de Orfeo y de Agatón, de los cuales uno habla de un amor más antiguo que todos los dioses y el otro de uno más joven, se resuelve perfectamente si volvemos la mirada hacia el doble ser de los dioses: inteligible y natural³⁶⁸.

168

Como puede colegirse de los resultados del análisis de la crítica referente a las dos Venus, Pico trabajo “simultáneamente” en el *Commento* y las *Tesis*, mostrando en ambos textos sus posiciones respecto a la lectura del *Banquete*. De especial importancia para esta crítica es la tesis 22 de la sección según propia opinión dedicada a la doctrina platónica, donde Pico niega la posibilidad de que el amor-platónico (entendido como deseo de belleza) sea compatible con el amor-divino. Como veremos un poco más

dei filium patrisque sapientiam per tertiam divinitatis personam quae est ardentissimus amoris ignis naturae humanae in unitate suppositi unitum.

ii.5.6. Por eso Orfeo dice que el amor no tiene ojos, ya que está por encima del intelecto. *Ideo amor ab orpheo sine oculis dicitur quia est supra intellectum.*

ii.5.14. Cuando escuchemos que Platón llama dioses filosóficos a Palas y Amor, entendamos que Amor es filósofo en razón de los medios, Palas en razón del fin. *Cum platonem audimus palladem et amorem philosophos deos vocantem: ita intelligamus: ut amor sit philosophus ratione viae pallas ratione termini.*

³⁶⁵ *Cum dicit plato amorem natum ex congressu peniae et pori in ortis iovis: in natalibus veneris: diis discernentibus nihil aliud intelligit quam in angeli mente tunc primum amorem id est desiderium pulchritudinis esse natum cum in eo idearum splendor: imperfectius tamen refluxit.*

³⁶⁶ *Amor de quo in symposio loquitur plato: in deo nullo modo esse potest.*

³⁶⁷ *Amor de quo plotinus loquitur non est coelestis amor de quo plato in symposio: sed illius vera et proxima imago.*

³⁶⁸ *Pugnantia quae videtur in dictis orphei et agathonis: quorum alter amorem antiquiorem omnibus diis dicit: alter iuniorem perfecte solvemus si ad duplex deorum esse intelligibile et naturale respexerimus.*

adelante esto será de gran relevancia cuando intentemos proponer una aportación a la detección de estrategias metodológicas en el *Commento*, sobre todo si pensamos que su reacción a Ficino tiene un “aire” de familia con la labor del *oponens* en las disputas medievales.

Por último, el término *caritas* está referido a dos teólogos cristianos: Escoto y Tomás, en las tesis históricas:

I.4.1. La caridad no es hábito distinto del de la Gracia, mediante la cual el Espíritu Santo habita en el alma³⁶⁹.

I.2.9. La obra elícita que proviene de un alma informada en la caridad merece la gloria eterna por mérito propio³⁷⁰.

Pese a que Pico distingue varios tipos de amor en la relación entre el hombre y su creador, no explicita una posición unitaria en los textos producto de 1486. Podemos subrayar la ausencia del término *dilectio* y el empleo restringido de *caritas*. Esto nos muestra que Pico, pese a las distinciones que propone, continúa privilegiando el término *amor* para referirse a las distintas modalidades exploradas. Por otra parte, centrar la discusión en términos griegos (*eros* y *agape*) como hace Nygren³⁷¹ y casi toda la bibliografía secundaria que responde a su libro, parece ser inadecuado en el contexto de una filosofía que seguía escribiéndose en latín, como veremos más adelante, con referencia a la posición de Ficino.

169

³⁶⁹ *Charitas non est distinctus habitus ab habitu gratiae quo mediante spiritus sanctus animam inhabitat.* (Tesis referidas a Escoto)

³⁷⁰ *Opus ab anima charitate formata elicium meretur aeternam gloriam decondigno.* Sobre la elicidad, Magnavacca afirma: “A differenza dell'azione imperata, l'*elicitum* è quella che deriva direttamente e formalmente da una volontà libera. Riguardo al resto di questa tesi, bisogna avere presente che, in genere, la Teologia scolastica ha parlato di tre tipi di merito: *de congruo* è quello che corrisponde alle opere preparatorie per la giustificazione del fedele; *de digno* è quello per cui un uomo giusto merita l'accrescimento della Grazia, sia per se come per altri uomini, e infine *de condigno* è il merito che un uomo giusto acquisisce in ordine alla vita eterna per le sue stesse opere. Così, quest'ultimo lo rende degno di essere premiato dalla giustizia divina, ed è dunque un merito *ex debito iustitiae*”. Citado en la edición digital de las 900 tesis:

<http://www.stg.brown.edu/projects/pico/singleThesis.php?myID=p1010209&expand=sub10102>

³⁷¹ Cfr. Nygren, *Agape and eros*.

En el *De amore*, Marsilio afirma:

El deseo de propagar la perfección propia es una forma de amor. La perfección absoluta es en su totalidad el poder de Dios. Esta es contemplada por la inteligencia divina. Y la voluntad desea propagar esta fuera de sí. Por esto todas las cosas son creadas a partir de este amor de propagar. Por esta razón dice nuestro Dionisio³⁷²: *El amor divino no permite al rey de todas las cosas permanecer en sí mismo sin engendrar*. Este mismo instinto de propagación es introducido en todos los seres por aquel mismo autor³⁷³.

El párrafo anterior se inserta en el discurso III, capítulo 2, donde Ficino muestra que el amor es el vínculo de unión del cosmos, en consonancia con el *Banquete* 186a-b:

170

Que *eros* es doble, me parece, en efecto, que lo ha distinguido muy bien. Pero que no solo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas³⁷⁴.

³⁷² *De div. nom.*, IV 10, 708 B.

³⁷³ Ficino, M., *De amore: comentario a «El Banquete» de Platón* (Madrid: Técnos, 1994). Discurso III, capítulo 2. p. 53. *Cupiditas perfectionis proprie propagande amor quidam est. Absoluta perfectio, in summa est dei potentia. Eam divina intelligentia contemplatur. Atque inde voluntas eamdem cupit extra se propagare. Ex quo propa gandi amore creata ab eo sunt omnia. Iccirco Dionysius noster: divinus, inquit amor non permisit regem omnium sine germine in se ipso manere. Idem propagationis instinctus omnibus ab illo primo auctore est inditus.*

³⁷⁴ Platón, *Banquete*, 186a-b.

Además, la estructura de los dos primeros capítulos se ancla en los *Nombres Divinos* de Pseudo Dionisio. Así, desde el capítulo 1, se explicita la filiación claramente dionisiana de su interpretación de este paso del *Banquete*:

Pues ¿quién podrá dudar que el amor no está innato en todo y por todo? Y esto es lo que Dionisio Areopagita quería decir en el libro *De los nombres divinos* a través de las palabras de Jeroteo: *El amor divino, angélico, espiritual, animal o natural, no es otra cosa que una cierta virtud de juntar y unir, que mueve las cosas superiores a ejercer su providencia sobre las inferiores y concilia las cosas iguales en una comunión social entre ellas. Y por último, invita a las inferiores a dirigirse a las mejores y más nobles.* Esto es lo que dice Dionisio³⁷⁵.

Esta indistinción sobre la terminología amorosa respecto a los distintos niveles de la realidad se verá reflejada en el tratamiento de los vocablos que Pico ha criticado ya. En el fondo, la posición de Ficino respecto al empleo indistinto del término amor obedece a su adhesión a esta tradición dionisiana. Sin embargo, no solo Pico sino también, de manera contemporánea, Nygren encuentra en el tratamiento de Ficino un rastro del eros platónico permeando la concepción del amor divino. Según Devereux, “[en Ficino] uno se enfrenta directamente con una descripción del amor de Dios hacia las criaturas que ciertamente sugiere *eros* y nada más”³⁷⁶. Esta descripción descansa precisamente en el Discurso III: si todas las causas aman sus efectos como partes e imágenes de sí mismas, el amor de Dios que lo impele a crear implica un deseo de conocimiento de su propia perfección, un “amor de su propia perfección”³⁷⁷, que es, en última instancia, un *eros*.

171

³⁷⁵ *Idem*, III, 2, p. 52. *Cui nam igitur dubium erit, quin amor omnibus ad omnia sit ingenitus? Atque id est quod Dionysius Areopagita in libro De divinis nominibus ex Hierothei mente his verbis significavit. Amorem sive divinum sive angelicum sive spiritalem sive animale sive naturalem dixerimus, insitivam quamdam intelligamus commiscentemque virtutem, que superiora quidem ad inferiorum providentiam movet, equalia rursus ad socialem sui invicem communionem conciliat, Ac postremo inferiora queque ammonet, ut ad potiora sublimioraque convertantur. Hec ille.*

³⁷⁶ Devereux, «The Object of Love in Ficino's Philosophy», p. 166.

³⁷⁷ *Ibid.*

Esta aparente “distorsión” de lo que un cristiano debería comprender como amor divino (amor-donación), debe ser vista a la luz de la fuente ficiniana nuevamente: Pseudo Dionisio Areopagita.

Sobre el uso del término amor, Pseudo Dionisio discurre ampliamente en los capítulos XI y XII de los *Nombres divinos* donde justifica el uso de *eros* en las consideraciones divinas:

Y que no se nos reproche el emplear esta palabra amor contrariamente a la autoridad de las santas Cartas. Pues es, a mi parecer, una cosa poco razonable y absurda no considerar la intención de aquel que habla, y no basarse más que en las palabras, y es este el hecho, no seguramente de los que buscan con celo las cosas divinas, sino más bien de los que nunca son más que rozados por la palabra, y no le permiten llegar más que al oído de su cuerpo, que no quieren saber lo que significa tal expresión, y como están necesitados de explicarlo algunas veces por unos términos equivalentes y mejor conocidos, en fin, se detienen tristemente en unos símbolos y unos renglones muertos, en unas sílabas y unas palabras incomprendidas, las cuales no han llegado hasta su espíritu, y no han producido más que un vano susurro en torno a sus labios y oídos: como si, en lugar de emplear las palabras *cuatro*, *figura rectilínea*, *patria*, no se pudiera decir *dos por dos*, *figura de líneas rectas*, *tierra natal*; como si, en fin, no se pudiera emplear circunloquios³⁷⁸.

172

La distinción precisa entre *eros* y *agape* es abordada también por Pseudo Dionisio para demostrar que el uso del primer término no es contrario a la escritura:

Incluso ha parecido a algunos de nuestros santos doctores, que el nombre de amor era más piadoso que aquel de dilección. Pues el divino Ignacio ha escrito: Mi amor ha sido crucificado. Y en el libro que es como una introducción a las Cartas sagradas, encontraréis que el autor habla también

³⁷⁸ Pseudo Dionisio Areopagita, *Nombres divinos*, caput XI.

de la sabiduría: me he convertido en amante de su belleza, que asimismo el nombre de amor no nos asuste y no nos dejemos turbar por las objeciones que se hagan sobre este aspecto. Para mí, creo que los teólogos inspirados confunden en una misma acepción amor y dilección [...] ³⁷⁹

Una vez más, a partir de la crítica a la posición de Nygren, Rist muestra, respecto a Dionisio, que los usos y abusos de la distinción tajante entre *eros* y *agape* no puede aplicarse directamente en la tradición del cristianismo platonizado: "Pero, ¿qué sucede si el *eros* de Dionisio es, de hecho, equivalente o casi equivalente *agape*? Entonces, ya que los términos son menos importantes que las ideas, sería difícil acusar a Dionisio de introducir doctrinas extrañas cuando solamente describe las doctrinas apropiadas con otro nombre" ³⁸⁰.

Rist sostiene que *eros* y *agape* son sinónimos en Dionisio ya que la teología que describe puede calificarse como una teología cósmica (aquí debemos tener en cuenta que el comentario de Ficino aborda justamente en este pasaje la concepción del amor en relación con la unión del cosmos) y *eros* como un poder cósmico también, un *eros* extático:

Dionisio explica en 711a lo que quiere decir con un " *eros* extático". Es un factor unificador; es causa de la mirada providente de lo superior hacia lo inferior; reúne a los iguales en hermandad; retorna a los inferiores a la fuente superior. En 713ab, Dionisio repite la definición de *eros* y se la atribuye a uno de los himnos de su maestro Jeroteo. Como explicación de la noción que nos dice: Dios es *eros*, nos damos cuenta que esto significa tanto que Dios está ligado en una unión perpetua con sí mismo (en la unidad de la Trinidad) y que es el amante providente de todas las cosas ³⁸¹

³⁷⁹ *Ibid*, caput XII.

³⁸⁰ Rist, John M. «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius». *Vigiliae Christianae* 20, n.º. 4 (diciembre 1, 1966), p. 236.

³⁸¹ *Ibid.*, 240.

A partir de lo anterior, podremos subrayar el carácter dionisiano de la interpretación de Ficino en este paso. Si nos concentramos en la terminología tendremos que frente a 18 ocasiones en que se utiliza el vocablo *amor* en los capítulos I y II del *De amore V*, solo encontramos una vez *dilectio* y una *caritas*. Expresando con ello el carácter global del *eros* dionisiano al que Ficino adhiere en estos capítulos. Laurens expresa esta filiación en relación con su labor de intérprete del *Banquete* en los siguientes términos:

Otra carta [...] revela el eslabón decisivo de esta lectura ascendente del texto-fuente a través de los lentes sucesivos: *amo equidem Platonem in Iamblichio, admiror in Plotino, in Dionysio ueneror*. Y, más que un eslabón entre los otros, es el operador de la conversión cristiana de la doctrina, ya que Dionisio, en quien Ficino, como todos sus contemporáneos, ve al discípulo de Pablo que fue a su vez santo y mártir, no solo encarna, ante Ficino, la concordia entre el platonismo y el evangelio, siendo *Platonicae disciplinae culmen et christianae theologiae columen*, sino sobrepasa a los otros platónicos y a Platón mismo en razón de la nueva luz de la revelación cristiana³⁸²

174

Así, Ficino culmina su exégesis platónica con la figura de Dionisio, en la cual el gran platónico es también el gran cristiano que encarna el paradigma de interpretación por excelencia.

En esta crítica encontramos enfrentadas de nuevo dos tradiciones: la cristiana-

³⁸² Laurens, P. Introducción al *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, p. xxxii–xxxiii. La carta referida tiene por destinatario a Pier Leone Di Spoleto, fechada el 12 de mayo de 1491; en ella, trata la figura de Dionisio: “A mí, ciertamente, ninguna forma de ciencia me es más grata que la platónica y, de esta forma, en ningún lugar debe ser más venerada que en Dionisio. Yo amo a Platón en Jámblico, lo admiro en Plotino, lo venero en Dionisio. Y, asimismo, pienso que Amonio y Numenio, platónicos más antiguos que Plotino, habían leído los libros de Dionisio [...] y desde ellos en Plotino y Jámblico fueron infusas las chispas de Dionisio, platónico verdadero, desde donde tanto fuego fue encendido [...] *Mihi certe nec ulla scientiae forma est gratiosior quam platónica, neque forma haec usquam magis quam in Dionysio ueneranda. Amo equidem Platonem in Iamblichio, admiror in Plotino, in Dionysio ueneror. Saepe uero suspicor antiquiores legisse Dionysii libros [...] Atque illinc in Plotinum et Iamblichum dionysii scintillas uere Platonicas fuisse transfusas, unde tantus sit ignis accensus.* [...] Citada por Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 284.

platónica-dionisiana y la escolástica. Esta última define y distingue claramente los diferentes facetas del amor, como Pico mismo ha tratado de ensayar.

Si hacemos un pausa para responder la pregunta de Allen (¿por qué Pico no explicita claramente la referencia esta distinción terminológica —que él sostiene entre *eros* y *agape*, pero que en la tradición latina parece más adecuado sostener entre amor-caritas/dilectio— y solamente se limita a criticar a Ficino de una manera rápida y no puntual?³⁸³), podríamos proponer que la metodología operativa de Pico en su crítica a Ficino está relacionada íntimamente con la estructura de la disputa escolástica, que por otro lado, preparaba a macro escala en su proyecto de las *900 tesis*.

Si regresamos a la tesis ii.5.22 que subrayamos anteriormente veremos que resume, aún más, su ya de por sí sintética posición en este paso del *Commento: amor de quo in simposio loquitur plato: in deo nullo modo esse potest*.

La estructura de la tesis y de nuestro texto de partida es una negación: el amor divino no es el amor del que Platón habla en el *Banquete*, repitamos:

Entonces amor es la razón de la producción de todas las cosas que de Dios proceden, entendiendo por amor lo que Platón y nuestro Poeta entienden; **no** porque el amor esté en él, como Marsilio cree, porque en él sería imperfección sino por el amor de las criaturas hacia él, como hemos declarado y por el modo dicho³⁸⁴.

La forma en que Pico estructura las críticas directas a Marsilio está emparentada con la redacción de las *900 tesis*, con la preparación de una disputa y tendrá, como veremos más adelante en las conclusiones, el carácter mínimo y sintético de esta preparación. Se subraya así la implicación entre los textos co-escritos a la par del *Commento* y la mutua determinación entre ellos. Si el proyecto central son las *900 tesis*, la *Oratio* y el

³⁸³ Cfr. Allen, *The birthday of Venus*.

³⁸⁴ *Commento. Comentario particular. Estancia cuarta* : Per lui el fonte immortale.... Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti, e, se amore non fussi, non descenderebbe da questo fonte la inestimabile copia delle vive acque che, prima nell'angelica mente, ricevute d'indi poi, pure per amore, nell'anima piovano, dalla quale per el moto de' cieli si produce ciò che nel sensibile mondo di nuovo appresso a noi si genera. Non riceverebbe lo influsso della bontà divina l'angelo se a lei non si convertissi, nè si converte per altro che per amore, come avemo detto, nè dell'angelico lume participerebbe l'anima, se parimente per amoroso desiderio a lui non si convertisse. Dunque è cagione amore della produzione d'ogni cosa che da Dio procede, intendendo per amore quel che Platone e il Poeta nostro intende; non per amore che in lui sia, come Marsilio crede, perchè in lui sarebbe imperfezione, ma per l'amore delle creature verso di lui, come avemo dichiarato e per il modo detto.

Commento reflejan esa escritura y sus lecturas, sus mecanismos y metodologías de una manera precisa y definitiva.

CONCLUSIONES

¿Qué caracteriza la lectura ficiniana del *Banquete*? Para responder es necesario recoger algunos de los elementos vertidos en las críticas. En primer término, la lectura de Ficino propone un modo poético de abordar la problemática planteada por Platón en el texto. Dos ejemplos: la manera en que la reciprocidad entre el amante y el amado es expresada como una necesidad de orden ontológico a través de un discurso arrebatado, impropio de la desapasionada presentación argumentativa de los filósofos y el uso del término caos dentro del *Comentario al Timeo*, presentado en la **crítica primera crítica**.

La segunda caracterización de la lectura es la inserción del *Banquete* en un corpus que forma una unidad orgánica. Lo que se muestra claramente en el discurso VII, donde el *Fedro* y sus furores son tratados como **culmen** del diálogo erótico por excelencia. Además, el análisis realizado abre la posibilidad de sostener que no solo los *Diálogos*, sino también los comentarios del propio Marsilio deben ser considerados holísticamente. Ello implicaría que el *Comentario al Timeo*, con sus precisiones técnicas, completa la explicación de las posiciones adoptadas por Ficino en su lectura del *Banquete* plasmada en el *De amore*.

Como tercera característica podría apuntarse el “ímpetu” pedagógico y de divulgación del *De amore*. Tal vez no todos los seres humanos se enfrenten a problemas cosmológicos o metafísicos en sus vidas cotidianas, pero todos se enfrentan al problema del amor, al problema de la *amicitia*. “Todos amamos continuamente de algún modo; pero casi todos amamos mal; y cuanto más, tanto peor amamos”³⁸⁵ afirma Ficino en su prefacio a la edición en toscano.

³⁸⁵ Ficino, *El libro dell'amore*, Proemio: “Tutti continuamente amiamo in qualche modo, tutti quasi amiamo male e quanto più amiamo tanto peggio amiamo”.

La cuarta característica se determina por la ontología **neoplatónica** que vertebra ¿ y determina la lectura del *Banquete*. Ahora bien, como hemos visto, este platonismo es presentado de una manera simplificada en virtud de las dos características anteriores: por un lado, existen otros comentarios donde Ficino ha explicado lo que aquí se presenta escuetamente; por otro, el ímpetu pedagógico le obliga a la presentación del tema de manera funcional. Esta simplificación, sin embargo, implica que las posiciones ficinianas sobre el platonismo han sido previamente (o simultáneamente en otros trabajos) adaptadas a la doctrina cristiana. Y con esto llegaríamos a la quinta característica: la metafísica neoplatónica que permea la lectura ficiniana del *Banquete* ha sido “amoldada” a lo que Ficino consideraba la *Verdad*: el **cristianismo**. Este platonismo cristianizado tiene como pilar fundacional los trabajos del Pseudo Dionisio y su retórica teológica que se aleja de las distinciones terminológicas escolásticas, por ejemplo, entre *eros* y *agape* o entre *amor* y *amicitia*.

Además de ser heredero del neoplatonismo ontológicamente hablando, Ficino adopta la visión de una tradición sapiencial o teológica propia del mundo pagano que implica una cadena de primeros teólogos dentro de los cuales **Orfeo** tiene un papel preponderante. El desarrollo de esta “sinfonía entre las teologías de Orfeo, Pitágoras y Platón” es la sexta característica de la la lectura y será desarrollada por Ficino presentando una concepción propia de la *prisca theologia*.

Frente a esto, las críticas de Pico y sus distintas metodologías podrían interpretarse como *reacciones* específicas a la lectura ficiniana. En cuanto reacciones poseen un alto grado de variabilidad porque cada una responde a una (y solo una) de las características de la lectura ficiniana anteriormente apuntadas. Esta especie de *eficientismo metodológico* se completa con una retórica que subraya la supuesta impertinencia de la posición de Ficino: “me maravillo”, “cuántos errores comete”, “debiera cuidarse de no errar”.

Así, Pico pretende desarticular la lectura ficiniana del *Banquete* a través de estos mecanismos metodológicos dispares que “atentan” contra una característica específica.

Por ejemplo, en el libro segundo, la crítica sobre la reciprocidad se dirige frontalmente contra este modo poético de filosofar, oponiéndole una metodología aristotélico-escolástica que, basada en la lógica, ordena y distingue los términos, clasifica y separa aquello que Ficino toma como un conjunto. Esta distinción sin embargo tiene como correlato último al *Lisis* y no al *Banquete*. Con ello Pico parecería aprobar otra de características de la lectura ficiniana: la que utiliza otros diálogos para complementar el pensamiento platónico contenido o presentado en uno de ellos. De esta forma, una metodología específica, que va dirigida a desarmar una característica específica, no desecha ni condena las otras herramientas o tecnologías de lectura ficinianas de manera absoluta.

En el mismo libro, la crítica sobre la relación entre la belleza y la bondad era abordada por Ficino nuevamente desde una ontología de carácter neoplatónico. Pico enfrenta esta metafísica con una posición epistemológica: si para conocer x es necesario traducirlo al sistema binomial género-especie de la definición inserto en la tradición aristotélico-tomista, la belleza también será definida por este tipo de relación respecto a la bondad: como una especie difiere del género. En el tema de la siguiente crítica, dedicada a la presentación de las dos Venus, Ficino toma de nuevo la lectura neoplatónica del pasaje a través de la posición de Plotino. Pico entonces apela a la lectura directa del texto del *Banquete* y no a la estrategia epistemológica utilizada anteriormente.

Si nos movemos hacia el comentario particular, el mirandulense ataca otra característica central de la lectura de Ficino: su orfismo comprometido. Esto no le impide sin embargo utilizar a Orfeo como una figura clave en sus *900 tesis*. Por una parte, adopta una lectura neoplatónica de los textos órficos en sus *900 tesis* y los adopta como un elemento importantísimo dentro de sus estudios filosóficos, en especial, en referencia a la magia natural³⁸⁶. En este sentido, su lectura de la tradición le permite recuperar textos e interpretarlos en su proyecto de una nueva concordia filosófica. Por otra parte, su concepción de la vida mítica de Orfeo lo aleja de una posición totalmente

³⁸⁶ Cfr. *900 tesis*, II.9.4

comprometida con el orfismo y su “patriarca” y le permite concebir las acciones de Orfeo referidas por Platón como un relato escrito, como un texto que debe ser interpretado sin consideraciones extra-textuales. Finalmente, en la última crítica, Pico ataca la indistinción entre el amor-divino y el amor-platónico que, como hemos visto, Ficino retoma de los *Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio. Sin embargo, el uso del término amor indistintamente en la *Oratio* y de la teología **dionisiana** en su pensamiento muestran, una vez más, que un ataque específico no es un postulado general para el resto de sus textos filosóficos.

Podríamos pensar, tal vez, que Pico propone, a *grosso modo*, que el *Banquete* debe ser leído directa e independientemente de la tradición neoplatónica, evitando el modo poético de filosofar y distinguiendo hasta donde sea posible las cuestiones de acuerdo con la lógica para sostener una epistemología adecuada que garantice el conocimiento del objeto (en este caso, el amor). Esto ha llevado a algunos estudiosos, como Ryan³⁸⁷, a subrayar la lectura directa del texto platónico como una herencia de Pico a la interpretación del ateniense en los siglos posteriores. Sin embargo, si atendemos a los mecanismos presentados en la primera crítica, Pico ataca otra característica de la lectura ficiniana del *Banquete*: su ontología neoplatónica subordinada implícitamente al cristianismo. Muestra que es absurdo para la tradición neoplatónica plantear que nuestras almas han sido creadas directamente por Dios. Con esto busca desarticular esa compaginación que Ficino ha consumado explícitamente en el *Comentario al Timeo*. Esto, obviamente, no le impedirá a Pico utilizar la misma posición que ha desarticulado en el *Comento* en su *Heptaplus*. Tampoco le impedirá utilizar la metafísica neoplatónica para articular las diferencias entre el amor celeste y el vulgar en los libros I y II del mencionado comentario.

Además, saca partido de la manera sintética en la que Ficino presenta su exposición en el *De Amore* y, de la misma forma, sintetiza la problemática subyacentes a sus ataques. De lo anterior podemos concluir que Pico utiliza un eficientismo metodológico que le

³⁸⁷ Ryan, Eugene E., “L’influenza degli scritti filosofici di Giovanni Pico della Mirandola sull’interpretazione cinquecentesca dei Dialoghi di Platone”, Giovanni e Gianfrancesco Pico. L’opera e la fortuna di due studenti ferraresi Firenze, Leo S. Olschki, 1998.

permite reaccionar a la lectura ficiniana con otras lecturas plasmadas en el *Commento*. Dichas lecturas muestran otras posibles maneras de aproximarse metodológicamente a los *Diálogos* y apuntan, en ocasiones, más allá de la tradición (neo)platónica.

Este mecanismo de reacción es, sin duda, agudo y eficaz en un primer plano pero resulta insuficiente si se consideran los contextos textuales y las tradiciones y metodologías que han dado por resultado un texto como el *De amore*; permite proponer que la escritura del *Commento* depende directamente de la lectura del comentario al *Banquete* de Ficino. Hemos ya apuntado que Jayne supone que Pico aplazó otros proyectos platónicos con el fin de redactar el comentario y que resumió en él sus intenciones de futuros trabajos: su propio comentario al *Banquete*, una teología poética y un tratado sobre el amor. El *Commento* sería un breve apunte, un fragmento inconcluso, un borrador, que pese a ser una reacción a la lectura de Ficino, conserva (en algunos puntos cercanamente, en otros con variaciones) algunas de las características de la lectura ficiniana del *Banquete*.

181

El mencionado eficientismo, que es una reacción muy particular a un texto (el *De amore*) subvierte, como decíamos en la introducción, la lectura ficiniana. La subversión no es fruto de una posición teórica unitaria y propone un Platón distinto: uno que no será necesariamente neoplatónico. Uno que puede ser analizado a través de la escolástica, leído directamente y separado (por motivos metodológico) del cristianismo. Este Platón de Pico nos parece, curiosamente, mucho más cercano a nuestro Platón (el de los *Diálogos*, el que no tiene “engorrosas incrustaciones teóricas” derivadas de la lectura neoplatónica, cuyos argumentos pueden ser analizados detalladamente). Un texto inconcluso, una crítica hecha de distintos fragmentos, que sin embargo, tiene la fuerza suficiente para abrir otros senderos en la interpretación platónica.

La historia de Platón en el *Quattrocento* se determina en gran medida por su traducción. Por la “resurrección” del paradigma neoplatónico. Por la labor de difusión

que Ficino emprende en el *De amore*, en su epistolario. Esta historia que suele pensarse unitaria, linear y en continuidad con el pensador sucesivo, es decir Pico, no es tersa. Deviene fragmento y subversión. A través de la investigación se ha mostrado como las lecturas divergentes de dos individuos abren distintas vías de aproximación. Ante las constantes intenciones por unificar y sistematizar, mitigar las diferencias, borrarlas o ignorarlas se ha mostrado que un análisis detallado de las diferencias y sus gestaciones puede iluminar y aportar ciertos elementos antes obviados y opacados por la historiografía filosófica. Consideramos que esta vía es fructífera y que el fragmento, lejos de ser un elemento negativo (ontológica, epistemológica o historiográficamente), es una provocación para la escritura de la historia de Platón, que finalmente es el gran protagonista de estas líneas.

ANEXO A

Hacia una historia de la lectura de Plotino en el Quattrocento: Marsilio Ficino

El neoplatonismo es una categoría historiográfica relativamente reciente que postula la legitimidad de una filosofía autónoma y original surgida a partir de la aparición de los textos de Plotino, frente al platonismo anterior que suele considerarse como un momento débil y ecléctico. La proclamación de autonomía del neoplatonismo parece determinarnos a considerar a Platón y a Plotino como dos pensadores distintos, cuyas valoraciones no deben ser co-dependientes. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a los “platónicos” del Renacimiento encontramos que esta supuesta independencia se ve “ensuciada” por una relación “simbiótica” e, incluso, “parasitaria”. Para poder aproximarnos de una manera histórica más adecuada a estos pensadores que introdujeron al occidente latino-cristiano los textos tanto de Platón como de Plotino, que los tradujeron y comentaron, es necesario trazar otra historia. Una historia que parta de los textos, antes que de las categorías pre-establecidas. De los textos como testimonios de la propia lectura y de sus apropiaciones funcionales.

Marsilio Ficino utiliza profusamente las *Eneadas* de Plotino en sus actividades filosóficas. Desde los pasajes sobre la belleza en el *De Amore* que hemos estudiado en el cuerpo de la investigación, hasta la ontología desplegada en la *Teología Platónica* o el libro III del *De Vita*, el texto de Plotino determina en gran medida los presupuestos ficinianos sobre la jerarquía del ser, el alma humana, la belleza, el amor, la salud y las influencias astrales. Además, determina su lectura de Platón, haciendo de Plotino una especie de “reencarnación” del ateniense, como se expresa en el *Exhorto a los oyentes 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 sea que Platón reencarnó en Plotino (cosa que los pitagóricos fácilmente concederían); sea 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” (Mat 17:5)³⁸⁸

Atrás de estas palabras que sintetizan la posición reverencial de Ficino respecto a la figura de Plotino, existen una serie de historias, de pequeñas historias de lectura que los historiadores de la filosofía solemos pasar por alto para dirigirnos directamente a los contenidos conceptuales. El camino que seguiremos a continuación propone que para poder dar una explicación sobre la “irrupción” de Plotino en los textos ficinianos de carácter doctrinal como la que se apunta, es necesario conocer las condiciones fácticas que llevaron a Ficino a ser lector de Plotino, traductor de Plotino y secuaz de sus posiciones filosóficas. Para ello, proponemos un esbozo, una introducción a una historia de las lecturas plotinianas en el *Quattrocento*, a través del caso de Marsilio Ficino, en tres momentos (1) La llegada de los manuscritos (2) Los testimonios de la lectura de Ficino que podemos encontrar en ellos y (3) una valoración del Plotino que heredamos a partir del trabajo de Ficino, especialmente en su labor de traductor y comentarista.

184

(1)

Antes del siglo XV, Plotino era solamente un *nombre*, como dice Saffrey (si pensamos en que ninguno de sus tratados había sido traducido durante la Edad Media y que por tanto no era sujeto de lectura directa para el mundo occidental hasta antes de la publicación en 1492 de la traducción de Ficino de las *Eneadas*³⁸⁹) La historia de la reaparición de Plotino en Occidente y, por tanto, la historia de las lecturas plotinianas en el *Quattrocento* empieza con la llegada de los manuscritos de las *Eneadas* desde Oriente. Según Saffrey, existen en Florencia en la primera mitad del siglo XV al menos

³⁸⁸ Principio vos omnes admoneo, qui divinum auditori 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 Platonum, 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

³⁸⁹ Cfr. Saffrey, *The reappearance of Plotinus*.

dos manuscritos. El primero de ellos (conocido ahora como *Laurentianus 87, 3*)³⁹⁰ fue traído por Giovanni Aurispa desde Constantinopla en 1423 junto con otros 238 manuscritos griegos. El otro (*Parisinus graecus 1976*) perteneció a Palla Strozzi y está registrado en el inventario de sus libros desde 1431. Sin embargo, no tendrá un puesto en las lecturas renacentistas de Plotino, puesto que fue al exilio junto con Strozzi algunos años después.

Laurentianus 87, 3 es un manuscrito del siglo XIII, cuya encuadernación³⁹¹ (cuero rojo sobre madera) data de la apertura de la Biblioteca Laurenziana al público en 1571. Los dos primeros folios contienen fragmentos del *De generatione animalium* de Aristóteles, cuyo título puede leerse en un pequeño pedazo de pergamino sobre la tapa superior en griego y latín. A partir de la página tres comienza la *Vida de Plotino* por Porfirio seguida por las *Eneadas*. Contiene notas y correcciones marginales de Ficino³⁹². Según Henry el manuscrito permaneció sin anotarse durante 150 años, cuando Aurispa se lo vendió Niccolo Niccoli (1364-1437), probablemente el primer coleccionista metódico de manuscritos griegos en Occidente, quien logró poseer alrededor de 100 ejemplares. Cuatro años después de la muerte de Niccoli (1341) y dos antes de la llegada de Pletón (de quien Bessarion solía decir que desde la muerte de Plotino, Grecia no había tenido un estudioso más grande que él, no como elogio a este, sino como forma de hacer conocido Plotino al Occidente³⁹³), Cosme de Médicis compró el conjunto de sus libros para la biblioteca que tenía la intención de abrir en San Marcos, donde ocupó posteriormente la cuarta plaza del segundo banco occidental³⁹⁴.

Según Henry, desde su juventud Ficino leyó a Plotino en un manuscrito proporcionado por Cosme que corresponde precisamente al actual *Laurentinus 87, 3*. Además, según la conjetura del propio Henry basada en las anotaciones marginales, mandó copiarlo a Juan Scoutuoratés quien lo terminó a la “dieciseisava hora del dieciseisavo día del mes de agosto del año 1460 de la era cristiana”³⁹⁵. Además, a partir de las correcciones Henry sostiene que este *manuscrito* (hoy conocido como *Parisinus*

³⁹⁰ Consultado en

<http://teca.bmlonline.it/TecaViewer/index.jsp?RisIdr=TECA0001013792&keywords=plotinus>

³⁹¹ Sigo la descripción hecha por Henry en su obra *Les manuscrits de Ennéades*. Ver imagen *infra*, p. 191.

³⁹² Ver imágenes *infra*, p. 192.

³⁹³ Cfr. Saffrey, p. 490.

³⁹⁴ Cfr. Henry, p. *Les manuscrits des Ennéades*, p. 32 y ss.

³⁹⁵ *Idem*, p. 47

graecus 1816³⁹⁶) fue copiado del *Laurentianus* 87, 3 después de haber sido leído y corregido por Ficino, de lo cual se puede deducir que “desde antes de 1460, Ficino se había puesto a leer a Plotino en el viejo códice que le había proporcionado Cosme de Medicis”.³⁹⁷ El *Parisinus* fue anotado ampliamente por Ficino.

(2)

Henry atribuye a Ficino todas las anotaciones de este último manuscrito que no son del copista. Existen varios “estratos” cronológicos que irían desde los tiempos tempranos de su terminación hasta después del 1483, fecha en que inicia su traducción de las *Eneadas* cuyas decisiones en términos de vocabulario y sintaxis se corresponden frecuentemente con las notas marginales del manuscrito. Los distintos grupos de notas que Ficino realizó sobre *Parisinus graecus* 1816 han sido nombradas por Henry con las siguientes siglas: F2, F3, Fr, F4, F5 y F6, repartidas en tres grupos cronológicos:

- a. F2 y F3
- b. Fr y F4
- c. F5 y F6

Resumamos las características de cada grupo brevemente.

186

- a. F2 numera los folios del manuscrito y escribe el número de tratado de la *Eneada* correspondiente. Al final de cada *Eneada* escribe el número de folios que ocupa en el manuscrito. Además anota el contenido del texto resumiendo brevemente siempre en griego. El primer tratado está abundantemente anotado, después hasta el III encontramos poco de F2. Es III, 8 el que presenta más notas de F2 (sobre la naturaleza, la contemplación y el uno). Además, a partir de III, 2 F2 completa los escolios pasados por el copista³⁹⁸ a partir de los del *Laurentianus*. Los de la *Eneada* VI son casi todos de F2. A partir de II, 7 F2 o F4 llenan de puntos y comas casi todos los tratados. De cuando en cuando F2 hace correcciones/conjeturas al texto. Las notas en latín solamente señalan las confusiones. F3 parece a veces hacer puntuación del texto, pero generalmente no lo corrige ni lo divide en párrafos. Resume con una nota muy corta el contenido

³⁹⁶ Ver imagen *infra*.

³⁹⁷ *Idem*, p. 50

³⁹⁸ Cfr. *Idem* p. 52

del texto y encuadra estas *kephalaia* con trazos sinuosos. Raras al principio del manuscrito se vuelven regulares a partir de los últimos tratados de la cuarta *Eneada*. Henry dice que a pesar de estar cercanos temporalmente hay que distinguir a F2 de F3, posiblemente este último es posterior a F2, pero no da algún tipo de fecha para esta “capa”.

- b. Fr escribe a partir de VI, 2 anotaciones exegéticas o críticas, antes solo se les encuentra en dos o tres pasos. Fuera de estas últimas, Ficino usa hasta el final de las *Eneadas* tinta roja para escribir sus anotaciones y correcciones al texto. Traza Fr curvas elípticas³⁹⁹ para marcar los capítulos de I, 1 y escribe en el margen *CAP.um Pum*⁴⁰⁰, etc. Fr es posterior a F2 y F3. F4 corrige el texto “intrépidamente” según Henry, entrelíneas y en los márgenes, reescribiendo a veces líneas enteras. Muchas de estas conjeturas se acompañan de reflexiones en latín. Traduce palabras en la interlínea, pero esto no es muy frecuente; por ejemplo, en I, 9 encima de *τοπον* leemos *similem*, para *μενει* en el margen: *expectat* (en la traducción final quedaron como *locum* y *expectare*). En la primera *Eneada* estos pedazos de traducción son corrientes, a partir de la segunda se vuelven más raros. F4 llena los márgenes de ciertos tratados de sus anotaciones latinas que datan de diferentes lecturas. Según la hipótesis de Henry en estas anotaciones hay que ver más bien elementos del comentario y menos de la traducción, aunque hay ejemplos de esta última como el citado a continuación:

Impreso 1492: *quae in felicitate minime numerantur. Si enim felicitas esset bonorum ac necessarioum accumulatio sive bonorum majorum atque minorum quae non modo necessaria sed etiam bona dicantur.*

Paris. Gr. 1816: *quae in felicitate non numerantur. si enim felicitas congregatio bonorum simul atque necessariorum sive bonorum majorum atque minorum quae non modo necessaria sed etiam bona dicantur*⁴⁰¹.

³⁹⁹ Cfr. *infra* p. 194.

⁴⁰⁰ Cfr. *infra* p. 195, inciso 1) y 2)

⁴⁰¹ Henry, p.57

Por lo común, F4 elucida un punto difícil o precisa el sentido de un término como al principio de I, i donde escribe en el folio 15 v: *διανοια idem est quod λογισμος . νοεσις autem intuitivum intellectum significat*⁴⁰². Resume brevemente siempre en latín esto o aquel pasaje, reenvía a otros tratados de Plotino o de otros autores, por ejemplo en I, 9 folio 16v *vide hic quid dicat in libro de beatitudine (I,4)* y esta referencia será retomada hacia el fin del comentario publicado en 1492: *Confirmabit haec insuper aliquis per id quod Plotinus ait in libro de beatitudine hunc in modum.*

- c. F5 hace algunas anotaciones marginales siguiendo la línea de F4 y reenvía en algunas otras a referirse a otros autores como Proclo, Dionisio o su misma *Teología Platónica*. F6 es la última “capa cronológica de anotaciones” que presenta algunas de las últimas correcciones que aparecerán en la versión impresa de 1492.

Además de estos dos manuscritos, el *Riccardianus 92* es relevante para nuestra historia. Constituye una especie de libro de cabecera donde Ficino consigna una serie de resúmenes en latín de las *Eneadas* (específicamente I 6 y III 5) y que se ha relacionado con la escritura del *De Amore* (hacia 1469). El manuscrito se constituye por fragmentos del *Symposium* de Platón (ff. 1r-71v); *Excerpta* del *Fedro* (ff. 72r-104v); *Hymna* (ff. 105r-108v), en griego y *Excerpta* de la obra de Plotino (ff. 109r-115r), en latín.

Como muestran Henry y Saffrey, Ficino utiliza el *Laurentianus 87, 3* y *Riccardianus 92* como base para su *De Amore*; además, *Parisinus graecus 1816* es utilizado en la redacción de su comentario y su traducción de las *Eneadas*. Del análisis de documentos concluye Saffrey:

[...] todos los manuscritos derivan de uno solo, Laur. 87,3, que permanece como la única fuente de acceso que Marsilio Ficino tenía del texto de Plotino. Luego, podemos establecer como un hecho que Ficino nunca dejó de leer y estudiar a Plotino durante toda su vida, especialmente antes de que empezara a trabajar en su traducción completa de las *Eneadas*. Finalmente, estaba leyendo a Plotino cuando

⁴⁰² Cfr. *infra* p. 195, inciso 3)

tradujo a Platón y mientras escribía sus trabajos principales porque siempre vio a Plotino con un exponente de Platón⁴⁰³.

El análisis de la labor de Ficino como comentarista neoplatónico nos lleva a considerar que la relación renacentista de Platón con Plotino es fundamentalmente distinta a la que concebimos hoy en día. Como hemos mencionado, Platón y Plotino forman una mancuerna filosófica indisoluble: así hemos encontrado que el *De amore* está plagado de influencias evidentes y paráfrasis del texto plotiniano.

(3)

¿Qué clase de Plotino hereda Ficino a Occidente? Su traducción latina fue publicada ocho veces hasta 1855. Desde 1580 junto con al texto griego. No fue sino hasta que en 1924 Emile Bréhier publicó las *Eneadas* en francés que encontramos una versión en lengua romance con una edición crítica del texto griego. Es sumamente peculiar la rapidez con que Ficino lleva a cabo su traducción. Según Wolters, la comenzó en febrero o marzo de 1484 y fue terminada el 16 de enero de 1486, si atendemos el testimonio del propio Ficino en carta fechada al día siguiente a Pier Leone di Spoleto. “Si comparamos el estado del texto con el de la edición final, encontramos que en los años siguientes Ficino revisó y mejoró su traducción y que escribió sus comentarios y anotaciones al mismo tiempo”⁴⁰⁴. Cada uno de los tratados está encabezado por un análisis de los argumentos junto con comentarios a cada capítulo. Sin embargo Ficino se detiene a la mitad de su comentario a IV 3.13. Este esfuerzo de traducción fue posibilitado, según Wolters y Saffrey, en gran medida por sus lecturas previas, testimoniadas en los manuscritos mencionados. Es notable como el latín de su traducción no tiene pretensiones de elegancia clásica, sino una preocupación filosófica, como muestra, por ejemplo, la comparación con una pequeña porción de las *Eneadas* traducidas por Poliziano⁴⁰⁵, quien, al corregir a Ficino de manera indirecta, pierde en precisión filosófica lo que gana en precisión latina. Al sentarse a estudiar, traducir y escribir sus comentarios, Ficino determina también la división final de los capítulos de su traducción que aún usamos actualmente.

189

⁴⁰³ Saffrey, p. 492

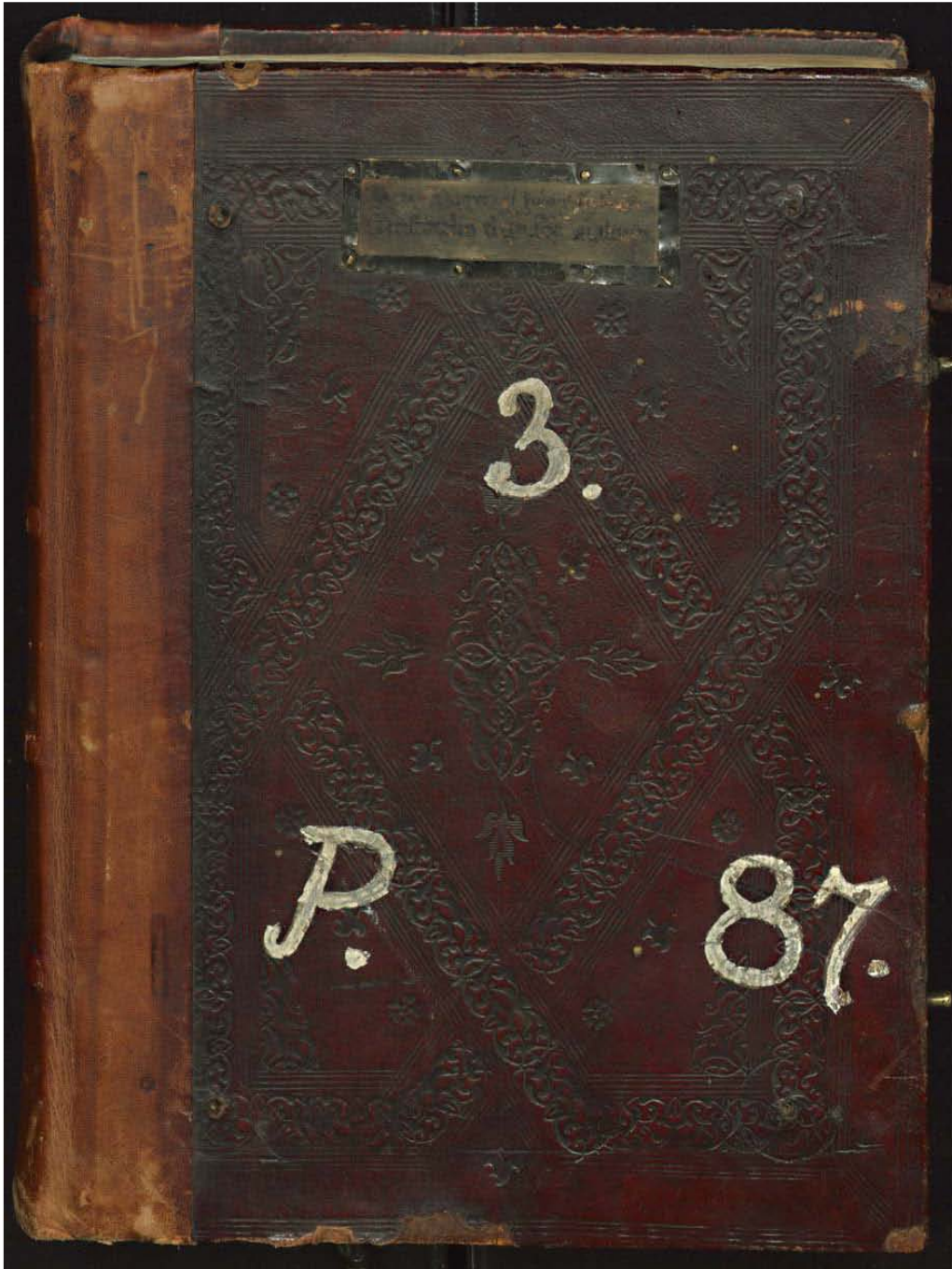
⁴⁰⁴ Idem, p. 502

⁴⁰⁵ Cfr. Wolters, A. “Poliziano as a translator of Plotinus”. *Renaissance Quarterly*, Vol. 40, No. 3 (Autumn, 1987), pp. 452-464.

Así pues, el Plotino que leemos es el Plotino cuyo texto Marsilio dividió y tradujo. El Plotino que leyeron los estudiosos hasta las ediciones modernas del siglo XX. El Plotino que podría ser considerado la reencarnación de Platón; el Plotino de los filósofos que prefieren la precisión técnica a la belleza de la traducción. Un Plotino encarnado en los manuscritos y reencarnado en la pluma de Ficino. Un Plotino distinto al actual pero que no deja de ser nuestro.

Laurentianus 87, 3


Encuadernación



191

Vida de Plotino por Porfirio

CICCLXXI



1392
2576

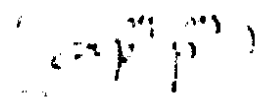
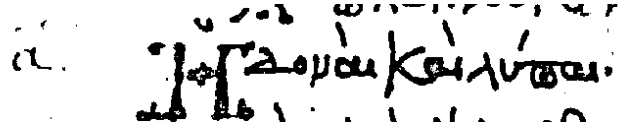
Πορφυρίου· περιπλωτινου· βίου· και τις τόξως των φι
 λων αυτου·

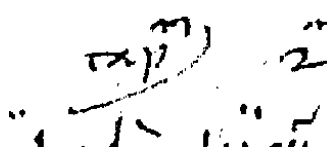
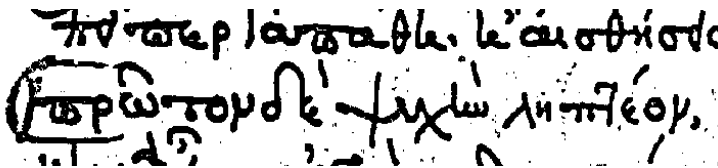
Πλωτινος ο ακμας γερωως φιλοσοφος· εωκλειν ασχυρομ
 οτι σωματιν· αποδε τις τοι αυτης διαθεσεως· ουτε περιπου
 ρους αυτου· ανεισθαι ηνχετο· ουτε περιτων λογων· ουτε περι
 τις παρδος (ωρα φου δε ανασχεσθαι· η πλατωνιστου τον αριβου
 ως τε και λεγν προς αμειλιον δεομερον· ει κονα αυτου γινεσθαι επιρεψ
 ουταρ αρκα φερν· ον φυσικ· ειδωλογημιν· περιεθεκεν· αλλα και εδω
 ειδωλογ συλχαρην αυτον αξιωω πολυχρονωτερον καταλιπην· ως λεγ
 των αρισθων εργαων· οβρα παθραβουτος· και καθεδνησθαι εμε
 τουτου αρμουμενου· εχων φιλογ· ο αμειλιος καρτεριον· τον αριστον
 των τοτε γεροντων λογραφων· εις εναι και απαντων εις τα σωου
 σιας ποιησας· εβλω γαρ των βουλομενων· φοιταν ες τα σωουσιας· τ
 ε του οραυ φαντασιας· πλιν κωτερας λαμβανον· διατικς επιπλεον
 προσοχης σωθθισμ· επταβρομιας· ε του τε μνημει σωματικ
 μενου ηδραματος· το εκασμα· και σωθθισμ· εις ομοιοτητα
 χρος· του αμειλιου· ει κονα αυτου γινεσθαι· και φησιν· του καρτε
 ριου παρ εσχεν· αλγοουτος του πλωτινου· ομοιοτατω· και κη δε σω
 πολακις καταπνουμενος· ουτε κλυς ηρος ηνχετο· ουκ ηναι προς τ
 πρες βυλευμελων· υπομνην· τας τοι αυτας θεραπειας· ουτε τας θρια
 κας· απ το δε τοις λαβην· υπομνην· ρη δε των ημερων ζωων· τας ει
 του σωματος τροφας προσεσθαι· λαβων· λουτρου δε απρομενος· και
 τριτες και θε κελω ημεραν· χρωμενος· επι τις οικιας· και περι του λοιμ
 αδιθρισμτος σωθεν· τοις τριβουτας αυτον αποβαδην· αμειλιος τις
 ποιητικς θεραπειας· κατ ολιν· τιν του κωαχου αβριου· τα κατασκα
 βημιν· οχε· καρου ρεν παροβις· ουδενω τοιουτον· υποφαιγετο·
 αποπλωσματος δε· εις το σουτον ηβρωθη· το παθος· ως λεγμε πανη
 θουγι· κισοχιος· ο εταυρος· ο και παρ αμειλιος αυτω· αχρηθον αυτου·
 ως και τις φωνικς· περι αιρεθωαι· το τον και αυτον· βραχωντος αυτ

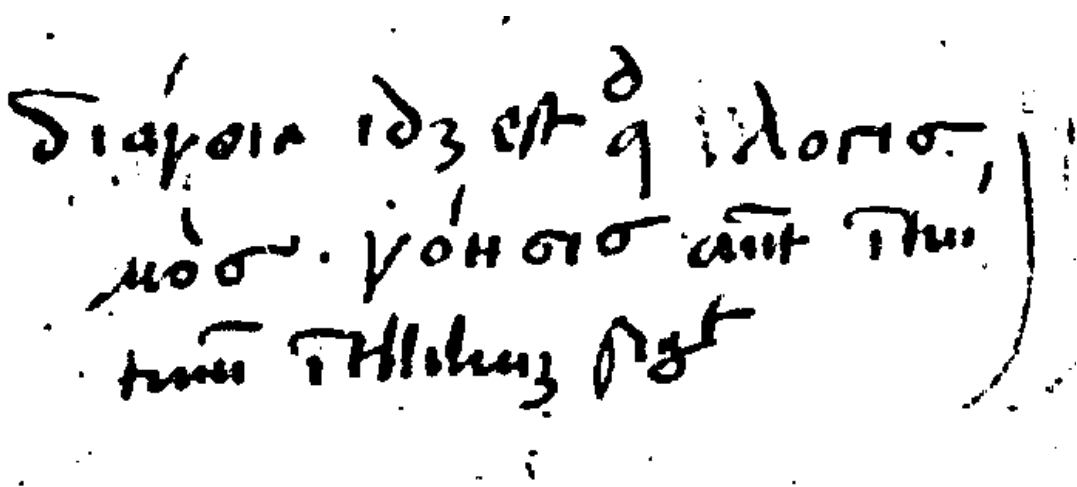
194

και
κοιλιαι
πρεσβυτο

ετι
αποπλωσματος

1)  
Cap.um P.um. Ἦδοναὶ καὶ λῦπαι [Fr]

2)  
Cap.um 2um. Πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον [Fr]



3) *Diánoia idem est quod logismos. Noesis autem intuitivum intellectum significat* [F4]

BIBLIOGRAFÍA

Abel, E., *Orphica*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum, Praga, 1895.

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

----- "Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Timaeus and its myth of the Demiurge". *Plato's Third Eye*, Variorum, Norfolk, 1995.

----- "The birthday of Venus", *Pico New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

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

----- "The second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One", en Garfagnini, G. C. (ed), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Florencia, 1986.

----- "Two commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtedness to Hermias", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, XLIII, pp. 110-129, 1980.

Annas, J., "Plato and Aristotle on friendship and altruism", *Mind*, Vol. 86, No. 344, pp. 532-554, 1977.

Aquino, T., *Summa Theologica*, Consultada en: <http://hfg.com.ar/sumat/index.html> y <http://www.corpusthomicum.org/>

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 2008.

----- *Organon I*, Gredos, Madrid, 2000.

Avicena, *Sobre metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

Bacchelli, F., *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica. Nuovi frammenti del <<Comento sopra una canzona de amore>> di Pico*, Olschki, Firenze, 2000

Baron, H., *En busca del humanismo cívico florentino*, FCE, México, 1993.

Baron, H., *The crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Benítez Grobet, L., "Consideraciones metodológicas en torno a la historia de la filosofía en el renacimiento", *Diánoia*, Vol. 34, no. 34, p. 181-194, 1983.

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

Bolotin, D., *Plato's Dialogue on friendship*, Cornell University Press, Ithaca, 1979.

Bori, P. C., *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milan, 2000.

Branca, V., "Tra Ficino 'Orfeo ispirato' e Poliziano 'Ercole ironico'", in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, vol. II, Olschki, Florencia, 1986. pp. 459-475

Brisson, "El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo", *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid, 2009.

Brown, A., "The Humanist Portrait of Cosimo de' Medici, Pater Patriae", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 24, No. 3/4, pp. 186-221, 1961.

Brown, A., "Platonism in Fifteenth-Century Florence and Its Contribution to Early Modern Political Thought", *The Journal of Modern History*, Vol. 58, No. 2, pp. 384-413, 1986.

Brown, A., "Hans Baron's Renaissance", *The Historical Journal*, Vol. 33, No. 2, pp. 41-448, 1990.

Burckhardt, J., *The civilization of renaissance in Italy*, The phaidon, Vienna, 1937.

Burucua, J. E. y M. J. Ciordia, *El renacimiento italiano, una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, 2004.

Burke, P., *The Italian renaissance: culture and society in Italy*, Princeton University, Princeton, New Jersey, 1991.

Catana, L., "The Concept 'System of Philosophy': The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy", *History and Theory*, Vol. 44, No. 1, pp. 72-90, 2005.

Cassirer, E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Bail Blockwell, Oxford, 1963,

Cicerón, *De amicitia*, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

Cioridia, M. J., *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*, Miño y Dávila - UBA, Buenos Aires, 2004.

Chartier, R., "Laborers and Voyager: from the text to the reader", *Diacritics*, Vol. 22, No. 2, pp. 49-61, 1992.

Chastel, A., *Art et Humanisme au temps de Laurent le Magnifique*, Droz, Geneve, 1959.

Copenhaver, Brian P. *Renaissance philosophy*, Oxford University, Oxford, 1992.

Copenhaver, Brian P., "Did Science Have a Renaissance?" *Isis*, Vol. 83, No. 3, pp. 387-407, 1992.

Copenhaver, B., "The secret of Pico's Oratio", *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 2002.

-----"Magic and the dignity of man", *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Villa Itati, Florencia, 1999.

-----,"Who wrote Pico's *Oratio*?" en:

http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished_research/finished_articles/i25_a_pico_cabala_eng.pdf

Cox, Virginia y John O. Ward (eds)., *The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition*, Leiden, Brill, 2006 .

Crawford, K., "Marsilio Ficino, Neoplatonism, and the problem of sex", *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, XXVIII, 2, 2004.

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

Dawson, T., "The Orpheus complex", *J. Anal. Psychol.*, 45, pp.245-266, 1997.

Demonet, M. L., "Ignoranti che compongono versi: a proposito della poesia spontanea", *Studi di Estetica*, III serie, anno XXV, Fasc. II, 1997.

Devereux, J. A., "The textual history of Ficino's *De Amore*", *Renaissance Quarterly*, Vol. 28, No. 2, pp. 172-183, 1975.

198

Devereux, James A., «The Object of Love in Ficino's Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 30, no. 2, pp. 161-170, 1969.

Dillon y Long, *The question of eclecticism, studies in latter greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1988.

Dillon, "Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1969.

Dougherty, comp., *Pico della Mirandola, New essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Dulles, A., *Princeps Concordiae: Pico Della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, 1941.

Enrique de Gante, *Aurea Quodlibeta*, Tomo II, Seravalli, Veneti, 1608.

Eurípides, *Tragedias*, EDAF, Madrid, 1999.

Farmer, *Syncretism of the West: Pico's 900 thesis (1486)*, Arizona State University, Phoenix, 2003.

Fernández López, J., "La retórica de la retórica; los primeros humanistas y algunos loci comunes clásicos", en Beristain, H (ed) *Los ejes de la retórica*, UNAM, 2005.

Ferrari, F., "Causa paradigmatica e causa eficiente", *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo*, A.M. Hackert, Amsterdam, 2003.

Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De Amore*, Les Belles Lettres, París, 2002.

----- *De Amore, Comentario al Banquete de Platón*, Traducción de Rocío de la Villa Ardua, Tecnos, Madrid, 1989.

----- *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum. Tomus secundus*, Paris, Guillaume Pelé, 1641.

----- *Epistolarum Familiarum Liber I*, en Bivio, Biblioteca Virtuale on-line <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=FicinoMarsilio&titleSign=EpistolarumFamiliarum>

----- "Apologus Marsilii Ficini de raptu Margarite nympe ab heroe Pico". *Supplementum Ficinianum I*. Florencia, Leon S. Olschki Editore. 2004.

----- *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.

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

----- *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1993.

----- *De raptu Pauli*, en Garin, E (ed), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano, 1952.

----- *All Things Natural. Ficino on Plato's Timaeus*, Shepheard-Walwyn, London, 2010.

Filón de Alejandría, *On the creation of the cosmos according to Moses*, Brill, Leiden, 2001.

Fubini, R., "Renaissance Historian: The Career of Hans Baron", *The Journal of Modern History*, Vol. 64, No. 3, pp. 558-559, 1992.

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

Garin, E., *La revolución cultural del renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981.

Garin, E., *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001.

Garin, E., *Science and civic life in the italian renaissance*, P. Smith, Gloucester, Massachusettes, 1978.

Granada, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento : Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Granada, M. A., *El umbral de la modernidad : estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.

Ginzburg, C., "Microhistory. Two or three things that I know about it", *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1, pp. 10-35, 1993.

Glidden, D.K., "The Lysis on Loving One's Own", *Classical Quarterly* 31, pp. 39-59, 1981.

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

Hankins, J., "Cosimo de Medicis and the Platonic Academy", *Journal of the Warburg and Courland Institutes* LIII, pp. 144-162, 1990.

Hankins, J., "Pico della Mirandola", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, 1998.

Hankins, J., "The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni", *Journal of the history of ideas*, vol. 56, no. 2, pp. 309-338, 1995.

Harrelson, W., «The Idea of Agape in the New Testament», *The Journal of Religion* 31, no. 3, 169-182, 1951.

Hearth, J., "The failure of Orpheus", *Transactions of the American Philological Association* 124, 163-196, 1994.

Hermias, *In Phaedrum*, Ed. J. Couvreur, París, 1901.

Horowitz, M.C., *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

Henry, P., *Etudes plotiniennes. Les manuscrits des Ennéades*, L'édition universelle, Bruselas, 1948.

Hyland, D.A., *Plato and the question of beauty*, Indiana University Press, 2008.

Jayne, S. (ed), *Commentary on a Canzone of Benivieni*, American University Studies, Series II, Romance Languages and Literature, Vol 19, New York, 1958.

Jámblico, *Vida pitagórica*, Gredos, Madrid, 1998.

Johansen, T. K., "The Place of the Demiurge", *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo*, A.M. Hackert, Amsterdam, 2003.

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, pp.455-480, 2001.

Jurdjevic, M., "Civic Humanism and the Rise of the Medici", *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 4, pp. 994-1020, 1999.

Kristeller, P. O., *Medieval aspects of renaissance learning: Three essays*, Columbia University, New York, 1992 .

Kristeller, P. O., *Supplementum ficinianum*, Olshki, Florencia, 2004.

Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Florencia, 1953.

Kristeller, P. O., "Marsilio Ficino and his work after 500 years", En Garfagnini, G. C. (ed), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Florencia, 1986.

Lepore, J., "Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography", *The Journal of American History*, Vol. 88, No. 1, p.129-144, 2001.

Levi, G., "On Microhistory", *New perspectives on writing history*, Penn State Press, Pennsylvania, 1995.

Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.

Marinho Nogueira, M. S., «Amor, caritas e dilectio – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa», Tesis de Doctorado, Universidade De Coimbra, Coimbra, 2008.

201

Morin, Y., "Les Trois Grâces du «Commento»: La Réaction Initiale de Pic à Ficin", *Revue Philosophique De Louvain* 101 (3), 383-412, 2003.

Najemy, J., "Review: In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought by Hans Baron", *Renaissance Quarterly*, (1992) Vol. 45, No. 2, pp. 340-350.

Nardi, B., *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, *Umanesimo e Machiavellismo*, Lavinia, Padoue, 1949.

Nygren, A., *Agape and eros*, Westminster Press, Philadelphia, 1953.

Opsomer, J., "Proclus on demiurgy and procession", *Reason and necessity: essays on Plato's Timaeus*, Londres, Duckworth, 2000.

Oy-Marra, E., "La medaglia di Giovanni Pico della Mirandola", *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'Opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, pp. 45-56, 1999.

Pelikan, J., *What Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in counterpoint*, The University of Michigan Press, Michigan, 1997.

Peltonen, M., "Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research", *History and Theory*, Vol. 40, No. 3, pp. 347-359, 2001.

Perella, "Love's greatest miracle", *MLN*, Vol. 86, No. 1, The Italian Issue, 1971.

Petrarca, F., *Canzoniere*, Biblioteca Italiana, 2003,
<http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000760/bibit000760.xml&chunk.id=d4894e5435&toc.depth=1&toc.id=d4894e136&brand=default>

Pico della Mirandola, G., "*De hominis dignitate / Heptaplus / De ente et uno*", Edición bilingüe (latín-italiano), Vallecchi Editore, Firenze, 1942

Las 900 tesis. Edición digital: <http://www.stg.brown.edu/projects/pico/index.php>

De la dignidad del hombre, Editora Nacional, Madrid, 1984.

Platón, *Diálogos, Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro.*, Madrid, 2003.

Platón, *The collected dialogues*, Princeton University Press, Princeton, 1961.

Plotino. *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1980.

Proclo, *In Alcibiadem I*, Trad. de Marsilio Ficino, *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum, Tomus secundus*, Guillaume Pelé, París, 1641.

202

Proclo, *Alcibiades I*, Trad. de William O'Neill, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965.

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Proclo, *Teologia platónica*, Texto griego a fronte, traducción, notas e aparatos de M. Abbate, prefación de W. Beierwaltes, introducción de G. Reale (El pensamiento occidental), Bompiano, Milano, 2005.

Pseudo-Dionysius, *Il testo tachigrafico del De divinis nominibus*. (Vat. gr. 1809), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano, 1970.

Queron, J. *Pic de la Mirandole : contribution à la connaissance de l'humanisme philosophique renaissant*, Université de Provence, 1986.

Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

Rice, E. F., *The renaissance idea of wisdom*, Harvard University, Cambridge, 1958.

Rist, J. M., «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», *Vigiliae Christianae* 20, no. 4. pp.235-243, 1966.

Ross, R., "Review: Transcending the Limits of Microhistory", *The Journal of African History*, Vol. 42, No. 1, p. 126. 2001.

Runia, D.T., "Introduction" a *On the creation of the cosmos according to Moses*, Brill, Leiden, 2001.

Rutkin, "Mysteries of attraction: Giovanni Pico della Mirandola, astrology and desire", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41, pp. 117-124, 2010.

Ryan, Eugene E., "L'influenza degli scritti filosofici di Giovanni Pico della Mirandola sull'interpretazione cinquecentesca dei Dialoghi di Platone", *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Leo S. Olschki, Firenze, 1998.

Schmitt, Charles B., *Aristotle and the renaissance*, Oberlin College by Harvard University, Cambridge, 1983.

Saffrey, H. D., "Florence, 1492: The reappearance of Plotinus", *Renaissance Quarterly* 49, pp. 488-508, 1996.

Saffrey, H. D., "Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien", en *Le neoplatonim après Plotin*, Vrin, Paris, 2000.

Sheppard, A., "The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLIII, pp. 97-109, 1980.

Siegel, J., "Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni", *Past & Present*, No. 34, pp. 3-48, 1966.

203

Smith Pangle, L., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Tarán, L., *Speusippus of Athens, a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, Brill, 1981.

Toussaint, S., *Commento; précédé de Les formes de l'invisible*, L'age d'homme, Paris, 1989.

Valcke, L., *Pic de la Mirandole. un itinéraire philosophique*, Les Belles Lettres, Paris, 2005.

Vasoli, C., "Quasi sit deus": *Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999.

Vasoli, C. "L'Un-bien dans le commentaire de Ficin à la *mystica theologia* de Pseudo-Denys." En *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Vrin, Paris, 2001.

Voss, A., "Orpheus redivivus: the musical magic of Marsilio Ficino", *Marsilio Ficino, his theology, his philosophy, his legacy*, Brill, Leiden, 2002.

Walker, D. P., "Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 16, No. 1/2 (1953), pp. 100-120.

Wear, S.K., *The teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Brill, Leiden, 2011.

Wind, E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Faber and Faber, Londres, 1985.

Witt, R., "Introduction: Hans Baron's Renaissance Humanism", *The American Historical Review*, (1996), Vol. 101, No. 1, pp. 107-109.

Wolter, A., "Poliziano as a translator of Plotinus", *Renaissance Quarterly*, Vol. 40, No. 3 (Autumn, 1987), pp. 452-464.

Zubieta, C., *Pico della Mirandola*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.