

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7947

**VOLUPTAS URANIA. MARSILIO FICINO COMO
EXÉGETA NEOPLATÓNICO Y CRISTIANO DE
LA FILOSOFÍA NATURAL DEL AMOR EN GUIDO
CAVALCANTI**

Fabián Ludueña -Romandini

Universidad Argentina de la Empresa, Buenos Aires, Argentina

Resumen

El presente artículo tiene como objeto de estudio la interpretación que Marsilio Ficino ha propuesto del poema Donna me prega de Guido Cavalcanti. A través del examen de la exégesis ficiniana, el texto muestra que, a pesar de la presencia de equivalencias formales entre ambos filósofos, el análisis de Ficino supone una ruptura teórica con el averroísmo de Cavalcanti. Al mismo tiempo, Ficino produce una profunda transformación de la filosofía del amor de Cavalcanti al cambiar su trasfondo desde la perspectiva del amor heterosexual del dulce stil nuovo hacia el simposio platónico de cuño homoerótico. Este desplazamiento se acompaña de una exégesis alegórica del poema de parte de Ficino quien moviliza entonces referencias propias del neoplatonismo, la teología cristiana y la magia natural. En este último aspecto, la figura de Zoroastro cobra una relevancia fundamental como priscus theologus y garante de la magia astral del amor.

Palabras clave: *exégesis; spiritus; filosofía del amor; averroísmo; magia natural.*

Cómo citar este artículo: Ludueña Romandini, F. (2019). *Voluptas Urania*. Marsilio Ficino como exégeta neoplatónico y cristiano de la filosofía natural del amor en Guido Cavalcanti. *Praxis Filosófica*, (49), 61 - 86. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7947

Recibido: 25 de julio de 2018. Aprobado: 28 de septiembre de 2018.

Praxis Filosófica, No. 49 julio - diciembre 2019: 61 - 86

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Voluptas Urania. Marsilio Ficino as a Neoplatonic and Christian Exegete of Guido Cavalcanti's Natural Philosophy of Love

Fabián Ludueña -Romandini¹

Abstract

The following article presents a study of Marsilio Ficino's interpretation of the poem Donna me prega by Guido Cavalcanti. Through the examination of the ficinian exegesis, the text shows that, despite the presence of formal equivalent themes in both philosophers, Ficino's analysis is based upon a theoretical breaking with Cavalcanti's averroism. At the same time, Ficino produces a deep transformation of Cavalcanti's philosophy of love in shifting its background from the heterosexual perspective of the dolce stil nuovo towards the platonic symposium of homoerotic ascendance. This movement goes side by side with an allegorical exegesis that Ficino proposes by means of references rooted in neoplatonism, Christian theology and natural magic. Regarding this last aspect, the figure of Zoroaster takes a fundamental prominence as a priscus theologus and guarantee of Ficino's astral magic of love.

Keywords: *Exegesis; Spiritus; Philosophy of Love; Averroism; Natural Magic.*

¹ Es doctor y magister en filosofía por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina y del Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor titular concursado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Su último libro se titula *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018). Sus áreas de estudio conciernen, especialmente, la metafísica medieval y renacentista, la filosofía política, la historia del derecho romano y la historia de la teología cristiana.

ORCID: 0000-0001-5804-5285 **E-mail:** fluduena@uade.edu.ar

VOLUPTAS URANIA. MARSILIO FICINO COMO EXÉGETA NEOPLATÓNICO Y CRISTIANO DE LA FILOSOFÍA NATURAL DEL AMOR EN GUIDO CAVALCANTI

Fabián Ludueña Romandini

Universidad Argentina de la Empresa, Buenos Aires, Argentina

I. Introducción

Hacia el año 1475, en plena madurez creativa, el filósofo neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499) culmina la redacción de su comentario al *Banquete* de Platón según la forma de un tratado bajo el título de *De Amore*. A decir verdad, el texto ficiniano va mucho más allá del comentario del texto platónico para desarrollar un tejido complejo de reflexiones teóricas que involucran las más diversas escuelas de pensamiento que incluyen referencias que van desde el platonismo antiguo hasta el hermetismo helenístico y de la filosofía neoplatónica hasta la tradición de la magia astral propia del Renacimiento europeo así como elementos provenientes del aristotelismo antiguo, el estoicismo y la Patrística cristiana. Ficino, un filósofo extremadamente prolífico en su obra publicada, tuvo en su *De Amore*² el texto de su autoría que más influencia ha ejercido sobre la posterior concepción del amor en la filosofía, la literatura y las artes de la Europa moderna (Kristeller, 1964, pp. 269-288).

² Aunque excede los objetivos que nos hemos propuesto en este artículo, es posible poner en paralelo los análisis ficinianos en el *De amore* con su comentario al *Fedro* platónico. Sobre este último texto, cf. (Allen, 1984). Por otra parte, como lo ha demostrado Granada (2000, pp. 75-104), la *prisca theologia* ficiniana tiene estrechas relaciones con la *theologia poetica* y las especulaciones trinitarias del cristianismo.

El banquete originario que da origen al texto de Ficino tuvo lugar el día del nacimiento de Platón bajo el mecenazgo de Lorenzo de Medici y se inscribe en una larga tradición neoplatónica que celebra el aniversario del gran maestro (Schmidt, 1908, pp. 37-52). El banquete tuvo lugar el 7 de noviembre³ de 1469 en Careggi y “nueve fervientes platónicos” estaban presentes: Antonio Agli, obispo de Fiesole, el médico Ficino, padre de Marsilio, el poeta Cristóforo Landino, el retórico Bernardo Nuzzi, Tomaso Venci, Giovanni Cavalcanti, aclamado como un héroe, los dos Marsuppini, Cristoforo y Claro, hijo de Carlo el poeta. El noveno platónico era Marsilio mismo para igualar el número de las musas. Los discursos del *Banquete* de Platón fueron leídos y comentados luego, pero a diferencia de Platón, que había puesto en escena discursos en principio diferentes en su forma y objetivo, los comentarios que enuncian los “platónicos” de Careggi, parten de un consenso establecido por adelantado, de manera tal que los siete discursos del *Banquete* ficiniano no son sino el desarrollo progresivo de una estructura enunciada en el primer discurso de Cavalcanti.

Por tanto, resulta imposible analizar en estas páginas, en todas sus aristas, los argumentos de Ficino referentes a su teoría del amor. Nuestro objetivo, en cambio, habrá de centrarse en examinar un aspecto muy específico de su texto. En el punto culminante de su desarrollo, Ficino propone una exégesis de uno de los poemas más encumbrados del llamado *dolce stil nuovo*, esto es, *Donna me prega*, de Guido Cavalcanti (c.1258-1300). Las teorías del amor provenzal y la lírica toscana habían influido sobre Ficino según lo han demostrado los estudiosos (Kristeller, 1964, p. 287); sin embargo, su original hermenéutica del texto de Cavalcanti le permite al filósofo florentino condensar algunos puntos importantes de su metafísica del amor⁴. Llevaremos adelante, entonces, un análisis de la exégesis ficiniana del poema de Cavalcanti atendiendo no solamente a su hondura metafísica sino también a las relaciones que pueden entrecruzarse con dos dimensiones que le son coperteneientes, a saber, la magia natural y la inscripción de la relación entre eros y magia en la tradición de la denominada *prisca theologia*.

³ Según todas las tradiciones antiguas, Platón había nacido el 7 de Targelión. Cf. por ejemplo Diógenes Laercio, *Vidas*, 2, 44 y 3, 2. El Targelión griego corresponde con el mes de mayo del calendario juliano. Los primeros humanistas como Ficino experimentaban grandes dificultades para establecer las correspondencias entre los calendarios juliano y ático. Es por ello que Ficino identifica el Targelión griego con el mes de noviembre. Cf. sobre el problema (Schmidt, 1908) y (Grafton, 1993, pp. 25-35).

⁴ Aunque no es objeto de nuestro análisis, cabe señalar que existen también importantes simetrías entre la filosofía de Dante y Ficino como ha sido recientemente señalado respecto de la teorización del gesto y las pasiones. Cf. (Fernández-Jáuregui Rojas, 2015, p. 145).

La tradición investigativa ha dedicado escasa atención a la exégesis ficiniana del texto de Cavalcanti y se ha limitado a señalar que la interpretación que propone Ficino del poema en clave de amor socrático masculino resulta una absoluta novedad en el Renacimiento (Nelson, 1958, pp. 78-79)⁵. En efecto, Ficino inscribe su metafísica del amor produciendo una traslación de enorme importancia: mientras que en Cavalcanti el poema refleja la filosofía del amor heterosexual, para Ficino es posible reinterpretarlo como paradigma del amor platónico homoerótico aún si entendido, como veremos, en clave espiritual y cristiana.⁶ Precisamente, este gesto estará en la base de la polémica que desarrollarán Ficino y Pico de la Mirandola (1463-1494) respecto de la naturaleza del amor (Aasdalen, 2011, pp. 67-88). Nuestro objetivo, en cambio, consistirá en proponer una interpretación de la exégesis ficiniana de Cavalcanti que, sin agotar de ningún modo las posibilidades, permita una intelección fructífera de los propósitos del filósofo florentino a partir de su metafísica del amor edificada sobre la tela de fondo del problema de la magia natural.

Ahora bien, resulta importante subrayar un aspecto que para el lector puede resultar inusual, esto es, la interpretación de un poema dentro de un marco filosófico. En este sentido, conviene recordar que la distinción entre poesía y filosofía era altamente difusa en el Renacimiento italiano. De hecho, la *Divina Comedia* de Dante es la prueba de cómo poesía, filosofía y teología podían convivir como un mismo conjunto de lirismo y pensamiento. Ciertamente, en el caso de Ficino, la poesía resultaba tan esencial para él como la prosa a la hora de la interpretación filosófica. De este hecho testimonia la influencia de la lírica medieval y de los poetas provenzales sobre el propio Ficino y su filosofía. Del mismo modo, se pueden aproximar las reflexiones filosóficas de Ficino al *Canzoniere* de Petrarca pero también cabe mencionar la presencia de la poesía mística cristiana así como de los desarrollos de Buenaventura o Bernardo de Claraval.

Por estas razones, Pierre Laurens ha podido definir el propio estilo de Ficino como “una prosa lírica, quizá más propicia que el verso mismo para figurar las punzadas del alma amorosa” (Laurens en Ficino, *In convivium*,

⁵ Una notable excepción a esta regla está constituida por el germinal estudio de Ciavolella (1986, pp. 39-48).

⁶ Como buscamos señalar en este artículo, la referencia de Ficino a la poesía resulta también determinante debido a su interés primordial por la herencia platónica. Ciertamente, Ficino era especialmente consciente de la importancia, no exenta de conflictos, de la poesía en el platonismo antiguo. Para un estudio del problema de la poesía en Platón, cf. (Gómez Espindola, 2016, pp. 37-56). Del mismo modo, resulta de suma importancia la comparación del platonismo de Ficino con el de Poliziano, más aún teniendo en cuenta la relación de Ficino con la poesía. Sobre el particular, cf. el excelente estudio de Storey (2003, pp. 602-619).

LIV). No olvidemos tampoco que Ficino se presentaba a sí mismo como un adorador de la lira órfica y que, siguiendo la tradición neoplatónica de Proclo, estimaba que la *prisca theologia* había tenido su expresión primordial en la poesía y que la obra misma de Platón debía ser leída como una meditación en prosa de las formas poéticas primordiales de la filosofía. En este punto, alejado de Cicerón⁷ o Quintiliano, Ficino ha podido entender los diálogos platónicos como ejemplos del “furor divino” cuya máxima expresión se encuentra en el arte poética. Nos hallamos, pues, frente a una auténtica *theologica poetica* donde la poesía es la ciencia suprema y el poeta como filósofo “expresa y a la vez oculta una sabiduría profunda tras las *imagines* con las que se expresa” (Granada, 2000, p. 75). De esta forma, tanto por su contexto cultural cercano como por su interpretación neoplatónica del corpus de los diálogos platónicos y por la influencia de la mística cristiana, la poesía se transforma, para Ficino, acaso en la forma suprema del ejercicio filosófico bajo el amparo del furor musaico.

Finalmente, resulta oportuno aclarar el sentido del tributo que decide rendir Ficino a la familia Cavalcanti por medio de su comentario de la canción *Donna me prega*. De hecho, a pesar de haber sido un averroísta, Ficino no duda en llamar “socrático” a Guido Cavalcanti pues su estrategia se inscribe en una reinterpretación platónica de la canción. Pero, al mismo tiempo, no puede soslayarse la presencia, en el círculo ficiniano, de Giovanni Cavalcanti (1448-1509), descendiente por vía indirecta del célebre Guido, el filósofo autor de *Donna me prega*. Giovanni Cavalcanti vivió por muchos años con Ficino en la villa de Careggi y fue quien lo instigó a la escritura del comentario al *Banquete* platónico. Por cierto, la admiración de Ficino por Guido Cavalcanti era inmensa dada su fama en el contexto cultural florentino hasta el punto que lo califica como “eminente servidor de su patria y superior a todos los de su siglo por la acuidad de su dialéctica” (Ficino, *In convivium*, VII, 1). Puede conjeturarse, entonces, que en el comentario de Ficino confluyen dos intenciones simultáneas: asentar su labor sobre la filosofía del amor en la tradición del gran Guido y, al mismo tiempo, homenajear a Giovanni Cavalcanti a quien Ficino llamaba su *amico unico*. Que ambas tareas podían ser convergentes puede apreciarse en el hecho de que Ficino le solicitó a Antonio Manetti que escribiese una biografía de Guido Cavalcanti para el uso de Giovanni Cavalcanti (Kristeller, 1937, p. 257). Por estas razones, no es imposible pensar que Ficino tuviese en mente un paralelismo poético-filosófico entre, por un lado Platón y Fedro y, por otro, su amistad con Giovanni (Laurens en *In convivium*, 2002, LX). Esta

⁷ Sobre la importancia de Cicerón para la retórica durante el Renacimiento italiano, cf. (Baker, 2015, pp. 133-183).

hipótesis permitiría explicar así, de modo suplementario, la recuperación de la herencia platónica a través de un vínculo con el linaje Cavalcanti.

II. Aspectos metafísicos. La disputa con el averroísmo

Si bien Ficino toma en consideración la totalidad del poema de Cavalcanti, se puede sostener que el centro de gravitación de la exégesis ficiniana del texto se encuentra en la segunda estrofa donde, haciendo referencia al amor, nos es dado leer:

*In quella parte – dove sta memora
prende suo stato, - s'formato, - come
di affan da lume, - d'una scuritate
la qual da Marte – vène, e fa demora;
elli è creato – ed ha, sensato, – nome,
d'alma costume – e di cor volontate.
Vèn da veduta forma che s'intende,
che prende – nel possibile intelletto,
come in subietto, loco e dimoranza.
In quella parte mai non ha possanza
perché da qualitate non descende:
resplende - in se perpertual effetto;
non ha diletto - ma consideranza;
si che non pote largir simiglianza.
(Cavalcanti, 2011, p. 21).*

[En esa parte – donde reside la memoria
toma su estado, - formado, - como
diáfano desde la luz, - en una oscuridad
que de Marte – proviene, y toma su morada.
está creado, - y lo sensible, - es su nombre,
es un hábito del alma, – y una voluntad del corazón.
Proviene de una forma vista que se intelige,
que se arraiga – en el intelecto posible,
como en una substancia, - y hace allí lugar y morada.
En esa parte no tiene ningún poder
ya que no deriva de una cualidad:
brilla – en sí como efecto perpetuo;
no tiene delectación – sino contemplación
y así no puede crear semejanza].

En cuanto al poema y sus numerosas alusiones escolásticas, ha podido atribuirse a Cavalcanti una filiación inequívocamente aristotélica y, más

precisamente, averroísta (Nardi, 1954; Coccia, 2005; Agamben, 2011) como lo demuestra la utilización de citas directas de textos de Averroes en versión latina o la distinción entre el intelecto posible y el intelecto agente (Ardizzone, 2002, p. 122). Aunque indudablemente Ficino debía estar en conocimiento de los elementos averroístas del poema de Cavalcanti, el filósofo florentino decide imprimir a los versos una reorganización neoplatónica y cristiana de la matriz averroísta. Es necesario excluir la posibilidad de una interpretación averroísta del poema de Cavalcanti por parte de Ficino dado que este último compuso una “*confutatio Averrois*” que se cuentan entre las más sólidas escritas durante el Renacimiento. En la concepción ficiniana, podemos encontrar una reorganización completa de la tradición aristotélico-averroísta:

El orden de la naturaleza exige además que haya un bien puro (*bonum purum*) y un bien intelectual (*bonum intellectuale*), un intelecto puro (*intellectus purus*) y un intelecto animal (*intellectus animalis*), un alma pura (*anima pura*) y un alma corporal (*anima corporalis*). El primero es Dios, el segundo el ángel, el tercero el alma racional y el cuarto es el alma irracional (Ficino, *Theologia platonica*, XV, 2).

En este sentido, para Ficino en su concepción neoplatónica y cristiana, Dios es el supremo Bien que debe colocarse por encima de cualquier intelecto y, por consiguiente, el intelecto puro e intelectual se corresponde con el ángel, eliminando así cualquier posibilidad de un intelecto agente que pueda subsistir separado de un orden natural que debe estar subordinado a hipóstasis precisas dentro de una jerarquía gobernada por Dios como soberano Bien⁸. Esta reinterpretación por parte de Ficino fue también posible debido a la mediación, identificada por John Nelson, del comentario del Pseudo-Egidio a la canción de Cavalcanti que difumina su trasfondo averroísta para dar lugar a una lectura que hace del concepto aristotélico de lo “diáfano” el punto de articulación de una dialéctica entre la oscuridad y la luz (Nelson, 1958, p. 79).

Según la doctrina ficiniana que otorga el marco a la interpretación de la canción de Cavalcanti, la Belleza puede encontrarse en el cuerpo del amado, pero el verdadero amor se localiza en la renuncia a tocar el cuerpo que posee esta Belleza. El deseo de tocar y el deseo de amor comparten el mismo tipo de separación ontológica que existe entre la materia y lo inteligible hasta el punto en que uno implica la negación del otro. La sabiduría consiste entonces en saber distinguir y dominar estos dos tipos de deseo puesto que ambos

⁸ En su crítica al averroísmo, Ficino sigue también la argumentación de Tomás de Aquino para quien el intelecto es exclusivamente individual y su objeto primero es el ente como prioridad metafísica constitutiva. Sobre este aspecto cf. (Benavides, 2018, pp. 179-180).

se encuentran mezclados en la apariencia fenomenológica del mundo. La belleza corporal tiene el poder de despertar el deseo de tocar en el sabio, pero la prueba de sabiduría consiste no solamente en resistir a la tentación sino, sobretudo, en reconocer el carácter idolátrico de la belleza hacia la cual el sabio se siente atraído⁹. Sabio será entonces aquel que llegue a darse cuenta de que lo que ama no es la belleza del cuerpo del amado, sino la fuerza divina que lo modela y que actúa en su interior.

Contrariamente a lo que podríamos creer, la rehabilitación llevada adelante por Ficino de la teoría platónica y plotiniana de la doble Venus, celeste y *pandémios*, que sirve para distinguir el amor sagrado del amor profano, no introduce ningún cambio en el sistema expuesto hasta aquí. En primer lugar, debido a que la Venus vulgar no supone la reivindicación de la materia, sino más bien el reconocimiento de la presencia de lo divino en lo material, lo que es completamente distinto. De hecho, la Venus vulgar recibe las chispas de la Belleza divina a través de la Venus Celeste y las transmite luego a la materia sobre la que influye. En segundo lugar, cuando Ficino sostiene que la generación es la expresión del amor *pandémios*, no quiere decir con esto que la belleza está constituida por el cuerpo engendrado sino que afirma que la Belleza se extiende hacia los cuerpos humanos a través de la generación, y esta Belleza no se confunde jamás con el cuerpo que ella modela. Esta dinámica es posible gracias al hecho de que el objeto de amor es la belleza “incorporal” del amante. Ficino hace explícito el núcleo fundamental de su metafísica del amor cuando habla de la “óptica” del fenómeno amoroso. De hecho, Ficino establece que el amante no ama la belleza corporal de su amado sino más bien la imagen de esta belleza que se encuentra en el espíritu del amante¹⁰. Ficino sugiere así que la esencia de la belleza es guardada, bajo la forma de un simulacro, en el espíritu de quien la percibe. No podemos percibir la inmensidad del cielo con nuestra pequeña pupila, sin embargo, tenemos en nuestro espíritu una imagen muy clara de la belleza del cielo y esta imagen deviene en el objeto de nuestro amor.

⁹ Cabe destacar que, aún si existe un contexto homoerótico derivado de las discusiones propias del *Banquete* de Platón, Ficino desaprueba las relaciones homosexuales como *contra naturam* en consonancia con la postura de la teología cristiana, sobre todo a partir del siglo XII en adelante. Ahora bien, según Ficino, la abstención de cualquier relación sexual carnal hace posible, de manera complementaria, el modelo espiritual de acceso a la sabiduría. Sobre estas cuestiones, resultan útiles las observaciones de Festugière (1967, pp. 334-357).

¹⁰ Ficino se refiere aquí a la noción de *eidolon* (imagen) que tiene, entre diversas fuentes, un sustrato platónico que resulta esencial en su reinterpretación del pensamiento de Platón. Sobre la noción de *eidolon* en la obra de Platón, cf. el importante estudio de Anchape (2017, pp. 37-59).

Ficino parte de la premisa según la cual no existe un cuerpo perfectamente bello pues si ello fuese posible, estaríamos ante la idea misma de Belleza mientras que cada cual posee solamente una chispa de esa Belleza. Por lo tanto, el cuerpo refleja la idea de Belleza siendo, de este modo, sólo parcialmente bello. De allí la necesidad constante de establecer una comparación entre la imagen atesorada de un cuerpo sensible (imagen que contiene ya una chispa de la Belleza del cuerpo percibido, o más bien, de lo que hay de esencialmente bello en él) y la imagen de la Belleza perfecta tal y como ésta nos ha sido infundida por Dios.

Para que la dinámica de esta teoría del amor basada en los simulacros y las imágenes pueda tener lugar, Ficino se apoya por completo en la teoría del *spiritus* y es imposible comprender la erótica de los muchachos que propone el florentino sin tener en cuenta este concepto fisiológico y cosmológico fundamental¹¹. En una de sus más notables definiciones del concepto, Ficino establece que el *spiritus* es

Un cuerpo muy sutil, casi un no-cuerpo y casi un alma; o casi una no-alma y casi un cuerpo. En su composición hay un mínimo de terrestre, algo más de acuático y mucho más de una naturaleza aérea. Pero en su mayor medida participa de la naturaleza del fuego estelar [...] Es al mismo tiempo brillante, caliente, húmedo y revigorizante (Ficino, *Opera Omnia*, p. 535).

Para Ficino, el *spiritus* resulta una especie de corpúsculo luminoso generado por el calor de la sangre y que penetra todo el cuerpo interactuando con el alma para posibilitar el fenómeno mismo de la vida. Por consiguiente, al tratarse de un vapor sanguíneo es el espejo donde las influencias astrales actúan sobre el cuerpo humano. Al mismo tiempo, la noción de *spiritus* presupone una teoría de la óptica (Simon, 1988) y produce una teoría de la magia que, como en el caso de Ficino, ha tenido una enorme difusión durante el Renacimiento y sobre la cual queda aún mucho trabajo por realizar. Sin embargo, querríamos señalar aquí la relevancia de esta noción en la teoría del amor de Ficino. En efecto, podemos apreciar ahora la importancia del *spiritus* en la fisiología y la metafísica ficinianas del amor puesto que es el *spiritus* del amante donde la imagen del amado se refleja como en un espejo.

¹¹ El concepto proviene de una variopinta y sumamente compleja tradición médico-fisiológica y platónico-aristotélica sobre el *pneuma* que adquiere todo su espesor filosófico a partir del primer estoicismo (Verbeke, 1945). Sin embargo, el Renacimiento hizo de la noción de *spiritus* una piedra angular de la metafísica añadiéndole la tradición patristica y los desarrollos de la escolástica (Klein, 1965, pp. 197-236). Sobre el problema específico de la metafísica ficiniana, cf. (Allen, 1975; 1995).

Este espejo de imágenes sensoriales permite al alma realizar la comparación entre la imagen recibida desde el mundo exterior y aquella que esta posee de manera innata y que refleja la idea pura de la Belleza. Pero, justamente, como el *spiritus* no es sino un espejo donde se reflejan las imágenes, la ausencia del amado hace que su imagen se desvanezca, a pesar de la existencia de la memoria del alma. La presencia del amado es entonces necesaria para que su imagen reflejada en el espejo del *spiritus* pueda ser “iluminada” y “encendida”. Sin embargo, la necesidad de la presencia del amado frente al amante deja entrever un papel aún más importante para el *spiritus* en esta onto-fisiología del amor. En efecto, Ficino llega a describir la esencia del amor como un intercambio de espíritus.

Como corolario, la función del *spiritus* no consiste solamente en ser un espejo para el alma donde se reflejan las imágenes sensibles sino que constituye la sustancia misma que se intercambia entre los amantes en el fenómeno del amor. A través del *spiritus*, es la sangre misma que se transmite del amante al amado estableciendo una circulación fisiológica de los vapores sanguíneos por medio de la vista. Esta circulación explica la prosecución del amado por parte del amante dado que este debe recobrar la homeostasis de su sistema sanguíneo y de su *spiritus*. Sobre esta tela de fondo doctrinal, es posible ahora comprender la exégesis ficiniana de la canción de Cavalcanti que Ficino expresa del siguiente modo:

Todo esto, me parece, lo ha plasmado el filósofo Guido Cavalcanti en sus versos con un arte consumado. De igual modo que un espejo, alcanzado desde un cierto ángulo por el rayo del sol, se ilumina oportunamente y, por el reflejo de este esplendor, inflama la lana que se encuentra próxima, así, piensa él [Cavalcanti], esta parte del alma que se llama imaginación y memoria oscura (*obscuram phantasiam uocat atque memoriam*), como si fuera un espejo, es alcanzada por la imagen de la belleza, la cual toma el lugar del Sol si bien esta modela a partir de ella una segunda imagen, que es como el reflejo brillante de la primera, y por medio de la cual, siguiendo el ejemplo de la lana, se inflama de amor. Añade que este primer amor es encendido por el apetito de los sentidos y engendrado por la belleza del cuerpo percibido por los ojos; pero que esta forma ya no está grabada en la imaginación del mismo modo que en la materia del cuerpo, sino al contrario sin materia, y de tal manera que es la imagen de un hombre determinado en un lugar y un momento bien precisos. Esta imagen, a su vez, enciende un reflejo que ya no es semejante a un cuerpo humano particular sino que es la razón universal (*ratio communis*) y la definición del género humano en su totalidad [...] De este reflejo y razón universal de la inteligencia (*mens*) nace de la voluntad otro amor que no tiene nada que ver con el comercio

del cuerpo (*commertio corporis*). Coloca al primero en el placer (*uoluptate*) y al segundo en la contemplación (*contemplatione*) [...] Piensa que en el hombre estos dos amores combaten entre sí, uno conduciendo a la vida voluptuosa y bestial y el otro produciendo una exaltación hacia la vida contemplativa y angélica [...] ¿Quién no ve, entonces, en estas palabras a los dos amores, el celeste y el vulgar? (Ficino, *In convivium*, VII, 1).

Como puede apreciarse, la exégesis ficiniana de la canción de Cavalcanti se apoya sobre la posibilidad de concebir al objeto amado como imagen. En este sentido, Ficino recobra la tradición de interpretación del fenómeno amoroso por medio de la noción de *spiritus* que ya se encontraba presente en el *dolce stil nuovo*. Para Cavalcanti, la dinámica del amor es fundamentalmente pneumatológica pues no es en otro lugar que en el propio *spiritus* donde el amante recibe la imagen de la dama amada y, gracias a él, nace la posibilidad misma del amor (*spirito d'amare*). Apoyándose en Alejandro de Afrodisia y en la tradición averroísta¹², para Cavalcanti “la experiencia del círculo neumático va de los ojos a la fantasía, de la fantasía a la memoria y de la memoria a todo el cuerpo [...] en perfecta simetría espíritu-fantasma” (Agamben, 2011, p. 183). Dentro de esta perspectiva, Ficino puede sostener que el *spiritus* con su presencia material pero sutil, produce una *mixis* de vapores sanguíneos que hacen que los amantes permuten su lugar subjetivo en la indistinción sensible de los cuerpos. Por otro lado, como el contacto sexual debe ser cuidadosamente evitado, el amante debe utilizar la flama sensible de su alma para activar un reflejo de la imagen del amado quien queda, por así decirlo, desprovisto de todas sus cualidades particulares para elevarse al estatuto más general posible.

En otros términos, lo que comienza como la atracción por un cuerpo sensible, gracias a la mediación del *spiritus*, concluye en un proceso de ascenso inteligible que lleva a la adoración del *Homo* como definición del género humano en cuanto tal. La potencia amorosa permite, según una rigurosa lógica de los afectos, pasar del cuerpo individuado a la pasión por el Universal. El verdadero amor, según Ficino, es aquel en el los sujetos de la atracción sensible pierden todos sus atributos individualizantes para dirigirse a una des-individualización completa que permite amar no ya a un sujeto concreto sino a la razón universal y, por tanto, posibilita el ascenso hacia Dios como punto de fuga en el que debe converger todo el amor humano. De esta forma, Ficino altera profundamente la intención averroísta de la canción de Cavalcanti pero, aún bajo los auspicios de una teología platónica cristiana, conserva los rasgos de una concepción del amor en todo

¹² Sobre la noción de “fantasma” en la tradición averroísta, cf. (Brenet, 2017).

equivalente a la desobjetivación de los amantes que, buscando amarse entre sí en lo inaprehensible de los cuerpos, encuentran el equivalente universal del amor en la cifra oculta de la divinidad.

Por cierto, el camino no está exento de tensiones y las pasiones del cuerpo dificultan el ascenso metafísico recordando que, en la mayor parte de los casos, habrá que lidiar con una polaridad o tensión entre los apetitos y la vía contemplativa. De allí que Ficino haga resurgir la oposición entre las dos Venus. En el contexto del Renacimiento italiano, la problemática de las dos Venus, la Profana y la Celeste¹³, encuentra sus raíces ya en el *De voluptate* de Lorenzo Valla (1431) y alcanza un punto culminante en la obra ficiniana donde el placer de los cuerpos es desplazado a favor de la contemplación celestial y, por tanto, la verdadera felicidad no es sino una suerte de paradójica *voluptas urania*. La temática, por cierto, tendrá una enorme irradiación sobre las artes que puede observarse en los motivos venusinos de las obras de Botticelli, Mantegna y Ticiano (Wind, 1968, pp. 141-151).

La reinterpretación del problema de la imagen amorosa en Cavalcanti según categorías neoplatónicas y cristianas no es el horizonte último de la búsqueda de Ficino puesto que, llegado a ese punto, el *exemplum* más adecuado que encuentra el florentino para definir al profeta del amor es la figura de Zoroastro la cual, en su ineluctable conexión con Hermes Trismegisto, muestra a todas luces que, para Ficino, la exégesis de la canción de Cavalcanti y, en definitiva, la recta comprensión del problema amoroso sólo puede alcanzarse una vez que se admite que la ciencia del amor no es otra que la magia entendida como una especie de región ontológica de la filosofía natural.

73

III. La *prisca theologia* en la doctrina erótica entre Hermes Trismegisto y Zoroastro

Como hemos visto, la exégesis ficiniana del amor no se limita al problema metafísico del goce de la imagen incorporea sino que, además, vincula al amor con el reino de los démones¹⁴ y establece como expertos en este dominio no solamente al Sócrates del *Banquete* platónico sino, en

¹³ Ficino retoma la diferenciación entre las dos Venus de Platón (*Banquete*, 180d-182b). Sin embargo, es solamente dentro de la escuela platónica que esta distinción cobra un valor metafísico puesto que, en el plano cultural ateniense, tal división carecía de fundamento como ha sido demostrado por Pirenne-Delforge (1988, pp. 142-157).

¹⁴ Hemos optado por la tradición que prefiere traducir el término griego “*daímon*” por el neologismo “démon” en lugar de “demonio” para evitar una sobreposición semántica completa entre el término griego, especialmente platónico, y su reinterpretación en la teología cristiana.

un gesto altamente revelador, al mago Zoroastro (Ficino, *In convivium*, VI, 10). En cuanto a los démones mismos, tomados de la tradición neoplatónica y oportunamente cristianizados, pertenecen al reino propio de la *oikonomia* del Dios soberano que se sirve de ellos, dirá Ficino, como intermediarios para el gobierno del mundo y de la historia¹⁵. Según escribe Ficino:

Dios como primer jefe contiene en él la potencia de los dones. Luego transmite el poder a los siete dioses que mueven los siete planetas y que nosotros llamamos Ángeles, de tal manera que cada uno reciba uno de esos dones de modo privilegiado. Estos los comunican, con el mismo privilegio, a los siete órdenes de démones que están a su servicio y aquellos, a su vez, los transmiten a los hombres. (Ficino, *In convivium*, VI, 4).

Sobre el problema de la demonología, Ficino pone en movimiento un espeso tejido de referencias que abarcan los *Oráculos Caldeos*, Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo y ciertos escritos atribuidos a Pitágoras¹⁶. En nuestro artículo, habremos de concentrarnos someramente, en este apartado, en las figuras de Hermes y Zoroastro.

74

La escuela exegética promovida por los pioneros trabajos de Frances Yates promovió la tesis según la cual Ficino otorgaba un grado eminente a la figura de Hermes Trismegisto como fundador de la teúrgia egipcia y la magia

¹⁵ Sobre la demonología neoplatónica y su relación con la *oikonomia* de la teología cristiana, cf. (Richter, 2005) y (Agamben, 2007). Sobre la vinculación con la filosofía de la historia, cf. (Taubes, 1947) y (Löwith, 1953).

¹⁶ Ficino conocía los *Oracula Chaldaica* que suponía escritos por Zoroastro en persona a partir de la atribución propuesta por Pletón (según el relato de Francesco Patrizi). Existe una importante bibliografía sobre esta atribución ficiniana de los *Oráculos* a Zoroastro, cf. principalmente, (Klutstein, 1987, pp. 3-20). El caso de Zoroastro como *priscus theologus* tiene una larga historia desde la Antigüedad y la bibliografía sobre el “Zoroastro histórico” así como sobre el “Zoroastro helenizado” es tan cuantiosa como la consagrada al hermetismo antiguo. Cf. sin embargo, (Bidez y Cumont, 1938) y (Boyce, 1991). Actualmente, es esencial consultar De Jong (1997), que proporciona fuentes y elementos de reflexión fundamentales. Debido a una mención que se hace en el epistolario ficiniano acerca de un posible comentario de Ficino a los *Oráculos*, los estudiosos han creído por mucho tiempo que Ficino los había efectivamente traducido. Hoy sabemos que la traducción pertenece a Juan Lascaris. Para este tema, cf. (Gentile, 1990, pp. 57-104). Sobre los *Argonáuticas órficos* y los *Himnos órficos*, bien conocidos por Ficino quien además creía que eran obra de Orfeo mismo, cf. (Walker, 1953, pp. 100-120). Igual que en el caso de los *Oráculos Caldeos*, los investigadores han creído por mucho tiempo que Ficino había traducido los *Himnos órficos* pero la traducción también pertenece a Lascaris. Respecto de los escritos “pitagóricos” traducidos por Ficino, cf. (Della Torre, 1902, p. 544). Ficino utiliza el tema de la música en relación al problema del amor como mago y, en esta perspectiva, resulta de especial relevancia la asociación existente entre la astrología y la música de la *lyra orphica* de Ficino. Para esta relación, cf. (Walker, 1958, pp. 12-24).

demónica. De esta forma, la magia ficiniana sería, en su forma primaria, netamente hermética. Dicho de otro modo, Ficino habría rehabilitado la “religión egipcia” del *Corpus Hermeticum* (Nock y Festugière, *Cor. Herm.*) y, especialmente, del *Asclepius*, por medio de prácticas teúrgicas de animación de estatuas representativas de los démones astrales “de acuerdo con los principios de la magia simpática y colocando en ellas la vida de los dioses celestiales gracias a invocaciones” (Yates, 1964, p. 41). Sin embargo, Ficino era bien consciente del hecho de que aún Jámblico, un neoplatónico de referencia para el florentino en asuntos de magia, había rechazado estos aspectos problemáticos de la supuesta magia egipcia de los *Hermetica* (Ficino, *De vita*, III).

Con todo, el paso más decisivo está constituido por el hecho de que Ficino mismo reemplazó la preeminencia de Hermes por la de Zoroastro en el origen y concepción de la *prisca theologia*. Este hecho, pasado por alto por la escuela de Yates pero subrayado por la investigación más reciente (Allen, 1990, pp. 38-47), tiene consecuencias sobre el desplazamiento de la figura de Hermes y su magia demónica en completo favor de Zoroastro y la magia natural. Si bien cuando tradujo el más célebre escrito atribuido a Hermes Trismegisto, esto es, el *Corpus Hermeticum* (Nock y Festugière, *Cor. Herm.*), Ficino creía en la preeminencia de Hermes en la *prisca theologia*, el lugar del sabio egipcio fue ocupado a partir de 1469 por la figura de Zoroastro¹⁷:

[...] el alma humana es una realidad divina, es decir, invisible, presente por completo en cada parte del cuerpo y producida por un autor incorpóreo en tales condiciones que esta depende únicamente de la potencia del agente y no de la aptitud o del concurso de la materia. Es lo que nos enseñan los teólogos de la antigüedad, Zoroastro, Hermes, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Platón y de los cuales el naturalista Aristóteles sigue generalmente las huellas¹⁸.

En el caso de Zoroastro, es especialmente difícil saber con qué personaje de la Antigüedad Ficino asociaba al gran *priscus theologus*. Michael Allen

¹⁷ Esta preeminencia tenía para Ficino su origen en Platón mismo quien había alabado la sabiduría zoroastriana. Cf. Platón, *Alcibiades I* 121e1-122a3.

¹⁸ Ficino, *Theologia Platónica*, vol. I., VI, 1: “*Aut postremo divinum quiddam est hominis anima, id est aliquid individuum, totum cuique parti corporis adstans et ab incorporeo authore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo, non ex materiae inchoatione aut capacitate aut fomento dependeat, sicut nos docent prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pithagoras Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles*”. Resulta capital, como subraya Allen (1998, p. 31), que la primera aparición de Zoroastro a la cabeza de la lista de los *prisci theologi* se encuentre en Ficino, *In Philebum*, 1, 17 y 26.

ha refutado recientemente la identificación propuesta por Patrizia Ceccarelli según la cual Ficino asimilaba a Zoroastro con el profeta Balaam¹⁹. El Zoroastro de Ficino no es solamente un Mago, sino también el fundador y príncipe de los Magos (*princeps magorum*)²⁰ y según los testimonios de Plutarco y Diógenes Laercio²¹, seguidos por Ficino, Zoroastro había vivido 5000 años antes de la guerra de Troya. Por otro lado, el Balaam de *Números* había vivido luego del Éxodo de Egipto, por lo tanto, habría podido compartir pero no sobrepasar la autoridad de Hermes. Por otra parte, Michael Allen piensa que es imposible saber si Ficino había identificado históricamente a Zoroastro con un personaje bíblico o si era para él un sabio que se llamaba realmente Zoroastro y que había precedido a Hermes Trismegisto. Asimismo, en relación con el dualismo a menudo asociado a la figura de Zoroastro, Ficino parece haber seguido las enseñanzas de Plotón (Woodhouse, 1986) que transforma el dualismo en un esquema triádico asociado a las hipóstasis plotinianas²².

No obstante, según la interpretación ficiniana, resulta de capital trascendencia el hecho de que Zoroastro haya sido considerado el creador de la astrología babilónica. Justamente, debido a que los Magos eran considerados astrólogos expertos, habrían podido éstos apreciar la importancia de la estrella que anunciaba el nacimiento del Mesías y fueron también por ello los primeros adoradores de Cristo, en lo que sería una suerte de “cristianización” de los gentiles quienes, mediante la figura de los magos zoroastrianos, habrían reconocido la superioridad de la religión cristiana en una reunión finalmente realizada de la sabiduría de Oriente con la de Occidente.

Como lo subraya Michael Allen, el papel de los Magos es considerable en el acontecimiento de la Encarnación sobretodo porque Ficino piensa que “los Magos han aceptado la llegada del Mesías que fue repudiado por los Judíos y de este modo, se transformaron en los adoradores auténticos de Cristo y en los nuevos elegidos” (Allen, 1998, p. 38). Pero al hacer esto, los Magos se transformaban en la prueba de que la *prisca theologia* oriental había constituido una preparación necesaria para la nueva religión cristiana

¹⁹ Sobre este punto, resulta esencial el trabajo de Ceccarelli (1984, pp. 95-114).

²⁰ Ficino, *Theologia Platonica*, vol. II, 13, 2.

²¹ Plutarco, *De Iside et Osiride* 46, 369e-370d y Diógenes Laercio, *Vidas* I, 2. Cf. asimismo Bidez y Cumont (1938, p. 253).

²² Cf. Ficino, In Philebum 2, 1 y (Allen, 1998, pp. 34-35). Cf también Ficino, In convivium, II, 4: “Tres mundi principes posuit Zoroaster, trium ordinum dominos: Oromasim, Mitrim, Arimanim. Hos Plato deum, mentem, animam nuncupat”.

tanto más aún cuando sus representantes, los magos zoroastrianos, pudieron reconocer al Mesías que los maestros judíos habían decidido ignorar.

Como corolario, si los Magos habían reconocido en Cristo a su nuevo Señor, Cristo mismo se transformaba en el zoroastriano más perfecto (Buhler, 1990, pp. 348-371). Y dado que Ficino asociaba a Zoroastro con el mundo caldeo, hay que tomar en consideración el hecho de que Abraham partió de Ur con una sabiduría caldea y con la creencia en un solo Dios. Michael Allen piensa que es posible sostener que para Ficino Abraham habría recibido dicha “sabiduría” de Zoroastro mismo y de sus discípulos para legarla luego a los Egipcios a través de su descendencia hasta que Moisés recibió de los Egipcios esta misma sabiduría de origen caldeo (zoroastriano) ulteriormente transmitida a Hermes Trismegisto²³. Se consumaría así el desplazamiento, dentro de la *prisca theologia*, de la relevancia de Hermes que estaría, para Ficino, a partir de entonces subordinado a la figura de Zoroastro.

Esto conlleva, como corolario, una acentuación definitiva de la magia natural por encima de cualquier magia hermética que pudiera estar asociada a la teurgia neoplatónica o a la denominada “magia de las estatuas” del *Asclepius* de Hermes Trismegisto. La concepción de la magia natural, atribuida por Ficino a Zoroastro en su metafísica del amor, haya su clara expresión cuando Ficino declara:

Parecería que se han vuelto magos [Apolonio de Tiana y Porfirio] gracias a la amistad de los démones, como los démones mismos son magos porque conocen la amistad de las cosas entre ellas y como la naturaleza toda es llamada maga en virtud de este amor recíproco (Ficino, *In convivium*, VI, 10).

De esta forma, el comentario ficiniano de la canción de Cavalcanti, vale decir, uno de los núcleos más significativos de su metafísica del amor, se halla completamente permeado por la derivación que la teoría amorosa tiene de la *prisca theologia* en general y, particularmente, de la figura de Zoroastro como mago natural. Cabe entonces preguntarse, ¿de qué forma la magia, entendida por Ficino como zoroastriana, afecta la teoría del amor?

²³ Sobre este particular, cf. los desarrollos de Allen (1998, pp. 39-40). Es interesante referirse, como señala Allen, al *De Christiana religione* 16 (Ficino, *Opera Omnia*: I, 29) donde Ficino sostiene que Abraham había aprendido la astrología de los sucesores de Enoc, quien sería su inventor, y luego la enseñó a los Caldeos, a los Fenicios (los Judíos, en la exégesis de Ficino) y a los Egipcios. Según esta otra genealogía posible, Zoroastro habría aprendido la astrología de Abraham y la astrología como ciencia derivaría de los hijos de Noé.

IV. Las relaciones entre eros y magia en la filosofía ficiniana del amor

Como hemos intentado demostrar, Ficino establece un vínculo directo entre su filosofía del goce de la imagen incorporal del amor y el problema de la magia natural. Esta asociación tiene lugar, precisamente, por la intervención del pneuma universal que transforma al Eros en un proceso de naturaleza mágica (Couliano, 1987, p. 87). En un pasaje decisivo, podemos leer:

¿Por qué pensamos que el Amor es mago (*magum*)? Porque toda la potencia de la magia (*uis magice*) consiste en el amor. La operación de la magia es la atracción de una cosa por otra en virtud de una afinidad natural. Así, todas las partes de este mundo, como los miembros de un solo y mismo ser vivo, dependiendo todas de un mismo creador, están ligadas entre ellas por la comunidad de una única naturaleza (*unius nature communione*). [...] De su parentesco común nace un amor común y de este amor una atracción común. Se trata entonces de una auténtica magia. [...] De esta forma, las obras de la magia coinciden con las de la naturaleza y el arte no es sino su instrumento. [...] Este arte los Antiguos lo han atribuido a los démones, puesto que saben lo que es el parentesco de las cosas naturales, lo que conviene a cada uno y el medio de restablecer la armonía allí donde esta falta. (Ficino, *In convivium*, VI, 10).

78

Como puede verse, los démones son los operadores privilegiados de toda magia y, por tanto, han de tomarse también como los agentes que tejen las afinidades en el orden de la naturaleza. Sin embargo, ¿está postulando Ficino un accionar teúrgico, es decir, un tipo de magia donde la manipulación del orden demoníaco sea el factor decisivo para el sabio? Quienes han defendido la posibilidad de un Ficino como mago capaz de buscar un acercamiento teúrgico a las jerarquías demoníacas han basado sus hipótesis en la traducción y lectura, por parte de Ficino, del conjunto textual denominado *Corpus Hermeticum* atribuido a la figura legendaria de Hermes Trismegisto (Zambelli, 1996, pp. 29 y ss.).

Ahora bien, ¿es posible sostener que la magia astral de Ficino está primordialmente fundada en su lectura y traducción del *Corpus Hermeticum* luego de que Ficino, como hemos visto, desplazó en importancia la figura de Hermes a favor de la magia natural de Zoroastro? Las investigaciones más recientes han mostrado que no existe ningún fundamento ni filológico ni filosófico para sostener que el *Corpus Hermeticum* sea la fuente fundamental de la magia astral de Ficino (Allen, 1990, pp. 38-47; Copenhaver, 1994, pp. 225-257) y esto, en principio, debido a que los *Hermetica* teóricos (el *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius*), la principal referencia de Ficino en este sentido,

no contienen elementos filosóficos específicamente referidos a la magia y ninguna *praxis* puede ser derivada de ellos en esa dirección. Asimismo, si se toman en consideración los textos ficinianos referidos especialmente a la magia astral se torna posible apreciar que las fuentes de esta última no descansan tanto en los escritos atribuidos a Hermes como en:

1. La magia propuesta por los *Oráculos Caldeos* y por Sinesio de Cirene en cuyo centro se encuentra la noción de *iugges* (cebo) que, debido a una lectura errónea, Ficino creía proveniente de la tradición de la magia natural (Copenhaver, 1987, pp. 441-455).
2. La distinción introducida por Jámblico entre la “teurgia superior” que busca la contemplación de las Ideas divinas y la “teurgia inferior” o “taumaturgia de los fantasmas” que atrae a los demonios para adorarlos en las estatuas mágicas²⁴. Esta práctica fue condenada por Jámblico y Ficino siguió el juicio de este último al respecto.
3. La nociones de “orden” y de “cadena” que provienen de la metafísica de Proclo, y que establecen una “ontología” fundada en el orden astral del ser (Pasquale Barbanti, 1993).
4. La teoría de la “simpatía universal” de Plotino fundada en las nociones de *rationes seminales*, *schema* y *eidos* que establecen una correspondencia perfecta entre el mundo terrestre, el Zodíaco y finalmente las Ideas divinas (Copenhaver, 1986, pp. 351-369).
5. La teoría tomista de las *qualitates occultae* (Copenhaver, 1984, pp. 523-554).

Esta reevaluación crítica de las fuentes de Ficino (imposible de abordar en detalle aquí) resta peso a la hipótesis sostenida por Frances Yates acerca del papel determinante que esta investigadora otorgaba al *Corpus Hermeticum* en la magia ficiniana. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya en Ficino influencias herméticas²⁵, sino que entonces la disputa se establece por la importancia de estas fuentes para la *praxis* mágica. La consecuencia más determinante de la actual reconsideración académica del problema decanta en el hecho de que Ficino no fue, como tal vez lo creía Yates, un “pagano hermético” sino que toda la magia ficiniana sería fundamentalmente una forma de “zoroastrismo natural” y en consecuencia, a los ojos del florentino, compatible con la ortodoxia cristiana.

Del mismo modo, las recientes investigaciones de Francisco García Bazán nos colocan en el rumbo de una nueva consideración del problema pues, aunque las fuentes del hermetismo de Ficino sean distintas de las

²⁴ Cf. por ejemplo, Jámblico, *De Mysteriis*, 5,14.6-14 y 5,15.1-2.

²⁵ Dichas influencias han sido señaladas por Zambelli (1996, pp. 314-323).

consideradas por Yates, el problema de las fuentes no debe oscurecer el hecho de que Ficino resultó efectivamente influido por el hermetismo justamente porque Plotino fue quien expuso “los misterios ocultos de los antiguos, como Porfirio y Proclo, lo reconocieron” (García Bazán, 2009, p. 74) y, de este modo, el filósofo florentino se hace deudor de una *pia philosophia* anterior a la filosofía griega. De modo que investigaciones como la de García Bazán colocan el acento sobre la influencia hermética en Ficino pero respecto de su teología y su metafísica y no así respecto de la magia natural y del amor, donde el “paradigma zoroastriano” que hemos intentando delinear anteriormente es el que resulta decisivo.

Ahora se torna posible comprender, entonces, el más probable significado de la magia natural cuando esta categoría es aplicada por Ficino a la exégesis de la canción de Cavalcanti con el fin de desentrañar el misterio del fenómeno amoroso. En este sentido Ficino establece un recorrido metafísico para el deseo amoroso: buscando sus cuerpos, los amantes se elevan hacia las imágenes incorpóreas de las que el Sol es el paradigma. A través del ascenso solar, los amantes se ven influidos por la magia natural (astral) del Zodíaco, uniéndose al cosmos y vislumbrando así a la divinidad. De esta forma la magia, bajo los auspicios de Zoroastro, permite aprehender los vínculos del *ordo naturalis* que anudan los cuerpos con la metafísica de los démones y, finalmente, hacen posible el ascenso hacia la teología del Dios trascendente.

V. Conclusiones

En uno de los libros más sofisticados que se han escrito sobre el problema de la magia erótica renacentista, su autor ha sostenido que la fantasmagoría amorosa presente en la canción de Cavalcanti da muestras de “una psicología empírica del Eros que no difiere esencialmente de la propuesta por Ficino” (Couliano, 1987, p. 12). Contrariamente a esta perspectiva, hemos querido mostrar en este artículo que el comentario de Ficino a *Donna me prega* de Cavalcanti se aleja del modelo *ad litteram* para adentrarse en una interpretación alegórica. Aún si existen algunos matices, particularmente respecto de la teoría del fantasma que pueden retrotraerse a fuentes comunes, lo cierto es que Ficino se aparta de Cavalcanti debido a su rechazo del averroísmo como modelo filosófico. Este punto, soslayado por Couliano, nos ha permitido entrever que Ficino ha puesto en movimiento otras referencias para su interpretación del poema.

En primer lugar, Ficino produce un desplazamiento mayor del cuadro de referencia pasando del modelo trovadoresco del amor heterosexual al paradigma del banquete platónico de corte homoerótico. En segundo

lugar, ha colocado el acento sobre una metafísica de corte neoplatónico y cristiano a los fines de promover una reinterpretación de la pneumatología de Cavalcanti. En tercer lugar, ha recurrido a elementos del todo ausentes del pensamiento de base escolástica de Cavalcanti, esto es, la magia astral y su relación con la *prisca theologia* en la que Zoroastro es exaltado por Ficino como su máximo exponente. Aún si subsisten elementos herméticos en el pensamiento ficiniano, estos afectan primariamente a su metafísica del Uno (Salaman, 2002, p. 134) pero no así a la magia natural que sustenta su filosofía del amor.

De esta forma, hemos querido mostrar, sin pretensión de exhaustividad, que Ficino lejos de rechazar abiertamente la poetología de Cavalcanti debido a sus diferencias con el averroísmo, lleva adelante más exactamente una suerte de reapropiación hermenéutica sutil de la canción para encuadrarla en su propia teoría del amor nutrida por elementos que hunden sus raíces en el neoplatonismo, la teología cristiana y la magia natural. Asimismo, a pesar de haber silenciado el averroísmo primario y el marco escolástico que sustentan la canción de Cavalcanti, Ficino logró sumar un hito notable en la interpretación del poema abriendo, de este modo, un nuevo capítulo en la pneumatología del fenómeno amoroso que encontraría en filósofos posteriores como Giordano Bruno, ecos determinantes que se harían sentir en la historia de la metafísica a lo largo de todo su período moderno y aún más allá.

81

Referencias bibliográficas

- Aasdalen, U. (2011). The First Pico-Ficino controversy. En S. Clucas, P. Forshaw y V. Rees (Eds.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his influence* (pp. 67-88). Leiden, Holanda: Brill.
- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Italia: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turín, Italia: Einaudi.
- Allen, M. (1975). *Marsilio Ficino. The Philebus Commentary*. Berkeley, EUA: University of California Press.
- Allen, M. (1984). *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*. Los Angeles: University of California Press.
- Allen, M. (1990). Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the *Corpus Hermeticum*. En J. Henry y S. Hutton (Eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy* (pp. 38-47). Londres, Inglaterra: Duckworth.

- Allen, M. (1995). *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*. Aldershot, Inglaterra: Variorum.
- Allen, M. (1998). *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florencia, Italia: Leo Olschki.
- Anchape, I. M. (2017). ¿Existen los fantasmas? Sobre imagen (*eidolon*) y conocimiento en el *Sofista* de Platón. *Praxis Filosófica*, (44), 37-58. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i44.4346
- Ardizzone, M. L. (2002). *Guido Cavalcanti. The Other Middle Ages*. Toronto, Canadá: University of Toronto Press.
- Baker, P. (2015). *Italian Renaissance Humanism in the Mirror*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Benavides, C. E. (2018). El *cominciamento* filosófico en Tomás de Aquino y Hegel según Cornelio Fabro. *Praxis Filosófica*, (46), 171-187. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i46.6166
- Bidez, J., y Cumont, F. (1938). *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. (Vol 2). Paris, Francia: Les Belles Lettres.
- Boyce, M. (1991). *A History of Zoroastrianism* (Vol 1). Leiden, Holanda: Brill.
- Brenet, J-B. (2017). *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*. Paris, Francia: Verdier.
- 82 Buhler, S. (1990). Marsilio Ficino's *De stella magorum* and Renaissance Views of the Magi. *Renaissance Quarterly*, 43(2), 348-371. doi: 10.2307/2862368
- Cavalcanti, G. (2011). *Rime. A cura di Roberto Rea e Giorgio Inglese*. Turín, Italia: Einaudi.
- Ceccarelli, P. (1984). Le feste fiorentine orientali e neoplatoniche. En P. Castelli (Ed.), *Il Lume del Sole: Marsilio Ficino, Medico dell'Anima* (pp. 95-114). Florencia, Italia: Opus Libri.
- Ciavolella, M. (1986). Eros/Ereos: Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's 'Donna me prega'. En K. Eisenbichler y O. Zorzi Pugliese (Eds.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism* (pp. 39-48). Toronto, Canadá: Dovehouse Editions.
- Coccia, E. (2005). *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milán, Italia: Mondadori.
- Copenhaver, B. (1984). Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 37(4), 523-554. doi: 10.2307/2860993
- Copenhaver, B. (1986). Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy : *Ennead* 4.3-5 in Ficino's *De Vita Coelitus Comparanda*. En G. Garfagnini (Ed.), *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone. Studi e Documenti* (Vol 2) (pp. 351-369). Florencia, Italia: Leo S. Olschki.
- Copenhaver, B. (1987). Iamblichus, Synesios and The Caldean Oracles in Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic? En J. Hankins, J. Monfasani y F. Purnell (Eds.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller* (pp. 441-455). Binghamton, New York, EUA: Medieval and Renaissance Texts and Studies.

- Copenhaver, B. (1994). Lorenzo de' Medici, Marsilio Ficino and the Domesticated Hermes. En G. Garfagnini (Ed.), *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo* (pp. 225-257). Florencia, Italia: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Couliano, I. P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago, EUA: The University of Chicago Press.
- De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, Holanda: Brill.
- Della Torre, A. (1902). *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*. Florencia, Italia: G. Carnesecchi.
- Diogenes Laercio [*Vidas*] (1925). *Lives of Eminent Philosophers* (Vol. 1). (R. D. Hicks, Trad. y Ed.). Cambridge, MA, EUA: Harvard University Press.
- Fernández-Jáuregui Rojas, C. (2015). *El poema y el gesto. Dialécticas de Dante, Paul Celan, César Vallejo y Antonio Gamoneda*. Madrid, España: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Festugière, A-J. (1967). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Francia: Vrin.
- Ficino, M. [*Opera Omnia*] (1576). *Opera Omnia*. Basilea, Suiza: ex officina Henricpetrina.
- Ficino, M. [*Theologia Platonica*] (1970). *Theologia Platonica de immortalitate animorum / Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. (R. Marcel, Ed. y Trad.). Paris, Francia: Les Belles Lettres.
- Ficino, M. (1975). In *Philebum / the Philebus commentary*. (M. Allen, Ed.). Berkeley, EUA: University of California Press.
- Ficino, M. (1989). *Three Books on Life (De Vita)*. (C. Kaske y J. Clark, Ed. y Trad.). Binghamton, New York, EUA: Renaissance Society of America.
- Ficino [*In convivium*] (2002). *Commentarium in Convivium Platonis, De Amore / Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'amour*. (P. Laurens, Ed. y Trad.). Paris, Francia: Les Belles Lettres.
- García Bazán, F. (2009). *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Gentile, S. (1990). Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, 2da serie, 40, 57-104.
- Gómez-Espíndola, L. (2016). Plato on the political role of poetry. The Expulsion of the traditional poets and the reform of poetry. *Praxis Filosófica*, (43), 37-56. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i43.3154
- Grafton, A. (1993). *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship. Volume II: Historical Chronology*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Granada, M. A. (2000). *El Umbral de la Modernidad*. Barcelona, España: Herder.
- Jámblico [*De Mysteriis*] (2018). *Réponse à Prophyre (De Mysteriis)*. (H-D. Saffrey y A.P. Segonds, Ed. y Trad.). Paris, Francia: Les Belles Lettres.
- Klein, R. (1965). Spirito peregrino. *Revue des études italiennes*, (11), 197-236.
- Klutstein, I. (1987). *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*. Florencia, Italia: Leo Olschki.

- Kristeller, P. O. (1937). *Supplementum Ficinianum* (Vol. 1). Florencia, Italia: Leo. S. Olschki.
- Kristeller, P. O. (1964). *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Gloucester, Massachusetts, EUA: Peter Smith.
- Löwith, K. (1953). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- Nardi, B. (1954). *Noterella polemica sull'averroismo di Guido Cavalcanti*. Roma, Italia: Editrice Universale di Roma.
- Nelson, J. (1958). *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*. New York, EUA: Columbia University Press.
- Nock, A. D. y Festugière, A.-J. (Eds.). [Cor. Herm.] (1945). *Corpus Hermeticum* (Vol. 2). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Pasquale Barbanti, M. (1993). *Proclo. Tra filosofia e teurgia*. Catania, Italia: Bonnano.
- Pirenne-Delforge, V. (1988). Épithètes culturelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes. *L'Antiquité classique*, 57, 142-157.
- Platón [Alcibiades] (1927). *Alcibiades*. (W. R. M. Lamb, Ed. y Trad.). Massachusetts, EUA: Harvard University Press.
- 84 Platón [Banquete] (1998). *Symposium* (C. J. Rowe, Ed. y Trad.). Warminster, Inglaterra: Aris & Philips.
- Plutarco [De Iside et Osiride] (1988). Isis et Osiris. En C. Froidefond (Ed.), *Oeuvres morales. Traité 23. Volumen V, 2*. París, Francia: Les Beles Lettres.
- Richter, G. (2005). *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Salaman, C. (2002). Echoes of Egypt in Hermes and Ficino. En M. Allen, y V. Rees (Eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy* (pp. 115-135). Leiden, Holanda: Brill.
- Schmidt, W. (1908). *Geburtstag im Altertum*. Giessen, Alemania: Alfred Töpelmann.
- Simon, G. (1988). *Le Regard, L'Être et l'Apparence dans l'optique de l'Antiquité*. París, Francia: Seuil.
- Storey, C. (2003). The Philosopher, the Poet, and the Fragment: Ficino, Poliziano, and *Le stanze per la giostra*. *Modern Language Review*, 98(3), 602-619.
- Taubes, J. (1947). *Abendländische Eschatologie*. Bern, Suiza: A. Francke.
- Verbeke, G. (1945). *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Etude philosophique*. París, Francia: Desclée de Brouwer.
- Walker, D. P. (1953). Orpheus the theologian and the Renaissance Platonists. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16(1/2), 100-120.
- Walker, D. P. (1958). *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Londres, Inglaterra: The Warburg Institute.
- Wind, E. (1968). *Pagan Mysteries in the Renaissance. An exploration of philosophical and mystical sources of iconography in Renaissance art*. New York, EUA: W.W. Norton & Company.

- Woodhouse, G. (1986). *Gemistos Plethon: The Last of Hellenes*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Yates, F. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres, Inglaterra: Routledge & Kegan Paul.
- Zambelli, P. (1996). *L'ambigua natura della magia: filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Vicenza, Italia: Marsilio.

