

El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas: una aproximación metodológica

TERESA RODRÍGUEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

— 17

Resumen: En este artículo sostengo que las críticas que Pico realiza en su *Comentario a una canción de amor* a Marsilio Ficino no son fruto de su ignorancia o su precipitación sino de las características propias del texto de Ficino (es decir, su *Comentario al Simposio*, conocido como *De amore*). Para evidenciar esto propongo una metodología que parta de una lectura holística del platonismo florentino como movimiento filosófico, basada en un sistema de referencias cruzadas que compartan coincidencia temática y temporal. Como ejemplo, analizo, bajo dicha metodología, la crítica a la posición de Ficino sobre la creación de las almas. El tema se estudia postulando la relación de mutua dependencia hermenéutica entre las distintas obras de cada filósofo, relación que no ha sido explorada en profundidad por la literatura especializada.

Palabras clave: Ficino, Pico, Timeo, alma.

Florentine Platonism and the Problem of the Creation of Souls: A Methodological Approach

Abstract: In this paper I argue that Pico's criticism (in his *Commento sopra una canzone d'amore*) to Marsilio Ficino is not the result of ignorance or precipitation: it is the result of the characteristics of Ficino's own text (his commentary on Plato's Symposium, also known as *De amore*). To prove this I propose a methodology that starts from a holistic reading of the Florentine Platonism as a philosophical movement, based on a system of cross-references that share thematic and temporal coincidences. As an example, I analyze, under this methodology, Pico's critic to Ficino's position on the creation of souls. The topic is studied by postulating a relationship of mutual hermeneutical dependence between the works of the two philosophers, a relationship that has not been explored in depth by the academic literature.

Key-words: Ficino, Pico, Timaeus, soul.

1. Introducción

81

En un reciente ensayo, Michael Allen (2008) examina la labor de Pico della Mirandola como exegeta platónico. Centra parte de su argumentación en las críticas que Pico plasma en su *Comentario a una canción de amor*¹ (en adelante *CCA*), dirigidas a la labor exegética de Marsilio Ficino.² Allen afirma que, si bien son perspicaces, Pico se precipita al emitir sus críticas o ignora parte de la problemática de la tradición platónica respecto a diversos temas como el

¹ Pico redacta esta obra en 1486, año en que 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*. En este reúne, según la hipótesis de Jayne (1958), 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 Ficino, quien al parecer lo regresa con múltiples anotaciones marginales que respondían 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 *CCA* incompleto y aparentemente en el olvido, excepto para retomar ciertas partes en el *Heptaplus*.

² En su *Comentario al Simposio*, conocido como *De amore*.

orfismo de Ficino, la teología negativa o la creación de las almas por el demiurgo en el *Timeo* (Allen 2008: 91 ss.). Sostengo, en oposición a Allen, que no es exacto postular que Pico ignora la tradición o emite una crítica superficial. Para mostrar el tipo de crítica que realiza Pico a la lectura del *Banquete* de Ficino de una manera más precisa, examinaré justamente el tema de la creación de las almas individuales. Para ello parto de un examen metodológico de la cuestión del platonismo florentino con el fin de mostrar que es necesario trabajar de manera holística los textos de los miembros de ese movimiento con el fin de determinar el tipo de práctica filosófica que lleva a Pico a criticar a Ficino de la manera en que lo hace. Mi objetivo es mostrar que las críticas de Pico obedecen a las características del *De amore* (en adelante *DA*) como texto filosófico y no a una simple precipitación. Lo que busca Pico es desarticular las tesis ficinianas de manera eficiente a partir de un texto concreto y no desplegar la problemática completa dentro de la tradición.

Para mostrar esto analizaré 1) la dinámica de la práctica filosófica denominada “platonismo florentino” y la metodología historiográfica necesaria para desplegar las complejidades de la misma, 2) la posición de Ficino sobre la creación de las almas y el cuestionamiento que Pico lleva a cabo sobre esta y 3) el resultado de la labor de Pico como crítico de Ficino dentro del movimiento neoplatónico florentino.

19

2. El platonismo florentino

En la bibliografía especializada es común referirse al platonismo florentino como una escuela o movimiento que surge en Florencia hacia la segunda mitad del siglo XV y cuyos principales representantes serían Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola (1463-1494). Se caracteriza, como su nombre lo indica, por un redescubrimiento de los textos de Platón y por el estudio sistemático de su filosofía. Kristeller afirma que “hacia la segunda mitad del siglo XV apareció una verdadera escuela filosófica en el humanismo italiano, a saber la Academia Florentina, representada por su director Marsilio Ficino y su joven colega Giovanni Pico della Mirandola” (Kristeller 1939: 202). Posteriormente al trabajo de Hankins (1990), quien demostró que la Academia Platónica de Florencia no era una institución u organización escolar, podríamos más bien definir al platonismo florentino como un movimiento filosófico. La categoría “movimiento filosófico” implica, como sugieren Boeri y Salles (2014: 2), un carácter dinámico frente a la transmisión dogmática de tesis que supone la pertenencia a una escuela (véase Dorandi 1999: 55 ss.). Ahora bien, hasta donde entiendo, nadie se ha detenido a describir las características que hacen que el platonismo florentino sea considerado como un movimiento filosófico (en este caso la práctica filosófica de

Ficino y Pico). Para efectos de este trabajo, propongo que el platonismo florentino fue un movimiento porque es posible postular para esta práctica filosófica un tipo de *unidad*. No una unidad doctrinal, puesto que ya se ha dicho que justo la característica de los movimientos filosóficos reside en su maleabilidad. La unidad, según la hipótesis de este artículo, residiría en la imposibilidad de comprender a un miembro sin una referencia explícita a otro miembro del movimiento, cuando menos en el caso de un grupo de tesis fundamentales. En este sentido, propongo una metodología particular que muestra, a través de un ejemplo, que no es posible abordar ciertos temas importantes del periodo sin apelar a una referencia cruzada entre los trabajos de Ficino y Pico. Si no se tiene en cuenta este sistema de referencias, se llega a conclusiones inexactas como la propuesta por Allen.

Así, diremos que el platonismo florentino es un movimiento filosófico³ geográficamente localizado (en Florencia) y temporalmente focalizado (segunda mitad del siglo XV, entre 1457-1499)⁴ cuyos protagonistas principales son Ficino y Pico.⁵ Es un movimiento porque se impone la necesidad de referencias cruzadas

—

10 |

³ A diferencia de lo que sucede con los términos “escuela” o “tendencia”, la categoría “movimiento filosófico” surge hacia el siglo XIX como un transvase del uso de esta palabra para describir algunos fenómenos sociales (por ejemplo, el movimiento obrero, feminista, etc.), primero y los artísticos y literarios después. Según Spiegelberg (1983), los movimientos suelen surgir a partir de un grupo reducido de personas que se reúnen bajo ciertas prácticas filosóficas comunes: p.e. Husserl y sus discípulos. A medida que el movimiento se expande, estos núcleos primigenios se transforman en comunidades donde los individuos pierden cercanía espacio-temporal y doctrinal, pero conservan, según Spiegelberg, principios metodológicos comunes. Frente a esto, la manera de concebir los movimientos filosóficos en este artículo tendrá las siguientes particularidades (que surgen del considerar esta categoría como una herramienta historiográfica y no como una posible *autodesignación* de los filósofos en cuestión):

- a. Aplicación de la categoría “movimiento filosófico” a un grupo de filósofos anteriores al siglo XIX, donde esta herramienta es claramente historiográfica y permite determinar un objeto de estudio.
- b. Aplicación a lapsos relativamente cortos con el fin de preservar la especificidad de la práctica antes de que se desconcentre geográficamente.
- c. Énfasis en la correlación de las prácticas filosóficas de los miembros del movimiento. Esto implica que para que un movimiento filosófico pueda caracterizarse como tal es necesario una mutua referencia a las obras de los individuos incluidos en él.
- d. El movimiento no implica necesariamente una relación maestro-alumno, ni una unidad dogmática compartida.

⁴ Las fechas de inicio y fin corresponden respectivamente a los documentos más antiguos de la labor filosófica de Marsilio Ficino y a su muerte; el lapso comprende la vida de Pico quien nació en 1463 y murió en 1494.

⁵ Alrededor de ellos, un grupo de poetas, filólogos e intelectuales (Landino, Poliziano, Lorenzo

entre los trabajos de sus miembros si queremos llegar a un conocimiento preciso sobre su práctica filosófica. Dicho lo anterior, surge un reto metodológico: ¿cómo estudiar el movimiento de manera que se eviten las generalizaciones y los lugares comunes, que se desplieguen las diferencias pero se mantenga la unidad sin caer en una fragmentación *ad infinitum* de la práctica filosófica?

Celenza (2002: 83 ss.) y Hankins coinciden en que la obra de Ficino debe ser leída de manera holística si se quiere tener un panorama legítimo de su pensamiento. Así, Hankins propone que Ficino intentaba crear una obra unitaria en la que traducción, comentario y obra propia 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, epítomes, fragmentos de lectura, comentarios y *distinciones*, despliegan un notable propósito unitario. De hecho, su concepción del corpus platónico [...] verdaderamente le exigía planear su exégesis de los diálogos de una manera holística (Hankins 1994: 318).

Este trabajo propone dos principios a partir de lo anterior:

(a) Aplicar un principio de lectura holístico al platonismo florentino en cuanto movimiento. Por lectura holística entenderemos lo siguiente: no es posible desplegar con precisión la complejidad de la obra de *a* temáticamente si no se hace referencia a la obra de cuando menos un *b*, donde *a* y *b* pertenecen al movimiento filosófico en cuestión. Esta línea de investigación no implica que se busque, como lo señala Rutkin (2010: 119), que la mutua relación de dependencia hermenéutica se establezca a partir de una dinámica en la que Ficino, el maestro, explicita pasajes oscuros de Pico, el alumno (lo cual sigue una línea historiográfica a partir de una transmisión por “escuela” de pensamiento, subrayando la unidad entre filósofos). Tampoco implica la postulación de principios hermenéuticos a priori⁶, en los que se dé por supuesto la naturaleza de su relación sin un sustento en una evidencia textual previamente explicitada. Por el contrario, esta aproximación metodológica a través del postulado de una lectura holística del movimiento implica que la mutua dependencia hermenéutica no se aboca a iluminar las oscu-

I 11

de Médicis) realiza labores que dejaremos de lado en el contexto de este trabajo puesto que nos interesa constreñir el rango de las labores intelectuales a las filosóficas.

⁶ Para un ejemplo de esta metodología véase Morin 2003. Para una crítica de la posición de Morin, véase Rodríguez 2013.

ridades del otro suponiendo una relación maestro-discípulo, sino a explicitar las diferencias dentro del movimiento, lo que garantiza una presentación compleja de la temática y lectura de los textos platónicos recibidos por Ficino y Pico a través de la tradición neoplatónica.

(b) Particularizar, en cada caso de estudio, el principio anterior. Esto es, ¿qué parte de la totalidad de los argumentos, epítomes, fragmentos, comentarios, *distinciones*, cartas es pertinente para considerar la problemática de *este* trabajo? Sostengo que una manera holística de leer pasa por la consideración metodológica de las obras aledañas; por estas deben comprenderse aquellas que cumplen dos criterios: coincidencia temporal y coincidencia temática. Así, en lo que sigue propondré, a partir de Celenza y Hankins, que (1) las obras de Ficino y Pico que nos ocupan, a saber el *DA* y el *CCA*, deben leerse a través de una serie de referencias cruzadas; este sistema de referencias cruzadas, sin embargo, debe particularizarse para arrojar resultados específicos. Esta particularización deberá determinar (2) las obras aledañas al *DA* de Ficino que deben acompañar el tratamiento del problema a través de dos criterios: la coincidencia temporal de los textos y la coincidencia temática. (3) El mismo proceder se aplicará al *CCA*, donde aparece la crítica de Pico a la posición ficiniana expresada en *DA*. (4) La conclusión permitirá no solo explicitar la posición de Ficino o la de Pico, sino emitir un procedimiento metodológico en que los materiales pongan de relevancia aspectos no observados previamente respecto a la relación entre ambos filósofos y la forma en que un movimiento filosófico se pone en práctica.

12 |

Con el fin de mostrar un resultado de esta aproximación, en lo que sigue me enfocaré a la dilucidación de un caso particular: la creación de las almas.

3. Pico vs. Ficino: la creación de las almas

En el ensayo mencionado, Allen hace referencia, entre otros temas importantes en la tradición platónica renacentista, a la problemática de la creación de las almas individuales:

[Según Pico] desde su eternidad, Dios crea la mente única y, ya que Él es la causa perfecta, es efecto perfecto y único. Esta es la única creación de Dios en el sentido que solo ella deriva inmediatamente de Él. Y aquí Pico ataca de nuevo a Ficino, esta vez por sostener (presumiblemente en *De amore* 4.4) que “de acuerdo con Platón” las almas humanas también son creadas directamente por Dios, un punto de vista que no mantienen ni Plotino, ni Proclo, ni sus seguidores. 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 [...] Pico o se precipita y no da cuenta de la complejidad de los problemas o escoge simplificarlos radicalmente (Allen 2008: 94).

El texto al que se refiere Allen, como hemos dicho, es el *CCA*, obra que Pico escribe en 1486 a la par de *Las 900 tesis* y la *Oratio de hominis dignitate*. Según la interpretación de Jayne (1958), Pico escribe el *CCA* como reacción a su lectura del *DA*. La dinámica entre estas dos obras se presenta como ideal para demostrar la tesis precedente sobre la manera en que los movimientos se abocan a una práctica filosófica específica. Si volvemos a Allen, su interpretación implica que Pico se precipita al comentar los pasajes o no tiene un conocimiento preciso de la tradición platónica, a pesar de producir un efecto certero sobre ciertos puntos críticos (Allen 2008: 86). El texto de Pico es el siguiente:

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 (*CCA*, I, 4).⁷

I 13

Curiosamente, la posición adoptada por Pico es la más lejana a la concepción cristiana que propone una multitud de ángeles entre Dios y las almas. Sin embargo, en el contexto del *CCA*, Pico decide transitar por la vía “más filosófica” (aunque más alejada del cristianismo) que constituye la primera opción. A partir de esto, escribe: “Pero me maravillo que Marsilio sostenga que, según Platón,

⁷ En adelante cito el *CCA* de acuerdo con la división en libros (número romano) y capítulos (número arábigo) establecida por la edición canónica de Garin (1942). Las traducciones del *CCA* son más.

nuestra alma es inmediatamente producida por Dios; lo que no menos se opone a la escuela de Proclo que a la de Porfirio” (CCA I, 4).

Pero, ¿realmente Pico se precipita e ignora la complejidad de los problemas o decide simplificarlos radicalmente como afirma Allen? En una aproximación superficial, la crítica de Allen parece ser certera: la compleja problemática del *Timeo* se ve subsumida en un esquema metafísico neoplatónico bastante simplificado del cual surge como imposible la creación de las almas individuales por Dios. Sin embargo, también podríamos argumentar a favor de Pico y decir que Ficino introduce el tema dentro de un esquema ontológico neoplatónico y, sin mayores explicaciones, afirma una posición contraria a la lectura de esta tradición. Si aplicamos los postulados metodológicos de una lectura holística, tendremos que recorrer las obras aledañas para emitir un juicio no precipitado sobre la supuesta precipitación de Pico o sobre la imprudencia de Ficino. Para ello, examino en lo que sigue con detalle la posición de este en el *DA*. Posteriormente procedo con la misma metodología al análisis del texto de Pico.

3.1. La posición de Ficino

14 | Ficino parece implicar al menos en dos pasajes del *DA* 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 procesión del grado inmediato inferior, lo cual difiere de una creación directa de los individuos por la divinidad:

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 creó primero la inteligencia, después según Platón, el alma de este mundo y finalmente el cuerpo del mundo (*DA* I, 3).⁸

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 lugares más altos; así que el alma que se dirige hacia Dios es iluminada por sus rayos (*DA* IV, 4).

⁸ Todas las citas del *DA* en español corresponden a la traducción de Rocío de la Villa Ardura.

La ontocosmología (dentro de la cual se inserta el tema de la creación de las almas), presentada en el *DA* supone como primera referencia el *Timeo*, como afirma Allen:

La introducción por parte de Cavalcanti de las ideas acerca de la vida en lugar de las ideas morales apunta en realidad a la dependencia indirecta del *Comentario al Simposio* respecto al *Timeo*. Esto no es sorprendente puesto que el *Timeo* fue, casi seguramente, el primer diálogo que Ficino conoció detalladamente debido a su historia medieval (Allen 1995: 144).⁹

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 (véase Johansen 2003), 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 (véase Ferrari 2003)—, la interpretación renacentista parece moverse entre dos polos: la lectura judeocristiana que equipara el demiurgo con el Dios de estos monoteísmos¹⁰ y por ello podría sostener la creación directa de las almas por él, o una lectura neo-

I 15

⁹ El *Comentario al Timeo*, como sostiene Kristeller, debió ser completado en 1483, poco antes de la impresión de la *Opera Omnia* de Platón. Sin embargo, desde 1457 existen testimonios de la escritura de un primer comentario que podría corresponder a las *Declarationum platoniarum* o *Institutionum ad Platoniam disciplinam*. 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*”. 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*”. 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 (véase Kristeller 2003: CXX-CXXI).

¹⁰ Según David Runia, “el uso a gran escala del *Timeo* a propósito de la exégesis bíblica [...] es un logro personal de Filón” (citado por Pelikan 1997: 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.

platónica donde se relaciona con el *noús*¹¹ y que determina la creación mediata de las almas particulares.

Así, la referencia al *Comentario al Timeo*, escrito por Ficino hacia 1483, resulta imprescindible para la comprensión de la compleja problemática a la que Ficino se enfrentó y cuya resolución se muestra en el Discurso I del *DA*. En este sentido específico, los resultados de la investigación tendrán que ser determinados por este en cuanto obra aledaña. Cumple con los dos criterios mencionados en la secuencia metodológica: su contemporaneidad es muy clara, incluso físicamente: fue publicada en 1484 junto con las *Opera Omnia* de Platón en su traducción al latín. El *DA* y el *Comentario al Timeo* constituyen textos paralelos en cuanto son los únicos dos comentarios extensos incluidos en el volumen. Para los demás diálogos Ficino creó introducciones mucho más reducidas. Además, como se verá más adelante, la temática coincide en lo general y en el uso particular de la palabra “caos”. A partir de lo anterior, es posible comenzar con el análisis de la creación de las almas en su *Comentario al Timeo*.

Respecto al problema de la “primera criatura”, Ficino, contrariamente a la posición de Pico, elige una versión comprometida con el cristianismo¹², pero que no desconoce ni trata de manera superficial la tradición neoplatónica. Ficino sabe claramente que la ontología neoplatónica no concuerda plenamente con la doctrina cristiana, como sería deseable para el caso de la Trinidad y la relación entre Dios y su hijo:

[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

¹¹ Véase el *Comentario al Timeo* de Proclo, quien propone una suerte de “biografía” platónica del Demiurgo (303.24-310.2). Para este filósofo, el demiurgo es un Intelecto divino que 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 (véase Opsomer 2000: 117 ss.).

¹² Este compromiso con el cristianismo se expresa de manera precisa en el libro XVIII de la *Teología Platónica* donde el problema es tratado con un énfasis inverso: en ella el cristianismo es la primera opción explicativa y solo posteriormente se introduce el tema específico en el platonismo y en el registro poético de la *Prisca Theologia*. Así, el libro comienza por establecer que Platón no prohíbe adherirse a la teología común a los cristianos, judíos y árabes que sostiene que (a) el mundo fue creado en un cierto momento, que tuvo un comienzo. A partir de ello se desprende que el mundo no viene de sí mismo sino de Dios, quien los produjo de la nada por su infinita potencia, lo mueve por su libre voluntad y no por alguna necesidad de la naturaleza; (b) los ángeles fueron creados en el principio del tiempo y (c) las almas de los hombres son creadas cotidianamente y nunca antes que su cuerpo. En las dos obras que nos ocupan, en tanto comentarios extensos a Platón, la primera opción explicativa se inserta en el marco de la filosofía neoplatónica y solo a partir de esta se desarrolla la armonización con el cristianismo, como se verá en lo que sigue.

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. Llamam 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 reclamarán (Ficino, *In Timaeum* IX).¹³

Esto lleva a la necesidad de elegir entre el cristianismo y la “escuela común” platónica. Ficino escoge al primero, pero puede discurrir sobre la segunda. Su objetivo es que prevalezca la verdad (que para él es eminentemente la cristiana). Sin embargo, antes de la revelación, la opinión que sostienen los filósofos era válida y el mundo inteligible fungiría como intermediario entre el Bien y el mundo físico, a través del alma:

I 17

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 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 corpóreas (Ficino, *In Timaeum*, X).

Frente a esta concepción sostenida por la mayoría de los intérpretes neoplatónicos sobre la sucesión ontológica de las hipóstasis, Ficino afirma que es Dios quien crea las almas, en concordancia con una lectura judeocristiana¹⁴ del *Timeo* a la cual se adhiere explícitamente: “De esta manera, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios de la misma mezcla de las cosas en la cratera en

¹³ Las traducciones del *Comentario al Timeo* son mías.

¹⁴ Véase la nota 10.

que también el alma del mundo fue modelada [...]” (Ficino, *In Timaeum*, XXX-VIII). Este Dios, en el texto de Ficino corresponde al demiurgo; Marsilio lo relaciona explícitamente con el Dios de la tradición judeocristiana:

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 a cierta mutabilidad. Así, se confirma aquello que dice Moisés: “Yo soy el que soy” (Ficino, *In Timaeum*, XXXVII).

Así, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios; este Dios que es a la vez el judeocristiano y el demiurgo, cuya identificación debe, como se verá, retraerse a Filón, haciendo de esta lectura una tan antigua como la neoplatónica. La interpretación garantiza, para Ficino, la compaginación entre las posiciones mosaica y platónica, pero no sintetiza los problemas que suscita la otra lectura: la neoplatónica. Ficino es un intérprete comprometido que busca atenuar, en la medida de lo posible, las diferencias entre platonismo y cristianismo. Si volvemos al tema del orden generado a través de las hipóstasis desde Dios, Ficino explica la atribución final de la creación directa a este con la siguiente metáfora:

18 |

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 por el alfarero, ya que está hecho por el alfarero a través de la rueda y la espátula (Ficino, *In Timaeum*, X).

Ahora bien, el carácter aledaño de estas obras se confirma, además de por la coincidencia temática general, por el uso particular del término “caos”. En el contexto del *Comentario al Timeo*, Ficino evita usar esta palabra por considerarla fuera del ámbito en que trata el problema:

Para los propósitos actuales omito la palabra poética “caos” pero es bueno oír la evidencia dada por Filón, 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 considera lo que Filón ha establecido desde tiempos antiguos: el Bien es el creador, padre y autor del universo (Ficino, *In Timaeum*, XII).

Por contraste, en el *DA* es justo la palabra “caos” la que se emplea para

exponer la dinámica de la formación del mundo a través de las hipóstasis. Con esto, aquello que fue dejado de lado en el *Comentario al Timeo* aparece en el *DA*. La palabra está asociada explícitamente a este diálogo platónico, donde Ficino presenta de una manera altamente sintética la problemática expuesta en el comentario: “Hesíodo, 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*” (*DA* I, 3). El término “caos” en el *DA* se asume en un contexto poético¹⁵ (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.¹⁶ De esta forma, la metodología propuesta ha permitido descartar que la presentación de la creación de las almas en el *DA* sea fruto de un descuido o de una lectura imprudente por parte de Ficino. El tema ha sido explorado en su *Comentario al Timeo* con exhaustividad. El resultado de sus investigaciones se presenta ciertamente de forma abreviada (o poética) en el *DA*. Esta conclusión no podría producirse sin los principios de lectura holística establecidos al inicio de este trabajo. Veamos ahora qué sucede si aplicamos la misma metodología a la obra piquiana.

3.2. La posición de Pico

I 19

Frente a la lectura comprometida con el cristianismo que ha hecho Ficino respecto al problema de la creación de las almas en la tradición platónica, la posición de Pico en el *CCA* disocia la filosofía platónica del cristianismo. Como

¹⁵ Lo que sostiene esta lectura y la escritura de Ficino en el *DA* es su concepción del estilo platónico, *more poetico*: “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 divino” (Ficino, *In commentaria Platonis prooemium*, 103).

¹⁶ Adicionalmente, dos referencias más testimonian la intención de que el *Comentario al Timeo*, como lo conocemos hoy, completara algunas cuestiones tratadas en ellos de manera abreviada. La primera aparece en el argumento al libro X de la *República*: “*in Timei commentariis opportunius explicabimus*” (citado por Hankins 1994: 319, n. 142) y la segunda en el argumento del Fedón donde escribe: “*Sed de hac ipsa figura, deque aliis terrae propriis quaestionibus, in Timaeo dicemus*”.

mencionamos, Pico dirige a Ficino un ataque contra su interpretación de la ontología neoplatónica en relación con el estatuto creacional del alma presentada en el *DA*: Pico emite en 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, lo cual supone una descalificación para la lectura ficiniana no solo del *DA*, sino de la tradición platónica en general.

La posición de Pico parece indicarnos que su lectura sobre la problemática de la generación de las almas individuales en la tradición platónica parte de la vasta y rica tradición de comentaristas neoplatónicos. Esta adhesión a la tradición neoplatónica se presenta, curiosamente, alejada de los dos textos aledaños del *CCA*. En la célebre *Oratio de hominis dignitate* (también escrita en 1486), Pico parece adherirse a una lectura cristiana del *Timeo* en que el famoso recuento de la creación del hombre es equiparable al relato del *Génesis*, escrito (según creían los renacentistas) por el mismo Moisés:

20 | Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad; había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior, pero, consumada la obra, deseaba el Artífice que hubiese alguien que comprendiese la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre (Pico, *Oratio*, 4, 10-13).¹⁷

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 *CCA* apela a la tradición neoplatónica sobre la cristiana para explicar el carácter único de la primera criatura.

Si ampliamos nuestro rango temporal de 1486 hasta 1489, tendremos que en el *Heptaplus* (comentario de Pico a la primera parte del *Génesis*), el binomio Moisés-Timeo es presentado explícitamente desde la primera exposición. Además, sostiene que, según la doctrina platónica, nuestras almas tienen a Dios por artífice:

Noble es esta criatura y digna de que la exaltemos y celebremos, pero, si

¹⁷ Las traducciones de la *Oratio* son de Adolfo Ruíz Díaz.

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 naturaleza (Pico 1998: 141).¹⁸

En este pasaje se hace patente que, en 1489, tres años después de la escritura del *CCA*, Pico sostiene tesis muy cercanas a las que Ficino presentó en sus comentarios a los diálogos *Banquete* y *Timeo*: la creación directa de las almas por Dios como una doctrina platónica paralela 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 filósofo 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. Esta lectura disociada prelude, según Ryan (1998), una nueva lectura de Platón, independiente de las posiciones comprometidas teológica o filosóficamente.

Esta oscilación no es casual. Pico se decanta por la lectura neoplatónica en un texto que tiene como particularidad el examen crítico de algunas de las posiciones ficinianas sobre el *Banquete*. Un texto que reacciona ante la lectura de otro texto. No es posible comprender esta elección si se le aísla de su relación con la obra ficiniana. En lo que sigue mostraré por qué es necesario concluir que no es exacto llamar “precipitada” a la crítica de Pico, ya que responde a una reacción precisa al texto de Ficino que es posible evidenciar con la metodología de las referencias cruzadas.

I 21

4. Conclusión

A partir de la particularización de la propuesta de Hankins sobre la lectura holística expresada a través del estudio de las referencias cruzadas es posible concluir que el *DA* y el *Comentario al Timeo* son los dos comentarios extensos que desempeñan un papel central en la consideración de la creación de las almas en Ficino durante la década 1480–89. Si bien su posición en el *DA* podría sugerir, en un primer momento, una lectura sesgada de la tradición platónica, la secuencia metodológica propuesta permite mostrar que tal lectura es fruto de un conocimiento profundo de la problemática y de la adhesión explícita a la

¹⁸ Las traducciones del *Heptaplus* son de Adolfo Ruíz Díaz.

lectura judeocristiana inaugurada por Filón. Asimismo, se evidencia que el *DA* 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 *DA* puede leerse explícitamente en el *Comentario al Timeo* y que aquello que se omite en este por considerarse dentro de un registro poético puede aparecer en aquel. Esta dinámica entre los textos ofrece un panorama ampliado que nos permite valorar la crítica de Pico de una manera novedosa.

Allen sostenía que la crítica del mirandolano era el resultado sea de su ignorancia, sea de su precipitación/simplificación. ¿Es la crítica de Pico fruto de su ignorancia? Si bien es cierto que el trabajo de Ficino sobre la tradición platónica era mucho más extenso que el de Pico (tanto en términos temporales —como se ha visto, Ficino empezó a escribir sobre Platón incluso antes del nacimiento de Pico— como en profundidad), no parece que la limitación de la crítica sea fruto de la ignorancia. En 1486, Pico había leído a Plotino. Bachelli afirman que lo conocía bien y que estudiaba a profundidad la tradición neoplatónica, lo cual lo convierte en un lector diligente, que distingue las diferentes etapas en la tradición pero que se circunscribe a Ficino cuando ejerce su lectura crítica (Bachelli 2001: 113). Por su parte, Saffrey (1996: 501–502) afirma que Pico poseía una copia del autógrafo de Ficino que contenía la primera versión de la traducción latina de Plotino (terminada en enero de 1486). El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Florencia y contiene notas marginales del mismo Pico.

22 |

Sin embargo, si bien se puede conceder que la crítica de Pico no es fruto de la ignorancia, parece evidente que tiene algo de simplificación. La simplificación no solo es propia de las críticas que dirige a Ficino sino del *CCA* en general. Hay que recordar que Pico escribe un comentario a un poema que necesita de una introducción breve al neoplatonismo que permita desplegar las posiciones filosóficas insertas en la obra de Benivieni. Él mismo en varias ocasiones afirma que restringe su exposición a los elementos pertinentes para la comprensión de sus propósitos.¹⁹ Pero esto todavía no da un panorama completo de la situación: la simplificación de las críticas a Ficino parte, según se ha mostrado anteriormente, de la misma síntesis con la que este presenta el tema en el *DA*, bajo un registro poético. Pico responde de manera sintética a un texto sintético.

¿Qué significa responder de manera sintética? Significa que, para los propósitos de Pico, basta con mostrar los argumentos mínimos necesarios para desarrollar la tesis de Ficino en el *DA*. Esto remite de nuevo a la necesidad de apelar a las referencias cruzadas: Pico trabaja de manera paralela el texto del *CCA* (con sus críticas a Ficino) y *Las 900 tesis*, especialmente las secciones dedicadas al platonis-

¹⁹ Por ejemplo, en *CCAI*, 2.

mo.²⁰ Las críticas translucen un tipo de disputa o discusión filosófica que se aboca a la tradición medieval de las *quaestiones disputatae* (véase Dougherty 2008: 114 ss.). En ellas, el oponente desarma la tesis sustentada con una serie de argumentos eficientes que no necesariamente pertenecen a una doctrina filosófica unitaria o a una posición individual coherente. Así, Pico se propone desarticular la tesis de Ficino “si Dios crea directamente las almas” a través de una lectura neoplatónica que no necesita estar en concordancia con sus postulados filosóficos generales (es decir, con lo expresado en la *Oratio de hominis dignitate* o el *Heptaplus*).

Si volvemos a la tesis principal de este artículo, es posible concluir que he evidenciado que las características de la crítica de Pico a Ficino no se derivan de su ignorancia o de una simple precipitación juvenil, sino que responden puntualmente a las características sintéticas del texto atacado (el *DA*) y a una práctica filosófica interconectada con las obras aledañas que incluyen, en este caso particular a la *Oratio* y *Las 900 tesis*.

BIBLIOGRAFÍA

Algra, K., Barnes, J., Masfeld, J. y Schofield, M. (1999) (comps.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Allen, M. J. B. (1984), “Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity”, *Renaissance Quarterly*, 37, 4: 555-584.

Allen, M. J. B. (1995), *Plato's Third Eye* (Hampshire:Variorum).

Allen, M. J. B. (1995), “Cosmogony and Love. The Role of Phaedrus in Ficino's *Symposium Commentary*”, en Allen (1995: 131-153).

Allen, M. J. B. (2008), “The Birthday of Venus”, en Dougherty (2008: 81-113).

²⁰ Esto se hace evidente en la crítica que dirige a la interpretación de las dos Venus de Ficino. Pico interpreta *Simposio* 180c-e de manera crítica respecto a Ficino y parece apelar a una lectura directa del texto de Platón con el fin de evitar las sobreinterpretaciones metafísicas llevadas a cabo por Ficino que hacen de Venus algo más que una representación de la belleza: “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 justeza, 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. [...] 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 desvía de la verdad de los otros términos” (*CCA* II, 11). La tesis II.5.23 corresponde al pasaje que examinamos ahora: “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 inteligible”. Lo anterior muestra que Pico trabaja de manera paralela el texto del *CCA* (con sus críticas a Ficino) y *Las 900 tesis*.

Allen, M. J. B. y Rees, V. (2002) (comps.), *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden: Brill).

Bacchelli, F. (2001), *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalística* (Firenze: Leo S. Olschki).

Benítez, L. y Velázquez, A. (2013) (comps.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna* (México: UNAM).

Boeri, M. y Salles, R. (2014), *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

Castelli, P. (1998) (comp.), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi* (Firenze: Leo S. Olschki).

Celenza, C. (2002), "Late Antiquity and Florentine Platonism. The Post-Plotinian Ficino", en Allen y Rees (2002: 71-97).

Dillon, J. M. (1969), "Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100: 63-70.

Dorandi, T. (1999), "Organization and Structure of the Philosophical Schools", en Algra, Barnes, Masfeld y Schofield (1999: 55-64).

Dougherty, M. V. (2008), "Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the *Oratio*", en Dougherty (2008: 114-151).

Dougherty, M. V. (2008), *Pico della Mirandola: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).

Ferrari, F. (2003), "Causa paradigmatica e causa eficiente", en Natali (2003: 83-96).

Ficino, M. (1641), *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi Operum tomus secundus* (Paris: Guillaume Pelé).

Ficino, M. (1989), *De amore: Comentario al Banquete de Platón* (Madrid: Tecnos).

Ficino, M. (2010), *All Things Natural. Ficino on Plato's Timaeus* (London: Shephard-Walwyn).

Garin, E. (1942) (ed.), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno* (Firenze: Vallecchi Editore).

Hankins, J. (1990), "Cosimo de Medicis and the Platonic Academy", *Journal of the Warburg and Courland Institutes*, 53: 144-162.

Hankins, J. (1994), *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill).

Hankins, J. (2005), "Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy", en Leinkauf y Steel (2005: 387-406).

Jayne, S. (1958) (ed.), *Commentary on a Canzone of Benivieni* (New York: American University Studies).

Johansen, T. K. (2003), "The Place of the Demiurge", en Natali (2003: 65-82).

Kristeller, P. O. (1939), "Florentine Platonism and its Relation to Humanism and Scholasticism", *Church History*, 8, 3: 201-211.

Kristeller, P. O. (2003), *Supplementum Ficinianum* (Firenze: Leo S. Olschki).

Leinkauf, T. y Steel, C. (2005) (comps.), *Platons Timaeos als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance* (Leuven: Leuven University Press).

Morin, Y. (2003), “Les trois Grâces du ‘Commento’: La réaction initiale de Pic à Ficcin”, *Revue Philosophique de Louvain*, 101, 3: 383-412.

Natali, C. (2003) (comp.), *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo* (Amsterdam: A. M. Hackkert).

Opsomer, J. (2000), “Proclus on Demiurgy and Procession”, en Wright (2000: 113-143).

Pelikan, J. (1997), *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (Michigan: The University of Michigan Press).

Pico della Mirandola, G. (1942), “Commento sopra una canzona d’amore”, en Garin (1942: 443-581).

Pico della Mirandola, G. (1998), *Heptaplus* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Pico della Mirandola, G. (2004), *Discurso sobre la dignidad del hombre* (México: UNAM).

Pico della Mirandola, G. (2014), *Las 900 tesis* (México: UNAM).

Platón (2003), *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro* (Madrid: Gredos).

Platón (1997), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (Madrid: Gredos).

Proclo (2008), *Commentary on Plato’s Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rodríguez, T. (2013), “Las tres Gracias en el neoplatonismo florentino”, en Benítez y Velázquez (2013: 191-202).

Rutkin, H. D. (2010), “Mysteries of Attraction: Giovanni Pico della Mirandola, Astrology and Desire”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 41: 117-124.

Ryan, E. E. (1998), “L’influenza degli scritti filosofici di Giovanni Pico della Mirandola sull’interpretazione cinquecentesca dei Dialoghi di Platone”, en Castelli (1998: 139-155).

Saffrey, H. D. (1996), “Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus”, *Renaissance Quarterly*, 49: 488-508.

Spiegelberg, H. (1983), “Movements in Philosophy: Phenomenology and its Parallels”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 3: 281-297.

Wear, S. K. (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato’s Timaeus and Parmenides* (Leiden: Brill).

Wright, M. R. (2000) (comp.), *Reason and Necessity: Essays on Plato’s Timaeus* (London: Duckworth).