

# Marsilio Ficino: entre filosofía y poesía

TERESA RODRÍGUEZ

## §1. Introducción

**L**A FILOSOFÍA DE MARSILIO FICINO ha sido muchas veces marginalizada en la historia de la filosofía debido a su cercanía con otras formas de aproximarse al conocimiento que podríamos llamar periféricas al modelo de racionalidad imperante en las investigaciones filosóficas. Esta consideración, cada vez más matizada pero aún vigente, evidencia un anacronismo respecto a las formas en que los historiadores de la filosofía representan las prácticas filosóficas del pasado.

Ficino, por ejemplo, consideraba su práctica filosófica de una manera más amplia que la actual donde otras expresiones que buscan acercarse al ser humano al conocimiento son parte integral de lo filosófico. Estas expresiones pueden ser sintetizadas en el tratamiento de las cuatro locuras o manías divinas que aparecen en el *Fedro* platónico.

En efecto, como es bien sabido, Ficino pertenece a lo que podríamos llamar un humanismo platonizante concentrado en Florencia durante la segunda mitad del siglo XV. Este humanismo, centrado en la figura de Platón, trata de replicar la forma en que el filósofo ateniense, según Ficino, llevaba a cabo su labor filosófica. De acuerdo con su «Proemio» a las *Opera Omnia* de Platón, ésta se caracteriza por un estilo que se apoya fuertemente en las manías divinas y que evidencia un *more poetico*<sup>1</sup> de filosofar:

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

<sup>1</sup> Cfr. Laurens, P. «Stylus Platonis: Loestrus poétique dans le De amore de Marsile Ficin».

adivino, en parte abandonándose al delirio inspirado, en parte purificando a los otros y llevándolos con él al delirio divino<sup>2</sup>.

El Platón que lee Ficino es un Platón inspirado: oráculo, poeta, sacerdote y amante. Los cuatro representantes de las manías divinas. Su tratamiento constituye un punto central en el pensamiento ficiniano y su estudio permite evidenciar la forma filosófica amplia, unida sobre todo a la poesía, que Ficino reintroduce a Occidente con su labor. En este sentido, este texto busca contribuir a la discusión sobre el tratamiento de los furores en sus obras. Éstas presentan varios tipos de ordenamiento. Las diferencias han provocado una serie de hipótesis sobre sus causas por parte de los estudiosos. Se pretende presentar un recorrido cronológico por distintos textos ficinianos con el objetivo de destacar que dichos cambios evidencian un desarrollo en tres etapas y que es central para el entendimiento del furor divino la presentación del orden jerárquico de los furores, orden que no parece desprenderse del texto platónico, sino de otras preocupaciones (neoplatónicas y/o cristianas). Para ello se buscará reconstruir la forma en que el pensamiento de Ficino se desarrolla, a partir de tres de sus textos, con el fin de mostrar que:

- a. existe una evolución de la aproximación ficiniana al texto en tres momentos:
  - i. Aproximación pre-neoplatónica. Corresponde a la primera etapa del pensamiento ficiniano y a la carta *De divino furore* (1457).
  - ii. Aproximación neoplatónica. Es la etapa intermedia. Corresponde al *Epítome al Ion* (1466–69), *De Amore* (1969) y la *Teología Platónica* (1474)<sup>3</sup>. Por razones de espacio, en este texto se tratará sólo el primero de ellos.

<sup>2</sup> 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 videatur. Furit enim interdum atque vagatur, ut vates, et ordinem interea non humanun seruat, 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 rapiantis. Ficino, *Opera*, p. 1129.

<sup>3</sup> Además, a algunas otras cartas: La verdadera poesía procede de Dios y a Dios se dirige (hacia 1472); El furor poético procede de Dios (1473); Hay cuatro especies de furor divino, el amor es el más excelente de todos (hacia 1478–81). Todas ellas aparecen en la edición de Pedro Azara *Sobre el furor divino y otros textos*.

- iii. Aproximación final. Corresponde a la última parte de la vida de Ficino e incluye el *Comentario al Fedro* (1496).
- b. Ficino consideraba su trabajo como un desarrollo continuo del tratamiento del *Fedro*, que se va completando en esta evolución.
- c. Es central para el entendimiento del furor divino en Ficino la presentación del orden de los furores, orden que parece no desprenderse del texto platónico sino de otra preocupación: una ontología característica del pensamiento neoplatónico y la restitución del alma a la patria celeste.

## §2. *De divino furore*. Carta a Peregrino Alio

Este texto puede dividirse en cinco partes: un saludo, un punto de partida, el programa de la carta y su desarrollo, una exhortación y una despedida. Fue escrito en 1457 y estaba dirigido al joven poeta Peregrino Alio<sup>4</sup>. El punto de partida es doble. Por un lado, la carta tiene como antecedente la recepción de dos misivas que el poeta dirigió a Marsilio y, por otro, parte de la reflexión de Ficino sobre la poca edad y el gran trabajo del amigo: «Yo no lo atribuyo, como afirman Demócrito y Platón, sólo a la técnica y al estudio, sino mucho más a aquel divino furor sin el cual nunca ha habido un hombre verdaderamente grande»<sup>5</sup>. Esto da pie a que Ficino relate el pensamiento de Platón sobre el punto, presentando el programa de la carta que consistirá en explicar: *a. qué es el furor*, *b. de cuántas partes se compone* y *c. qué divinidad guía cada furor*.

Para responder al primer punto del programa, Ficino comienza por establecer como un hecho la existencia pre-terrestre del alma y su caída. El alma antes de caer en el cuerpo había existido en las regiones celestes. Veía allí «la misma justicia, veía la sabiduría, veía la armonía y una cierta belleza de naturaleza divina»<sup>6</sup>. Por un deseo de las cosas terrestres el alma baja a los cuerpos y bebe del río Leteo: el olvido. Para volver son necesarias dos virtudes: justicia y sabiduría, que son como dos alas. Al recuperar las alas el alma se separa del cuerpo. Así, llega al furor: «esta separación y empeño Platón los denomina furor divino y lo divide en cuatro partes»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Poeta y humanista, miembro de la Academia florentina. Estudió elocuencia y filosofía. Se dice que a los quince años ya había escrito poemas que eran admirados por hombres de entendimiento. Su maestro fue Francesco da Castiglione.

<sup>5</sup> Ficino, *Sobre el furor divino*. p. 8.

<sup>6</sup> Ficino, *Sobre el furor divino*. p. 11

<sup>7</sup> Ficino, *Sobre el furor divino*. p. 12.

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

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

al recobrar por la forma de la belleza que los ojos ofrecen un cierto recuerdo de la belleza verdadera e inteligible, la deseamos con un inefable y oculto ardor de la mente. A este ardor, en fin, Platón acostumbra llamarlo amor divino, definiendo la elevación a partir del aspecto de la semejanza corpórea como deseo de volver a contemplar de nuevo la belleza divina<sup>8</sup>.

Además, existen rastros de la armonía divina en este mundo. Al igual que de la belleza, nuestra alma participaba de la doble música divina: la de la mente eterna de Dios y la del orden y movimiento de los cielos; aquí por los oídos alcanza ciertas imágenes de aquella música incomparable y es devuelto al recuerdo de la armonía que inflama el deseo de gozarla de nuevo. Pero comprende que no puede alcanzarla y entonces se esfuerza, al menos, en imitarla. Este furor poético viene de las Musas y aquel que sin ellas y sólo con su arte quisiera componer poesía es considerado vano. Ficino se detiene en la explicación de la mitología de la música celeste para definir el tercer punto de su programa. Al terminar, vuelve al tema de los cuatro furores. Los dos restantes son los misterios y la profecía. Posteriormente, se consigna el exhorto y la despedida. El poeta debe recordar quién es el autor de los poemas: Dios.

\*\*\*

Hemos dicho que esta primera interpretación del furor divino es pre-neoplatónica. Pre-neoplatónica en dos sentidos muy precisos: (a) no hay evidencias de que se utilicen fuentes o autores neoplatónicos griegos<sup>9</sup> en forma

<sup>8</sup> Ficino, *Sobre el furor divino*. p. 17.

<sup>9</sup> Es decir, autores neoplatónicos que escriben en griego: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Hermias.

directa, es decir, a través de sus propios textos. Es evidente que existe una cierta influencia neoplatónica a través de fuentes como Macrobio<sup>10</sup> o el propio *Corpus Hermeticum*, como sugiere el uso de ciertos términos como el de «mente de dios», pero no son referidos a los textos de los pensadores neoplatónicos griegos y (b) tampoco hay evidencia de que la preocupación principal de Ficino —la *restitutio animae*— sea referida al pensamiento de tales autores. Para sostener tal afirmación nos remitiremos al artículo de Anne Sheppard «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration»<sup>11</sup>. En éste, la autora afirma que es evidente que existe un cambio de perspectiva en el tema del furor divino en los textos ficinianos y que tal cambio se debe, primordialmente, a la lectura del *Comentario al Fedro* de Hermias, realizada por Ficino en 1469 aproximadamente. Para demostrar esto argumentará, con base en el texto mismo de la epístola que nos ocupa, que ésta implica sólo el conocimiento de dos textos griegos: el *Pimander* y los *Himnos órficos*. Sheppard pone en duda incluso que Ficino lea en esa fecha a Platón en el original. Se inclina por el uso de las traducciones latinas. Por tanto, Ficino no tendría para la fecha en que se escribió la carta conocimiento de los comentarios de los neoplatónicos griegos y esto daría razón del por qué sus planteamientos —primer acercamiento al furor divino—, difieran de los que encontraremos en los textos posteriores: las fuentes que utiliza son básicamente latinas y cristinas. Las referencias explícitas y las citas textuales que aparecen en el texto pueden agruparse en cuatro grandes divisiones:

- a. Las fuentes platónicas: El *Fedro* y el *Fedón*.
- b. Las fuentes latinas: Virgilio, Macrobio, Cicerón, Calcidio, Lucrecio, Lucano.
- c. Las fuentes cristianas: San Pablo y Pseudo-Dionisio. Sheppard afirma que el segundo estaría disponible para Ficino en latín<sup>12</sup>.
- d. Las fuentes griegas: El *Pimander* y los *Himnos Órficos*.

Ninguna de las cuatro clases de fuentes refiere los textos de los neoplatónicos griegos: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Hermias, etc. ¿Sería posible entonces

<sup>10</sup> Cfr. Macrobio. *Comentario al sueño de Escipión*. I, 14, 5 y ss.

<sup>11</sup> Sheppard, A. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». *Journal of the Warburg and Courland Institutes*. XLIII, 1980, pp. 97–109.

<sup>12</sup> Cfr. Nota 22 del artículo de Sheppard. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». p. 100.

que —como indica Allen atinadamente respecto al uso de autoridades y fuentes por parte de Ficino— sea muy difícil distinguirlas y se encuentren las evidencias de su influencia en el contenido del texto?

Para ello, veamos el contenido central del pensamiento sobre el furor de Ficino en esta carta. Tal contenido se encuentra en el desarrollo del programa que anunció desde los inicios. La descripción de la existencia pre-terrestre del alma pertenece casi literalmente al pensamiento platónico, en sus líneas generales y particulares. También pertenece a éste la descripción del desprendimiento del alma del cuerpo a través de la manía erótica. El contenido revela pues un apego a sus fuentes platónicas y latinas, sin evidenciar una influencia neoplatónica griega clara. El análisis nos conduce a la conclusión de Sheppard. En la carta *Sobre el furor divino*, en 1457, Ficino no evidencia un uso de fuentes neoplatónicas griegas, por tal motivo su presentación del tema se circunscribe al contenido platónico «directo» y a referencia latinas.

### §3. La interpretación neoplatónica: *Epítome al Ion*<sup>13</sup>

Tal vez, la obra de Marsilio Ficino que más repercutió en la historia de la filosofía fue la traducción de la *Opera Omnia* de Platón. Fue realizada entre 1463 y 1468, revisada en la década de 1470 y publicada en 1484. Acompañaba a cada diálogo una pequeña introducción, epítome o *argumentum*. Según la hipótesis de Kristeller, los *argumenta* fueron escritos al mismo tiempo que Ficino realizaba la traducción del diálogo correspondiente<sup>14</sup>. Para el *Epítome al Ion* se pueden proponer como fechas probables de redacción el periodo comprendido entre 1466 y 1469<sup>15</sup>.

El texto consta de cuatro partes claramente discernibles: i. Una introducción al tema de la locura y la locura divina, ii. La descripción del descenso y el ascenso del alma, iii. La presentación del *skopos* del diálogo y su relación con los diálogos «vecinos» y iv. El tratamiento del *Ion* propiamente. De ellas podemos sugerir que Ficino tenía una visión de la manía platónica global: se encontraba en los distintos diálogos que tratan sobre ella. El punto de partida es el *Fedro*. De esta

<sup>13</sup> Por razones de espacio se tratará sólo el *Epítome al Ion* por considerarlo el texto base para esta segunda etapa. El *Comentario al Simposio (De Amore)* repite casi textualmente el contenido del epítome.

<sup>14</sup> Cfr. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, p. cxvi

<sup>15</sup> Si atendemos tanto a la hipótesis de Marcel como a la sugerencia de Sheppard: [...]Marcel suggested that the *Ion* had been translated by 1466. The introduction to the *Ion* ends with a compliment to Lorenzo de Medici comparing his inspiration to that of his father and grandfather. Such a compliment would seem to be most appropriate after Lorenzo had succeeded his father Piero in 1469. Sheppard. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». pp. 107–108.

forma el epítome abre con la definición de la locura y su división en insania y furor divino<sup>16</sup>. Después se da la definición del delirio divino: «El furor divino es la iluminación del alma racional, por la cual Dios vuelve a elevar al alma de las regiones inferiores a las superiores»<sup>17</sup>. El epítome continua con la segunda parte: el descenso se efectúa por cuatro grados: mente, razón, opinión y naturaleza, debido a que son seis los grados del orden de todas las cosas y que necesariamente se pasaría del superior (el Uno) al inferior (el cuerpo) para dar ese total<sup>18</sup>.

Es necesario que después del descenso, el alma ascienda también por cuatro grados. Para ello, son necesarios cuatro tipos de locura: la poética, la mística, la profética y la amatoria. Cada una tendrá una función específica en la restitución del alma al Uno: la poesía calmará aquello que se ha turbado en la caída y en los empeños del cuerpo, expulsará la disonancia entre las partes. El misterio dirigirá las partes hacia la mente con la que se venera la divinidad. El vaticinio eleva la mente en pos de su unidad. Finalmente el amor consigue que el alma se convierta en el uno que está más allá de la esencia. Posteriormente, Ficino aborda la temática propia del *Ion*, que no abordamos aquí por razones de espacio.

\*\*\*

De la misma manera en que procedimos anteriormente, intentaremos identificar i. las fuentes que Ficino utiliza en este epítome y ii. el contenido sobre el tema del ascenso y el descenso del alma. A diferencia de la carta *Sobre el furor divino*, donde eran varias las autoridades citadas por nombre o textualmente, Ficino no utiliza más fuentes explícitas que las platónicas; cita explícitamente los siguientes diálogos: *Fedro*, *Banquete*, *Leyes* y *Timeo*, además de una referencia implícita a la *República*, que podría ser vía Macrobio<sup>19</sup>.

En el análisis del contenido sobre la caída y la ascensión del alma, el *Epítome al Ion* presenta una característica distintiva respecto a la carta sobre el furor divino y también respecto al mismo *Fedro*. Si bien es cierto que en el *Fedro* y en la carta *Sobre el furor divino*, la manía tenía la función de elevar al alma hasta las regiones

<sup>16</sup> Ficino, *Sobre el furor divino*. p. 30.

<sup>17</sup> Ficino, *Sobre el furor divino* p. 33.

<sup>18</sup> Los grados son explicados por Ficino de la siguiente manera: «El uno–solo es término de todas las cosas y medida de la infinitud y de la pluralidad. La mente es, en efecto, plural, pero estable y eterna. La razón, plural móvil pero finita. La opinión plural, móvil e infinita, pero unida por substancia y puntos, de igual modo que la naturaleza, salvo que ésta se difunde a través del cuerpo. El cuerpo, en cambio, es una pluralidad infinita sujeta al movimiento, con una substancia dividida en puntos y espacios». Ficino. *Sobre el furor divino*. p. 32

<sup>19</sup> Cfr. Platón. *República* 617b y Macrobio. *Comentario al Sueño de Escipión*. Libro II, 3, 1. Ed. citada. p. 122.

superiores, en este texto aparece por primera vez el tema del descenso–ascenso gradual de ésta. Este descenso por grados conlleva la concepción jerárquica de la realidad. Una concepción que pertenece a los neoplatónicos. En efecto, los estudiosos convienen en señalar como fuente de tal gradación<sup>20</sup> a Plotino (*Eneadas* III 4 1, V 2 1 18–21). Derivada de esta concepción neoplatónica de la realidad, cada furor divino toma una función específica en la restitución del alma a las regiones superiores; una función que debe ser también jerarquizada para poder completarse cabalmente. De esto surge un ordenamiento que será primordial y que dará cuenta de lo que creemos es una de las preocupaciones principales e individuales de Ficino: la restitución del alma.

¿Cuáles son las fuentes que supone este texto? Para ello, volveremos a Sheppard para explicar —a partir de las fuentes rastreadas por el contenido— dos características fundamentales que aparecen en esta etapa, claramente distintas a las que se proponían en la etapa anterior:

- a. La definición. Ficino inaugura su definición del furor divino. Éste es una iluminación del alma racional, por la cual Dios la eleva de las cosas inferiores a las superiores. Pierre Laurens afirma que la relación entre furor e iluminación es tomada del *Comentario a la República* de Proclo<sup>21</sup>.
- b. La *restitutio animae* y el orden de los furores. ¿Qué es la restitución del alma? Si ésta gozaba en su existencia pre–terrestre de la divinidad, la restitución significa regresar a tal estado. Para ello, hay que precisar una ontología jerarquizada. Kristeller refiere a Plotino<sup>22</sup> para explicar los seis grados de la realidad que aparecen en este discurso. Así, a la unidad divina correspondería el término plotiniano *hen*; a la mente angélica, *nous*; el alma racional, *psije*; la opinión, *aisthesis*; la naturaleza, *physis* y el cuerpo, *soma*. De la diferencia terminológica en el cuarto grado, Laurens colige otras influencias: Plutarco, Siriano, Proclo y Hermias.

Si se aclaran de esta forma los grados propuesto por Ficino en los textos de esta etapa, falta tratar la forma en que el alma caída debe retornar a las regiones superiores. Debido a la jerarquización de la realidad, a la graduación de la caída que imprime discordias en cada parte del alma es necesaria ahora una gradación

<sup>20</sup> Por ejemplo, Kristeller, P.O. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 67; Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, p. 156;

<sup>21</sup> Proclo, *Commentaire sur la Republique* VI. Vrin (180–181/200)

<sup>22</sup> *Enneadas*, III 4 1, V 2 1 18–21; también Macrobio en el *Comentario al Sueño de Escipión*, I, 14, 6–7.

en el ascenso y, por tanto, una jerarquía de los furores. En la carta a Peregrino el alma había caído y para subir debía separarse del cuerpo a través del delirio. Ficino desarrolla sólo aquellos que competen al amigo, como si los dos restantes, la profecía y la adivinación, no tuvieran que ser cultivados forzosamente para volar de nuevo hacia las excelsas regiones. Ahora el panorama ha cambiado. Es necesario seguir un orden *preciso* que corresponda al orden jerárquico *preciso* de la realidad que ha marcado la caída. Los furores deben ser ordenados minuciosamente. Ficino lo hace: poesía, misterios, adivinación y amor nos elevarán de grado en grado hasta que logremos ser restituidos a la patria celeste. Todo esto parece obedecer a una necesidad lógica derivada de la adopción por parte de Ficino de ciertos principios neoplatónicos que, partiendo de Plotino, explican la realidad; pero hay una pequeña curiosidad: el orden de los furores no es el que Platón consigna en el *Fedro*. ¿De dónde viene este nuevo orden? Sheppard resuelve el rompecabezas con una evidencia que es difícil rebatir: el cambio en la posición de Marsilio respecto al furor divino se desprende de su lectura del *Comentario al Fedro* de Hermias.

El comentario de Hermias sería el único sobreviviente de una serie de comentarios neoplatónicos al *Fedro* que se perdieron. Por referencias de Proclo y Hermias se puede concluir que Jámblico, Siriano y Proclo mismo escribieron comentarios al diálogo en cuestión, aunque ninguno sobrevivió. Sheppard confronta textualmente el comentario de Hermias y el de Ficino. Las semejanzas son incuestionables y pueden resumirse en los siguientes puntos: i. El orden de los furores que había supuesto para Marcel una interrogante abierta<sup>23</sup> aparece en el comentario de Hermias: poesía, misterio, adivinación y amor; ii. El descenso del alma y su ascenso a través de los furores que proporcionan ciertos efectos puntuales; iii. La interpretación de la cabeza del auriga como su Unidad o el uno en el alma y iv. Los ejemplos de personajes inspirados al final del capítulo XIV del *De Amore*. Orfeo, Safo y Anacreonte<sup>24</sup>. La conclusión de Sheppard es clara:

<sup>23</sup> [...]on s'étonne de voir ici Ficin considerer ces différentes fureurs comme des degrés successifs d'ascension, alors que dans sa lettre à Peregrino la fureur poétique semblait devoir suffire. Cfr. La introducción de R. Marcel del *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Les Belles Lettres, 1964, p. 103; el texto es citado también por Sheppard en su artículo. Sheppard. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». p. 101, n. 23.

<sup>24</sup> Para la comparación de los textos, cfr. Sheppard. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration» pp. 105–107. Hay que recordar aquí que utilizamos el *Epítome al Ion* para analizar esta segunda etapa, pero que el *Comentario al Simposio* repite casi de manera textual este epítome. El *De amore* es el texto que usa Sheppard para sustentar su argumentación, pero ésta se aplica también al epítome ya que son prácticamente idénticos.

Los paralelos detallados que he señalado muestran claramente que Ficino estaba usando el Comentario al Fedro de Hermias al escribir esta parte del Comentario al Simposio. Selecciona y adapta su fuente, pero cuando le acomoda lo parafrasea tan cercanamente que casi traduce. Es la interpretación de Hermias de *Fedro* 244 y ss lo que ha llevado al cambio<sup>25</sup>

Las influencias decisivas en esta etapa son los textos griegos neoplatónicos que Ficino tiene delante de sus ojos mientras redacta el *Epítome al Ion*. Las fuentes no se revelan explícitamente, pero están el contenido de manera evidente. Plotino, Proclo y Hermias condicionan su aproximación al tema del furor divino.

#### §4. El último periodo: *Comentario al Fedro*

En 1496 Ficino publica una serie de *Commentaria* sobre Platón. La publicación es el resultado del fracaso de otro proyecto: una reedición «de lujo» de la *Opera Omnia* del filósofo griego, auspiciada por Lorenzo de Médicis. Allen afirma que la composición del *Comentario al Fedro* se dio en tres momentos distintos<sup>26</sup>. El primero corresponde al *argumentum* presentado en la *Opera Omnia* de Platón (1484) que equivale a los tres primeros capítulos del comentario extenso. El segundo son los ocho capítulos restantes que, según Allen, intentaban formar parte de un comentario más amplio y la parte final: 53 *summae* que dividen y explican el texto platónico. El tema del furor divino aparece en el capítulo IV del comentario, justo después de la repetición el argumento, y en las sumas XIII y XIV.

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

El valor de la obra parece tener que ser, después de esto, explicar un poco más ampliamente los misterios principales de este libro. Y, en primer lugar, lo que omití sobre la poesía y los demás furores tanto aquí como en el Fedro y *no expuse en otro lugar*<sup>27</sup>

Empieza entonces la consideración de *Fedro* 245a. Para conseguir el furor poético el alma del futuro poeta debe tener ciertas características: *tener, mollis, intactus*. Ficino se plantea la siguiente pregunta, que da cuenta de una preocupación

<sup>25</sup> Sheppard. «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». p. 107

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 65. El subrayado es nuestro.

sobre el orden de los cuatro furores que no había explicitado antes: ¿Por qué [Platón] enumeró la poesía en el tercer grado?<sup>28</sup> En efecto, retoma el orden en que se mencionan las manías en el *Fedro*: *Mencionó primero la adivinación, en segundo lugar el misterio, tercero la poesía y cuarto el amor*<sup>29</sup>.

Explicará a continuación la causa de dar órdenes distintos en sus obras. En los comentarios al *Convivio* y al *Ion* ha establecido el orden de los furores respecto a la *reductio animae*, mientras que aquí lo ha hecho respecto al origen del furor en sí mismo. El capítulo termina estableciendo la supremacía del amor: sólo él nos restituye a la patria celeste<sup>30</sup>.

Por su parte, la summa XIII comienza el tratamiento del amor y la manía divina desde *Fedro* 243e. El primer párrafo refiere a los tipos de amor: intemperado, temperado y divino. En el segundo, Ficino remite al *Epítome al Ion* y al *Comentario al Simposio* para la definición y orden de los furores, subrayando su intención de completar lo expuesto anteriormente. Sobre la profecía y los misterios ha expuesto suficiente en su trabajo sobre Jámblico y en su *Teología Platónica*. El apartado termina con la presentación de los dioses que encabezan los distintos oráculos y sus operadores demoníacos y humanos.

La summa XIV es un texto corto que se ocupa de *Fedro* 245a y ss; puede ser dividida en dos partes: la primera propone la unión de los furores y la segunda se ocupa del alma y de «casi todo lo divino»; ésta última no corresponde directamente a nuestro tema. Ficino propone pues la unión de los furores en el mundo inteligible: la virtud iluminadora de Apolo posee la correspondiente virtud incitadora o productora de Baco<sup>31</sup>. La profecía y la poesía florecen en el poder iluminador, el amor y la oración sacerdotal en la virtud incitadora; la poesía y la profecía pertenecen al entendimiento; la oración sacerdotal y el amor a la voluntad. Así a veces vamos de la profecía a la plegaria y de ésta a la profecía. De igual modo por una parte cantamos himnos divinos con la Musa y con la otra somos incitados al amor de las cosas divinas.

\*\*\*

Procedamos con el *Comentario al Fedro* de la misma forma en que hemos tratado los textos anteriores. Veamos cuáles son las fuentes que aparecen citadas explícita o textualmente; después atendamos a los contenidos y, por último, tratemos de

<sup>28</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 66.

<sup>29</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 66.

<sup>30</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 66.

<sup>31</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 73.

elucidar qué es lo que Ficino busca expresar en esta última etapa de su pensamiento sobre el furor.

Como podría esperarse, Ficino menciona explícitamente algunos diálogos platónicos: el *Ion*, *Banquete* y *Timeo*. Los textos analizados del *Comentario al Fedro* contienen una alusión directa a Jámblico y dos alusiones explícitas a San Pablo.

En el tratamiento del tema no se detecta el uso de la fuente neoplatónica utilizada anteriormente: Hermias. Michael Allen afirma que el comentario de éste, texto base para su exposición del furor en la etapa anterior, no constituyó en su propio *Comentario al Fedro* una influencia determinante. En su artículo «Two commentaries on the *Phaedrus*: Ficino's indebtedness to Hermias» analiza las diferencias formales y de contenido entre los dos comentarios y concluye que «al componer los ocho capítulos, Ficino no se refirió de ninguna manera sistemática, fundamentada o cándida al trabajo de su predecesor»<sup>32</sup>. Esto no quiere decir que Ficino deje de utilizar la interpretación neoplatónica en general, sino que en esta particular etapa de su pensamiento sobre el furor ha abandonado a Hermias.

Tal vez resulte ilustrativo considerar las diferencias de posición de Sheppard y Allen respecto a la lectura de Hermias. Como hemos mencionado, Sheppard muestra claramente que gran parte de la concepción ficiniana sobre el furor deriva de este autor; es difícil negar las evidencias que presenta. Sin embargo, amplía su hipótesis y afirma que ha «mostrado que Ficino conocía el trabajo de Hermias en el tiempo en que escribió el *Comentario al Simposio* en 1469 y que continuó usando a Hermias de allí en adelante al interpretar los cuatro estados inspirados del *Fedro* 244ss»<sup>33</sup>. Esto es cierto en todos los casos, excepto en el *Comentario al Fedro* de 1496, como muestra el análisis de fuentes utilizadas en este último y su contenido.

Por su parte, Allen afirma que la lectura de la totalidad del comentario de Hermias habría sido realizada, según la hipótesis de Kristeller, en la década de 1470. Aunque Allen admite que es posible que Ficino pudiera haberse referido a los pasajes concernientes al furor divino en los textos estudiados por Sheppard, pide evidencia externa para concretar la fecha de la lectura completa. Parece que los dos tienen razón en un cierto sentido y no la tienen en otro. Ambos proponen hipótesis plausibles para dos textos distintos y, a partir de ellas, sugieren conclusiones generales que no pueden sostenerse en una visión general e histórica del tratamiento del furor. La pregunta pertinente sería entonces, ¿qué sucedió entre 1469–79 y 1493 que empuja a Ficino a abandonar a Hermias? La

<sup>32</sup> Allen. M. *Ficino's indebtedness to Hermias*, p. 123.

<sup>33</sup> Sheppard. *Influence of Hermias*, p. 109.

mención explícita a Pablo dice algo importante. Si la visión neoplatónica de Hermias influye en el primer quiebre del pensamiento ficiniano respecto a la manía divina, ¿es posible afirmar que la visión cristiana influye en el segundo, aunado a una conciencia exegética agudizada?

Allen presenta dos hipótesis para el abandono de Hermias en lo general: (a) Ficino habría encontrado su interpretación sobre la eternidad del alma y la reencarnación incompatible con las doctrinas cristianas y (b) Al intentar escribir un comentario extenso sobre el *Fedro* hacia la mitad de su vida, habría buscado conocer y estudiar todos los recursos disponibles sobre el tema. Sin contar con la ayuda de otros comentaristas, puesto que sólo sobrevivió el comentario de Hermias, se habría impuesto la traducción de éste; otras tareas lo distrajeron de la redacción de su comentario y sólo al final de su existencia lo habría realizado encontrando para entonces la información que necesitaba en sus estudios anteriores y olvidando casi todo de Hermias.

Tal vez la respuesta pueda ensayarse desde el orden en que presenta los furores en este texto. Los órdenes anteriores obedecían a los objetivos particulares de una carta dirigida a un amigo y a un esquema tomado del neoplatónico Hermias. Hasta aquí, Ficino no había retomado el orden del *Fedro*. Podrían plantearse dos hipótesis. En primer lugar, el comentario al *Fedro* supone una referencia directa al texto que no es fácil pasar por alto. Podríamos proponer entonces que la exposición apegada a Platón es fruto de una imposición natural de su labor exegética que lo orilla a contrastar sus posiciones anteriores. La solución ficiniana en este trance obedece, como en otros pasajes<sup>34</sup>, a una diferenciación del contexto en que se inserta el orden de los furores. Es cierto: ha escrito antes que para volver el alma a su patria celeste, primero es necesaria la poesía, luego el misterio, después la adivinación y finalmente el amor. Ahora nos dice que primero fue la adivinación, seguida del misterio, la poesía y el amor. El primero responde a una problemática concreta: la *restitutio animae*, es un proceso psicológico individual, dice Allen. El orden del *Fedro* refleja otro tipo de contexto: el origen en sí del furor: «la secuencia histórica en que las locuras fueron misteriosamente reveladas a la humanidad a través del tiempo»<sup>35</sup>. Ficino se da cuenta que existe una contradicción entre lo que anteriormente ha escrito sobre el *Fedro* y el *Fedro* mismo (y por ende con su comentario a éste) y piensa que la contradicción puede superarse sin grandes problemas al propugnar dos

<sup>34</sup> Por ejemplo, la solución a las contradicciones en el *Banquete* sobre si el amor es dios o demonio o sobre si es el más viejo o el más joven de los dioses. Ficino palia, en su *Comentario al Simposio*, la discordia proponiendo contextos diferentes para uno u otro término.

<sup>35</sup> Cfr. Allen, *op cit.* p, 49

contextos explicativos distintos.

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

Es probable que Allen tenga razón en proponer el abandono de Hermias por razones de ortodoxia cristiana. Cesare Vasoli nos dice que el año de 1490 es particularmente áspero para Ficino. Enfrentaría las dificultades producidas por el *De vita* y las amenazas de ataques por parte de los «teólogos romanos»:

Los teólogos romanos no hubieran tenido, en efecto, ninguna dificultad para encontrar en sus escritos las antiguas herejías que los apologistas y los polemistas pasados y contemporáneos consideraban como los frutos maléficos de la insidiosa influencia platónica y neoplatónica<sup>36</sup>.

Vasoli encuentra en el comentario de Marsilio a la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio una respuesta a los acusaciones de herejía y un intento de legitimar su platonismo y el uso de los autores neoplatónicos al presentarlos como cercanos a textos que eran parte de la historia de la teología cristiana. Si bien el nombre del Areopagita no aparece citado textualmente en el *Comentario al Fedro*, está ligado indisolublemente al de San Pablo. ¿Se puede mantener la hipótesis de un abandono de la fuente neoplatónica y un énfasis en la figura de Pablo como emblema de la primacía cristiana en su posición última que sigue más la «probabilidad y la razón»<sup>37</sup> —en este caso, cristianas— que a los intérpretes

<sup>36</sup> Vasoli, C. «L'Un-bien dans le commentaire de Ficino à la *mystica theologia* de Pseudo-Denys.» *Marsilio Ficino. Les platonismes à la Renaissance*. París, Vrin, 2001. p. 183

<sup>37</sup> Ficino dice en la summa 35 del *Comentario* que «La fábula de las cigarras pide que la tratemos como una alegoría, ya que las cosas superiores también, como las poéticas, son casi todas alegóricas. ¿Es realmente extraño que los demonios hayan sido significados por las cigarras cuando cosas más divinas que los demonios fueron designadas por los caballos? Esa es la opinión de los platónicos, no sólo Hermias sino también Jámblico. Yo sigo en parte sus huellas, en parte me desvío siguiendo la probabilidad y la razón».

neoplatónicos? Examinemos las dos menciones explícitas a Pablo. La primera aparece en el capítulo IV, en referencia a la manía amatoria: «sólo el amor nos restituye a la patria celeste y nos une con Dios[...] Lo cual a través de Pablo Apóstol<sup>38</sup> se confirma con la mayor precisión, cuando fuera de toda controversia antepone la caridad a todos los dones divinos que existen»<sup>39</sup>.

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

Debe ser suficiente en este punto entender que tanto Platón como los platónicos afirman abiertamente las profecías, oráculos, milagros y la expiación de los crímenes. También colocan el furor divino más allá de la sabiduría humana (como el apóstol Pablo también declara) y afirma que la profecía divina debe ser preferida a las predicciones humanas[...]<sup>40</sup>

La primera mención es una referencia clara a *Corintios 1*, que empata perfectamente con la supremacía del amor ya propuesta por Ficino en su *Comentario al Simposio*, pero que Sheppard muestra dependiente del comentario de Hermias<sup>41</sup>. La segunda adiciona una cristianización no sólo de la supremacía del furor amatorio, sino del delirio divino en general sobre la sabiduría puramente humana, que Allen<sup>42</sup> refiere a *Corintios 2 12: 1-5* y al rapto al tercer cielo, que Ficino había explorado en su *De raptu Pauli*<sup>43</sup>. Parece entonces confirmarse un sentido de «cristianización» de las nociones platónicas y neoplatónicas del furor divino.

## §5. Conclusiones

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

*Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. p. 192-193.

<sup>38</sup> 1 Cor 13:1-13

<sup>39</sup> Ficino. *Sobre el furor divino*, p. 71.

<sup>40</sup> Allen, M. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, 143.

<sup>41</sup> Cfr. Sheppard. *Op. cit.* p. 105

<sup>42</sup> Ver nota 72 en la página 246 del *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*

<sup>43</sup> *De raptu Pauli* puede encontrarse en Garin, E (ed), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore 1952. pp. 932-969.

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

Del tratamiento en general se puede desprender que la preocupación principal de Ficino respecto al furor divino es la *restitutio animae*. Tal restitución es la vuelta a la patria celeste, la unión con Dios, la deificación del alma.

## REFERENCIAS

- ALLEN, Michael (1980). «Two commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtedness to Hermias». *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* XLIII: pp. 110–129.
- ALLEN, Michael (1981). *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Los Ángeles: University of California Press.
- ALLEN, Michael (1984). *The Platonism of Marsilio Ficino*. Los Ángeles: University of California Press.
- COPENHAVER, Brian (2000). *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Madrid: Siruela.
- FICINO, Marsilio (1576). *Opera Omnia*. Basilae: Henricus Petri.
- FICINO, Marsilio (1994). *Sobre el amor, comentarios al Banquete de Platón*. México: UNAM.
- FICINO, Marsilio (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- FICINO, Marsilio (1952). *De raptu Pauli en Prosatori Latini del Quattrocento*, editado por Eugenio Garin. Milán: Riccardo Ricciardi Editore. pp. 932–969.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1953). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Florencia: Sansoni.
- KRISTELLER, Paul Oskar (2004). *Supplementum ficinianum*. Florencia: Olshki.
- LAURENS, Pierre (2002). «Introduction». *Commentaire sur le Banquet de Platon*. París: Les Belles Lettres.
- LAURENS, Pierre (2002). «Stylus Platonis: L'OEstrus poétique dans le De Amore de Marsile Ficin.». En *Marsile Ficin: Les Platonismes à la Renaissance*, editado por Magnard Pierre. Paris: Vrin.
- La Bible* (2001). *Nouvelle Traduction*. París: Bayarde.
- MACROBIO (2005). *Comentario al sueño de Escipión*. Madrid: Siruela.
- MARCEL, Raymond (1964). «Introduction», en *Commentaire sur le Banquet de Platon*. París: Les Belles Lettres.
- PLATÓN (1992). *República*. Madrid: Gredos.
- PLOTIN (1956). *Enneades*. París: Les Belles Lettres.
- PROCLO (1970). *Commentaire sur la République*. Paris: Vrin.
- SHEPPARD, Anne (1980). «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's doctrine of inspiration». *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* XLIII: pp. 97–109.
- VASOLI, Cesare (2001). «L'Un-bien dans le commentaire de Ficin à la *mystica theologia* de Pseudo-Denys.» En *Marsile Ficin: Les Platonismes à la Renaissance*,

editado por Magnard Pierre. Paris: Vrin.




---

### Marsilio Ficino: Between Philosophy and Poetry

Marsilio Ficino presents various types of ordering for the four divine frenzies mentioned by Plato in his *Phaedrus*. Scholars have proposed several hypotheses regarding the differences. This work presents a chronological study through different ficinian texts to highlight a development in three stages. It also claims that it is central to the understanding of the divine frenzy, the presentation of the hierarchical order of the *furors*, an order that does not seem to detach from the platonic text, but from other contexts (Neoplatonic and/or Christian).

**Keywords:** Furor · Phaedrus · Hierarchy · Neoplatonism · Renaissance.

### Marsilio Ficino: entre filosofía y poesía

Marsilio Ficino presenta en sus obras varios tipos de ordenamiento para las cuatro locuras divinas mencionadas por Platón en el *Fedro*. Las diferencias han provocado una serie de hipótesis sobre sus causas por parte de los estudiosos. Este trabajo pretende presentar un recorrido cronológico por distintos textos ficinianos con el objetivo de destacar que dichos cambios evidencian un desarrollo en tres etapas y que es central para el entendimiento del furor divino la presentación del orden jerárquico de los furoros, orden que no parece desprenderse del texto platónico, sino de otras preocupaciones (neoplatónicas y/o cristianas).

**Palabras Clave:** Furor · Fedro · Jerarquía · Neoplatonismo · Renacimiento.

---

TERESA RODRIGUEZ es Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México. Doctora en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación se centra en la historia de la filosofía (especialmente renacentista), la historiografía del platonismo y problemas relacionados con la metodología y la historia de la historia de la filosofía. También está interesada en las relaciones entre filosofía, poesía, música y conocimiento. Es autora de *El comentario a una canción de amor de Pico della Mirandola y su crítica a la filosofía ficiniana* (UNAM: México, 2015); y más recientemente ha publicado «El aristotelismo de Giovanni Pico della Mirandola y la concordia entre Platón y Aristóteles». *Praxis. Revista de Filosofía* 49 y «La historiografía filosófica de Ramón Xirau». *Interamerican Journal of Philosophy* (en prensa).

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Circuito Mario de la Cueva s/n. Ciudad Universitaria. Coyoacán, CDMX. C.P. 04510. México. e-mail (✉): materogo@filosoficas.unam.mx · iD: <http://orcid.org/0000-0001-8686-814X>

---

### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 10–December–2019; Accepted: 21–December–2019; Published Online: 27–December–2019

---

### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Rodríguez, Teresa (2019). «Marsilio Ficino: entre filosofía y poesía». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 427–444.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019