

MARSILIO FICINO, O LA HUMANIZACIÓN DE LO DIVINO

Parte II

ELIA NATHAN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En la primera parte de este trabajo se propuso una línea interpretativa del pensamiento de Ficino que destaca como lo fundamental a sus tesis de origen platónico. Se considera que esta veta del pensamiento de Ficino es crucial ya que es la que le sirve para fundamentar su concepción renacentista del hombre como un ser digno en tanto que autónomo y creador, o sea, en tanto que es un ser que puede autodeterminarse o perfeccionarse a través de su actividad transformada en el mundo. Las tesis de origen platónico que se examinaron en la parte I son: *a*) la idea de que la religiosidad fecunda radica en el conocimiento místico de Dios, *i. e.* en la experiencia inmediata y directa de Dios, ya que es este conocimiento el que le da la posibilidad al hombre de perfeccionarse (tanto espiritual como materialmente); y *b*) una concepción un tanto panteísta de Dios, la cual, al mundanizar o humanizar lo divino, le permiten afirmar a Ficino tanto la divinización del alma a través del conocimiento o unión mística con Dios, como también afirmar que es en la vida activa que el hombre manifiesta su dignidad o divinidad. En esta parte II examinaremos su concepción de origen platónico de la inmortalidad o divinidad del alma humana y su concepción de la dignidad del hombre.

La concepción ficiniana del alma humana

La concepción Ficiniana del alma humana se encuentra resumida en los primeros párrafos de su *Teología platónica*:

Pero porque no es posible que el hombre sea sin remedio el más infeliz de los vivientes [dado que vive sobre la tierra una vida más dura que la de cualquier otro ser viviente, en virtud de su debilidad física, la absoluta indigencia en que se encuentra, etcétera], ya que gracias al culto de Dios, más que cualquier otro mortal, se acerca a tal punto a Dios, autor de la beatitud, y porque, por el otro lado, puede encontrarse en condiciones de *beatitud* solamente después de la *muerte del cuerpo*, aparece clara la necesidad de que

nuestros espíritus, huyendo de esta cárcel, vayan al encuentro de una luz que los ilumine. Pero si la mente humana, sepultada en la profunda tenebra de su oscura cárcel, que nos induce frecuentemente a dudar de *nuestra naturaleza divina*, no sabe ver la luz propia de su propia naturaleza, nosotros, que somos almas de naturaleza celeste, encendidas por el deseo de la patria celeste, debemos desligarnos, entonces, lo más pronto posible de esta dura atadura que nos liga a la Tierra, para con prontitud volar, libres, hacia la sede eterna, ayudados por las enseñanzas *platónicas* y bajo la guía de Dios, hacia aquella sede donde, apenas llegados, podremos contemplar en beatitud la *excelencia de nuestra naturaleza*.

Con el fin de que sea evidente sobre todo de qué modo la mente humana puede abrir la puerta de esta prisión mortal, y ver su *propia inmortalidad*, y alcanzar el estado de *beatitud*, buscaremos demostrar en el presente tratado, por cuanto nuestra fuerza lo consienta, que [la mente humana] es otra que esta mole inerte del cuerpo... ([3], Libro I, Cap. I, p. 77; subrayado mío).

Las tesis fundamentales de Ficino, que aparecen enunciadas en este texto, son las siguientes:

- 1) El hombre es un ser dual, formado por el cuerpo, que es mortal, y por el alma (o mente) que no lo es.
- 2) El alma es divina, o sea, inmortal. En ello radica su dignidad.
- 3) El alma sólo se reconoce como divina cuando se une a Dios (*i. e.*, cuando entra en el estado de beatitud); o dicho en otros términos, cuando se conoce a sí misma, reconociendo en ella a Dios.
- 4) Para conocer a Dios es necesario desprenderse del cuerpo, que ata el alma a lo mortal.

Examinemos cada una de estas tesis más detalladamente.

En su *Teología*, Ficino nos dice que el hombre tiene un cuerpo, que es un ser mortal al igual que cualquier otro ser sensible, y a través del cual el hombre forma parte del orden de la naturaleza sensible; y que también tiene un alma. El alma está constituida de tres partes. Una de sus partes es el intelecto o mente, a través de la cual el hombre participa en la providencia divina. Otra parte es la fantasía, por la cual tiene experiencia o conocimiento sensible, y en virtud de la cual participa en el orden del destino (*i. e.*, de la naturaleza). Y la tercera parte es el alma racional, que ocupa un lugar intermedio, "que es la naturaleza propia del alma verdadera, [y que] no está determinada hacia una sola cosa pues viaja arriba y abajo con un movimiento libre. (...) a través de la razón somos enteramente nuestra propia ley, y como [seres] libres podemos seguir cualquiera de las partes que deseamos. A veces la razón se

adhiera al intelecto y entonces se eleva a la providencia, a veces sigue a la fantasía y a la naturaleza y entonces se somete al destino “(*Theol. Pl.*, Libro XIII, Cap. II, cit. en [15], p. 477). O sea, gracias a su razón, el hombre puede elegir seguir a su cuerpo, viviendo como un ser natural, o bien, puede elegir participar en la divinidad, lo cual le es posible en virtud de que hay una parte en él, el intelecto, que le permite unirse a Dios.

Ficino sostiene que lo que le posibilita a ese constituyente del hombre —y que él llama ‘alma’ en otros textos, y ya no ‘intelecto’— el unirse a Dios es su carácter divino (*i. e.*, que tiene un origen divino). Así, Ficino afirma que “Si el alma humana derivara de la materia que se compara con el río Lethé, jamás podría ella unirse a los seres divinos, que no salen de ese río”. ([4], Libro 9, Cap. VI, p. 44). En otros textos afirma explícitamente que el alma es divina: “el alma no sólo es incorpórea sino divina” (*Theol.*, Libro VI, Cap. I, cit. en [15], p. 470), o bien, “el alma, que le fue dada por Dios al hombre, es inmortal y divina”. ([5], Carta III, p. 166.)

Si bien el alma humana tiene una naturaleza divina, no tiene esta naturaleza como una propiedad actualizada desde siempre, sino que ésta sólo se revela o sale a la luz cuando el alma se une con Dios. Examinemos con atención el siguiente texto:

el alma, liberada de las cadenas del cuerpo y hallándose pura, llega a ser Dios en cierta medida. Ahora, Dios y la eternidad de Dios son una y la misma cosa. Ella llega a ser entonces, de una manera similar a la eternidad, y con mayor razón, eterna. Es a este estado que el teólogo Juan llamó el llegar a ser similar a Dios, y Pablo, ser transformado en la imagen de Dios. ([4], Libro XIV, Cap. I, p. 249.)

Aquí se hacen dos afirmaciones, una es que al unirse el alma a Dios, se vuelve divina, llega a ser Dios, y la otra es que al llegar a ser Dios, se vuelve como Éste, inmortal o eterna.

Tomemos la primera afirmación. La unión mística con Dios es una experiencia de unión tan profunda que el alma se vuelve Dios, se identifica con Dios, dejando de existir Dios y el alma como dos distintas entidades. Así, Ficino sostiene que cuando el alma aprehende la verdad, “ella ‘hace’ la verdad, porque en realidad ella logra que Dios, que es la verdad misma, llegue a ser, por así decirlo, su forma” ([4], Libro XII, Cap. II, p. 159); y, más adelante, sostiene que el concepto unificante con Dios “une al alma misma a la unidad y bondad universales, no por la relación ficticia de la inteligencia, sino por la unión verdadera de la sustancia misma” ([4], Libro XII, Cap. III, p. 165). Sin embargo, como

se insinúa en el texto citado anteriormente, Ficino también presenta otra manera de conceptualizar a la unión con Dios, de acuerdo con la cual lo que sucede en la unión mística no es que el alma se identifique con Dios, o llegue a ser Dios, sino que el alma tan sólo se vuelve similar a Dios, llega a ser una imagen de Dios.

Podemos preguntarnos por qué Ficino tiene estas dos versiones acerca de la unión con Dios. Esto se debe, por una parte, a que, como vimos en la Parte I, tiene dos conceptos de Dios. De acuerdo con la concepción platónica o panteísta, Dios es el Uno, y por consiguiente, unirse a Dios significa llegar a ser Dios, ya que, precisamente por ser Éste una unidad simple y pura, en la experiencia de Éste se borra la distinción entre sujeto y objeto, o sea, entre hombre y Dios. O, en otros términos, dado que Dios es a la vez trascendente e inmanente, uno puede encontrar a Dios en uno mismo, en su alma. Es por ello que, de acuerdo con esta concepción de Dios, la unión con Dios se entiende como identificación, como que el alma llega a ser Dios. En cambio para la concepción cristiana de Dios, porque Él es una sustancia trascendente y distinta al mundo, la unión mística no puede concebirse como la identificación del alma con Dios, sino que debe concebirse como el que el alma se vuelve parecida a Dios, se vuelve su imagen, de tal manera que en la experiencia de Dios se conserva la individualidad de ambas partes, de Dios y el alma. Por otra parte, no es solamente por la razón teórica de tener dos distintos conceptos de Dios que Ficino tiene dos versiones de la unión, sino también por una razón algo más práctica. De acuerdo con el cristianismo ortodoxo, sobre todo el medieval, hay un abismo total que separa a Dios y al hombre ([9], p. 71), no sólo en el sentido de que son dos entidades distintas, sino también en el sentido de que el hombre nunca podrá tener las propiedades que tiene Dios, *i. e.*, nunca podrá ser como Dios —es así que en la interpretación cristiana ortodoxa del Génesis, el pecado original por el cual el hombre cayó a la Tierra fue el de la soberbia, el haber querido ser como Dios, actuando como un ser autónomo y no como un ser que ante todo obedece los dictados de Dios. Esta idea de un abismo entre Dios y el hombre es bastante central al cristianismo ortodoxo ya que constituye una de las justificaciones teóricas para la existencia de la Iglesia, como una institución que, por ser temporal y divina a la vez, puede mediar entre el hombre y Dios. Ahora bien, es precisamente por esta idea del abismo total entre el hombre y Dios que la afirmación del misticismo 'platónico' de que el hombre se vuelve Dios mismo resulta inaceptable ([9], p. 72) —es, ante todo, una afirmación de la soberbia humana, y que puede llevar al desconocimiento de la Iglesia como la mediadora entre el hombre y Dios. Me parece que es también por esta razón que Ficino trata de dar una interpretación más cristiana de la tesis

'platónica' de que el alma se vuelve Dios en la unión mística, afirmando que esto significa que el hombre se vuelve la imagen de Dios. Sin embargo, aun cuando Ficino interpreta de una manera bastante ortodoxa la unión mística, me parece que su pensamiento es mucho más optimista que el medieval en tanto que afirma que el hombre puede convertirse en la imagen de Dios en un sentido muy fuerte: llega a ser un dios con respecto al mundo sensible, pues así como Dios gobierna a todas sus criaturas, el hombre gobierna al mundo sensible (*cfr.* más adelante).

Vimos en la cita de la página 3 que Ficino sostiene que el alma al transformarse en algún sentido en Dios, se transforma en un ser eterno inmortal —ya que Dios es eterno. Destaquemos en primer lugar que en la tradición platónica, la idea de divinidad y la de inmortalidad están íntimamente ligadas (*cfr.* [16], p. 103). Considero que esto se debe a que el Uno o Dios debe ser concebido como algo que está fuera del tiempo (más que en el otro sentido de eternidad, como el no tener ni principio ni fin en el tiempo), ya que así se explicaría por qué el Uno no es cambiante, al igual que su estar fuera del espacio explica su no-multiplicidad (al menos en el sentido de no tener partes separables), lo cual, a su vez, da cuenta de por qué el Uno es una unidad pura y simple. Ahora bien, usualmente se ha entendido la tesis de la inmortalidad del alma como la tesis de que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Kristeller sostiene que es así como Ficino la entendió, y que la sostuvo porque "aceptaba la idea convencional de que la inmortalidad es un postulado moral con el fin de que el vicio y la virtud puedan ser premiados apropiadamente después de la muerte" ([10], p. 106). Esta afirmación no me parece correcta porque Ficino no concibe, o al menos no siempre, el que la virtud o el vicio sean algo debido o indebido en función de sus consecuencias extrínsecas, o ultraterrenas, sino como algo que perfecciona o daña al hombre mismo que las lleva a cabo. Así, Ficino afirma que "a través de tu deseo de destruir a otro hombre, te destruirás a ti mismo" ([6], Carta 47, p. 60); y, por tanto, Ficino no necesita a la inmortalidad como un postulado moral. En segundo lugar, me parece que, dados los ideales renacentistas que Ficino persigue —de humanizar lo divino y de afirmar la dignidad del hombre— y la influencia del pensamiento neoplatónico, lo que Ficino quiere afirmar con la tesis de la inmortalidad del alma es la divinidad de ésta (*i. e.*, su posibilidad de transformarse en algún sentido en Dios) durante la vida terrena. Aunque también me parece que Ficino quiere afirmar algo más que la divinidad del alma cuando habla de inmortalidad, y esto es que el alma, al llegar a ser inmortal (porque se ha unido a Dios), queda fuera de la estructura temporal (y espacial) del mundo sensible, al igual que Dios, o sea, deja de ser afectada por los eventos espacio-temporales en el sentido de que no son

éstos los que la dominan determinándola a actuar en un centro auto-determinado, libre, de actividad, y que, por ende, puede dominar al mundo. Esta concepción subyace a los textos ficinianos en que se enfatiza la interioridad de la vida del alma, tales como el siguiente: “una persona que *depende* de las cosas externas siempre vive una vida intranquila y ansiosa, y sufre muchas decepciones. . . La única persona que nunca será pobre es aquella que busca su recompensa no en el producto final sino en el trabajo mismo” ([6], Carta 29, p. 37; subrayado mío). (Nótese que la inmortalidad o atemporalidad del alma no significa ni la no-percepción, ni la cancelación de los sentimientos, sino que significa que no son éstos los que determinan la vida del hombre, sino el conocimiento que le proporciona su unión con Dios.)

Aun cuando aparece sugerido en el texto, conviene que lo explicitemos aquí. La idea de Ficino es que el alma se une o conoce a Dios, conociéndose a sí misma. En efecto, dado que Dios como ser trascendente no es cognoscible, la manera de aprehenderlo es como ser inmanente, *i. e.*, se lo aprehende conociendo al alma propia. Y esto es posible porque el alma es o una manifestación de Dios (en la versión neoplatónica), o una imagen de Dios (en la versión cristiana). Así, Ficino sostiene que “Dado que él [Platón] considera que el alma es parecida a un espejo en que la imagen del rostro divino se refleja adecuadamente. . . , él continuamente se volteó hacia el espejo del alma, sabiendo que ese dicho oracular ‘Conócete a ti mismo’ urge con mucha fuerza al que desea conocer a Dios a que primero se conozca a sí mismo. En consecuencia, cualquiera que estudie seriamente los escritos platónicos. . . descubrirá, por supuesto, todas las cosas, pero especialmente estas dos cosas de entre todas las demás, la veneración piadosa del Dios conocido y la divinidad de las almas” (Prefacio a la *Teol. Pl.*, cit. en [15], p. 465; *cfr.* también [5], Carta 110, p. 165).

Unos párrafos antes (p. 2), dijimos que Ficino sostiene que el alma es divina porque esto hace inteligible cómo puede unirse a Dios. Aclaremos. Decir que el alma es divina es decir que el alma es Dios, *i. e.*, que Dios es inmanente al alma (en la versión neoplatónica), o que el alma refleja a Dios —aunque esta naturaleza o característica no es algo actual desde siempre, sino que requiere de un trabajo espiritual. Y es por ello que el alma puede unirse o conocer a Dios conociéndose a sí misma.

Ficino considera que el fin del hombre es su unión con Dios: “el hombre nació para la contemplación” (*Theol. Pl.*, Libro X, Cap. II, cit. en [5], p. 475) —nótese que ‘contemplación’ es el término que se acostumbró usar en la Edad Media para hablar del misticismo ([9], p. 36). Ahora bien, para llegar a la unión con Dios, nos dice Ficino, se requiere de dos virtudes: de una conducta moral y de la contemplación propiamente

dicha (que es una fase del camino místico) ([5], Carta 7, p. 43). Nuestro autor aclara que “la buena conducta nunca es un fin en sí misma, sino que debe ser usada, como una medicina, para purificar y calmar la mente. Tampoco es la paz epicúrea el fin último. Pues el uso de una mente en reposo es la contemplación de la verdad, así como el uso de un cielo claro es admitir la luz del sol” ([5], Carta 115, p. 172). O sea, Ficino considera que el camino hacia Dios requiere de una conducta moralmente buena, no porque ésta sea una regla o mandato divino, sino porque nos da una paz interior que permite el acercamiento a Dios.

Por otra parte, la contemplación propiamente dicha, o meditación, consiste en un estado de concentración intensa, en que la atención está dirigida hacia el alma, o sea, hacia Dios. Pero esto requiere que se retraiga la mente de los sentidos y de los afectos. O como dice Ficino, se requiere que el alma se libere de las cadenas o la cárcel del cuerpo. Podemos preguntarnos por qué es necesario para la unión con Dios el liberarse de los sentidos y los afectos, o sea, por qué es necesaria una vida ascética (*i. e.*, de pobreza y castidad). En Ficino hay dos respuestas. Una es pesimista, y está fundada en una visión maniquea de la realidad: hay que retraerse del mundo sensible porque éste es malo o irreal, para poder acercarse a Dios, que es bueno y real. Así, Ficino sostiene: “Platón nos aconseja retirarnos del ‘aquí’ al ‘allá’ —esto es, del apego al cuerpo y del involucramiento con los asuntos mundanos hacia la cultivación del alma. De otra manera no podemos evitar el mal” ([5], Carta 50, p. 95; *cfr.* también Carta 105, p. 158; Carta 84, p. 133; Carta 41, p. 84). La otra respuesta es más optimista, y está fundada en una visión un tanto monista de la realidad. Así, Ficino afirma que “De la bondad sólo lo bueno puede surgir. Y lo que procede de ella sólo puede estar bien ordenado. Por tanto, toda cosa debe aceptarse para lo mejor. Quien así entiende lo divino, y lo ama, es divino por naturaleza, bueno en la práctica, alegre en la esperanza, bendito en la recompensa” ([5], Carta 68, p. 114; *cfr.* también, *Theol. Pl.*, Libro X, Cap. 2). O sea, si Dios es inmanente al mundo sensible, o bien, si éste es un reflejo de Dios, entonces éste no puede ser esencialmente malo —aunque no llegue a ser tan bueno como Dios. Empero, si el mundo sensible es esencialmente bueno, ¿por qué se requiere la vía ascética para unirse a Dios? Ficino sugiere la respuesta en el siguiente texto: “Tampoco faltan aquellos, aunque existen muy pocos, que han domesticado al placer y olvidado los asuntos civiles, ordenando su vida de tal forma que arden con un deseo de adquirir la verdad, aunque se desesperan de encontrarla a través de los vestigios humanos en que la dudosa mente de los filósofos naturales acostumbra confiar. Por tanto, se dedican a Dios de tal manera que no hacen nada. (...) Su alma está más retraída [del cuerpo, *i. e.*, *vacatio*] cuando están

en vigilia que la de cualquier otra persona, y durante el sueño está enteramente retraída. Por ende, el impulso supernal [*i. e.*, divino] es fácilmente observado por ellos" (*Theol. Pl.*, Cap. XIII, Libro II, cit. en [15], p. 481). O sea, la razón por la cual se requiere de una vida ascética es porque esto permite que el alma centre toda su atención en sí misma, donde encontrará a Dios. La idea es que si una persona centra toda su atención y su interés en algún asunto terrenal, entonces ya no puede ponerla en Dios. Así, el hombre debe renunciar a su acercamiento usual al mundo sensible (en términos de experiencia sensible, razón objetiva, analítica y clasificatoria, y de afectos) para poder acceder a otro tipo de conciencia de la realidad —ya no en toda su concreción múltiple y cambiante, sino como manifestación de una divinidad superior.

Es muy importante destacar que la vida ascética para Ficino no implica que no se interactúe con el mundo. En efecto, Ficino sostiene que "el filósofo debe buscar con esmero las cosas divinas para que pueda gozar de ellas, e investigar las cosas naturales para que pueda usarlas. Que dé su ayuda a los asuntos humanos, pero que no sea enterrado por ellos" ([6], Carta 53, p. 66). Creo que esta última frase expresa atinadamente la idea fundamental: no es que no haya que interactuar con el mundo, sino que esto no debe significar que uno quede enterrado o dominado por el mundo, al considerarlo como lo único existente y lo único que importa, ya que lo que interesa es comprenderlo desde una perspectiva más amplia y profunda, desde la cual el mundo cobra un sentido distinto; lo que la vida ascética es, precisamente, el renunciar al mundo sensible como lo único existente e importante.

Hemos visto que se requiere desligarse del cuerpo para que sea posible la unión con Dios. Podemos ahora preguntarnos cómo se logra esta unión. Para Ficino, la vía a Dios es un tanto racionalista ya que es la vía del conocimiento. Así, sostiene que "La filosofía es definida por todos como el amor a la verdad y la devoción a la sabiduría. Pero la verdad, y la sabiduría misma, son únicamente Dios, y de ello se sigue que la filosofía lícita no es diferente de la verdadera religión, y que la religión lícita es exactamente la misma que la verdadera filosofía" ([5], Carta 123, p. 187). O sea, filosofía y religión son idénticas porque ambas nos permiten conocer a Dios, *i. e.*, unirnos a Dios. Y el conocimiento de Dios permite la unión con Él porque la mente de Dios está constituida por las Ideas, de tal manera que al conocer las Ideas somos informados por ellas, llegando así a ser como Dios (*cf.* [5], Carta 123, p. 190; Carta 7, p. 43).

Sin embargo, no es cualquier tipo de conocimiento el que permite la verdadera unión con Dios. Así Ficino afirma que: "Feliz aquel que está absolutamente unido al Bien [*i. e.*, a Dios, que es el Uno y el Bien]. Pero, hablando propiamente, él no está unido al Bien por el poder inte-

lectual. Éste es múltiple y está situado por debajo de lo inteligible y no está acorde con la unidad, y no puede alcanzar aquello que va más allá de lo inteligible, a saber, el ser universal. (. . .) [el Bien] es alcanzado por una especie de contacto que va más allá de la inteligencia, y que es un contacto unificante" ([4], Libro XII, Cap. III, p. 165). La idea de Ficino es que el intelecto no permite la unión con Dios porque el intelecto a lo más nos permite conocer las Ideas, pero no a Dios, porque Dios no es ni cada una de las Ideas, ni el conjunto o aglomeración de éstas, ya que Dios es el Uno, una unidad pura y simple. En otro texto, Ficino afirma que "mientras que Dios es el más eficaz origen de la mente y para decirlo con Plotino es la inteligencia misma, no bajo la forma de la potencia contenida en un intelecto cualquiera, y tampoco es inteligencia de la verdad como objeto, sino inteligencia en sí misma subsistente y en sí misma inteligente, como si la vista no consistiese en el ver esto o aquello, ni fuese visión de una luz externa a ella misma, pero se apoyase y consistiese con sí misma y fuese visión de sí misma" ([3], Libro I, Cap. VI, p. 127). Aquí Ficino sugiere que el intelecto humano, a diferencia de Dios, es tal que en un acto de intelección el sujeto (*i. e.*, el hombre) y el objeto inteligido son entendidos por el sujeto como dos distintas entidades —así como cuando vemos un objeto, somos concientes de que hay dos distintas entidades, nosotros y el objeto. Es por ello que el intelecto nunca podrá unirnos a Dios, ya que dicha unión, como hemos visto, consiste en que el alma y Dios se identifiquen (o por lo menos, que el alma se transforme en la imagen de Dios). Puesto en otros términos, el conocimiento o unión mística no consiste en el conocimiento teórico, impersonal y objetivo, sino en la experiencia o vivencia de Dios; y es sólo porque el conocimiento de Dios no es un conocimiento teórico, sino una vivencia, por lo que puede transformar al hombre (igualmente, es porque Platón pensaba en el conocimiento de las Ideas como un conocimiento vivencial por lo que podía afirmar que si uno conoce el Bien, uno se vuelve bueno).

Podemos ahora preguntarnos cómo se conoce a Dios si es que el intelecto por sí mismo no nos ofrece dicho conocimiento. Ficino sostiene que "La razón por la cual el amor une a la mente con Dios más rápida, íntima y firmemente que la cognición, es porque el poder de la cognición radica sobre todo en el hacer distinciones, pero el poder del amor radica en la unión" ([5], Carta 115, p. 174). Aunque en este texto Ficino contrapone la vía del amor a la del conocimiento, su idea más usual es que la unión mística se alcanza mediante un conocimiento intelectual no dissociado de la emoción. Así, Ficino afirma que "tú asciendes por el entendimiento y el amor, más allá de cualquier tipo de intelecto, a la vida misma, a la existencia pura, al ser absoluto" ([5], Carta 4, p. 37). También afirma que "la sabiduría y el amor son una y la misma, y son Dios" ([6],

Carta 21, p. 29). En esto tiene razón Ficino, el conocimiento y el amor que llevan a Dios tienen que ser complementarios, no sólo porque es el amor el que permite establecer un vínculo de unión, sino también porque la unión mística es la experiencia de la unidad absoluta, carente de toda dualidad y, por ende, es la experiencia de la unidad de nuestro propio pensamiento, emoción y voluntad ([9], p. 70; [2d], p. 198). Ahora bien, podemos preguntarnos qué quiere decir que se asciende a Dios por el entendimiento y el amor. La idea es que a Dios no se le conoce por medio de un pensamiento objetivo, que desapasionadamente examina un objeto externo, analizándolo y clasificándolo, sino que el pensamiento que se dirige a Dios es un pensamiento amoroso, que busca participar en aquello que mira, que incluye sus emociones en el mirar para poder penetrar en el sentido que tiene lo que mira —al igual que la mirada del artista, o la del que contempla una obra de arte, no determina hechos sino los recrea, utilizando todas sus facultades para desentrañar su significado, del cual él también es parte. O, como dice Garín, “La verdad [*i. e.*, Dios] no es nunca un término lógico, una abstracción conceptual, sino un alma, o lo que es lo mismo, un principio viviente de vida, de orden y de gracia” ([7], p. 150). Es por ello que a Dios se lo tiene que conocer por el entendimiento y el amor.

En síntesis, la tesis platónica fundamental de Ficino, sobre la inmortalidad del alma, tiene dos significados. En primer lugar, significa la divinidad del alma, o sea, que el alma puede conocer o unirse a Dios, mediante una vida ascética y un pensamiento amoroso sobre Dios. Lo que acontece cuando el alma se une a Dios es que se diviniza (ya sea en el sentido neoplatónico de que se identifica con, o funde en, Dios, o en un sentido cristiano, de volverse una imagen de Dios). En segundo lugar, la tesis de la inmortalidad significa que en la unión con Dios el alma se diviniza en el sentido particular de volverse inmortal o atemporal. Y esto, a su vez, quiere decir que el alma deja de estar dominada por los eventos espacio-temporales para convertirse en un centro auto-determinado de actividad, o sea, se convierte en un ser cuya acción está determinada por el conocimiento de la Verdad, y ya no por la percepción sensible o los sentimientos.

La concepción ficiniana de la dignidad humana y la vida activa

Hemos visto que para Ficino el objetivo primordial del hombre es la vida contemplativa, o sea la unión con Dios. Empero, es fundamental destacar que para Ficino la vida contemplativa no está reñida con, sino antes bien apoya, la vida activa. Veamos. Ficino nos dice en el libro *Del Amor* que “La divina potencia super eminente infunde con clemencia al univer-

so, a los ángeles, a las almas [humanas] por ella creadas, como si de hijos suyos se tratara, ese rayo suyo que encierra virtud para crear cualquier cosa" (cit. en [7], p. 150). O sea, Dios creó al alma a su imagen y semejanza: como un ser que tiene poder creativo. El hombre crea, o recrea, la naturaleza de varias maneras. Crea a través del arte y la industria: "La fuerza del hombre es casi similar a la naturaleza divina, ya que el hombre por sí mismo, esto es, a través de su inteligencia y habilidad, se gobierna a sí mismo sin ser en lo más mínimo limitado por su naturaleza física, e imita a las obras individuales de la naturaleza superior. (...) la razón cogitativa actúa seriamente, y sale impaciente por propagar su propia progenie, y mostrar qué tan poderoso es su propio genio inventivo a través de varios textiles de seda y lana, pinturas, esculturas y edificios (...) también expande y prueba su poder productivo. En estas artes industriales puede observarse cómo el hombre en todas partes utiliza los materiales del universo como si todos ellos estuviesen sujetos al hombre (...), como si [el hombre] fuese el señor de todos ellos" (*Theol. Pl.*, Libro XIII, Cap. III, cit. en [15], p. 484). El hombre también manifiesta su poder creativo en su determinarse a sí mismo a través de un gobierno civil; e igualmente lo manifiesta, aunque de un modo superior, en su conocer al mundo a través de las artes intelectuales (literatura, ciencia y filosofía). En fin, "La providencia universal es propia a Dios que es la causa universal. Por ende, el hombre, que provee universalmente a todas las cosas vivas y no-vivas es un cierto dios. Él es el dios sin lugar a dudas de los animales ya que los usa a todos ellos, los gobierna, y enseña a algunos. Él se establece también como el dios de los elementos dado que los habita y los cultiva. (...) Cualquiera que domina al cuerpo en tantas y tan grandes cosas, y actúa como el vicario del Dios inmortal es, sin duda, inmortal" (*Theol. Pl.*, Libro XIII, Cap. III, cit. en [15], p. 484). A partir de estas citas podemos ver que para Ficino la divinidad del alma humana se manifiesta en su poder creativo y en su poder dominar al mundo sensible o, en otros términos, que el alma es divina, es como Dios—que no sólo crea sino también gobierna al mundo sensible— en tanto que crea, y domina al mundo. Esta tesis de Ficino es crucial ya que a través de ella logra no sólo compatibilizar, sino, más aún, hacer que una visión religiosa de la vida humana sirva para apoyar la actividad terrenal del hombre. Recordemos que el Renacimiento se caracteriza por un brutal desarrollo de la actividad humana en todas direcciones, de tal forma que el hombre renacentista descubre su capacidad de dominar, producir, crear. Es a esta nueva visión renacentista del hombre, como *homo faber*, que Ficino le da una sanción religiosa y metafísica al sostener que la actividad humana creativa o transformadora no es sino una manifestación o una consecuencia de su naturaleza divina.

Si bien hemos visto que para Ficino la divinidad del alma se manifiesta en su actividad terrena, esto no explica adecuadamente cómo se relacionan la vida contemplativa y la activa para Ficino. La explicación es bastante sencilla, y consiste en las tesis de que lo que la unión con Dios nos da es conocimiento, y de que el conocimiento es guía para la acción. Veamos. Ficino nos dice que “la contemplación es la luz y el ojo de la acción” ([5], Carta 123, p. 189). Esto parece querer decir dos cosas. En primer lugar, para Ficino la vida contemplativa incluye el conocimiento racional de las ideas, ya que éste es un paso necesario para el conocimiento de Dios, cuya mente está conformada por Ideas; es este conocimiento racional el que posibilita la creatividad humana, al igual que Dios funda su creación en las Ideas. Así, Ficino sostiene, para el caso de la actividad científico-técnica, que “Nadie podría entender cómo el filósofo Arquímedes pudo juntar esferas de bronce y darles movimientos similares a los que tienen los cuerpos celestes a menos que él fuese osbequiado con el mismo genio [que el de Dios]. (. . .) Dado que el filósofo ha visto [i. e., conocido] el orden de las esferas celestes (. . .) ¿quién puede negar que su mente es virtualmente una con el autor mismo de los cielos? Y que en un sentido él sería capaz de crear los cielos y lo que está en ellos si él pudiera obtener las herramientas y el material celeste” ([5], Carta 123, p. 190; cf. también *Theol. Pl.*, Libro XIII, Cap. III). Por otra parte, Ficino, siguiendo a Platón, también considera que el conocimiento es la causa de toda acción buena y exitosa, en la posesión, uso y funcionamiento de todo don (ya sean riquezas, posición social, virtudes como la prudencia, justicia, etcétera ([5], Carta 2, p. 34). Resulta claro, pues, que Ficino no sólo habla del conocimiento de las ideas referidas a los entes naturales, sino también del de las Ideas morales, como guías para la acción.

En segundo lugar, hemos visto que el conocimiento místico no sólo se reduce al conocimiento de las Ideas, ya que es conocimiento del Uno. Este último conocimiento también sería guía para la acción porque al ser el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, del sentido de la vida, nos permite comprender desde una perspectiva más amplia y profunda tanto los sucesos mundanos como cuál debe ser nuestra acción frente a ellos. Puesto en otros términos, al darnos una visión más general y profunda de la realidad, nos permite que no nos quedemos ofuscados y dominados por los eventos mundanos, como nos quedaríamos si sólo viésemos en toda su concreción, multiplicidad y cambio, lo cual nos permite actuar de una manera más adecuada, o sea, de una manera que nos permita *perfeccionar* tanto al mundo sensible como a nosotros mismos —ya que el conocimiento de Dios no sólo es conocimiento

de la verdadera naturaleza del mundo, sino también es el conocimiento del Bien.

Es muy importante notar que Ficino considera que la vida contemplativa no sólo es guía para la acción, porque nos ofrece conocimiento, sino que, más aún, sólo ésta nos permite una actuación libre. Así, nos dice que "El hombre tiene una actividad similar a los espíritus celestes en tanto que obra libremente y ordena al cuerpo, como ellos" ([4], Libro IX, Cap. VI, p. 46). La vida contemplativa permite actuar libremente al alma, o sea, autónomamente, en tanto que le permite actuar en función del verdadero conocimiento del mundo, y no en función de una respuesta instintiva al medio circundante, o sea, no con base en la experiencia sensible (o más claramente, sentido común) y los sentimientos.

Para terminar con este tema, cabe notar que Ficino no sólo considera compatibles la vida contemplativa y la activa, sino que considera que la vida contemplativa debe culminar en una vida activa ([6], Carta 37, p. 45). En efecto, si el hombre quiere llegar a ser divino, entonces, al igual que Dios, debe ejercer su poder creativo, gobernando y construyendo al mundo sensible. Más aún, sólo así se concibe a la vida contemplativa plena, como implicando a la vida activa, ya que sólo en la vida activa el hombre descubre su verdadera libertad o autonomía, pues ésta no consiste en no tener nada que ver con el mundo externo, como medio para liberarse de las determinaciones que éste nos puede imponer, sino en la capacidad de imponerse sobre el mundo y darle otra dirección que lo perfeccione.

Considero que con esta última tesis, de que la vida contemplativa lleva a la vida activa, Ficino logra, de una manera muy clara, armonizar la vida religiosa y la actividad mundana, que, como vimos al principio de este trabajo, era uno de sus objetivos fundamentales. En efecto, si la divinidad del alma se manifiesta en el mundo sensible, entonces la búsqueda de la unión con Dios ya no debe entenderse al estilo medieval, como una mera preparación para la vida ultraterrena, sino que la unión con Dios es algo que se logra en esta vida y se muestra en la interacción libre (*i. e.*, guiada por el conocimiento) con el mundo sensible.

Para terminar con nuestro examen de Ficino, recordemos que uno de los grandes temas renacentistas que Ficino toma es el de la dignidad del hombre. Como resultará claro por lo que hemos visto, Ficino considera que la excelencia o dignidad del hombre radica en que su alma es divina, o sea, en que su alma puede conocer o unirse a Dios, y gracias a ello, el alma puede convertirse en un dios sobre el mundo, en un centro libre y creativo que gobierna al mundo, perfeccionándolo.

Cabe destacar que al sostener que la dignidad del hombre radica en su ser divino, *i. e.*, en su ser un ente creativo, Ficino comienza a desarrollar

una concepción novedosa del hombre como ser autónomo. En efecto, frente a la concepción medieval del hombre como un ser dependiente en la revelación y la autoridad ([8], p. 354; [12], p. 231), Ficino propone una concepción del hombre como ser autónomo, libre, autodeterminado, en tanto que, por una parte, es capaz de determinar su propia vida mediante su actividad transformadora o creativa en el mundo, y, por otra parte, el conocimiento místico que le sirve de guía para su acción es un conocimiento que no le es dado por una autoridad (institucional o de otro tipo) sino que es resultado de una búsqueda personal. Para esta concepción del hombre como ser autónomo, le sirve bien a Ficino su concepción platónica, panteísta, de Dios, ya que al afirmar la inmanencia de Dios en el mundo, y, sobre todo, en el alma humana (vía la tesis de la inmortalidad del alma) el alma se vuelve un ser autodeterminado: si el alma humana es Dios, entonces ella es su última autoridad.

Como conclusión a este trabajo podemos decir que hemos visto cómo Ficino utiliza el pensamiento neoplatónico para dar una visión más optimista de la cosmovisión cristiana. En efecto, gracias al neoplatonismo tiende a concebir a Dios como inmanente al mundo sensible, y, sobre todo, al alma, y a concebir al alma como un ser divino, con lo cual logra humanizar lo divino. Esto, a su vez, le permite afirmar la dignidad y autonomía del hombre, como un ente que pueda ser un centro creativo y libre de actividad perfeccionadora del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Caponigri, A. Robert. *Philosophy from the Renaissance to the Romantic Age*. Londres: University of Norte Dame Press, 1963.
- [2] *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. por Paul Edwards. Nueva York: The Macmillan Co. and The Free Press, 1967.
 - a) Gilbert, Neal W. "Renaissance". Vol. 7.
 - b) Harris, H. S. "Italian Philosophy". Vol. 4.
 - c) Hepburn, R. W. "Mysticism, nature and assesment of". Vol. 5.
 - d) Kristeller, P. O. "Ficino Marsilio". Vol. 3.
 - e) Osborn, E. F. "Pseudo-dionysius". Vol. 6.
 - f) Rees, D. A. "Platonism and the Platonic Tradition", Vol. 6.
 - g) Smart, Ninian. "Mysticism, History of". Vol. 6.
 - h) Lewis, H. D. "Philosophy of Religion, History of". Vol. 6.
 - i) MacIntyre, Alasdair. "Pantheism". Vol. 6.
- [3] Ficino, Marsilio. *Teologia Platónica*. Vol. I. Bologna: Zanichelli editore, 1965.
- [4] Ficin, Marsile. *Theologie Platonicienne de l'Inmortalité des Âmes*. Tome II. Paris: Sociéte d'édition "Les Belles Lettres", 1964.
- [5] Ficino, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. I. London: Shephard-Wolwyn, 1975.

- [6] Ficino, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. II. London: Shephard-Wolwyn, 1978.
- [7] Garin, Eugenio. *La Revolución Cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.
- [8] Hale, J. R. *La Europa del Renacimiento. 1480-1520*. México: Siglo XXI Eds., 1980.
- [9] Happold, F. C. *Mysticism, A Study and an Anthology*. Middlesex: Penguin Books, 1963.
- [10] Kristeller, Paul Oscar. *Renaissance Thought II. Papers on Humanism and the Arts*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1965.
- [11] Molnar, Thomas. *God and the Knowledge of Reality*. Nueva York: Basic Books, Inc., 1973.
- [12] Mondolfo, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*. Barcelona: Icaria Editorial, S. A., 1980.
- [13] Romano, R. y A. Tenenti. *Los fundamentos del mundo moderno*. México: Siglo XXI Eds., 1981.
- [14] Spencer, Sydney. *Mysticism in World Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1963.
- [15] Trinkaus, Charles. *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- [16] Wallis, R. T. *Neoplatonism*. Londres: Duckworth, 1972.
- [17] Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.