

EL VALOR DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN EL PENSAMIENTO DE MARSILIO FICINO

[O VALOR DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO PENSAMENTO DE MARSILIO FICINO]

[THE VALUE OF THE MYSTICAL EXPERIENCE IN THE MARSILIO FICINO'S THOUGHT]

Andrea Paul

apaul@campus.ungs.edu.ar

Doutora em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba (2016) e mestre em História da Arte pela Universidad Nacional de San Martín e pelo Instituto de Altos Estudios Sociales (2013). Atualmente é codiretora do Programa de Investigação sobre Filosofia Antiga, Medieval e Modernidade Nascente do Instituto de Ciencia de la UNGS. Professora assistente de Filosofia Antiga e Medieval (UNGS). Seu trabalho se concentra na Filosofia renascentista e na recepção do hermetismo a partir do Renascimento, particularmente no pensamento filosófico de Marsilio Ficino.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2403](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2403)

Recebido em: 09 de junho de 2020. Aprovado em: 07/07/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 167-187
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2403](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2403)

Dossiê Filosofia e Mística



Resumen: En el presente artículo desarrollaremos el problema del amor y la mística en el pensamiento de Marsilio Ficino haciendo un recorrido por sus principales teorías: su cosmología y su concepción sobre la naturaleza humana, su teoría sobre la *prisca theologia*, vinculada a su defensa de una *pia philosophia* y, por último, el furor divino y la melancolía en sintonía con la experiencia mística. Asimismo, en este trabajo, desarrollamos el significado del amor en relación con la belleza, comprendiendo que el amor no es otra cosa que deseo de belleza y la belleza, por su parte, no es otra cosa que el esplendor de la bondad divina. Evaluaremos hasta qué punto en cada una de las teorías mencionadas, encontramos relación con la contemplación y la vía mística dirigida hacia el conocimiento de la divinidad. En suma, el objetivo principal del artículo es examinar el papel que juega el misticismo en el pensamiento de Marsilio Ficino.

Palabras claves: Misticismo. Neoplatonismo. Marsilio Ficino.

Resumo: No presente artigo desenvolveremos o problema do amor e da mística no pensamento de Marsílio Ficino fazendo um percurso pelas suas principais teorias: sua cosmologia e sua concepção sobre a natureza humana, sua teoria sobre a *prisca theologia*, vinculada à sua defesa de uma *pia philosophia* e, por último, o furor divino e a melancolia em sintonia com a experiência mística. Da mesma forma, neste trabalho, desenvolvemos o significado do amor em relação com a beleza, compreendendo que o amor não é outra coisa que desejo de beleza e a beleza, por sua vez, não é outra coisa que o esplendor da bondade divina. Avaliaremos até que ponto em cada uma das teorias mencionadas, encontramos relação com a contemplação e a via mística dirigida até o conhecimento da divindade. Em suma, o objetivo principal do artigo é examinar o papel que o misticismo desempenha no pensamento de Marsílio Ficino.

Palavras-Chave: Misticismo. Neoplatonismo. Marsílio Ficino.

Abstract: In the present article we will develop the problem of love and mysticism in the thought of Marsilio Ficino walking the path of his main theories: His cosmology and his conception of human nature, his theory of *prisca theologia*, linked to his defense of a *pia philosophia* and, finally, the *divino furore* and melancholy in tune with mystical experience. In this work, we develop the meaning of love in relation to beauty, understanding that love it is nothing else desire for beauty and beauty, on the other hand, is nothing other than the splendor of divine goodness. Furthermore, we will evaluate how , in each of the theories mentioned, find relationship with contemplation and the mystical path, towards the knowledge about divinity. The objective of the article is to examine the role that mysticism plays in the Marsilio Ficino 's thought.

Keywords: Mysticism. Neoplatonism. Marsilio Ficino.

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se encuentra inscrito en un trabajo mayor que está dirigido a estudiar las corrientes filosóficas en el Renacimiento italiano, particularmente el neoplatonismo florentino. Nuestra investigación se nutre, por lo tanto, de diferentes estudios realizados sobre la filosofía del Renacimiento. Posee dos aspectos importantes. Uno, más general, la tradición neoplatónica del Renacimiento florentino del siglo XV, y otro más específico: la interpretación que hace Marsilio Ficino (1433-1499) de los textos platónicos en relación con las enseñanzas cristianas y las doctrinas paganas. El primer aspecto nos sitúa en una escuela filosófica del Renacimiento como punto de partida para entender las singularidades de ese período histórico; el segundo, nos introduce en el sistema ficiniano y en la reorganización que lleva a cabo de las doctrinas antigua¹. En esta ocasión nos centraremos en la relación entre el amor y la mística en el pensamiento del florentino, entendiendo que Ficino reconoce que el conocimiento de Dios y el amor a Dios son dos aspectos de una misma experiencia y que permiten el ascenso contemplativo del alma. Ahora bien, es importante tener presente la concepción ficiniana sobre la naturaleza humana para así comprender con mayor claridad dicha experiencia.

Con respecto al amor, la principal obra que Ficino dedica a este tema, es *El Commentarium in Convivium Platonis De Amore*. (1469). Compuesta por siete discursos, nos ofrece un horizonte amplio sobre la correlación que existe entre el amor y la belleza y cómo ambos incitan a las meditaciones divinas. Con respecto a la naturaleza humana, según el neoplatonismo florentino, el hombre nace para la contemplación o, que es lo mismo, para la unión mística con Dios. Este ejercicio espiritual es tan profundo que el hombre se vuelve imagen de Dios en el caso ficiniano; uno con Dios, para el neoplatonismo pagano en general. Nuestro objeto de estudio cobra sentido desde aquí; la mística ha sido entendida en términos generales como una experiencia que conduce al hombre a una vivencia integral de la verdadera realidad. Relacionada con el concepto de “contemplación”, la experiencia mística nos da así una “experiencia de lo absoluto”. No obstante, el conocimiento que se alcanza es considerado como “supradiscursivo”, es decir, está más allá de lo meramente racional o susceptible de ser conceptualizado. En el tratado *De sole*, Ficino sostiene que, “de tal suerte, nosotros, gracias a nuestras fuerzas, ascenderemos desde ésta [realidad sensible] a aquella [realidad divina], no con razonamientos pero sí mediante comparaciones deducidas de la propia luz”. La experiencia se inicia, pues, en este mundo, a partir de la belleza sensible que apunta y sugiere una belleza más perfecta, interpelando al hombre para que desee su encuentro. Es fundamental hacer hincapié en un punto, este “volver la mirada” hacia las esferas celestes y, principalmente, hacia Dios, no implica un alejamiento total de la actividad en el mundo. Lo que queremos decir es que, si bien el hombre nace para retornar a su “patria celestial”, para Ficino mientras dure su estancia en este mundo, debe y puede actuar en él, cumpliendo una doble misión divina: adorar la creación y gobernar el mundo, afirmación que surge luego de sus lecturas herméticas.

¹ La importancia del pensamiento neoplatónico fue profundizada por la figura de Marsilio Ficino a quien Cosme de Medici, por indicación de Plethon, confía no sólo la traducción de las obras completas de Platón sino también la dirección de la Academia. Es así que el movimiento neoplatónico emerge, como dice Panofsky, de: “un grupo selecto de hombres reunidos por la mutua amistad, un gusto común por el ingenio y la cultura humana, una veneración casi religiosa hacia Platón y una exaltada admiración por un sabio bondadoso y amable: Marsilio Ficino (1433-1499)” (Panofsky, 1984: p. 189).

Finalmente, para la relación entre el amor y la mística, debemos resaltar el arduo trabajo que Ficino realiza a propósito de la búsqueda de una concordia entre el cristianismo y el paganismo sentada sobre las bases de una religión universal cuyo carácter sustancial es la de corresponder con una *pia philosophia*. Asimismo y en sintonía con lo anterior, Ficino analiza de manera crítica la religión y la filosofía en su tiempo, arribando a la conclusión de que ambas están atravesando una seria crisis, consecuencia de la escisión de la razón y la fe, que convierte a la primera en *indocta* y a la segunda en *impía*. Justamente, el encuentro con las obras clásicas le ofrecen un andamiaje teórico y discursivo para emprender el camino de la reunificación de ambas en una docta *religio* o *pia philosophia*². Del mismo modo, para alcanzar este fin, analiza y restaura una sabiduría pagana que convive con los pueblos más antiguos, en paralelo con las revelaciones judeo-cristianas y que, en su interior, a los ojos de Ficino, se despliega una *pia philosophia*.

Partiendo del panorama esbozado, el eje principal de nuestro artículo estará dirigido a comprender el amor y la mística en el pensamiento de Marsilio Ficino basados en la hipótesis de que la experiencia mística atraviesa todos los problemas filosóficos presentado por él (cuestiones tales como la divinización e inmortalidad del alma, la centralidad del hombre en el universo, la piedad filosófica, las conexiones espirituales entre los grados del ser en constante unión con la divinidad, el furor divino, convergen en su búsqueda de unión mística con Dios). Para una mejor organización dividiremos el artículo en tres apartados, el primero ahondará sobre el objetivo concordante de Marsilio Ficino, el segundo sobre la concepción de la naturaleza humana y la organización jerárquica del universo. Finalmente, nos concentraremos en el tercer apartado en el desarrollo por una parte del furor divino y, por otra, en la relación divina entre el amor y el camino místico hacia Dios.

II. CONCORDIA, RAZÓN Y FE

Ingresando en los albores del *Quattrocento*, Florencia protagonizaría la cristalización de nuevas concepciones referidas al universo, al hombre y a la naturaleza humana afianzada no sólo en fuentes medievales sino también en fuentes antiguas pertenecientes al horizonte occidental y oriental. Fueron los pensadores, los artistas y los literatos los encargados de ir más allá de la escolástica y generar el encuentro entre los diferentes períodos y las diferentes doctrinas, en varios casos ajenas al propio cristianismo imperante. El retorno a los antiguos, pues, fue el detonador que diseñó un nuevo *locus hermenéutico* dirigido a pensar al mundo, al hombre y a Dios en diálogo con las doctrinas que ya circulaban entre los intelectuales. De esta manera, el pasado, redescubierto, comenzó a fluir nuevamente en una corriente que vincularía concepciones medievales con perspectivas que podemos asumirlas como renacentistas. La recuperación de las obras antiguas, por lo tanto, es para los

² Una de sus obras más importantes, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), hace explícita esta ambición reformadora y su intención de incidir sobre la crisis tanto en el campo filosófico como religioso. Para las referencias a *Theologia platonica*, indicaremos en adelante, junto con los números de libro y capítulo, las páginas de la edición bilingüe de Bompiani: Marsilio Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), edición latina de James Hankins, traducción al italiano de Errico Vitale, Milán, Bompiani, 2011.

renacentistas motivo para sus propias creaciones; algo que se puede ver con particular claridad en los escritos de Marsilio Ficino.

En consonancia con lo anterior, sostenemos que la cultura del Renacimiento en general y la filosofía en particular pueden entenderse como una confluencia, y en muchos casos un choque, de dos marcos culturales diferentes: el pagano y el cristiano. En virtud de esa confluencia ocurre inevitablemente una transformación tanto del cristianismo como de las teorías clásicas, transformación que es a su vez el comienzo de una revolución filosófica que en diversos sentidos prepararía a la Modernidad. Una clave para seguir y entender los debates más importantes del período nos la ofrecen los conceptos de “razón” y “fe”. Estos conceptos, precisamente, son tal vez la mejor ocasión para observar la transformación y renovación antes indicadas. En consecuencia, el platonismo, entendido en su sentido más amplio y el hermetismo en general, ofrece a los ojos de Ficino el modelo a seguir para la reunificación del saber y, en general, de la vida humana. Uno de los propósitos filosóficos fundamentales de Ficino, es la reunión de razón y fe, o, en otros términos, la destrucción de la impiedad (razón que excluye la fe) y la superstición (fe que excluye la racionalidad). Esta reunión, también llamada *pia philosophia*, debe entenderse como la respuesta de Ficino a una crisis cultural profunda y, en tal sentido, como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”. En efecto, las teorías ficinianas están atravesadas por un espíritu sincrético que conecta al paganismo y al cristianismo de una manera armónica y coherente. Así, en el Proemio a la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, nos dice:

Pienso que (y no es una fe vana) que la Providencia divina ha decretado que las mentes más perversas, las cuales no se rinden fácilmente frente a la sola autoridad de la ley divina, al menos se someterán a los argumentos platónicos, que apoyan plenamente la religión. Todos ellos que, de manera perversa, separan el estudio de la filosofía de la santa religión, finalmente reconocerán que cometen el mismo error que si se separa el amor del culto de la sabiduría misma, o la verdadera inteligencia del correcto ejercicio de la voluntad. (Ficino, [1482] 2011: I, 1, 4)³.

En suma, en este apartado, nos interesa subrayar el intento por parte de Ficino de promover la unión entre la religión y la filosofía defendiendo la idea de que en las doctrinas antiguas se apreciaba el desarrollo de una *pia philosophia* que pregonaba tal unión. Esta filosofía piadosa se ve desplegada a través de las doctrinas de antiguos teólogos o mejor dicho en una *prisca theologia*. Los eslabones que componían esta cadena piadosa no sólo pertenecían a la teología cristiana y al pensamiento filosófico propiamente dicho, sino que también llegaba, como veremos, hasta el Egipto de Hermes y la Persia de Zoroastro: “*Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur*”. (Ficino, [1474] 2005:

³ “Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina, decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonibus saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit”.

XXIII)⁴. La antigua teología posee un valor capital en el pensamiento ficiniano; no sólo tiene como objetivo restaurarla en el plano teórico sino también práctico. Su intención se encuentra desplegada en todas sus obras al fundamentar, por ejemplo, un argumento apelando a la voz de autoridad de los antiguos teólogos en simultáneo a la de los platónicos y teólogos cristianos. Podemos encontrarnos con más de cien alusiones al respecto, a modo ilustrativo traemos a colación la siguiente cita:

Que determinadas palabras posean un poder grande y muy preciso lo afirman Orígenes en el Contra Celso y también Sinesio y al-Kindi cuando discurren acerca de la magia. Lo mismo Zoroastro, que prohibió cambiar las palabras bárbaras. Y, otro tanto Jámblico. De igual modo los pitagóricos, siguiendo la costumbre de Febo y de Orfeo solían llevar a cabo ciertas cosas maravillosas con sus palabras, con los cantos y los sonidos. Asimismo los antiguos doctores hebreros dedicaron una particular atención a estas cosas y todos los poetas cantan que con los versos se consiguen admirables efectos. (Ficino [1489] 2006: p. 149)

Ficino se propone, de este modo, reconstruir una tradición milenaria que, a su juicio, contenía en sus doctrinas la prefiguración del advenimiento del cristianismo; incorporando la genealogía de los *theologi veteres*, además, dentro de la unidad sapiencial de la religión universal. En tal sentido, Miguel Ángel Granada en su obra *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes* (2000), observa que Ficino legitima la presencia de la antigua teología en su tiempo a través de cuatro motivos. En primer lugar, la comprensión de la antigua teología como portadora de doctrinas que anuncian el advenimiento del cristianismo asimilándola al Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia divina. En segundo lugar, la *prisca theologia* es concebida como una *sapientia* en la que el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación se articulan dando lugar a un culto piadoso. Este motivo se relaciona inmediatamente con el tercero, pues, es justamente la restauración de la *prisca theologia* la que permitiría establecer finalmente la verdad ante la “impía filosofía”⁵. En *Theologia platonica de immortalitate animorum* sostiene que “desde el momento que los antiguos teólogos conocían esta verdad, siempre han unido el amor por la filosofía con la piedad religiosa. En

⁴ “La antigua teología gentil, en la que Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras estuvieron de acuerdo, fue contenida totalmente en la obra de nuestro Platón”. Esta secuencia doctrinal, conocida como *prisca theologia* reuniendo en ella en Grecia, Orfeo, Pitágoras y Platón; en Persia, Zoroastro; y en Egipto, Hermes Trismegisto. Representa una suerte de “profecía” que si bien, “no formula explícitamente el contenido de los dogmas fundamentales del cristianismo, los alumbra como figura y como preparación racional de la verdad evangélica, como discurso teológico-racional que no está en contradicción con el cristianismo, sino que lo anticipa y prepara” (Granada, 2000, p.130).

⁵ La *prisca theologia*, como feliz unión de doctrina y religión, como *pia philosophia* y docta *religio*, permitía en opinión de Ficino establecer la verdad de la religión ante la impía filosofía contemporánea escindida de la religión, una filosofía que es fundamentalmente el aristotelismo en versión averroísta y alejandrística, que por un lado elimina la religión al negar con la inmortalidad del alma la providencia divina y por otro la reduce a “fábulas de viejas”, esto es, a mentiras urdidas por el legislador con una finalidad meramente política. (Granada, 2000 p. 132)

un principio, la filosofía de Zoroastro, como atestigua Platón, no era más que piedad llena de sabiduría y culto divino.” (Ficino, [1482] 2011: XII, 1, 1073)⁶.

Finalmente, como último motivo, es importante destacar que Ficino defendía la creencia de que la traducción e interpretación de las obras clásicas respondían a un mandato divino, ya que ello permitiría la culminación de la impiedad filosófica (por la sola predicación de la fe no era suficiente). La providencia divina, entonces, exigiría la restauración de la *prisca theologia*, de sus doctrinas en el Renacimiento, para establecer una reforma espiritual capaz de superar la crisis; “he sido destinado por Dios a este trabajo”, sostiene Ficino, esto es a que esta teología salga a luz.

En suma, consideramos que en su búsqueda de enseñar cuáles son los caminos hacia la unión mística con Dios, Ficino halla en las doctrinas presentadas por los antiguos teólogos, las herramientas teóricas que complementaría con las doctrinas cristianas y neoplatónicas para justificar tal unión en pos del plan divino para la recuperación de la humanidad. En efecto, Ficino apela necesariamente a la reunificación de la razón y la fe, del paganismo y del cristianismo, porque considera que es por este camino que el hombre logrará alcanzar el conocimiento profundo de la realidad. Sólo la Filosofía unida a la Religión harán, para nuestro autor, posible tal objetivo, es por tal motivo que insiste en lo siguiente, “Puesto que la filosofía es definida por todos como el amor y la devoción a la verdad y a la sabiduría, como quiera que la verdad y la sabiduría son, en sí mismas, tan sólo Dios, de ello se deduce que la legítima Filosofía no es distinta de la verdadera religión y que la legítima religión es exactamente lo mismo que la verdadera filosofía” [Ficino, 2009: CXXIII, p.186]

III. LA NATURALEZA HUMANA Y EL UNIVERSO ESPIRITUALIZADO EN MARSILIO FICINO

El tema central de la *Teología Platónica* es sin duda la interioridad del hombre, su alma y con ella la inmortalidad, pues el alma es “señora del cuerpo” afirmándose en una actividad puramente libre y autónoma frente al mismo. Ficino en esta obra, además, hace hincapié en la infelicidad del hombre en tanto es consciente de una falta, es consciente de no estar en su “patria celestial”. En efecto, sólo al hombre le ha tocado en suerte, sostiene Ficino, junto a la miseria de su finitud la angustiosa conciencia de su límite inexorable. En tal sentido, el primer capítulo del *Liber primus* de la *Teología platónica* se titula “Si el alma no fuese inmortal, ningún ser viviente sería más infeliz que el hombre”. Al respecto, Ficino dice lo siguiente:

⁶ “Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil eran aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia incohabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a deo”.

Porque el hombre, a causa de la inquietud del espíritu, de la debilidad física y de la necesidad que tiene de todo, lleva una vida en la tierra más dura que cualquier bestia, si la naturaleza hubiera fijado en su vida el mismo límite que se estableció para la vida de otros seres, ningún animal sería más miserable que el hombre⁷. (Ficino, [1482] 2011: 2).

La antropología ficiniana cuenta con la particularidad de no concentrarse en una sola obra sino, más bien, se despliega en casi todas. Esto nos permite reconstruir su concepción de naturaleza humana teniendo en cuenta el trayecto de sus lecturas. En ellas se entiende que si bien la vida contemplativa es la meta última del hombre, ello no significa que sea la única. La vida activa es, también, parte importante del hombre, en tanto ambos, la vida activa y la vida contemplativa son fundamentales para alcanzar el objetivo mayor que es la unión con Dios⁸. Estas dos vidas, o dos fuerzas, descubren su punto de encuentro en un aspecto fundamental del hombre, esto es, el de cumplir con su rol vinculante que enlaza, por decirlo de esta manera, las diferentes esferas ontológicas, demostrando sus conexiones espirituales en un fluir que está garantizado por la Bondad y la Belleza de Dios. En esto, justamente, radica la dignidad del hombre en la medida en que es el centro de la realidad como fuerza activa que vincula la realidad sensible con el universo todo en la búsqueda del conocimiento divino; allí donde haya una tierra el hombre es su señor, sostiene, siendo un dios en la tierra no se debe considerar “menos divino porque este rodeado de un frágil cuerpo”. Esto se puede ver particularmente en el arte; en efecto, dice Ficino, “[e]n la obra de arte se puede apreciar cómo el hombre es capaz de utilizar cualquier materia cósmica en todos los sentidos, como si todo estuviera sujeto a él” (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3, p. 1226)⁹. Así, encuentra su lugar en el universo en tanto administrador o “émulo de Dios en las artes y en los gobiernos”. Sostiene Ficino: “Cosa admirable las artes humanas por sí mismas todo lo que la naturaleza crea, como si no fuésemos los esclavos de la naturaleza sino sus émulos, zeuxis pintó uvas con un arte tan notable que atraía a los pájaros. En una palabra, el hombre imita todas las obras de la naturaleza divina y ejecuta, corrige perfecciona las obras de la naturaleza inferior”. (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3, p. 1226)¹⁰.

Para Ficino existe una relación mágica entre el pensamiento y el mundo que lo conduce a la transformación del mismo, a la transformación real del mundo dirigido por el deseo de conocer a Dios. Así observamos que en *De Amore* sostiene: “preguntas qué es el amor de los hombres. Es el deseo de engendrar en lo bello para conservar la vida eterna en las cosas mortales” (Ficino, [1469] 1994, VI, 11, 159). En Ficino, en definitiva, el mundo que participa del esplendor divino, puedo

⁷ “Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriores quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicis homine”.

⁸ Esto nos ayuda a sostener que Ficino no sólo fue un neoplatónico ferviente sino también un fiel representante del hombre renacentista. Es legítimo que Ficino sostenga su visión platónica del hombre relacionado con la inmortalidad y divinidad del alma, pero en un contexto donde se entendía al hombre como un ser activo en-el-mundo es válido también que afirme su participación en él como algo admirable en sí mismo. Un artículo interesante para este tema es el de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz, “El potencial liberador de la imagen (fantasía e imaginación en Marsilio Ficino) [Cuadernos sobre Vico, 17-18, 2004-2005, pp. 383-411. ISSN 1130-7498] y el de Nathab, Elías, “Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino”, *Diánoia*, vol, 30, N° 30 (1984), pp. 267-281.

⁹ “In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur”.

¹⁰ Citado y traducido por Miguel Granada en su obra *Cosmología, Religión y política en el Renacimiento, Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, referido a la naturaleza humana y las artes, (Granada, 1998 : p.160)

conducirnos, en una primera instancia, a encontrar el camino para conocer a Dios y así la verdadera naturaleza de las cosas.

Benditos son los seres celestiales, que conocen todas las cosas, como si estuvieran iluminadas. Libres de cuidado están las bestias, que no comprenden absolutamente nada, como si estuvieran en la oscuridad. Llenos de ansiedad e infelices se encuentran los hombres que, entre ambos, andan a tientas, tropiezan y se empujan en una nebulosa. Tan sólo la divina luz puede otorgarnos la verdad y la felicidad, mediante los frutos de la devoción y el don de la gracia. (Ficino, Las cartas de Marsilio Ficino, carta 83, pp. 139-140)

Es interesante subrayar una cuestión, la relación entre el hombre y el universo, entre el macrocosmos y el microcosmos¹¹, cumple una función importante en el pensamiento de Ficino, esto es, explicar y justificar el lugar que ocupa el hombre en el universo. Si nos remitimos principalmente a algunos capítulos de *Theologia platonica* (el Libro XVIII es un claro ejemplo) y algunos capítulos del *De amore*, o *De vita*, podemos observar la insistencia de Ficino en pensar un universo dinámico que posee un movimiento continuo y jerárquicamente organizado. Esto le sirve de base, además, para explicar, por un lado, que cada esfera ontológica, según el grado de su perfección, cumple una determinada función en este engranaje cósmico y divino y, por el otro, que se encuentran interrelacionadas por fuerzas y afinidades internas que le imprimen un movimiento y una comunicación perenne. Esto quiere decir que existe una “una corriente ininterrumpida de energía sobrenatural, que fluye de arriba a abajo y revierte de abajo arriba, formando así un *circuitus spiritualis*” (Cfr. Ficino, IX, 4). De ahí que se conciba como un organismo vivo¹² y organizado sistemáticamente (Cfr. Kristeller, 1970:64). En el segundo discurso del *De amore* sostiene, “La potestad divina que se eleva por encima de todo infunde benignamente su rayo, en el cual está la fuerza fecunda de crear, todas las cosas, a los ángeles y espíritus por ella creados. (...). He aquí por qué esta pintura toda

¹¹ Si nos abocamos estrictamente al neoplatonismo renacentista, observaremos que, con respecto a la noción de microcosmos, asistimos a lo que podemos denominar “giró semántico”, en el cual confluyen nociones clásicas y medievales, cristianas y paganas, pero, por, sobre todo, fórmulas herméticas que le confieren un significado distinto frente a las conocidas hasta ese momento; siendo una de las fórmulas *nexus dei et mundi*. Desde este lugar, la idea del hombre como microcosmo no descansa en una mera analogía respecto a la función del macrocosmos, por el contrario, su función imita a Dios, entendiéndolo, de este modo, como un segundo Dios en el mundo.

¹² Por ello, las imágenes que Ficino elige para describir el universo son la de un “organismo vivo” y la de un *divinum animal*, a las que vincula con la de una circunferencia de cuyo centro emana fuerza y poder, esto es, emanan rayos que garantizan su unidad. Lo señala Schiavone al presentar la *Teología platónica*: “En el vocabulario ficiniano son frecuentes, de hecho, los términos *ens, essentia, esse*. Pero el alcance especulativo y el significado histórico de tal perspectiva se complica con la introducción de otro concepto, verdaderamente esencial, el de la *unitas*, por la cual, al lado de una ontología general de lo finito se pone una metafísica del absoluto a la luz de la relación dialéctica uno-múltiple. Como consecuencia el concepto del *unum supra ens* o de la *unitas* como *principium rerum* implica la distinción entre la *ratio ens* y la *ratio unitatis*” (Schiavone, Michele, “Introduzione” en Ficino, Marsilio, *Teología platónica*, traducción de Michele Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965). Citado y traducido al castellano por Priani, Ernesto en “Vocetur unitas. Un argumento en pro de la unidad en Marsilio Ficino”, en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velásquez (comp). *Fuerzas y dinámicas: de la metafísica a la física*. México, UNAM, FES, Acatlán, p.84.

entera del mundo, que vemos, brilla con una claridad especial en los ángeles y en los espíritus (Ficino, [1469] 1994, V, 4, 95)

En la cima o centro de la jerarquía universal, por tanto, ubicamos a Dios, aquella unidad perfecta, aquel acto puro que es la verdad de todo lo que existe. El Dios ficiniano, así, es *uniformis* y *omniiformis actus*, pero no *motus*¹³ (Cfr. Panosfky, *Estudios sobre iconología*, p. 191). Sostiene Ficino en *De amore*.

Al principio Dios crea la sustancia de esa mente, que llamamos esencia. Esta, en el primer momento de su creación, es informe y oscura, pero, porque nació de Dios, por un cierto deseo innato, a Dios su principio se vuelve. Vuelta hacia Dios es iluminada por su rayo. Y es por el resplandor de aquel rayo que su deseo se enciende. Y encendido, se une enteramente a Dios, y al unirse es formada, pues Dios que todo lo puede, imprime en la mente que a él se une la naturaleza de todas las cosas que deben ser creadas. En aquélla entonces se pintan de un modo espiritual, por así decir, todas las cosas que percibimos en los cuerpos. Allí se generan las esferas de los cielos y de los elementos, las estrellas, la naturaleza de los vapores, y las formas de las piedras, de los metales, de las plantas y de los animales. (Ficino, [1469] 1994, I, 3, 11)

En suma, la cosmología ficiniana comprende un universo en cuyo centro se encuentra el bien, como la perfección interna del mismo, y la belleza, la perfección manifiesta, en la periferia. Debemos entender que tanto la belleza como el bien corresponden, ambos, a la misma naturaleza divina, esto es a Dios y su magnificencia, “¿[q]uién negará llamar mercedamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno, simple e inmóvil?” (Ficino, [1469] 1994, II, 3, 27)¹⁴. Cada una de las esferas ontológicas que comprenden la realidad ficiniana, están vinculadas entre sí a través de ciertas conexiones espirituales gracias al esplendor de la bondad divina, esto es, gracias a la belleza que penetra en todas las esferas de ser: “la gracia de este mundo y este ornamento es la belleza a la que el amor, [dice Ficino] desde el momento en que nació, atrajo y condujo de una mente antes deforme a una mente hermosa. Tal es la condición del amor, que rapta las cosas para la belleza y une lo deforme a lo hermoso” (Ficino, [1469] 1994, I, 3, 11). En suma, tal como nos dice Ficino, “este universo es como un animal y que está animado de un manera mucho más intensa es algo que demuestran no sólo los razonamientos platónicos sino también el testimonio de los astrólogos árabes” (Ficino [1489]2006: p. 96)

A propósito de ello, surge un nuevo concepto en la filosofía ficiniana: el de *spiritus*. El alma, al percibir el mundo, lo que abstrae de él es su *spiritus* (Thomas Moore, 2009, p. 51). Es el *spiritus* quien se encarga de comunicarle al cuerpo las fuerzas del alma. Así, tanto el macrocosmos como el microcosmos, tienen un cuerpo, un alma y un espíritu. Pensar, entonces, en las conexiones entre los

¹³ El centro de un círculo es un punto único, indivisible, estable. De éste parten muchas líneas, divisibles y móviles hacia la circunferencia, semejante a ellas. Esta circunferencia divisible gira sobre el centro, como punto cardinal. Y la naturaleza del centro es tal que aunque es uno, indivisible e inmóvil, se encuentra sin embargo en muchas, incluso en todas las líneas divisibles e inmóviles, puesto que en una línea en todas partes hay un punto. (Ficino, [1469] 1994, II, 3, 26-27)

¹⁴ Ficino sostiene que fueron los antiguos teólogos quienes “pusieron la bondad en el centro y la belleza en el círculo. A la bondad en un sólo centro y en cambio a la belleza en cuatro círculos. El único centro de todo es Dios, y los cuatro círculos en torno a Dios son la mente, el alma, la naturaleza y la materia” (Ficino, [1469]1994, II, 3, p. 26).

diferentes grados ontológicos, es pensar también en el *spiritus*¹⁵. En *Theologia platonica*, por su parte, lo define así: “el alma, siendo purísima, se acopla a este cuerpo denso y terrestre, que le es tan lejano, por mediación de un corpúsculo muy sutil y luminoso, llamado *spiritus*, generado por el calor del corazón en la parte más tenue de la sangre desde donde penetra en todo el cuerpo” . (Ficino, [1482] 2011: VI, 6, 548)¹⁶. Esto mismo es anunciado previamente en *De amore*: “En nosotros, evidentemente, hay tres partes: alma, espíritu (*spiritus*) y cuerpo. El alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu (*spiritus*) intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente (...). De aquí, difundido por todos los miembros, toma las fuerzas del alma y las comunica al cuerpo. (Ficino, [1469] 1994, VIII, 6, 134)

Entendiendo como está organizado el universo y la concepción de naturaleza humana, podemos comprender por qué el hombre, para el neoplatonismo florentino, se presenta como aquel que genera el vínculo con el mundo; el hombre es una creatura extraordinaria en el sentido de ser la “imagen viviente de Dios en el mundo”; en tal sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético. Particularmente para Ficino, el hombre es “el centro espiritual del mundo, representado como “ojo del mundo”, espejo del universo que vuelve consciente la imagen de Dios manifiesta en todas partes (cfr Nathan). En otras palabras, el hombre no sólo es una “creatura privilegiada de la economía del universo”, sino también la única vía de acceso a la más profunda verdad del ser. (Garin, Marsilio Ficino y el platonismo, p. 62). En *Teología platónica*, podemos leer algunos pasajes en donde la condición dual del hombre, entendido en su forma “material-espiritual”, lejos de convertirlo en un ser “incompleto” le otorga una posición intermedia como espejo del mundo. En suma, el hombre, entonces, por su acción en el mundo, lo gobierna, es un Dios terrestre y divino, “es precisamente por ello divinísimo porque incluso en la hez terrestre ejecuta obras tan divinas y mientras gobierna lo inferior no se aleja de lo superior”. (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3).

Finalmente, para concluir es importante recordar que Ficino insiste en definir al hombre, específicamente como alma¹⁷, *homo est animus*, sostiene en *De amore* . Dejando en claro, en varias obras, esta cuestión, afirma que no hay que dejar de lado el cuerpo y el espíritu, pues mientras dure

¹⁵ “el término “espíritu” para hablar de un fantasma, de la calidad expansiva de un equipo de fútbol seguro de sí (...) de una época histórica, de lo que nos mueve a la acción-decimos “me movió el espíritu”. Sin embargo, algo muy importante y confuso, es que en la tradición platónica y posteriormente en los escritos de Ficino, nosotros identificamos al “espíritu” con la región más alta del triple cosmos: cuerpo, alma y espíritu (Moore, 2009: pp. 60-61). También ver A Corrias, «Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul», *The International Journal of the Platonic Tradition*, 6, 2012, pp. 81-114

¹⁶ “Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distant non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus”.

¹⁷ No obstante, el hombre verdadero no es aquel cuya vestimenta mortal nos engaña, sino más bien es alma, pues “sólo quien ve el alma ve al hombre”. Dice Ficino en *De Amore*, “el hombre genera, se nutre, crece, corre, se levanta, se sienta, habla, crea obras de arte, siente y entiende. Y todas estas cosas las hace verdaderamente el alma misma. Por tanto, el alma será el hombre” (Ficino, 1994, p. 70). En suma, *homo est animus*; Como sostiene en una de sus cartas: “Con frecuencia, Giovanni, me he buscado a mí mismo. Primero, he tocado mi pecho con las manos y, a menudo, he contemplado este rostro en el espejo; pero nunca pude decir que me había tocado a mí mismo en el primer caso, ni visto en el segundo. Porque cuando me busco a mí mismo, ciertamente, no estoy buscando a otro que a aquel que busca. En verdad, es exactamente el mismo Marsilio el que busca y a quien se busca. ¿Quién emprende la búsqueda? Aquel que desea descubrir ¿Quién desea descubrir? Aquel que sabe que hay algo que merece ser buscado”. (Ficino, 2009: XXXVIII, p. 93)

nuestra estancia en este mundo, debemos generar una convivencia armónica entre los tres aspectos que componen la naturaleza humana. Ahora bien, también hace hincapié en la misión divina que posee el hombre, esto es, adorar y gobernar en el mundo¹⁸. Cumpliendo con dicha misión, cumpliendo con su rol vinculante, sostiene Ficino, “la divina luz puede otorgarnos la verdad y la felicidad, mediante los frutos de la devoción y el don de la gracia” (Ficino, 2009: LXXXIII, pp. 39-140). De ahí que, para comprender la experiencia mística que el hombre puede iniciar, es fundamental entender qué lugar ocupa en este universo espiritualizado.

IV. EL FUROR DIVINO Y LA MÍSTICA DEL AMOR

A. EL FUROR DIVINO, LA MELANCOLÍA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En una epístola escrita en 1457 y dirigida a Peregrino Alio, Ficino introduce el problema del furor divino en el ámbito del neoplatonismo florentino. En ella concibe el *divino furore* como una suerte de entusiasmo o locura iniciado por la divinidad. El hombre durante este “trance”, puede percibir aquellos susurros de la divinidad -“voces divinas”- que transmitiría a su auditorio aunque su experiencia totalmente de manera discursiva, dice Ficino, “algunos movimientos bastante excitados y afectados, muy ardientes, pueden servir de prueba de que, allí donde tus escritos los expresan, estás inspirado por ese furor, por así decirlo, y arrebatado por él hasta lo más hondo” (Ficino, [1457] 1993: 9)¹⁹.

Una de los interrogantes que surgen cuando nos adentramos en el problema de la mística ficiniana es si podemos vincular el “arrebato divino” con la experiencia mística o entender la experiencia mística como una suerte de furor divino. Para arribar a una clara respuesta debemos

¹⁸ Esta espiritualidad lo lleva a desarrollar un poder muy importante, a saber, el de mantener la continuidad de dichos vínculos, administrar el mundo, mantener su orden y, en tal sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético En consonancia con lo anterior, lejos de pensar su estancia en este mundo como un mero amargo pasaje, sostiene la necesidad de la encarnación del alma en el cuerpo, para que ésta cumpla una doble misión cósmica, a saber, adorar la creación y administrarla. Es desde este lugar, en donde Ficino encuentra en las obras herméticas las bases teóricas para explicar y justificar la condición dual de la naturaleza humana y la doble misión cósmica que posee (adorar y administrar la creación), pues retoma los pasajes herméticos que aluden a ello, por en ejemplo en *Asclepio* podemos encontrar lo siguiente: “Así pues, habiéndolo hecho *ousiódēs* y habiendo advertido que este no podía estar atento a todas las cosas a menos que lo revistiera de una envoltura mundana, lo recubrió de una casa corpórea y prescribió que todos fueran así (...) así, pues, conforma al hombre de alma y cuerpo, esto es: de una naturaleza eterna y una mortal, a fin de que el viviente, así conformado, pueda satisfacer ambos orígenes suyos: no solo admirar y adorar las cosas celestes sino también habitar y gobernar las terrenales.”(Asclepio, *Asclepio. Un Texto sapiencial*, C. D’AMICO, (coord), Filo UBA, Buenos Aires, 2016, VIII, 39)

¹⁹ Un artículo muy interesante sobre este tema es el de Sebastiano Gentile, “In margine all’epistola ‘De divino furore’ di Marsilio Ficino, *Rinascimento*, XXIII (1983), pp. 33-77. Un poema de Giovanni Marrasio dirigido a Leonardo Bruni es, tal vez, el primer conocimiento que tenemos de la introducción del tema sobre el furor divino en el Renacimiento. Sin embargo, fue recién con Ficino que esta temática se impuso en la cultura del siglo XV y, en consecuencia, en el pensamiento florentino Como hemos dicho ya varias veces, Ficino hereda de todo el neoplatonismo posplotiniano, particularmente de Jámblico y de Proclo, la relación con las prácticas teúrgicas. Las bases teóricas sobre las cuales Ficino construye la doctrina del divino furore, involucran, además de los diálogos platónicos, el hermetismo, la prisca theologia y la mística neoplatónica.

tener en cuenta dos cuestiones: a saber, Ficino le confiere un carácter místico-religioso al significado del furor divino y para el neoplatonismo, en general, la filosofía comprende, además, un proceso de iniciación que consiste en una elevación intelectual más allá del conocimiento racional, esto es, una vivencia mística.

Para el florentino, la filosofía no requiere únicamente para su praxis un pensar racional, sino que combina la meditación, la vivencia intuitiva y la racionalidad en su objetivo de comprender la totalidad de la realidad. En efecto, el filosofar, para Ficino, nos invita a sumergirnos en las profundidades del ser, aproximarnos a los enigmas que nos invaden y comprender la espiritualidad del mundo de una forma vivencial, esto es, en última instancia, una invitación para “ver con los ojos del alma” lo que es verdaderamente nuestra realidad. El furor divino, en consecuencia, podría ser entendido como una experiencia mística, pues, involucra un conocimiento supra discursivo y el contacto con la divinidad en una escala que va desde la locura poética hasta el furor amoroso²⁰. En este sentido, podemos afirmar que el furor divino es principio del regreso místico del alma a Dios y, el poeta, por ejemplo, se convierte así, en un *medium* transmisor de una “comunicación superior”.

En otro orden de cosas, nos preguntamos, asimismo, qué sucede en el caso del autoconocimiento que postula Ficino; es decir, el saber de nuestra propia historia astral, ¿existe una relación con la experiencia mística? A su juicio, el autoconocimiento inicia en el momento en el que es develado el mapa de nuestras estrellas y, así, emerge un saber de la predisposición del alma para recibir las influencias planetarias. Nos aproximamos, de este modo, al hombre saturnino, aquel que está sometido a las influencias del astro Saturno y desarrolla en su ser un carácter melancólico²¹; hallándose, de alguna manera, en un estado de “trance” en el cual se pierde en las profundidades del saber buscando resolver los enigmas que le presenta la realidad. Resumidamente, tanto el furor como la melancolía atraviesan, en algún punto, un camino ontológico ascendente, garantizado por la experiencia mística y así, acercan al hombre a la divinidad. Con respecto a la melancolía Ficino, fomentó una imagen de Saturno que expresa sus aspectos sobresalientes: por un lado, el malvado y triste; por el otro, el profundamente pensativo. Acentúa claramente el segundo aspecto y, de esta manera, vincula el astro de la contemplación sublime con la genialidad humana²². Sostiene Ficino en *De Vita*:

²⁰ El alma asciende a través de los cuatro furores: el poético, el sacerdotal, el profético y, finalmente, el erótico, hacia la contemplación de la divinidad. Para mayor información sobre las escalas del furor divino *cf.* Paul, Andrea "De divino furore: el arrebató divino y la mística neoplatónica. El poeta como *priscus theologus* en el pensamiento de Marsilio Ficino." *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, no. 12, 2018, p. 51)

²¹ Las causas que hacen que los hombres de letras sean melancólicos son de tres tipos principales: la primera celeste, la segunda natural, la tercera humana. Celeste porque, según los astrónomos, Mercurio, que nos invita a buscar las ciencias y las artes, y Saturno, que hace que seamos perseverantes en esta búsqueda y que, una vez alcanzadas, las conservemos, son en cierto modo fríos y secos (...) Y, precisamente así (es decir, fría y seca), es, según los médicos, la naturaleza melancólica. Y de esta misma naturaleza hacen partícipes, en principio, Mercurio y Saturno a los estudiosos de las letras y a sus seguidores y se la conserven y aumenten día tras día (Ficino [1489] 2006: p. 26) “Ut autem litterati sint melancholici, tres potissimum causarum species faciunt : prima coelestis, secunda naturalis, tertia est humana. Coelestis quoniam Mercurius, qui ut doctrinas investigemus invitat, et Saturnus qui efficit ut in doctrinis investigandis perseveremus inventasque servemus, frigidi quodammodo siccique ab astronomis esse dicuntur [...] qualis est natura apud medico melancholica, eandemque naturam Mercurius ipse Saturnusque litterarum studiosis eorum sectatoribus impartunt ab initio ac servant augentque quotidie” (Ficino, [1489] 1989: pp. 112).

²² En resumen, Ficino intentó contrarrestar el estado melancólico desde la medicina, la filosofía y la astrología, tres áreas del saber que se ocupan de los influjos de Saturno. Saturno, por su parte, como el astro sublime de la especulación,

Es indudable que del mismo modo que en los ojos puros y fijos en la luz revierte al instante su fulgor, brillado en los colores y en las figuras de las cosas, así, cuando la mente se ha purificado con una disciplina moral de todas las perturbaciones corporales y está orientada por un amor religioso y ardentísimo hacia la verdad divina, es decir, al mismo Dios, al instante, como dice el divino Platón, la verdad penetra en la mente divina y se despliega con felicidad suma las verdaderas razones de las cosas que están contenidas en ella y sobre las que todas las cosas se fundamentan. (Ficino, [1489]2006: p.49).

Ahora bien, en la medida que el humor melancólico es resultado del influjo de los astros sobre la naturaleza de los individuos el intento por “domesticar” la melancolía equivale a un ejercicio de la voluntad y la libertad singular que le permite al hombre “vencer” el determinismo astrológico. Sin embargo, este intento no corta el lazo que une al hombre con su ascendencia astral, sólo limita algunos de sus aspectos. Es decir, el hombre puede elegir dedicarse a la vida intelectual o no, puede abocarse a los estudios de lo que está más allá del mundo que lo rodea o sólo contemplar lo sensible. Es esta libertad la que lo conduce a conformar su vida dentro del determinismo astrológico, aunque esto en sí mismo aparente una contradicción. En ese sentido, se sostiene que, “allí donde se lleva la asidua intención del alma, allí acuden los espíritus (*spiritus*) que son vehículos e instrumentos del alma” (Ficino [1469] 1994: VI, 9, p. 145.).

B. LA ERÓTICA FICINIANA ¿UN EROTISMO ESTÉTICO?

“Por tanto, ilustres amigos, amemos a este Dios porque es el más bello, imitémosle porque es el mejor, venerémosle porque es el más feliz, para que por su clemencia y generosidad nos conceda la posesión de su belleza, bondad y felicidad” (Ficino, [1469] 1994: V, 13, p.118). Con estas palabras cierra el quinto Discurso del *De amore*, nos parece conveniente iniciar el último apartado de nuestro artículo con ella ya que consideramos que reflejan claramente la relación entre mística y amor en el pensamiento de Marsilio Ficino. Ahora bien, su ferviente deseo de hallar el sentido de la totalidad de lo real, lo llevó a incorporar en su filosofía distintos saberes y prácticas, paganas y cristianas, algo que podemos apreciar en su teoría sobre el amor. Este tema está desarrollado principalmente en *De*

otorga el beneficio de la contemplación creadora, que tiene lugar en la *mens*, pero a su vez, con la misma fuerza, fortalece las funciones ordinarias del cuerpo como enemigo del alma. Asimismo, es interesante observar que el mismo Ficino se hacía llamar “saturnino”: “un hijo del taciturno, infausto y solitario planeta, Saturno” Para mayor información sobre la melancolía vease un artículo interesante de Rius i Gattel, Rosa (1988), “Sobre la melancolía: M. Ficino”, en *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela. Para la relación entre Saturno y la melancolía: Raymond Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1991.

Amore y la clave de su lectura puede ser develada a partir del análisis de la inscripción presente en los umbrales de la Academia, que reza así: “*A bono in bonum omnia diriguntur. Laetus in presens. Neque census aestimes, neque appetas dignitatem. Fuge excessum, fuge negotia. Laetus in presens*”²³. Ficino enseña que si se está preparado espiritualmente, el hombre puede comprender que todo surge del Bien y todo vuelve a él, confirmando lo mismo en el *De vita*:

Debes creer sin más que todo aquel que con la plegaria, con el estudio, con la vida, con las costumbres, imita la magnificencia, la actividad, el orden de los celestes y alcanza de este modo mayor parecido con los dioses, recibe de ellos dones más abundantes. Y, al contrario, los hombres que con artificios se tornan desemejantes y disformes con respecto a la disposición de los celestes son secretamente míseros, y al final, resultan ser también abiertamente desdichados. (Ficino, [1489]2006:157)

La llave que nos permite acceder a la comprensión de la relación entre el amor y la experiencia mística, es tener presente el significado de la belleza, el origen y significado de la Bondad, y, por sobre todo, cuál es el fin del amor en los hombres. Define al amor como deseo de belleza y a la belleza, o gracias divina, como “el esplendor de la bondad divina”. Es así que el amor es entendido como “aquella ansiedad del ángel que le une totalmente a su rostro”, además para el Florentino, un amor perfecto es el amor divino, aquel que se aleja del simple placer del tacto y de la vista. Ahora bien, tanto, la belleza de Dios -su perfección manifiesta-, como la Bondad de Dios-la perfección interna-, generan todas las cosas tanto inteligibles como materiales, gracias a la emanación del rayo divino que atraviesa todas las esferas ontológicas, “¿Quién negará [pregunta Ficino] llamar merecidamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno simple e inmóvil?”(Ficino,[1469]1994: II, 3, p. 27.). Dios, entonces, es la causa de toda la existencia y como el centro y la cima de todo lo creado resplandece gracias a su belleza, como un cierto acto o rayo penetrando en todas las cosas (mente angélica, el alma de todo, la naturaleza, la materia de los cuerpos). En efecto, es el amor, justamente, el motor que hace que Dios sea causa de sí mismo y, por ende, de la realidad; asimismo, comportándose, a su vez, como un *circuitus spiritualis* siendo la causa que genera la búsqueda del hombre hacia Dios (cfr. Panofsky, (198): p. 200)

Ahora bien, si entendemos que el amor es deseo de belleza, entonces, podemos también vincularlo con un “raptó divino” cuyo fin es el de volver la mirada a Dios²⁴. Siendo el más antiguo y mejor consejero, dice Ficino, solo se comprende en el mismo acto de amar, abriéndonos las puertas que nos dirigen al encuentro con la divinidad. En palabras de Ficino: “Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que, si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo, que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina”. (Ficino, [1469] 1994:

²³ Lettere,ed.Gentile,I,pp.92-93,no.47 Citado por Arthur Field, “The Platonic Academy of Florence”, en Allen, Rees y Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, p. 373” Para una ampliación sobre la relación entre el amor y la belleza en el pensamiento de Marsilio Ficino ver, Paul, Andrea, “Marsilio Ficino y la cristalización de un erotismo mágico en la experiencia mística”, *Melancolia*, 4 (2019) pp. 1-27 1 ISSN 2526-1096.

²⁴ O bien, como dice Martín Giordia, “[e]l amor es un deseo de conocer que es una manera de ser [...] el amor es un deseo de otro, un deseo de uno o de unión” (Martín Giordia, 2004: p. 109).

II, 2, p. 23)²⁵. En suma, el amor no sólo es una vía de acceso al conocimiento de la verdad eterna sino, también, como “agente” dentro del sistema cosmogónico garantiza su existencia y así el amor genera el vínculo entre el hombre y Dios y entre el mundo y Dios. Sostiene Ficino:

Y esta misma gracia de la virtud, de la figura o de la voz, que llama y rapta al alma hacia sí por medio de la razón, la vista o el oído, se llama muy justamente belleza. Estas son las tres gracias de las que habló Orfeo así: [...] esplendor, verdor y alegría desbordante. Orfeo llama esplendor a aquella gracia del espíritu que consiste en la claridad de la verdad y la virtud. Llama verdor a la suavidad de la figura y del color, porque ésta florece sobre todo en el verdor de la juventud. Y llama finalmente alegría a aquel placer sincero, sano y eterno que sentimos con una melodía musical. (Ficino, [1469] 1994, p. 90.)

En sintonía con lo anterior, debemos comprender que el pensamiento amoroso que postula Ficino, contempla una experiencia mística que desea la unión con Dios. En el preludio del capítulo diecinueve del *De amore*, Ficino sostiene que “la belleza infinita requiere un amor inmenso” (Ficino, [1469] 1994, VI, 18, p. 184). Esto significa que para retornar a él se debe, en la misma medida, amarlo infinitamente (Cfr. *Ibidem*, II, 3, p. 26), pues *Iovis Omnia plena*, Dios a la vez inmanente y trascendente está presente, según Ficino, en todas y cada una de las conexiones divinas del universo. El hombre al captar el espíritu del mundo, capta rastros del espíritu divino; por ello, finalmente, es que si en todo está Dios y amamos esa totalidad, entonces amamos esencialmente a Dios²⁶. La unión mística implica, entonces, una vivencia de Dios, pues la razón por sí misma no nos permite conocerlo discursivamente; de ahí la presencia del amor, de ahí el amor como camino ontológico; “Dios [dice Ficino] es, al mismo tiempo, la luz y el ojo de la contemplación humana, y la contemplación es la luz y el ojo de la acción” (Ficino, 2009: CXXIII, p. 188).

El hombre destinado a la contemplación, escudriña con paciencia y esmero las cosas sensibles, en esta búsqueda existe implícitamente un anhelo de encuentro con lo superior. El conocimiento de Dios implica, por lo tanto, un pensamiento o una acción amorosa que trae consigo un ascenso hacia Dios cuyo resultado es una identificación con Él en tanto imagen. En efecto, la belleza inicia el camino interpelándonos e invitándonos a buscar más allá de los sensibles la verdadera espiritualidad de lo real. La fuerza del amor consiste, justamente, en la unión con Dios partiendo desde nuestro pensamiento más interno. En tal sentido, podemos sostener que el furor amoroso es una parte esencial de la unión mística. En la misma dirección, Ficino sostiene que “de tal suerte,

²⁵ “Si la belleza no fuera la fuente, el deseo solo no sería amor, sino pasión animal; mientras que la belleza sola, sin lazo alguno con la pasión, sería una entidad abstracta que no provoca amor. Sólo mediante el arrebato vivificante del amor pueden llegar a unirse los contrarios, *pulchritudo* [belleza] y *voluptas* [deseo]” (Wind, 1998: p. 57).

²⁶ En efecto, tal como afirma Elías Nathan en su artículo “La humanización de lo divino”, “si Dios es inmanente al mundo sensible, o bien, si éste es un reflejo de Dios, entonces éste no puede ser esencialmente malo –aunque no llegue a ser tan bueno como Dios” (Nathan, 1984: p. 273).

nosotros, gracias a nuestras fuerzas, ascenderemos desde esta [sensible] a aquella [divina], no con razonamientos pero sí mediante comparaciones deducidas de la propia luz.”²⁷

Pero volvamos a la relación entre amor y belleza. En tal sentido, Ficino señala que la belleza, siendo una cierta gracia espiritual que infunde el rayo de Dios, gracias a su amor eterno, recorre las diferentes esferas ontológicas, “primero en el ángel, después en las almas de los hombres, en las figuras, en los sonidos y en los cuerpos, que mueve y deleita nuestros espíritus por medio de la razón y de la vista y del oído, y al deleitarlos los raptas, y al raptarlos los inflama de un amor ardiente”. La belleza, finalmente, como “*lo splendore del bene*”, conlleva un interés espiritual que interpela el alma del hombre a que vuelva su mirada hacia lo sublime, lo eterno, hacia la Unidad. En una carta dirigida a Filippo Controni de Lucca, Ficino sostiene lo siguiente:

Te envió mi libro sobre el amor como te prometí, así como mi libro sobre religión, de manera que puedas apreciar que mi amor es religioso y mi religión está llena de amor. En verdad, la creación está ordenada de tal manera, que no hay verdadero amor que no sea religioso, ni verdadera religión que no esté sostenida por el amor (Ficino, 2009: XLVIII, pp. 105-106).

V. CONCLUSIÓN

Querriamos iniciar estas conclusiones citando una epístola de Marsilio Ficino dirigida a su gran amigo Giovanni Cavalcanti:

Ya hace tiempo, mi queridísimo Giovanni, había aprendido de Orfeo que el amor existe y tiene las llaves del mundo entero, y luego de Platón qué es el amor y cómo es. Pero, qué fuerzas y poder tiene este dios, había estado oculto para mí durante treinta y cuatro años hasta que un héroe divino a los ojos celestes, manifestándolo a través de una señal extraordinaria, me mostró cuán grande es el poder del amor. Así pues, desde ese momento, cuando me pareció que estaba suficientemente instruido en las cosas amatorias, compuse un libro acerca del amor, el cual, escrito por mi mano, he decidido dedicarte especialmente a ti, para que lo que es tuyo vuelva a ti. Que sigas bien. (Ficino, [1469] 1994: 231)

²⁷ Ficino, *De sole*, capítulo I, en Eugenio Garin (ed.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milán-Napoles, Ricciardi, 1952, pp. 970-1009.

La cita anterior pertenece al proemio del *De amore*. No en vano Ficino le dedica a su amigo la obra que compuso sobre el amor, pues consideraba que la amistad es un elemento fundamental en los asuntos del amor, esto es, un primer paso en el ascenso hacia Dios. La cita, resume en pocas palabras, la esencia misma de la filosofía ficiniana. En ella, a su vez, está expresado lo que quisimos preparar y desarrollar a lo largo de este artículo. En efecto, la expresión “el amor existe y tiene las llaves del mundo entero” puede parecernos, tal vez, una manera simplista o “romántica” de hablar sobre el amor; este trabajo, sin embargo, tuvo como principal objetivo dotar a esa expresión de espesor, dificultad y significado filosófico. En ella, como dijimos, parece encerrarse lo más esencial del pensamiento de Ficino. ¿Acaso el amor no nos lleva, según él, a la elevación de nuestras almas hasta la unión mística con Dios? ¿No es Dios mismo su fuente? ¿La realidad tanto inteligible como sensible no se comprende acaso a partir del amor? Dado que la metafísica del amor en Ficino prácticamente es el pilar de su filosofía, si hacemos el ejercicio de quitarla por un momento de su centro, descubriremos que de a poco se irán derrumbados prácticamente todas las demás teorías que la componen.

En cuanto al *De amore*, se trata de una obra sumamente importante para la historia del pensamiento renacentista, la misma fue objeto de estudio y hasta de veneración por parte de literatos y artistas contemporáneos a Ficino. La historia de la filosofía, en cambio, tardó en otorgarle el valor que a nuestro juicio le corresponde. A ello contribuyó, tal vez, el hecho de haber sido considerada a primera vista como un mero comentario a la obra platónica, uno de los tantos que la historia ha dejado. Sin embargo, esto está lejos de ser cierto y, si nos detenemos a examinar y reflexionar sobre su contenido, descubriremos toda una teoría filosófica original que, desde una estructura ontológica jerárquicamente organizada, nos abre las puertas para pensar el universo. Procuramos hacer ver, que Ficino se presenta como un “médico del alma” que busca mostrar cómo todo el universo material e inteligible –incluyendo al hombre, por supuesto– está conectado a través de ciertas redes que nacen desde el fulgor mismo de la divinidad. En otras palabras, desde la más alta jerarquía celeste hasta la materia sombría, Dios, la unidad absoluta, fuente de dicha energía, irradia su luz, como rayos que penetran en cada esfera de Ser. A esa irradiación, Ficino la denominó “el esplendor de la belleza divina”; a la posibilidad de que exista tal irradiación la llamó “bondad”; a Dios, el “Bien absoluto”; a la búsqueda de ese Bien, “amor”.

Nuestro trabajo, en general, estuvo dirigido a develar o descubrir los lazos que unen amor y mística dentro de esa teoría. En tal sentido, hemos destacado una y otra vez a lo largo del trabajo que el sistema ficiniano tiene como fin último el encuentro con Dios a partir de una vivencia espiritual. Particular atención ha merecido la caracterización de este último término como “conocimiento intuitivo” o “unión mística”. Este fin es el que está presente en la mayoría de sus teorías o, más aún, y con cierto riesgo de exagerar, en todas sus teorías. Asimismo, el interés estuvo puesto en subrayar el papel que tienen las nociones de furor divino y melancolía en relación con la concepción ficiniana de la experiencia mística. Además, hemos querido destacar que uno de los caminos para justificar su manera de comprender esta unión mística fue la reconstrucción de la llamada *prisca theologia* como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”, que responde, a su vez, a un fin mayor que es la resurrección de una *pia philosophia* para saldar la crisis entre la razón y la fe.

Exploramos en él la esencia misma del amor ficiniano. Buscamos analizar hasta qué punto el amor representa la apertura de un camino ontológico que une a Dios con el hombre y, de esta manera, entender el amor como aquel “don divino” que dirige al hombre a cumplir con su fin, esto es, la unión mística con Dios. Este fin puede alcanzarse gracias a que “*lo splendore del bene*”, la belleza,

irrumpe en el mundo dando lugar a un deseo sensible que interpela al hombre y lo incita a que busque la fuente imperecedera de ese deseo. Así, el esplendor de Dios infunde su magnificencia en las diferentes jerarquías celestes marcando el camino de retorno. Recordemos una cita que hemos analizado en el último capítulo para comprender cómo sería este retorno desde la belleza sensible hasta la fuente de la belleza perfecta:

Para entender lo anterior, debemos recordar que Ficino, como todo neoplatónico, supone que las diferentes jerarquías están organizadas de acuerdo a su nivel de perfección: Dios, la mente angélica, el alma, el reino de la naturaleza, la materia. La vida divina produce un cierto fulgor que desciende hasta el interior de la materia, provocando la presencia de cierto grado de luz en el mundo, aumentando su fulgor a medida que se asciende hasta el encuentro con Dios. En consonancia con ello, Ficino escribe una plegaria que resume su propia idea de Dios:

Por encima de los hombres, de nada me es más grato hablar que de Dios. (...) Elevo a Dios todos los días, esta plegaria, Ruccellai, de manera que ilumine mi mente y fortalezca mi voluntad. (...) en cierta ocasión oí a Lorenzo de Medici, llevado, supongo, de cierto frenesí divino, cantar plegarias semejantes con la lira. Pero escucha, ahora, la plegaria misma. ¡Oh ilimitada luz, que a ti misma te observas, y todas las cosas ves en ti!, ¡oh visión infinita, que, irradiando, todo lo iluminas con tu luz! ¡Oh ojo espiritual, al que únicamente, y por el que solamente, los ojos espirituales ven! ¡Oh bondad plena de todo lo que vive! (Ficino, 2009, CXVI, p. 179).

A partir de aquí, buscamos entonces reconstruir lo que para nosotros es clave en la filosofía de Ficino, a saber, esta visión de un universo en el que todo se lleva a cabo gracias a las cadenas ideales que lo constituyen. Es eso, en efecto, lo que reclama ser pensado. En palabras de Ficino: “¿Qué es lo que alza lo más elevado que hay en mí? Son, ciertamente, los milagrosos rayos de Tu sorprendente bondad y belleza que, de forma maravillosa y eternamente, derramas en nuestras mentes, almas y cuerpo”. En efecto, las teorías ficinianas están atravesadas por un espíritu sincrético que conecta al paganismo y al cristianismo de una manera armónica y coherente, su teoría sobre el amor no es ajena a ello. La experiencia mística de lo Uno es uno de los pilares en los cuales se asientan las bases del movimiento neoplatónico que heredará Ficino. El camino de ascenso se realiza en principio por una vía racional pero luego por una vía intuitiva o mística. Esta experiencia mística es entendida por el platónico florentino desde su propia teoría del amor. Finalmente, cada una de estas teorías es correlativa al Eros ficiniano en varios sentidos y nos permiten delinear los aportes más importantes del pensamiento de Marsilio Ficino

VI. BIBLIOGRAFÍA

BURUCÚA, J. E. y CIORDIA, M. (comps.), *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.

CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, traducción de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé. 1951.

CIORDIA, Martín, *Amar en el Renacimiento, un estudio sobre Ficino y Abarbanel*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004.

COULIANU, Ioan P., *Eros y Magia en el Renacimiento*, traducción de Neus Claver y Hélène Rufat, Madrid, Siruela, 2007.

D'AMICO, Claudia et al., *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winogrand. 2007.

DE LA CAMPA, Shirley Florencia, "Filosofía oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la Tradición Mágica del Renacimiento, Tesis, para la obtención del grado de Licenciatura en Filosofía, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.

FICINO, Marsilio, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*, traducción y edición de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1994.

_____, *De sole*, traducción de José Emilio Burucúa, en J. E. Burucúa y M. Ciordia, *El Renacimiento italiano, una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.

_____, *De Vita Triplici*, edición y traducción de C. V. Kaske y J. R. Clark, *Three books of life*, Binghamton, State University of New York, 1989.

_____, *Las cartas de Marsilio Ficino*, volumen I, traducción de los miembros de la Escuela de Filosofía Práctica de Madrid, Madrid, Mandala, 2009.

_____, *Sobre el furor divino y otros textos*, estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Azara, Barcelona, Anthropos, 1993.

_____, *Teología Platónica*, traducción al italiano de Errico Vitale, edición latina de James Hankins, Milán, Bompiani, 2011.

_____, *Tres Libros sobre la Vida*, edición y traducción edición de F. Colina y M. Jalón, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006.

GARIN, Eugenio, *Marsilio Ficino y el platonismo*, traducción, introducción y notas de Ariela Battán, Buenos Aires, Alción, 1993

GRANADA, Miguel Ángel, *Cosmología, Religión y política en el Renacimiento, Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, Barcelona Anthropos, 1998.

_____, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, Barcelona, 2000.

DOI: [10.25244/uf.v13i1.2403](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2403)

El valor de la experiencia mística en el pensamiento de Marsilio Ficino

PAUL, Andrea

KRISTELLER, Paul, O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.

MOORE, Thomas, *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, traducción al italiano de Paola Donfrancesco, Bergamo, Moretti y Vitali, 2009.

NATHAN, Elías, “Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino”, *Diánoia*, vol, 30, N° 30 (1984), pp. 267-281.

PANOFSKY, Erwin, *Estudio sobre iconología*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

PRIANI SAISÓ, Ernesto, “ “Vocetur unitas. Un argumento en pro de la unidad en Marsilio Ficino”, en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velásquez (comps.), *Fuerzas y dinámicas: de la metafísica a la física*. México, UNAM/FES Acatlán, pp. 79-89.

RODRÍGUEZ, Teresa, “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista”, *Diánoia*, volumen 58, número 71 (2013), pp. 3-24.

WIND, Edgar, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998.