

IGNACIO URIBE M.\*

## EL MOISÉS ATTIKIZON DE NUMENIO DE APAMEA Y MARSILIO FICINO: EL PROBLEMA DE LA RESURRECCIÓN

*The Moses attikizon of Numenius of Apamea and Marsilio Ficino: The Problem of Resurrection*

From an analysis of several passages where Marsilio Ficino mentions Numenius of Apamea's sentence alluding to Plato as Moses *attikizon*, this article demonstrates how such a dictum became a strategy to avoid contradictions in his treatment of a theological issue, namely the relation between mutability and immutability in order to solve the problem of the immortality of soul and body in resurrection.

**Keywords:** Resurrection, Numenius, Matter, Providence, Elements

### 1. *Introducción*

Pocos años atrás la gnoseología de Marsilio Ficino fue sistematizada en un estudio que subrayó el intento del filósofo florentino por rescatar la espontaneidad del alma para liberarla de cualquier capacidad cognoscitiva del hombre vinculada a su corporalidad<sup>1</sup>. Los esfuerzos de Ficino por generar una vía de comunicación directa y dinámica a partir del conocimiento entre ámbitos netamente físicos y espacios puramente virtuosos, estuvieron justificados en la existencia de una única fuente divina desde la cual todo emanaba y a la cual todo debía retornar. Pero así como la actividad libre del saber humano se convertía en prueba del constante movimiento del alma, la meta de dicho saber, en tanto «experiencia fundamental» de Dios, se asumía como algo incomunicable<sup>2</sup>. El hiato que se formaba en esta paradoja de intuir lo divino sin poder darlo a conocer, se

---

\* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Email: ignacio.uribe@pucv.cl

Received: 17.01.2018; Approved: 28.02.2018.

Esta investigación forma parte del Proyecto FONDECYT 1150218. Agradezco las sugerencias de los lectores anónimos de este artículo.

<sup>1</sup> S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Leo S. Olschki, Firenze 2014, pp. 9-26, esp. pp. 10-11.

<sup>2</sup> J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden, 1990, p. 274; tr. it. di S. Baldassarri e D. Downey, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, p. 384. Acerca de Ficino y su nueva fundación de una teología humanista, importantes son: CH. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1995 (1970), 2 vols., II, pp. 734-53; J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of His Platonism*, en M. ALLEN - V. REES - M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy and His Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 45-69; A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Brill, Leiden 2008, pp. 205-277.

ha convertido en un desafío para los estudiosos. El esmero por hallar formas ocultas, descubrir reglas ambiguas, identificar desvíos y descifrar silencios en las posturas de Ficino, ha impulsado a indagar el frágil equilibrio entre la antropología ficiniana y una «inefabilidad más allá de la razón» que la misma suponía<sup>3</sup>. La compleja construcción de este camino hace necesario relevar vías inexploradas que den cuenta de las estrategias que utilizó para aproximar orillas opuestas difícilmente reconciliables.

La discusión acerca de la resurrección y el cuerpo de los beatos en el libro XVIII, cap. 9 de la *Theologia platonica* (1469-1474) muestra con precisión este problema. Allí se manifestaba el problema del alma en su vínculo con el cuerpo. La felicidad última del alma, en efecto, tendría una doble procedencia: aquella que ella misma se proporcionaba y otra que provenía del cuerpo<sup>4</sup>. A partir de cuatro pruebas, Ficino intentó sostener lo que para cristianos y hebreos había sido un misterio conservado por antiguos filósofos: que las almas recibirían en la *recreatio* de Dios el cuerpo del que se habían separado en la muerte. Puesto que así como el cuerpo en su vida terrena había sucumbido al destino mortal, de la misma manera guiado por la divina providencia se levantaría nuevamente desde la tierra para vivir en la eternidad<sup>5</sup>.

La primera prueba entregada por el filósofo consistía en entender que dada la unión de cuerpo y alma, esta tenía una inclinación natural por su parte material en concordancia con la naturaleza y el orden universal; cualquier cosa que fuese contraria a la armonía divina – por ejemplo, que luego de la muerte el alma fuese separada del cuerpo – debía ser restaurada por el propio orden divino. De ello se desprendía que necesariamente cuerpo y alma volverían a estar juntos<sup>6</sup>. A consecuencia de la primera, la segunda prueba se basaba en la propensión a dar vida y gobernar los cuerpos como algo propio de las almas, una justificación al carácter eterno y temporal de la vida que debía resolverse en el hecho que el alma recibiese su propio cuerpo, aquél al que se inclinaba naturalmente<sup>7</sup>. La tercera prueba establecía que el apetito del alma no descansaría hasta alcanzar la perfección de su totalidad a la que llegaría gracias a su comunión con el cuerpo, cuando pudiese retornar definitivamente a la unidad<sup>8</sup>. La cuarta y última prueba era una con-

<sup>3</sup> Para la idea de la «inefabilidad más allá de la razón», ver M.J.B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Tradition*, Leo S. Olschki, Firenze 1998, pp. 47-48.

<sup>4</sup> M. FICINO, *Platonic Theology*, ed. by M.J.B. Allen, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2001-2006, 18.9.1.

<sup>5</sup> *Ibi*, 18.9.4. Acerca de Ficino y la resurrección, véase M.J.B. ALLEN, *Quisque in Sphaera Sua: Plato's Statesman, Marsilio Ficino's Platonic Theology, and the Resurrection of the Body*, «Rinascimento», 47 (2007), pp. 185-208 (re-publicado en *Id.*, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*, Routledge, London - New York 2017, art. 11). Un interesante ejemplo de la complejidad del pensamiento de Ficino que obliga a considerar una interpretación que rompa la linealidad del platonismo devenido inteligible gracias a Cristo, ha quedado en evidencia tiempo atrás gracias a la publicación de una glosa al *De Divinis Nominibus* en la que Ficino reconoce a Zoroastro como antecedente de Platón para el tópico de la resurrección. Desde esta mirada, el intento de Ficino por «construir Jerusalén en Atenas», como ha declarado B. COPENHAVER, *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 2015, p. 73, impone adentrarse en las soluciones utilizadas por el florentino en su esfuerzo por conseguir dicha pretensión. Acerca de la glosa al *De Divinis Nominibus* ver S. TOUSSAINT, *L'Influence de Ficino à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples, suivi d'un passage inédit de Marsile Ficino*, «Bruniana & Campanelliana», 5 (1999), 2, pp. 381-414.

<sup>6</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 18.9.6.

<sup>7</sup> *Ibi*, 18.9.7.

<sup>8</sup> *Ibi*, 18.9.8.

secuencia moral de las anteriores: la recompensa por las virtudes o los castigos por los vicios en la vida eterna estaban ligados a lo vivido en la vida terrena, donde el cuerpo había tenido participación; en otras palabras, para que ambos estuviesen co-implicados en los premios o en las penas, se hacía necesario que ambos estuviesen reunidos<sup>9</sup>. En consecuencia, si con la resurrección las dicotomías quedaban superadas, en dicha superación debían quedar esbozadas las intuiciones que justificaban la existencia de Dios y su expresión material en Jesucristo.

Para que tales intuiciones tuviesen un sustento filosófico, Ficino le entregó a Numenio de Apamea (s. II) un sitio estratégico en la búsqueda por darle unidad a la separación gnoseológica que distanciaba el cuerpo del alma<sup>10</sup>. Los pasajes de su obra donde comparece la conocida fórmula recogida de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea – «Platón no fue otra cosa que un Moisés que hablaba ático» –, muestran cómo variados aspectos presentes en los argumentos acerca de la resurrección fueron satisfechos al amparo de una tradición que vio en el Apameo un desvelador de este misterio. A la luz de lo subrayado años atrás por John Monfasani, esto es que Ficino decidió ignorar el propósito de la *Praeparatio evangelica* «to validate and resurrect in the Renaissance the *prisca theologia* and the *Philosophia Pia Platonica* that Eusebius had sought so laboriously to bury at the end of antiquity»<sup>11</sup>, es posible sostener que su intento por desarrollar filosóficamente problemas teológicos para dar continuidad a lo divino y terrenal, encontró en Numenio una herramienta de coherencia para sus conclusiones metafísicas.

## 2. Numenio y la resurrección: algunos antecedentes

En esta línea argumentativa salta a la vista el modo cómo Numenio es citado en textos temporalmente cercanos a Ficino. Por ejemplo, Basilio Bessarion, siguiendo los dichos de Eusebio, afirmaba que para Numenio y Plotino el primer orden, propio de Dios, sustancialmente simple por su unión consigo mismo, se diferenciaba de los dos siguientes – angelical y temporal – en la asociación de estos con la materia. A diferencia del primer orden, los sucesivos estaban unidos y separados, al mismo tiempo, del primero. La diferencia, entonces, estaba puesta en el aspecto material sin que ello implicase una separación respecto del Uno divino<sup>12</sup>. En términos ficinianos, la postura de Bessarion equivalía a decir que de la misma forma como en Dios se unían sintéticamente todos los seres, era conveniente que Dios se uniese a los hombres pues en ellos estaban todas las cosas<sup>13</sup>.

El nombre de Numenio aparecería nuevamente en el círculo de Ficino bajo términos similares a los de Bessarion, vale decir, en relación a los problemas de la inmortalidad

<sup>9</sup> *Ibi*, 18.9.9.

<sup>10</sup> No han llegado hasta nosotros obras de Numenio de Apamea (s. II d.C.). Se tiene conocimiento de sus postulados a partir de menciones que autores como Eusebio de Cesarea, Proclo, Porfirio, Macrobio, Jámblico y Calcidio, entre otros, hicieron de ellos. Para los fragmentos he utilizado la edición de Francisco García Bazán, Gredos, Madrid 2008, con bibliografía, que mantiene la numeración de E. Des Places: NUMÉNIUS, *Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973. Ver fr. 8.

<sup>11</sup> J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica*, «Rinascimento», 49 (2009), pp. 3-13, esp. pp. 12 y 13. (Re-publicado en Id., *Renaissance Humanism, from the Middle Ages to Modern Times*, Ashgate, Farnham 2015, art. XI).

<sup>12</sup> B. BESSARIONE, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di E. Del Soldato, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, 2.5.7.

<sup>13</sup> Cf. M. FICINO, *Opera (De christiana religione)*, E. Petrina, Basileae 1576, cap. 16.

del alma y su vínculo con la materia. El capítulo XII del *Commento sopra una Canzona de amore* trataba acerca del alma universal del mundo, de las otras almas y de la correspondencia del hombre con las distintas partes del mundo. En él, sin mencionar el pasaje relativo a Platón y Moisés, Pico contraponía la idea de Senócrates y Espeusipo – como defensores de la inmortalidad de la parte sensitiva del alma –, Proclo y Porfirio – defensores de la inmortalidad de la parte racional –, a la de Numenio y Plotino, defensores de la inmortalidad de la parte vegetativa del alma, es decir, aquella por la cual el cuerpo corruptible «si genera, si nutrisce e cresce»<sup>14</sup>. Bessarion y Pico parecen concordar en el uso que le dieron a Numenio como parte de los eslabones que prolongaban la divinidad hasta el grado más ínfimo de la cadena del ser. Sin referirse a la resurrección, ambos exhibían la importancia que podía tener este nombre en tal temática. De la misma manera, para justificar la resurrección de la carne, Ficino buscó evidenciar la presencia del mundo elemental en el cielo a través del Uno divino no escindido de la materia y la inmortalidad de la parte vegetativa del alma, haciendo uso de Numenio.

Si bien en la sección de la *Theologia platonica* dedicada a la resurrección el nombre de Numenio no comparece, Ficino sin embargo sí pareció tenerlo presente. En el Proemio al tercer libro de la *Genealogia deorum gentilium*, Giovanni Boccaccio otorga a Numenio un rol de primer orden en este problema:

A mí, que surcaba en una pequeña corteza el mar de las equivocaciones de la Antigüedad, he aquí que entre los escarpados escollos y las inmensas olas me salió al encuentro un anciano de edad avanzada, el filósofo Numenio, hombre en verdad de afamado prestigio en su tiempo, y con voz bastante reposada y con palabras cuidadas dijo: «¿Por qué con tu trabajo molestas a las divinidades, cuando podías haberlas complacido con el descanso? Fue preocupación mía en otro tiempo la que ahora lo es tuya, a saber, abrir también para el vulgo los cerrojos de los poetas teologizantes y, mientras intentaba con todas mis fuerzas traer al descubierto el arcano de los misterios Eleusinos [...]. Entonces yo, aunque ponía obstáculos al ataque del mar tormentoso, sin embargo me mantuve firme y dije: «¿De qué regiones, te pregunto, Numenio, has llegado entre estos escollos? Pienso que de los infiernos, pues lo llenas todo con olor de azufre y estás ennegrecido por las tinieblas infernales. Y pienso que estas cosas son órdenes del viejo y nefasto Plutón, como si pensara inspirar a un hombre cristiano el mismo temor que en otro tiempo tenía por costumbre inspirar a los paganos. Con certeza aquellas viejas cadenas han caído y las armas del antiguo enemigo fueron aniquiladas; hemos vencido redimidos por la preciosa Sangre y renacidos y lavados en ella, no nos preocupamos de sus engaños [...] Ruego que estén airados conmigo todos aquellos de cuya ira me aconsejas escapar, pero contigo y con aquellos que creen cosas tan inadecuadas lo esté Jesucristo». Después de estas palabras, al punto aquél se desvaneció<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona d'amore*, en Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno*, a cura di E. Garin, Nino Aragno, Torino 2004, p. 479. La sentencia de Numenio también es citada en el *Heptaplus* (ibi, pp. 170-172) para sostener la profunda sabiduría heredada de los hebreos y con eso justificar el conocimiento que de ella pudieron tener Pitágoras, Empédocles y Demócrito. A las referencias de Bessarion y Pico, se pueden agregar el *Apologeticus* (1460) de Giannozzo Manetti y *La lettera preziosa* (1490 ca.) de Elijah Hayyim. El primero evidenciaba la falsedad del Moisés *attikison* argumentando la imposibilidad que los griegos hubiesen conocido en la época de Platón la literatura hebrea (G. MANETTI, *A Translator's Defense*, Engl. transl. M. Young, ed. by McShane, Cambridge University Press, Cambridge [Mass.] 2016, 1.56); el segundo se apoyaba en el Moisés *attikison* para sostener la transmigración de las almas (E. HAYYIM BEN BINYAMIN DA GENAZZANO, *La lettera preziosa*, a cura di F. Lelli, Giuntina, Firenze 2002, pp. 153-154).

<sup>15</sup> «Sulcanti michi exiguo cortice errorum vetustatis salum et ecce inter aspreta scopulorum et fre-

Ficino hizo eco de la admisión de Numenio en la *Genealogia* en una carta dirigida a Lorenzo de' Medici el 14 de abril de 1477 acusando al Apameo de haber abierto «los cerrojos de los poetas teologizantes». La imputación de haber revelado indiscriminadamente a los ignorantes los secretos acerca de la separación entre la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad del mundo, del ascenso y descenso del alma vinculados al culto a Deméter, y la constante lucha entre la salvación y el pecado presente en la misiva<sup>16</sup>, chocan con la segunda parte del pasaje citado. En el uso que Ficino hizo de de Numenio se constata una inversión de la acusación de Boccaccio. Las comparencias del Moisés *attikison* en la obra del florentino llaman a un sincretismo de base cristiana que abría nuevas posibilidades y reconciliaciones. En este sentido, es llamativo que el mismo instrumento que usara para sus ofensivas en la carta a Lorenzo se transformase finalmente en la herramienta que le permitiría superar difíciles escollos que enfrentó su filosofía<sup>17</sup>.

### 3. *Providencia y pecado*

Ficino escribió en 1482 a Giovanni Niccolini – referendario del Papa Sixto IV – una carta cuyo inicio declaraba la presencia de la ley mosaica en el *Timeo* de acuerdo al dicho de Numenio<sup>18</sup>. Uno de los puntos que destacaba en ella era su deseo que la *Theologia Platonica* removiese los velos poéticos para destapar la concordancia entre ambos personajes históricos<sup>19</sup>. La remoción se manifestaba en la propia fórmula de Numenio evidenciando el giro que le daba a esta figura en comparación a la *Genealo-*

---

quentia freta grandevus senex, Numenius phylosophus, vir quidem suo seculo autoritatis inclite, se obtulit obvium, et placida satis voce sermoneque composito inquit: “Quid labore tuo numina ledis, ubi quiete illis poteras placuisse? Fuit olim michi, que tibi nunc cura est, theologizantium scilicet poetarum claustra vulgo etiam reserare, et dum Eleusiorum sacrorum arcanum totis viribus in propatulum trahere conarer, ecce sopito michi in quiete profunda vise sunt Eleusinee dee [...]. Tum ego, etsi estuantis maris obsisteret impetus, paululum tamen substiti dixique: “Quibus te ab oris, queso, Numeni, hos inter scopulos evehis? Ab inferis arbitror, odore enim sulphureo cuncta reples, et es inferna caligine fuscus. Et hec veteris et infausti Plutonis mandata sint credo, quasi Christiano homini, uti iamdudum gentilibus consueverat talibus timorem putet incutere. Ille quidem veteres cecidere cathene, et arma hostis antiqui contrita sunt; vicinus precioso redempti sanguine, et in eo renati lotique, suas decipolas non curamus. [...] *ipsi ergo omnes, quorum tu me hortaris iram fugere, michi irati sint, queso, tibi autem illisque et tam inepta credentibus Christus Ihesus*» (el destacado es mío). La versión en español está tomada de G. BOCCACCIO, *Los quince libros de la genealogía de los dioses paganos*, ed. por M.C. Álvarez y R.M. Iglesias, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid 2007, pp. 117-18. La versión en latín sigue la edición de J. Salomon, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2011, pp. 312-316.

<sup>16</sup> FICINO, *Opera (Epistolarum)*, pp. 755-776. Michael Allen afirma que para Ficino, Pherecydes y Syros popularizaron y profanaron los misterios eleusinos de Deméter (ALLEN, *Synoptic Art*, p. 46). A estos dos nombres debiese agregarse el de Numenio. Los fragmentos correspondientes a las acusaciones de Ficino son: Frs. 52 (CALCIDIO, *In Timaeum*, 295-299) y 60 (PORFIRIO, *De antro nympharum*, 5-6).

<sup>17</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 3.1.3. El fundamento de tal monumento puede sintetizarse en lo que Eugenio Garin llamó «l'enigma dell'ambiguità platonica: un Platone padre d'ogni eresia e d'ogni empietà, e un Platone pio in vesti de Mosè attico» (E. GARIN, *Lo zodiaco della vita* [1976], Laterza Roma - Bari 2007, p. 68). No obstante la frase se refiera a Gemisto Pletón, Garin la utiliza para adelantar dificultades en la filosofía de Ficino sin mencionar a Numenio.

<sup>18</sup> FICINO, *Opera (Epistolarum)*, p. 855.

<sup>19</sup> *Ibidem*: «quae ad divinam legem, id est, Mosaycam Christianamque tanquam Luna quaedam se habet ad Solem latius refulgeret, libros Platonis omnes e Graeca lingua transtuli in Latinam. Praeterea ne cui novi luminis huius aspectu oculi caligarent, volumen composui quasi commentarium, in libros decem & octo distinctum. In quibus Platonica mysteria ita pro viribus exponuntur, ut mentem eius potius, quam verba sequamur, sublatisque Poeticis velaminibus Platoniam aperiamus sententiam divinae legi undique consonam».

gia. En efecto, cuando hablaba en la *Theologia* de Numenio, anunciaba una dificultad que sería decisiva en su idea de la resurrección:

Dios es en sí unidad. La unidad es el fundamento de la estabilidad misma porque, así como el movimiento es una progresión hacia la pluralidad, la estabilidad permanece en la unidad. En cualquier naturaleza llamamos estable lo que continuamente une tal condición permanente que nunca se aleja de la unidad de su naturaleza. Pero, ¿quién propondría que el comienzo de toda estabilidad está en sí mismo sujeto a cambio? Podemos confirmar esta línea de pensamiento volviendo a los argumentos de Numenio el Pitagórico. Él declara que cualquier cosa que cambie en el pasado o el futuro contiene alguna mixtura de privación, puesto que el futuro aún no es y el pasado dejó de ser. Pero en Dios, dado que es el ser primero y el acto más elevado, no hay privación. En consecuencia Dios es inmutable<sup>20</sup>.

La idea de que lo perecedero no podría sobrevivir si no participase de lo divino e inmutable, era fundamental para la creencia en la resurrección y el carácter moral que esta implicaba. Como explicaba en su cuarta prueba, la beatitud estaba determinada por los actos virtuosos que el hombre había realizado durante su vida, es decir, con su cuerpo. La armonía suponía que la perfección del alma concordase con aquella del cuerpo con el que se reuniría: en armonía con un alma inmortal debía estar un cuerpo inmortal<sup>21</sup>. De allí que la idea de Unidad divina implicase estabilidad en el movimiento, toda vez que el origen de dicho movimiento era la constancia de una Unidad a partir de la cual se desplegaba la cadena del ser<sup>22</sup>. Ante Dios el alma permanecía inmóvil porque las mentes veían la forma de lo creado en la forma única de la divinidad y, dada la perfección de la visión, no requerían movimientos sucesivos para poder captar lo que era Uno. Por ello la tendencia de las mentes en su retorno a Dios era una tendencia hacia la quietud pues en ella alcanzaban su fin<sup>23</sup>. Si, como se ha sostenido, la armonía de la Unidad disponía que cualquier posibilidad de contacto entre el alma y el cuerpo impidiera la acción del segundo sobre la primera, en el momento de la resurrección cualquier separación, como la denotada en la doctrina ficiniana del *idolum*<sup>24</sup>, parecería superada. Esta expresión de la participación directa del hombre en el destino divino no podía sustraerse a la discusión acerca del ser de la cual Ficino tomó su mención a Numenio en la *Theologia*<sup>25</sup>. El mismo antecedía la sección que Eusebio dedicó al libro de Numenio acerca del Bien. En él se recordaba que Platón había mostrado con plena claridad que la pregunta «¿Qué es lo que siempre es y no ha nacido?» era otra forma de declarar las palabras que Dios dirige a Moisés: «Yo soy el que soy»<sup>26</sup>. Como el ser no podía verse con los ojos porque era substancia eterna aprehensible por la inteligencia mediante la razón, la generación de las cosas, en cambio, por proceder en el tiempo, aceptaba el pasado («era») y el futuro («será») al ubicarse en el plano del devenir sensible. Así, debía hallarse un punto en el que el movimiento y la estabilidad de la quietud no fuesen excluyentes, como tampoco

<sup>20</sup> Id., *Theologia platonica*, 3.1.3. Cf. NUMENIO, fr. 52.

<sup>21</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 18.9.13.

<sup>22</sup> *Ibi*, 10.2.1.

<sup>23</sup> *Ibi*, 18.8.31.

<sup>24</sup> Cf. S. FELLINA, *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima*, «Rinascimento», 50 (2010), pp. 263-298.

<sup>25</sup> La referencia es EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica*, tr. it. di F. Migliore, Città Nuova, Roma 2012, XI.10.14-16.

<sup>26</sup> *Ibi*, XI.9.5.

la existencia de eternidad y progresión temporal. La convivencia entre ambos emanaría de una forma de imitación de la eternidad<sup>27</sup>. El ser junto al devenir lograrían una comunión a partir de los términos impuestos por la convivencia entre Moisés y Platón en razón de lo propio de la bondad, es decir, el difundir y comunicarse a sí misma realizando todos los modos de la comunicación: en todos los seres porque Dios estaba en todas partes; en toda forma porque en cada una Dios tenía una potencialidad eficaz; y en la razón porque la unión con Dios solo era posible en quienes pueden conocerlo y amarlo<sup>28</sup>. Desde allí la comunicación se podía extender a la historia en los siguientes términos: lo que ha devenido «es» lo devenido, lo que deviene «es» deviniente y lo que devendrá «está» por devenir en el futuro<sup>29</sup>. De la manipulación de Eusebio y la autoridad de Numenio, se abría una posibilidad argumentativa que se acomodaría eficazmente a las dificultades de la resurrección.

Esta forma de continuidad, por una parte, justificaba la posibilidad de unión de las mentes con la Verdad, pero por otra subrayaba, al mismo tiempo, el espacio intermedio que le cabía entre las cosas eternas y la temporales. En aquel rango histórico era donde cabía la posibilidad del pecado, la idea de «privación» como una manera de comprender el mal<sup>30</sup>. Para aprehender de mejor manera este punto, es necesario asir la distinción entre materia y cuerpo. Como explicó Errico Vitale, si bien en la constitución de los cuerpos estaba presente la materia, la materia no era un cuerpo; la materia era pensada como ontológicamente anterior al cuerpo<sup>31</sup>. Con esta separación se vislumbra claramente porqué cuando Ficino aludía a la resurrección se refería a cuerpos que volverían a un origen en una primera materia eterna donde se ajustarían completamente con el alma<sup>32</sup>. La potencialidad de aquella materia prima o la materia como potencia – esto es comunicación –, era la que articulaba la relación entre ser y no ser determinando las condiciones ontológicas de la existencia de lo otro como fundamento de un principio de relación. En otras palabras, el valor de la potencia inherente a la materia prima solo alcanzaba su existencia en relación con lo otro<sup>33</sup>, fuese esto otro corporal, temporal o fundamento del comportamiento social (y, en tal sentido, justificación de las penas o premios en la vida futura). Pero mientras Ficino retrotraía la unión entre cuerpo y alma en la resurrección al momento de la máxima pureza de la materia para justificar la unión con el alma, el descenso de la materia hacia el mundo corruptible incrementaba las diferencias entre los

<sup>27</sup> *Ibi*, XI.9.7.

<sup>28</sup> FICINO, *Opera (De christiana religione)*, cap. 21. Existe un cuarto modo de comunicación propio de lo divino porque la esencia de lo divino no puede devenir esencia de otra cosa, como lo infinito no puede devenir finito.

<sup>29</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica*, XI.9.8. Eusebio sigue aquí *Timeo* 37e3 - 38b2.

<sup>30</sup> Para la idea de pecado en Ficino como perversión del orden cósmico, ver LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker*, pp. 48-54.

<sup>31</sup> E. VITALE, *Sul concetto di materia nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», 39 (1999), pp. 337-369, esp. p. 355. Ver también S. KODERA, *Narcissus, Divine Gaze and Bloody Mirrors: The Concept of Matter in Ficino*, en ALLEN - REES - DAVIES, *Marsilio Ficino*, pp. 285-306; J.G. SNYDER, *The Theory of Materia Prima in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, «Vivarium», 46 (2008), pp. 192-221. (La versión que he utilizado del artículo de Snyder, sigue una numeración de páginas que va del 0 al 20. Será esta la que se usará en las siguientes menciones al texto). Ver también C. WALKER BYNUM, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Zone Books, New York 2011.

<sup>32</sup> «eadem quoque prima illa materia sempiterna quae una cunctis subest» (FICINO, *Theologia platonica*, 18.9.10).

<sup>33</sup> VITALE, *Sul concetto di materia*, pp. 354-355.

distintos elementos y de estos con el alma a pesar de la comunicación. A la inversa, el paso de una esfera elemental a otra – como veremos – también requería de una explicación y descripción de los elementos que fuese acorde con la quietud a la que se tendía<sup>34</sup>. Las diferencias que se marcaban, entonces, entre cuerpo y alma daban espacio a la idea expresada por Numenio, según Calcidio, en relación a una manifestación del mal en el mundo. La mezcla de bondad de la forma y privación en la materia (*silva*)<sup>35</sup>, funcionaba como condición para explicar la posibilidad del castigo divino y los premios futuros al momento de la resurrección<sup>36</sup>.

La desarticulación entre cuerpo y materia prima con la consecuente convivencia de bien y mal, inmortalidad y temporalidad, plenitud y privación, se transformaría en la justificación de la libertad del hombre. Hay un pasaje en la *Theologia Platonica* que es particularmente significativo para comprender esto y vincularlo con el problema del pecado en relación a la libertad. Ficino había quedado profundamente impresionado por un peculiar tabernáculo que vio en Florencia. Parecía que gracias a él había finalmente encontrado un artefacto que hacía tangible su pensamiento y cuyo funcionamiento lograba aprehender plenamente el vínculo entre Providencia y libre albedrío<sup>37</sup>:

---

<sup>34</sup> Snyder ha demostrado que el paso de un elemento a otro era, para Ficino, una vía para aproximarse al conocimiento de la materia prima: «it cannot be true that the form of earth remains at all in the newly formed water; on the contrary, the earth must be eliminated and replaced by the form of water» (SNYDER, *The Theory of Materia Prima*, p. 10).

<sup>35</sup> CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, tr. it. di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2012, cap. CCXCVI.

<sup>36</sup> Los estudios en torno a la magia en Ficino y su postura respecto de los talismanes, han subrayado la importancia que para el florentino tuvo la idea de simpatía cósmica. A partir de allí los esfuerzos por resolver los conflictos que su teoría mágica presenta sitúan como punto estable el hecho que las figuras no fueran una *causa per se* sino una manera de predisponer la materia, toda vez que esta seguía vinculada a la unidad contenida en la materia prima. Esto, junto con subrayar el carácter dinámico de la disposición material ha relevado la heterogeneidad de la solución adoptada por Ficino, a saber, la necesidad de superar la pasividad plotiniana de la materia con un hilemorfismo tomista. Aunque podemos hallar en el tópico de la magia ficiniana una confirmación de la postura abordada en la *Theologia platonica* en virtud de la predisposición de la materia como condición necesaria para que el cuerpo se uniese con el alma después de la muerte, la discusión en torno a los aspectos mágicos más específicos presentes en el *De vita coelitus comparanda* como, por ejemplo, el «non tam probo quam narro» sostenido por Nicolas Weill-Parot, da cuenta de las disparidades y precauciones del filósofo renacentista en su esfuerzo por aunar tradiciones distintas. Para una postura que subraya las ambigüedades de Ficino ver, N. WEILL-PAROT, *Les "Images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Honoré Champion, Paris 2002, pp. 639-675; ID., *Penombre ficinienne: Le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés*, en ST. TOUSSAINT (éd.), *Marsile Ficin ou Les Mystères platoniciens*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 71-90. Para la postura que destaca los sacrificios metafísicos en favor de la coherencia filosófica ver COPENHAVER, *Magic in Western Culture*, pp. 55-126; ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, en J. HANKINS - J. MONFASANI - F. PURNELL JR. (eds.), *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton - New York 1987, pp. 441-455; ID., *Hermes Theologus: the Sienees Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, en J.W. O'MALLEY - T.M. IZBICKI - G. CHRISTIANSON (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden 1993, pp. 149-182. Importantes son también D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, London 1958; tr. it. di R. Bargemihl e A. Mercuri, *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Nino Aragno, Torino 2002; C. SALAMAN, *Echoes of Egypt in Hermes and Ficino*, in ALLEN - REES - DAVIES, *Marsilio Ficino*, pp. 115-135.

<sup>37</sup> La discusión acerca de la relación entre las partes del alma con el destino y su diferencia respecto de



Vimos recientemente en Florencia un pequeño tabernáculo hecho por un artesano germano en el que estatuas de diversos animales estaban conectadas y balanceadas por una única esfera. Cuando la esfera se movía ellas también lo hacían, aunque en diferentes direcciones: algunas iban a la derecha, otras a la izquierda, hacia arriba o hacia abajo, algunas que estaban sentadas se alzaban, otras levantadas se sentaban, unas premiaban a otras y estas, a su vez, herían a otras distintas. Se oía también un estruendo de trompetas, bocinas y cantos de pájaros. Otras cosas ocurrían allí simultáneamente; una multitud de eventos similares provocados simplemente por el movimiento de una esfera. De igual modo Dios mediante su propio ser, que por cierto es el mismo que su comprensión y voluntad, se muestra como algo tan completamente único – el centro universal desde el cual [...] el resto de las cosas se prolongan como líneas – que solo tiene que asentir y todo lo que de él depende se estremece<sup>38</sup>.

Antes y después del pasaje citado, Ficino se abocaba a probar la existencia de una comunidad entre Providencia y libertad en el mundo. Si la primera quedaba dibujada con el solo movimiento de la esfera, la segunda era fijada en la discusión con el epicureísmo: «Dime Lucrecio, cuando realizas un movimiento casualmente, sin algún plan ni propósito, ¿procedes siempre por una única y directa ruta a la misma meta específica? Ciertamente no»<sup>39</sup>. La pregunta de Ficino buscaba subrayar la total dependencia de plantas y animales a la voluntad divina para diferenciarla de los actos del hombre. Igualmente, las plantas y animales eran dispuestos en el tabernáculo de tal forma que la posición de uno estaba orientada en favor de otro. Por lo mismo, la fragilidad de la estructura exhibía la imposibilidad de que algún integrante fuese sacado de la posición asignada por el artista, puesto que de hacerlo la armazón entera se destruiría. En este mecanismo así como cada especie debía ocupar el lugar asignado para ejercer la función específica que le correspondía, los hombres debían llevar a cabo sus planes y habilidades en razón de su libre arbitrio<sup>40</sup>. Un mal uso del mismo significaba un desplazamiento del alma racional hacia un lugar ajeno a su propia funcionalidad, provocando en ella una inadecuación e inco-

---

la Providencia, se encuentra en FICINO, *Theologia platonica*, XIII, 2. Véase también ID., *Commentaries on Plato. Vol. 2: Parmenides, Part II*, Engl. transl. by M. Vanhaelen, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2012, cap. XXXII. Importante también es M. HEITZMAN, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXVIII (1936), 4-5, pp. 350-371 y XXIX (1937), 1, pp. 59-82.

<sup>38</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 2.13.5: «Videmus Florentiae Germani opificis tabernaculum, in quo diversorum animalium statuae ad pilam unam connexae atque libratae, pilae ipsius motu simul diversis motibus agebantur: aliae ad dextram currebant, aliae ad sinistram, sursum atque deorsum, aliae sedentes assurgebant, aliae stantes inclinabantur, hae illas coronabant, illae alias vulnerabant. Tubarum quoque et cornuum sonitus et avium cantus audiebantur, aliaque illic simul fiebant et similia succedebant quam plurima, uno tantum unius pilae momento. Sic deus per ipsum esse suum, quod idem re ipsa est ac intellegere atque velle quodve est simplicissimum quoddam omnium centrum, a quo, ut alias diximus, reliqua tanquam lineae deducuntur, facillimo nutu vibrat quicquid inde dependet». Probablemente el principio sincrético de Ficino lo llevaba a describir este extraordinario artefacto teniendo en mente la *aurea catena homeri* (P. LÉVÉQUE, *Aurea Catena homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1959), una imagen que le permitía diferenciar con mayor nitidez la idea de sujeción humana al poder de Zeus y subrayar con ello la preocupación de Dios por los hombres, la libertad y la posibilidad de castigos. Cf. M. FICINO, *On Dionysus the Areopagite*, ed. by M.J.B. Allen, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2015, en especial *The Divine Names*, caps. CXCI-CXCIII; SNYDER, *The Theory of Materia Prima*, pp. 16-17.

<sup>39</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 2.13.6: «An tu, Lucreti, quotiens casu absque consilio et proposito fine moveris, totiens uno quodam recto tramite ad certum eundemque terminum proficisceris? Nequaquam; sed hac et illac obreras».

<sup>40</sup> *Ibidem*.

modidad. Si, como Kristeller destacó, cada obra para Ficino era perfecta por la unidad entre sus partes puesto que en la materia estaba presente la potencia, era esta potencia la que se transformaba en el eslabón que guiaba el apetito natural a la contemplación divina. En otras palabras, dado que la función mediadora del alma conservaba su tendencia hacia el cuerpo incluso después de la muerte, finalmente todas las cosas verían su apetito satisfecho por Dios: el alma con la felicidad eterna y el cuerpo con la resurrección<sup>41</sup>. Ya que Ficino seguía de cerca la idea platónica de que la principal característica del alma era ser creadora, conservadora y activa<sup>42</sup>, los extremos entre los que el hombre podía moverse correspondían a su plena potencialidad y a la pura sensibilidad del cuerpo. Me parece que a la luz de la noción de potencia en consideración de «lo otro» o de «el otro», es posible comprender el camino que guiaba la idea de libertad humana desde un punto de vista válido tanto para los cuerpos y sus sentidos como para las más elevadas facultades del hombre reflejadas en la filosofía moral. Que la esfera en el tabernáculo florentino no moviese a quien gozaba de razón, respondía a la independencia y unión del hombre con Dios. La garantía de dicha interacción era la aceptación de Ficino de la presencia de inteligencia y materia en la Providencia. Si la inteligencia habitaba en la Providencia, y el hombre participaba de la inteligencia con la razón, entonces su libertad quedaba atada al uso que de la razón podía hacer<sup>43</sup>. Es por ello que cuando Ficino se pregunta: «¿Qué es una obra de arte?», su respuesta era: «La mente del artista desarticulada del cuerpo». En ella se exhibe la independencia que separaba los actos humanos de los divinos. La misma pregunta aplicada a la naturaleza, es decir: «¿Qué es una obra de la naturaleza? La mente de la naturaleza articulada con la materia», subrayaba la independencia del hombre respecto de la naturaleza<sup>44</sup>. Si la desarticulación propia del hacer humano subrayaba los actos de la razón, la merma de ella como expresión del pecado y su consecuente desplazamiento provocaba la acción de la Providencia sobre el cuerpo. En otras palabras, cuando el hombre se desplazaba hacia la brutalidad, entonces venía asistido por la Providencia para volver a la razón como a un fin. Dios se transformaba en garante de la unidad del cosmos y el hombre en el articulador que aseguraba el retorno a la Unidad: «así como los cuerpos alguna vez habían sucumbido al destino en la tierra, bajo la guía de la divina providencia surgirían de la tierra y vivirían nuevamente»<sup>45</sup>.

En conclusión, cuando Ficino declaraba seguir a Numenio en su carta a Niccolini y reconocía haber intentado quitar los velos poéticos en su *Theologia Platonica*, no solo había trastocado completamente el sentido del diálogo de Boccaccio empujando a Numenio a una reconciliación con Jesucristo, sino también, en el mismo acuerdo, llevaba el problema del Bien hacia un aspecto temporal/sensible que le permitía explicar

<sup>41</sup> P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (ed. or. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press 1943) Le Lettere, Firenze 2005, pp. 433-434. Para la paráfrasis al texto de Kristeller, he utilizado las distinciones de Vitale.

<sup>42</sup> FICINO, *Opera (Compendium)*, p. 687.

<sup>43</sup> ID., *Theologia platonica*, 13.2.

<sup>44</sup> *Ibi*, 4.1.6. Como ha mostrado F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, J. Vrin, Paris 2014, pp. 204-205, Ficino se distanciaba de Plotino cuando sostenía que el destino del alma, al momento de su descenso al cuerpo, mostraba un instinto natural que se convenía tanto con su singularidad como con su posición en el orden universal.

<sup>45</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 18.9.4: «ut quemadmodum sub fato quondam corpora humana in terram deciderant, ita sub providentiae divinae imperio ex terra resurgant atque reviviscant».

desde los parámetros de Numenio las pruebas de la necesaria unión entre cuerpo y alma inmortales en la resurrección. Por otra parte, la diferencia entre materia y cuerpo atraía a sí la explicación de la co-participación de alma y cuerpo en vicios y virtudes con su subsecuente resultado de premios o castigos en el momento de la *recreatio*. Finalmente, la imagen del tabernáculo florentino daba cuenta de la constante presencia de Dios en el mundo desde un reflejo microcósmico que convertía al hombre en un fin al interior del mundo corruptible. Si todas las características de los seres vivientes inferiores quedaban contenidas en el alma del hombre en cuanto perfecta, y las almas de los brutos, por el mismo orden de las cosas y de la naturaleza, debían tender a la del hombre como a un fin<sup>46</sup>, la refutación a quienes sostenían que el alma racional y el alma irracional fuesen de la misma especie era parte de la necesaria separación entre la naturaleza irracional del cuerpo y el alma racional. Con ello a esta no se le podían atribuir errores cometidos por su contraparte<sup>47</sup>. La aceptación de una familiaridad entre ambas almas, sin embargo, hacía plausible postular la degradación (*prolapsus*) del alma del hombre a causa del pecado<sup>48</sup>. La idea de degradación, por ende, supondría que las acciones nefastas del hombre en el uso de su libre arbitrio provocaban un desplazamiento de la razón hacia un lugar inadecuado para ella. En la idea de inadecuación, la noción de *prolapsus* custodiaba las dos almas permitiéndole a Ficino, de paso, negar la sustancialidad del mal en el mundo gracias a la idea de privación defendida por Numenio<sup>49</sup>.

#### 4. La virtud de los elementos en el cielo

Numenio comenzó a adquirir un lugar preponderante en la filosofía de Ficino. El sitio que ocupó en el *Compendium in Timaeum* (1484) como escapatoria para solucionar las tensiones acerca de la mutabilidad e inmutabilidad, es otro ejemplo de ello. Aquí queda justificado el argumento que más arriba dejamos en suspenso, vale decir, cómo Ficino resolvió la dificultad de situar los elementos en el cielo<sup>50</sup>. El ascenso y purifica-

<sup>46</sup> ID., *Opera (Compendium)*, p. 1484: «intellige animam nostram ob quendam liberi motus infinitatem, posse & intra se in brutorum omnium affectus habitusque prouere, & extra se supplicii loco inter similia bruta, vel brutorum loca divino quodam transferri iudicio. Item omnes inferiorum viventium dotes in hominis anima tanquam perfectissima contineri; atque brutorum animas ipso rerum generationisque ordine ad nostram referri, quasi finem. Si hunc in modum progressionem animae rationalis in alias, atque vicissim in hanc aliarum regressionem acceperis, forsitan à Platonico sensu non aberrabis».

<sup>47</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 3.25.5. Como demostró Kristeller, no existe un completo divorcio entre ambas: «l'anima sta nella serie graduata delle cose fra gli angeli e le bestie» (KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 419). Ver también A. CORRIAS, *L'immortalità individuale dell'anima nel Commento a Plotino di Marsilio Ficino*, «Bruniana & Campanelliana», 19 (2013), 1, pp. 21-31.

<sup>48</sup> Cf. FICINO, *Opera (In Plotinum)*, p. 1710: «Oportet igitur ex Timaei sententia dicere, hominis animam, quae peccando in rationem perversam imaginationemque vehementiorem *prolapsa est*» (el destacado es mío).

<sup>49</sup> ID., *Theologia platonica*, 5.4.4. Una clara explicación de esta idea en relación al alma se encuentra en KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, pp. 381-437; M.J.B. ALLEN, *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 12 (1982), pp. 19-44 (re-publicado en ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, Ashgate, Aldershot 1995, art. VIII).

<sup>50</sup> FICINO, *Opera (Compendium)*, p. 1445. Acerca de distintas ediciones del *Comentario* de Ficino al *Timeo* ver M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Timaeus and its Myth of the Demiurge*, en HANKINS - MONFASANI - PURNELL JR., *Supplementum Festivum*, pp. 399-439, en pp. 402-403 (re-publicado en ID., *Plato's Third Eye*, art. XI). Allen recuerda que ya hacia 1457 Ficino había compuesto un

ción que el hombre alcanzaría con la resurrección, encontró en el filósofo del siglo II la autoridad que necesitaba. Junto a esto, poder explicar la presencia de los elementos en el espacio suprasensible significaba mantener el orden cósmico y una forma de asir la guía providencial que lo dirigía en su labor filosófica<sup>51</sup>.

Ficino se mostraba asombrado de que los seis grados platónicos de las cosas (bondad, intelecto, razón, imaginación, sentimiento, movimiento) y el número de días que necesitó Dios para concluir la Creación según el *Génesis*<sup>52</sup>, coincidiesen con el número que Pitágoras había atribuido a la conformación del mundo<sup>53</sup>. Así, cuando se refería a la composición del mundo, la fórmula numeniana parecía la forma más obvia de manifestar la comunión con ideas relacionadas al cristianismo. El hecho que para Numenio esto hubiese sido incuestionable obligó a Ficino a situarlo no solo en lo más alto entre los pitagóricos sino entre todos los filósofos<sup>54</sup>, facilitándole el desarrollo de una peculiar filosofía natural.

El principio musical que se extendía desde la armonía de los elementos – conformadores de cada componente de la naturaleza gracias a la acción del Alma del Mundo en general y el alma individual en particular – permitía que el cosmos fuese un ser animado<sup>55</sup>. Como ha sido subrayado por Jacomien Prins, cada uno de los cuatro elementos, como unidad, estaba contenido en el todo y proporcionalmente en sus partes<sup>56</sup>. Para que dicha proporcionalidad fuese posible, las esferas elementares debían mostrar la misma proporcionalidad que existía en la armonía postulada por Numenio para Platón y Moisés. Solo por esta vía la resurrección tendría en la filosofía natural un lugar apropiado. Sabiendo que los físicos negarían su pretensión de ubicar los cuatro elementos en el cielo, Ficino recurrió a los metafísicos. Ellos no vacilarían en otorgar a los elementos presencia en el mundo de las ideas y, a partir de ahí, en el alma del mundo. Pero si la diferencia que establecían entre la presencia de los elementos en el cielo y su existencia en la Tierra consistía en que en el primero la misma tenía una naturaleza virtuosa mien-

---

comentario al *Timeo* hoy perdido. Para Kristeller, declara Allen, esta obra correspondería al también extraviado *Libri quattuor institutionum ad Platoniam disciplinam*. Ver también J. HANKINS, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, en ID., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, II, pp. 93-142.

<sup>51</sup> En el *De christiana religione* (1476), Ficino confesaba que gracias al favor de la Providencia había podido llegar a interpretar los textos de Platón. Haciendo eco del legado de Numenio quien, según él, había utilizado la «luz divina de los cristianos» para mostrar los secretos que el propio Platón había encerrado en sus textos, Ficino justificó hermenéuticamente su trabajo demarcando el programa trazado en base a una *docta pietas*. Cf. FICINO, *Opera (De christiana religione)*, pp. 24-25.

<sup>52</sup> ID., *Opera (Compendium)*, p. 1445.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Acerca de las raíces pitagóricas del *Timeo* y el rol de comentarios anteriores en el de Ficino véase ALLEN, *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Timaeus*. Ver también C.L. JOOST-GAUGIER, *Pythagoras and the Renaissance Europe. Finding Heaven*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2009; C. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Brill, Leiden 2001, pp. 1-83.

<sup>54</sup> FICINO, *Opera (Epistolarum)*, pp. 866-867.

<sup>55</sup> El desarrollo y los alcances de la armonía en la teoría de Ficino han sido expuestos convincentemente por J. PRINS, *Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizzi on Cosmic Order and Music Theory*, Brill, Leiden 2014, pp. 25-213, esp. pp. 36, 97-100. Ver también WALKER, *Spiritual and Demonic Magic*, pp. 3-29; tr. it., pp. 9-43.

<sup>56</sup> PRINS, *Echoes of an Invisible World*, p. 97.

tras en la segunda estaban conformados<sup>57</sup>, dicha aproximación no lo satisfizo del todo. La solución llegaría solo cuando las oposiciones fueran del todo excluidas. Como dijimos más arriba, los elementos debían mostrar una faceta bondadosa propia del Uno<sup>58</sup>. Dado que la existencia de los elementos en el cielo sería, entonces, virtuosa, necesariamente las virtudes que moraban allí debían apegarse al Uno de un modo *excellentissimo*: el fuego entregando al cielo una luz sensible, un calor vivificante y un movimiento permanente; la tierra una estabilidad quieta y solidez a la densidad de las estrellas; el aire transparencia; mientras el agua calma dulce y uniforme para facilitar que el roce de las distintas esferas no generase calor<sup>59</sup>. La consonancia movimiento/quietud y transparencia/uniformidad eran oposiciones que dejaban de suponer contradicciones. Así, la existencia de lo celestial hallaba una explicación que iba más allá de la física pudiendo ser coronada con una mención a Moisés:

Concluimos finalmente diciendo que hay acuerdo entre Moisés y Platón, que *Numenio define como un segundo Moisés*. De hecho, aquello que Moisés dice, – «En principio Dios hizo el cielo y la tierra» –, lo dice Platón: en primer lugar Dios hizo el fuego y la tierra, entendiendo por fuego el cielo. En el comienzo, precisamente, en la esfera del mundo, toma en consideración el centro y el contorno circular; gracias a estos introdujo las otras cosas<sup>60</sup>.

Estratégicamente, inmediatamente después de referirse al rol que en el cielo cumplían las aguas, Ficino nombraba al profeta hebreo para explicar cómo su pueblo había conocido aquello que Platón tiempo más tarde expondría en sus escritos. Tanto uno como otro habían mostrado una realidad inmutable al percatarse:

Que por la naturaleza de la tierra, allí ocurre que los objetos de materia sutilísima no son dispersados como consecuencia de su inmenso movimiento [...] [y] que en la substancia celeste es tan magnífica la virtud eficaz, que al reunir las cualidades y los movimientos que entre nosotros son contrarios, *allí no se oponen*<sup>61</sup>.

Esta explicación sincrética que atravesaba la discusión acerca de los elementos derivaba de un estrecho vínculo establecido entre física y religión. Ambos se convertían, deviniendo un eficaz principio filosófico para sortear dificultades que pudiesen emanar de la propuesta de Ficino. Dicha convertibilidad quedaba sustentada en una simple pauta, el Moisés *attikizon* de Numenio. Con ella Ficino parecía estar en posesión de una fórmula

<sup>57</sup> FICINO, *Opera (Compendium)*, p. 1449.

<sup>58</sup> Acerca de la idea Uno/Bondad ver FICINO, *Commentaries on Plato*: Parmenides, cap. LXXIX. Importante es la Introducción que Vanhaelen hace a su edición. Para una proyección del tema en autores posteriores ver S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 33-65 (cap. 1: *L'ipostasi dell'Uno/Bene*).

<sup>59</sup> FICINO, *Opera (Compendium)*, p. 1449.

<sup>60</sup> *Ibidem*: «Concludemus denique concordiam inter Moysen & Platonem, quem Numerius alteram cognominat Moysen. Quod enim Moyses ait, In principio fecit Deus Coelum & terram: Plato ait, Deus primo ignem fecit & terram, ignem intelligens praecipue coelum. Principio enim in sphaera mundi centrum consideravit & ambitum. Reliqua horum gratia interiecit».

<sup>61</sup> *Ibidem*: «Probabunt etiam, ut arbitrorsi audierint per naturam illic terrae viventium fieri, ut materiae alioquin renuissimae ex tanto motu non dissipentur. Meminisse oportet, tantam esse in coelesti substantia virtutem, tanquem ad conciliandum efficacem, ut qualitates & motiones que apud non sunt, inter se repugnant, *ibi non pugnent*» (el destacado es mío).

mágica que abría puertas para que lo mutable y lo inmutable convergiesen facilitando el acercamiento del cuerpo y los elementos al alma en el momento de la resurrección.

### 5. *Ascenso y descenso del alma*

Hacia 1485, en una carta a Braccio Martelli, Ficino volvía a apelar a Numenio insistiendo en la presencia de la ley mosaica en el *Timeo*. Sin intrincados juegos persuasivos apostaba a que Numenio se convirtiese en un inapelable argumento de autoridad para que Martelli decidiera ingresar en la Academia. Subrayaba que era la única vía legítima que le permitiría comprender cristianamente los dichos de Moisés a la luz del estudio del texto platónico. El Diálogo lo adentraría en la creación del universo conformado por Dios; en él, decía, «[Platón] te mostrará que en el comienzo Dios creó el cielo y la tierra, y luego esparció su espíritu sobre las aguas»<sup>62</sup>. Nuevamente, en conformidad con el capítulo XXIV del *Compendium*, los cuatro elementos procuraban una lectura enmarcada en el Moisés *attikizon* numeniano, aunque, esta vez, coronado por un críptico final: «una vez que hayas ingresado en la Academia y que hayas recibido aquellos misterios que son intransmisibles en una carta, probablemente proclamarás, como Pedro, “bueno es estar aquí. Aquí haremos tres mil tabernáculos”»<sup>63</sup>.

La mención al *Nuevo Testamento* corresponde a la escena de la Transfiguración, el momento en que Pedro, Juan y Santiago atestiguaron la epifanía de Cristo. Ficino hizo una pequeña pero significativa modificación al pasaje, cambiando el número de altares mencionados en él; en vez de los tres originales apuntó tres mil. Si por una parte los tabernáculos evocaban la transformación del hombre y la promesa de su resurrección en razón de la venida del Mesías<sup>64</sup>, por otra el cambio en el número presenta mayores desafíos a la interpretación. Se ha propuesto que la razón del mismo hacía referencia a los tres mil creyentes que fueron bautizados luego de oír los sermones de Pedro (*Hechos* 2:41)<sup>65</sup>, sin embargo dicha hipótesis ha excluido el papel que le cabe a la conjunción de Moisés y Platón en la argumentación de Ficino.

Aceptado el rol que Numenio había asumido para la justificación de la resurrección del cuerpo y sus consecuentes vínculos con la inmortalidad del alma y la materia, la sintética fórmula del Moisés *attikizon* en la carta a Martelli dejaba ver veladamente la primacía del sincretismo en la transmisión de la verdad cristiana en torno a la resurrección.

En el *Comentario al Fedro* (1469-1474)<sup>66</sup>, la postura de Ficino se había delineado con claridad. Ficino afirmaba allí que los números 3 y 10 eran números perfectos; el

<sup>62</sup> Id., *Opera (Epistolarum)*, pp. 866-867.

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 867: «Bonum est hic esse, faciamus tria tabernaculorum millia».

<sup>64</sup> Las pieles de carnero que cubrían el tabernáculo a modo de velos (*Gn.* 36:19) eran consideradas símbolo de la persona de Cristo. Ver S.A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical System*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Temple (Az.) 1998, tesis 8>8: «Magi in .xvii. amphorismo nihil aliud intelligunt per triplex indumentum ex lino, panno, et pellibus, quam triplex animae habitaculum, caeleste, spiritale, et terrenum». Ver también nota de Farmer a tesis 8>9.

<sup>65</sup> M. FICINO, *Letters*, ed. and transl. by the Members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Sheppard-Walwyn, London 2003, VII, pp. 106-107, nota 41.

<sup>66</sup> Acerca de la fecha de composición de la obra véase M.J.B. ALLEN, *Introduction a M. FICINO, Commentaries on Plato. Vol. 1: Phaedrus and Ion*, ed. by M.J.B. Allen, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2008, p. xxv. Un estudio detenido del Comentario se encuentra en Id., *The Platonism of Marsilio Ficino. A*

primero porque correspondía a un número completo, el segundo por ser un número universal<sup>67</sup>. De la combinación de ambos brotaba la siguiente conexión:

10 multiplicado por 10 es 100, 10<sup>2</sup>; multiplicado nuevamente por sí mismo es 1000, 10<sup>3</sup>. Asimismo cuando multiplicamos 1000 por 3 llegamos a 3000 [...]. Sócrates utilizó estos números porque su perfección puede significar la purificación y restauración del alma – puesto que eventualmente debe manifestarse perfecta. Y él los usa no porque estrictamente sea ese el número de años sino para que comprendamos que, sin importar cuántos años fuesen, el alma debe ser perfeccionada con una razón perfecta. Existe otra razón de porqué el número 1000 es apropiado para el tiempo que requiere transmigrar de generación en generación<sup>68</sup>, esto es, de un cuerpo terrestre a otro, o desde uno terreno a otro aéreo o inversamente<sup>69</sup>. Este número sólido o cúbico significa la tierra, que el *Timeo* imagina como un cubo. También significa el cuerpo material, esto es, la tierra como elemento [...] El alma retornará más rápida y efectivamente si ha alcanzado mediante el estudio de la sabiduría divina no solo el bien, sino también si conoció desde el comienzo su extraordinaria belleza y la deseó ardientemente<sup>70</sup>.

En el pasaje la idea de la perfección de la razón se instauraba como el punto central que a Ficino le interesaba resaltar. Como destacaba en el capítulo XIX del *De christiana religione*, la beatitud entendida como la contemplación divina solo era posible en la pretensión de alcanzarla. La fe y la esperanza eran la justificación para obtener el mayor grado de conocimiento de lo divino. Según Ficino el hecho que Dios hubiese adquirido la corporalidad del hombre, es decir, que se hubiera ofrecido a los sentidos

---

*Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley 1984.

<sup>67</sup> Para el significado de los números en la tradición pitagórica ver, K.S. GUTHRIE, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Phanes Press, Michigan 1987, pp. 20-24 y 28-30.

<sup>68</sup> Como ha explicado ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, p. 177: «thousand signifies the span allotted a soul to pass from one generation in an earthy body to another». Allen, sin embargo, no establece la relación entre la carta a Martelli y el pasaje del *Fedro*.

<sup>69</sup> Acerca de la discusión en torno a la creencia de Ficino en la transmigración de las almas, ver KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 116; C. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: the Case of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 52 (1999), pp. 667-711; J. HANKINS, *Marsilio Ficino on Reminiscencia and the Transmigration of the Soul*, «Rinascimento», 45 (2005), pp. 15-53, (utilizo aquí la versión disponible en: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:2961227>, pp. 1-22); ALLEN, *Introduction*, p. xxi; FELLINA, *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima*; B. OGREN, *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden 2009, pp. 238-263; J. DILLON, *Saving Plato: Ficino on Plato's Doctrine of the Soul's Eternity and Reincarnation in Context*, en J. HANKINS - F. MEROI (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology. Proceedings of a Conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*, Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 191-202.

<sup>70</sup> FICINO, *Commentaries on Plato: Phaedrus*, 3.25.1: «Numerus ternarius et denarius perfecti dicuntur, quoniam ille quidem primus numerus est completus, hic autem quoniam est quodammodo numerus universus. Denarius in se quidem ductus centenarium facit planum; reductus autem millenarium facit solidum. Rursus adhibemus ternarium ad mille, hinc tria milia constituimus; denarium rursus ad mille, hinc conficimus decem milia. Eiusmodi numeris propter perfectionem suam ad purgationem restitutionemque animae, quoniam perfecta tandem evadere debet, Socrates utitur non quia tot proprie anni sint, sed ut intelligamus, quocumque anni contigerint, eam perfecta ratione consummari debere. Convenit et alia ratione millenarius transmigratori a generatione in generationem factae, a corpore scilicet terreno in terrenum, vel hinc in aerium vel vicissim. Numerus enim solidus significat terram quae in *Timaeo* figuratur cubo [...] Celerius autem redibit et melius, si una cum sapientiae divinae studio non modo divinam dilexerit bonitatem, sed etiam pulchritudinem eius mirabilem agnoverit ab initio et ardentem amaverit».

era la prueba irrefutable para la pretensión de la beatitud<sup>71</sup>. En este sentido la perfección de la razón matemática se combinaba con la materialidad del cuerpo desde el estudio de la sabiduría divina. 3000, en consecuencia, correspondía al ascenso desde un número cúbico – terrenal – a la perfección de la Trinidad, la que, por ende, estaba presente en el mundo físico en la razón  $10^{372}$ . También el 3 tenía su correlato en el mundo terreno. En su comentario a Plotino (1492) Ficino recordaba que una parte de las verdades divinas expuestas por Platón – mirada, esta vez, desde la cábala – aceptaba la perfectibilidad del hombre concediéndole tres oportunidades para que se purificase de los pecados cometidos en la vida<sup>73</sup>. Si en ninguna de las tres se alcanzaba la purgación, entonces el alma permanecía para siempre en un estado inferior de la razón (como los seres del Tabernáculo), es decir, en una disposición bruta donde sus propios pecados ya no hallarían justificación<sup>74</sup>. Puesto que el alma era la vida del cuerpo y Dios era el alma de la vida, ambas formaban parte del orden cósmico. La naturaleza le exigía al cuerpo obedecer al alma como esta obedecía a Dios. Si llegaba a existir alguna discordancia entre el alma y Dios, los sentidos colisionarían con la razón<sup>75</sup>. En consecuencia, si la primera rebelión fue el pecado y la segunda la pena infringida por el pecado, el tercer momento era la rebelión de los sentidos ante la razón en la vida presente. En esta el hombre se jugaba su última instancia de purificación y, por ende, la posibilidad de retornar al momento original. A la luz de este tercer momento adquiriría pleno sentido la resurrección o conjunción definitiva entre alma y cuerpo<sup>76</sup>.

Con su velo poético Ficino cumplía varios de los cometidos prometidos a Martelli: lograba mantener en silencio aquello que no podía revelarse en una simple carta, dejaba en evidencia la certeza del enunciado numeniano probando la veracidad del contacto de los griegos con los hebreos en Egipto y mostraba cuál sería el premio que la filosofía le entregaría si ingresaba a la Academia. Una vez más la más grande de las promesas cristia-

<sup>71</sup> ID., *Opera (De christiana religione)*, pp. 22-23.

<sup>72</sup> ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, pp. 177-178. Cf. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, pp. 18-19. Los números 3 y 10 unían la Trinidad cristiana a otro antecedente supuestamente egipcio, el *Corpus Hermeticum*. La década en el *Corpus* era el número atribuido a la capacidad de expulsar los doce tormentos del alma, divinizándola y preparándola para su regeneración. Esto le permitiría estar «en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire, en los animales y en las plantas, en el vientre materno, antes del vientre materno, después del vientre materno». Es esta, según el *Corpus*, el alma incorruptible preparada para oír «el himno de la regeneración» (*Corpus Hermeticum*, ed. por B. Copenhaver, Siruela, Madrid 2000, p. XIII). Como B. Copenhaver ha notado recientemente, «Ficino, who knew those themes of the Greek *Hermetica* better than anyone else in his day, also based a theory of magic on philosophy. But only a few passages of those Hermetic writings can have given him any philosophical help» (COPENHAVER, *Magic in Western Culture*, p. 87).

<sup>73</sup> Aunque la carta a Martelli antecede algunos años a la publicación del comentario a Plotino, la idea cabalística, derivada de *Job* 33:29-30, era muy difundida. Estaba presente, por ejemplo, en el *Hayye ha-'olam ha-ba* de Abraham Abulafia, obra que habría influenciado a Johannan Alemanno quien, desde 1455, estaba instalado en Florencia y era cercano a Ficino. Por esta razón, el conocimiento de Ficino de las tres oportunidades del alma puede considerarse anterior a su uso tanto en la carta como en el Comentario. Cf. M. IDEL, *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 360-361; U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Leo S. Olschki, Firenze 1965, pp. 278-280, 301-304.

<sup>74</sup> Cf. OGREN, *Renaissance and Rebirth*, p. 252.

<sup>75</sup> FICINO, *Opera (De christiana religione)*, p. 23.

<sup>76</sup> Como subrayó VITALE, *Sul concetto di materia*, p. 357, para Ficino Dios nunca dejó desamparada la materia.



nas quedaba ligada a la figura de Numenio cuyo vínculo con la resurrección pasaba por el desafío filosófico de alcanzar y ver la Verdad en sí misma<sup>77</sup>. La posibilidad que ello ocurriese tenía como punto de partida la aceptación del Moisés *attikison*. Con él las distancias se borraban y la filosofía de Ficino debía mostrarse más coherente a los ojos de Martelli.

\*

Para que Ficino pudiese llegar a afirmar: «así como en la vida terrenal separada de Dios, el alma une, sostiene, y eleva el cuerpo contrariamente a la naturaleza de sus elementos, después, unida a Dios, será capaz de elevarse a sí misma hasta la sublime región etérea. Al penetrar el éter, el cuerpo purificado no alterará el éter ni a sí, volviéndose etérea en poder y cualidad»<sup>78</sup>, debió superar las limitaciones que los contrarios mantenía separando ámbitos opuestos, el divino y el terrenal. Los pasajes de su obra donde recurrió a Numenio testifican, al menos, dos características distintas pero vinculadas: una que mostraba la asociación entre el filósofo del siglo II y la resurrección, y otra que, a partir de la fórmula explorada, le permitía, con la autoridad de quien había sido capaz de usufructuar de la filosofía griega en favor del cristianismo, evadir aspectos de la física que parecían irreconciliables con la teología<sup>79</sup>.

En otras palabras, los opuestos a los que se enfrentaba permanentemente Ficino le dieron a su filosofía un considerable grado de ambigüedad. El argumento que zanjaba dilemas profundos como eran la existencia del alma de los elementos, la relación de estos con la materia y la corporalidad, la reciprocidad entre alma y materia en la resurrección, fueron aspectos en los que se jugaba la postura filosófica del florentino. Ante el inabarcable tamaño de tales conflictos, Ficino pareció encontrar en la contraposición presente en la breve fórmula de Numenio una vía de solución que enriqueció y precisó sus ideas. Estas se llenaron de matices que parecen escoltar un permanente conflicto que solo aceptado como método se convierte en el hilo de Ariadna para transitar el complicado laberinto de una filosofía de lo innumerable.

---

<sup>77</sup> FICINO, *Theologia platonica*, 18.8.35: «Hic vero singuli quaecumque appetunt consequuntur. Philosophi veritatis admodum studiosi hic in ipsa veritate veritatum procreatrice vera cuncta perspiciunt». Me parece decisiva la idea ficiniana subrayada por Edelheit a partir de la carta que Ficino envió a Martin Prenninger de la que desprende que para el florentino el lugar histórico de Platón era entre Moisés y Cristo (EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, pp. 259-60).

<sup>78</sup> Ficino, *Theologia platonica*, 18.9.15: «Quae et in terra nunc a deo desiuncta corpus contra elementorum suorum naturam connectit, sustinet, elevat, et tunc supercaelesti coniuncta deo potest etiam ad sublimem attollere secum artheris regionem. Neque penetratione tunc vel offendit aetherem vel offenditur purissimum corpus illud, iam iam virtute factum qualitateque aethereum». Cf. ALLEN, *Quisque in Sphaera*, p. 201.

<sup>79</sup> Como se ha mencionado más arriba (ver nota 36) los aspectos mágicos que combinaron filosofía, cosmología y teología revelan en Ficino «una teoría que buscaba el respeto por la probidad religiosa, la evidencia científica y un razonamiento filosófico» (COPENHAVER, *Magic in Western Culture*, p. 99). La combinación de los mismos aspectos en su tratamiento de la resurrección rompen la linealidad numeniana –siguiendo la distinción de Toussaint (ver nota 5)–, convirtiéndola en una circularidad sin ambigüedades. Tal vez, la decisión de Ficino de ignorar el sentido de la *Praeparatio evangelica* (ver nota 11), se transformó en la estrategia ideal para darle plena funcionalidad a su sistema.