



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

JESÚS LARREA BARONA

LA ANTROPOLOGÍA DE MARSILIO FICINO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1991



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Aloisius CLAVELL

Dr. Modestus SANTOS

Coram Tribunali, die 18, mense septembri, anno 1990, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO



ÍNDICE DE LA TESIS

	<u>Pág</u>
INTRODUCCIÓN	1
CAP. I: INTRODUCCIÓN HISTÓRICA A MARSILIO FICINO	10
1. BIOGRAFÍA	14
2. LAS OBRAS DE MARSILIO FICINO	18
A. Escritos juveniles	21
B. Traducciones de Platón	22
C. La Theologia Platonica	24
D. El De Christiana Religione y otros escritos teológicos	26
E. El De Amore	27
F. De vita, De sole, De lumine	28
G. Cartas	28
3. FUENTES EN EL PENSAMIENTO DE MARSILIO FICINO	30
A. Platón	32
B. Plotino	38
C. Aristóteles	41
D. Pseudo-Dionisio	44
E. San Agustín	46
F. Santo Tomás de Aquino	48
G. Nicolás de Cusa	51
H. Humanistas	54
4. LOS SEGUIDORES DE MARSILIO FICINO	56
A. Italia	58
B. Francia	63
C. España	65
D. Otros seguidores	67
CAP. II: EL ALMA HUMANA	68
1. ALMA Y MUNDO	72
A. Perfección y unidad del mundo	73

B. La graduación de los seres	76
C. Alma, copula mundi	81
2. EL ALMA HUMANA. SUS PROPIEDADES	85
A. Dignidad del alma humana	86
B. Incorporeidad del alma humana	90
B1. Incorporeidad del alma, principio de la vida vegetativa	91
— El alma es el principio de la nutrición del cuerpo	92
— El alma no es ni un cuerpo animado ni inanimado ...	92
— El alma no es un cuerpo denso ni ligero	93
— El cuerpo está compuesto de materia y forma	94
— El cuerpo es extenso por naturaleza	94
— Dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar	95
— Un cuerpo no puede estar todo a la vez en muchos .	95
— El alma posee una potencia que se extiende a los contrarios	96
— El cuerpo no se mueve a sí mismo. El alma no crece con el crecer del cuerpo	97
B2. Incorporeidad del alma: potencias sensitivas	98
— El cuerpo no recibe las imágenes sensibles	98
— La capacidad sensorial es independiente de la cantidad	99
B3. Incorporeidad del alma: potencias intelectuales	100
— El alma al conocer se separa totalmente de la materia	100
— La verdad es el alimento del alma	102
— El intelecto recibe lo comprendido en su totalidad	102
— El intelecto entiende todos los cuerpos	103
— El alma conoce los universales	104
— El alma conoce por encima de los cuerpos	105
— La inteligencia mejora con el reposo	106
C. Unidad del alma humana	107
C1. Unidad del alma: naturaleza	108
— El alma no es extensa	108
— Varios cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar	108
— La virtud seminal	110
— Los sentidos convergen en un único centro	110
— El alma siente por todas partes	111
C2. Unidad del alma: facultades	111
— El alma es principio de cualidades indivisibles	112
— El alma conoce las esencias inteligibles	112
— La intelección no se realiza por partes diversas	113
— El intelecto simplifica al entender	114
D. Inmortalidad del alma humana	114
D1. Prueba por la centralidad del alma	117
D2. Pruebas por su naturaleza	119
— Argumentos referentes a la estabilidad del alma	119
— Toda alma razonable se adhiere a lo divino	120



— El alma domina la materia	120
— El alma es independiente de la materia	121
— El alma posee su ser en su esencia	122
— Al alma le conviene ser en sí	124
— El alma no tiene potencia para no ser	125
— El alma recibe el ser directamente de Dios	126
— El alma es vida por sí misma	126
D3. Pruebas por sus potencias	127
— Pruebas por las propiedades de la inteligencia	127
— Pruebas basadas en el apetito natural. El alma desea a Dios	130
— El sentimiento religioso del alma	131
— El alma desea naturalmente un vivir perpetuo	132
— El alma desea ser premiada y busca la felicidad	134
CAP. III: EL ALMA Y DIOS	135
1. FACULTADES DEL ALMA HUMANA	139
A. Las Potencias Sensitivas	142
1. Los sentidos externos	143
2. El sentido común	148
3. La imaginación	150
4. La fantasía	151
5. La memoria	153
6. El apetito	154
B. El Conocimiento	157
1. La facultad intelectual. Introducción	158
2. El proceso cognoscitivo	161
3. Propiedades del intelecto humano	167
El intelecto es independiente del cuerpo	168
Conocimiento y verdad	171
C. La Voluntad	173
1. Introducción	173
2. Voluntad e intelecto	177
3. Voluntad y fin	178
4. El amor	180
5. La libertad	182
2. EL ALMA, EL CUERPO Y DIOS	184
A. Alma y Cuerpo	187
1. Alma y cuerpo, coprincipios del compuesto humano	188
2. Origen del alma humana	193
3. Unión y separación del alma y del cuerpo	195
4. El alma y el cuerpo después de su separación	196



B. El Alma y Dios	201
1. La naturaleza divina	202
2. Dios y el mundo	205
3. El fin del hombre: conocimiento y amor de Dios	206
CONCLUSIONES	210
BIBLIOGRAFÍA	221
FUENTES	222
ESTUDIOS	225



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES

- MARSILIO FICINO, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. crítica y tr. fr. por R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956, 290 p.
- MARSILIO FICINO, *Commentary on Plato's Symposium of Love. An English translation by Sears Jayne*, Spring Publications, Dallas, 1985, 213 p.
- MARSILIO FICINO, *De amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón*, tr. esp. de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 1986, 292 p.
- MARSILIO FICINO, *De religione christiana opus plane divinum, & huic nostro seculo pernecessarium...*, apud G. Guillard, Parisiis, 1559, 123 f.
- MARSILIO FICINO, *De vita libri tres*, edición facsímil del original de 1498, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978, 272 p.
- MARSILIO FICINO, *De vita libri tres, recèns iam à mendis situque vindicati ac summa castigati diligentia, quorum primus, de studiosorum sanitate tuenda, secundus, de vita producenda. Tertius, de vita coelitus comparanda, ex cudebat Ioannes Le Preux*, 1595.
- MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, por S. Niccoli, Olschki, Firenze, 1987, 232 p.
- MARSILIO FICINO, *Il 'De studiosorum sanitate tuenda' di Marsilio Ficino*, Introducción, traducción y comentario por F. Fiorenzola y F. Parenti, Tip. Viganò, Milano, 1964, 111 p.
- MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, Basilea, 1561; Bottega d'Erasmus, Torino, 1959, 2 vols.
- MARSILIO FICINO, *Plato, Omnia divini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini, emendatione, et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata*, apud A. Vincentium, Lugduni, 1548, 646 p.
- MARSILIO FICINO, *Plotinus; De rebus philosophicis libri LIII in Enneades sex distributi à Marsilio Ficino florentino è graeca lingua in latinam versi, & ab eodem... Commentariis illustrati, omnibus cum graeco exemplari collatis &... castigatis...*, per Thomam Guarinum, Basileae, 1562.
- MARSILIO FICINO, *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone. Commento di Marsilio Ficino fiorentino sopra il 'Convito' di Platone*, por G. Ottaviano, Celuc, Milano, 1973, 156 p.

- MARSILIO FICINO, *Supplementum Ficinianum. Opuscula inedita et dispersa*, por P. O. Kristeller, Firenze, 1937; Paris, 1957, 2 vols.
- MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, tr. ital. por M. Schiavone, Zanichelli, Bologna, 1965, 2 vols.
- MARSILIO FICINO, *The book of Life (Liber de vita)*, tr. de Irving C. Boer, University of Dallas Press, Irving, Texas, 1980, 217 p.
- MARSILIO FICINO, *The letters of Marsilio Ficino, I. Translation from the Latin by the members of the Language Department of the London School of Economic Science*, Shephard-Walwyn, London, 1985, 248 p.
- MARSILIO FICINO, *The letters of Marsilio Ficino, III. Translation from the Latin by the members of the Language Department of the London School of Economic Science*, Shephard-Walwyn, London, 1981, 162 p.
- MARSILIO FICINO, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. crítica y tr. fr. por R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1964-1970, 3 vols.
- MARSILIO FICINO, *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino*, por P. O. Kristeller, en *Rinascimento*, 1950, pp. 25-42.

ESTUDIOS

- A.A. V.V., *Il lume del sole: Marsilio Ficino, medico dell'anima*, Opuslibri, Firenze, 1984, 231 p.
- A.A. V.V., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, ed. por G. C. Garfagnini, Olshki, Firenze, 1986, 2 vols.
- A.A. V.V., *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque international de Tours*, Vrin, Paris, 1976, 587 p.
- A.A. V.V., *The Renaissance philosophy of man. Selections in translation*, edited by E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Chicago University Press, Chicago-London, 1971, 405 p.
- ALLEN, M. J. B., *Cosmogony and Love: the role of Phaedrus in Ficino's Symposium commentary*, en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, X (1980), pp. 131-153.
- ALLEN, M. J. B., *Ficino's Lecture on the Good*, en *Renaissance Quarterly*, XXX (1977), pp. 160-171.
- ALLEN, M. J. B., *Ficino's Theory of the five substances and the Neoplatonists' 'Parmenides'*, en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XII (1982), pp. 19-44.
- ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1981, 284 p.
- ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, en *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), pp. 555-584.
- ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, en *Modern Language Notes*, XCVII (1982), pp. 171-182.
- ALLEN, M. J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino: a study of his 'Phaedrus' commentary, its sources and genesis*, University of California Press, Berkeley-New York, 1984, 284 p.

- ALLEN, M. J. B., *The Sibyl in Ficino's Oaktree*, en *Modern Language Notes*, XCV (1980), pp. 205-210.
- ALLEN, M. J. B., *The absent angel in Ficino's philosophy*, en *Journal of the History of Ideas*, XXXVI (1975), pp. 219-240.
- ALLEN, M. J. B. y WHITE, R. A., *Ficino's Hermias translation and a new apolo-gue*, en *Scriptorium*, XXXV (1981), pp. 37-49.
- ALLERS, R., *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelso*, en *Traditio*, II (1944), pp. 319-407.
- ANAGNINE, E., *Marsilio Ficino e la filosofia italiana del Quattrocento*, en *La Nuova Italia*, VI (1941), pp. 41-48.
- ANICHINI, G., *Ancora di Marsilio Ficino*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXXIII (1942), pp. 41-43.
- ANICHINI, G., *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Vita e Pensiero, Milano, 1937, 147 p.
- ANICHINI, G., *Umanesimo e salvezza in Marsilio Ficino*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Milano, XXXII (1941), pp. 205-221.
- BOURKE, V. J., *A millenium of Christian Platonism: Augustine, Anselm and Fici-no*, en *Proceedings of the P. M. R. Conference*, X (1985), pp. 1-22.
- BROWN, A., *The Humanist Portrait of Cosimo de' Medici, Pater Patriae*, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXIV (1961), pp. 186-221.
- BURCKHARDT, J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1955, 550 p.
- CARBONARA, C., *Il Secolo XV*, Bocca, Milano, 1943, 533 p.
- CARBONARA, C., *Il platonismo nel Rinascimento*, en *Grande antologia filosofica*, VI (1954), p. 527-606.
- CASSIRER, E., *Dall'umanesimo all'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, 370 p.
- CASSIRER, E., *Ficino's Place in Intellectual History*, in *Journal of the History of Ideas*, VI (1945), pp. 483-501.
- CASSIRER, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, 331 p.
- CASSIRER, E., *La rinascenza platonica in Inghilterra e le scuole di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze, 1947, 212 p.
- CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella fi-losofia e nella scienza*, I, t. 1, Reprints-Einaudi, Torino, 1978, pp. 104-122.
- CHASTEL, A., *Marsile Ficin et l'art*, en *Archivio di Filosofia*, 1953, pp. 137-152.
- CHASTEL, A., *Mercure et Saturne, lettres de Marsile Fiçin*, en *Le Promeneur*, 1983, n.2-8, 24, pp. 10-12.
- CLARK, J. R., *The manuscript tradition of Marsilio Ficino's 'De vita libri tres'*, en *Manuscripto*, XXVII (1983), pp. 158-164.
- CLARK, J. R., *Two Ghost Editions of Marsilio Ficino's 'De Vita'*, en *Papers of the Bibliographical Society of America*, LXXIII (1979), pp. 75-77.
- COLLINS, A. B., *Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology*, en *Journal of the History of Philosophy*, IX (1971), pp. 435-449.
- COLLINS, A. B., *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Plato-nic Theology*, M. Nijhoff, The Hague, 1974, 223 p.

- COPENHAVER, B. P., *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the 'De Vita' of Marsilio Ficino*, en *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), pp. 523-554.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, t. III, Ariel, Barcelona, 1969, 450 p.
- CORRADI, M., *Alle origini della letteratura neoplatonica del 'Convito': Marsilio Ficino e il 'De Amore'*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXIX (1977), pp. 406-422.
- CORSANO, A., *Luigi Pulci e una disputa fiorentina sull'anima nella seconda metà del Quattrocento*, en *Belfagor*, XIX (1964), pp. 295-305.
- CORSI, J., *Commentarius de platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos restauratione seu Marsilii Ficini vita*, A. M. Bandini, Pisa, 1771.
- CORSINI, A., *Il 'De vita' di Marsilio Ficino*, en *Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali*, X (1919), pp. 5-13.
- CYTOWSKA, M., *Erasmus de Rotterdam et Marsile Ficin, son maitre*, en *Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum*, LXIII (1975), pp. 165-179.
- DELLA TORRE, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Carnesecchi, Firenze, 1902, 860 p.
- DEVEREUX, J. A., *The Object of Love in Ficino's Philosophy*, en *Journal of the History of Ideas*, XXX (1969), pp. 161-170.
- DEVEREUX, J. A., *The textual history of Ficino's 'De Amore'*, en *Renaissance Quarterly*, XXVIII (1975), pp. 173-182.
- DI NAPOLI, G., *'Contemptus mundi' e 'Dignitas hominis' nel Rinascimento*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLVIII (1956), pp. 9-41.
- DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963, 434 p.
- DI NAPOLI, G., *Studi sul Rinascimento*, ed. tip. Giannini, Napoli, 1973, 997 p.
- FABRO, C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, en *Studia Patavina*, III (1959), pp. 396-413.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, 381 p.
- FABRO, C., *L'anima*, Studium, Roma, 1955, 348 p.
- FERRI, L., *Di Marsilio Ficino e delle cause della Rinascenza del Platonismo nel quattrocento*, en *La filosofia della scuola italiana*, XXVIII (1883), pp. 180-201.
- FERRI, L., *Il platonismo di Marsilio Ficino*, en *La filosofia della scuola italiana*, XXIX (1884), pp. 237-260.
- FERRI, L., *L'Accademia Platonica di Firenze e le sue vicende*, en *Nuova Antologia*, III s, XXXIV (1891), pp. 226-244.
- FERRI, L., *Platonismo di Ficino, Dottrina dell'amore*, en *La filosofia della scuola italiana*, XXIX (1884), pp. 269-289.
- FESTUGIERE, A.-J., *Dante et Marsile Ficin*, en *Comité français Catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, en *Bulletin du Jubilé*, V (1922), pp. 535-545.
- FESTUGIERE, A.-J., *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, en *Studia Mirandulana*, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1932, apén-dice I.
- FESTUGIERE, A.-J., *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Vrin, Paris, 1941, 168 p.

- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, t. III, BAC, Madrid, 1978, 1113 p.
- FUBINI, R., *Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, en *Rinascimento*, XXIV (1984), pp. 3-52.
- GABOTTO, F., *L'epicureismo di Marsilio Ficino*, en *Rivista di filosofia scientifica*, X (1891), pp. 428-442.
- GAILLARD, L., *Un Platon florentin du Quattrocento: Marsile Ficin*, en *Critiques*, XV (1959), pp. 1060-1066.
- GALEOTTI, L., *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, en *Archivio storico italiano*, n.s, IX, 2 (1859), pp. 25-91; X, 1 (1859), pp. 3-55.
- GANDILLAC, M. DE, *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, en *Archivio di Filosofia*, 1960, pp. 85-109.
- GANDILLAC, M. DE, *Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)*, en *Neoplatonism and Christian Thought*, D. O'meara, Albany, 1982, pp. 143-168.
- GARIN, E., *A proposito di Marsilio Ficino*, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XX (1941), pp. 271-273.
- GARIN, E., *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, en *La Rinascita*, II (1939), pp. 641-671.
- GARIN, E., *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, en *Niccolò di Cusa*, Relaciones del Convenio de Bressanone de 1960, Firenze, 1961, pp. 313-334.
- GARIN, E., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952, 299 p.
- GARIN, E., *La Teologia ficiniana*, en *Archivio di Filosofia*, 1949, pp. 21-33.
- GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1967, 207 p.
- GARIN, E., *La vita di Marsilio Ficino*, en *Rinascimento*, II (1951), pp. 95-96.
- GARIN, E., *Marsilio Ficino, Girolamo Benevieni e Giovanni Pico*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIII (1942), pp. 93-94.
- GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari, 1966, 354 p.
- GARIN, E., *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXIV (1985), pp. 349-361.
- GARIN, E., *Plotino nel '400 fiorentino*, en *Rinascimento*, I (1950), pp. 107-108.
- GARIN, E., *Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIV (1952), pp. 70-82.
- GARIN, E., *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI (1940), pp. 299-318.
- GARIN, E., *Ritratto di Marsilio Ficino*, en *Belfagor*, VI (1951), pp. 289-301.
- GARIN, E., *S. Agostino e Marsilio Ficino*, en *Bolletino storico agostiniano*, XVI (1940), pp. 41-47.
- GARIN, E., (ed.), *Filosofi italiani del Quattrocento*, Le Monnier, Firenze, 1942, 552 p.
- GARIN, E., (ed.), *Il Rinascimento italiano*, A. Nicola, Milano, 1941, 404 p.
- GENTILE, S., *In margine all'epistola 'De divino furore' di Marsilio Ficino*, en *Rinascimento*, XXIII (1983), pp. 33-77.
- GENTILE, S., *Per la storia del testo del 'Commentarium in Convivium' di Marsilio Ficino*, en *Rinascimento*, XXI (1981), pp. 3-27.

- GILL, J. S., *How Hermes Trimegistus was introduced to Renaissance England. The influences of Caxton's and Ficino's 'Argumentum' on Baldwin and Palfreyman*, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLVII (1984), pp. 222-225.
- GILSON, E., *Marsile Ficin et le 'Contra Gentiles'*, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXXII (1957), pp. 101-113.
- GRANADA, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona, 1988, 271 p.
- GRANADA, M. A., *Maquiavelo y Ficino, jueces de Savonarola*, en *Revista de Occidente*, XX (1983), pp. 47-60.
- GRISWOLD, J., *Aquinas, Dante and Ficino on Love: An explication of the 'Paradiso'*, XXVI, 25-39, en *Studies in Medieval Culture*, VIII-IX (1976), pp. 151-161.
- GUERRA, M., *El enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1978, 277 p.
- HADOT, P., *L'Amour magicien. Aux origines de la notion de 'magia naturalis'. Platon, Plotin, Marsile Ficin*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CVII (1982), pp. 283-292.
- HAMILTON, G., *Ficino's concept of nature and the philosophy of light*, en *Proceedings of the P. M. R. Conference*, VII (1982), pp. 67-74.
- HEITZMAN, M., *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXVIII (1936), pp. 350-371; XXIX (1937), pp. 59-82.
- HEITZMAN, M., *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XVI (1935), pp. 295-322, pp. 460-480; XVII (1936), pp. 1-11.
- HILLMAN, J., *Plotinus, Ficino, and Vico as Precursors of Archeotypal Psychology, in his Loose Ends*, Irving, Texas, 1978, pp. 146-149.
- HOUGH, S. J., *An early record of Marsilio Ficino*, en *Renaissance Quarterly*, XXX (1977), pp. 301-304.
- HUIT, CH., *Le platonisme pendant la Renaissance*, en *Annales de philosophie chrétienne*, n.s, XXXII (1895), pp. 366-395; XXXIII (1895-96), pp. 35-47, 269-283, 362-372, 617-628; XXXIV (1896), pp. 370-387, 581-600; XXXV (1896-97), pp. 195-221, 543-563; XXXVI (1897), pp. 418-434; XXXVII (1897-98), pp. 155-183, 421-434, 579-589.
- IOANNES PICUS MIRANDULANUS; *Opera Omnia*, facs. de la edición original, Bottega d'Erasmus, Torino, 1971, 3 vols.
- IVANOFF, N., *La beauté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreux*, en *Humanisme et Renaissance*, III (1936), p. 12-21.
- JACOB, A., *Henry More's Psychodia platonica and its relationship to Marsilio Ficino's Theologia Platonica*, en *Journal of the History of Ideas*, XLVI (1985), pp. 503-522.
- JAYNE, S. R., *Ficino and the Platonism of the English Renaissance*, en *Comparative Literature*, IV (1952), pp. 214-238.
- JAYNE, S. R., *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford University Press, Oxford, 1963, 172 p.
- KASKE, C. V., *Marsilio Ficino and the Twelve gods of the Zodiac*, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLV (1982), pp. 195-202.

- KIESZKOWSKI, B., *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1936, 174 p.
- KLEIN, J., *L'Enfer de Ficino*, en *Archivio di Filosofia*, 1960, pp. 47-84.
- KLIBANSKY, R., *Plato's 'Parmenides' in the Middle Ages and the Renaissance*, en *Medieval and Renaissance Studies*, I (1943), pp. 281-330.
- KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Kraus International Publications, München, 1981, 330 p.
- KLUTSTEIN, I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*, Olschki, Firenze, 1987, 126 p.
- KRISTELLER, P. O., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee volume*, English Section 2, Jerusalem, 1965, pp. 463-494.
- KRISTELLER, P. O., *Augustine and the Early Renaissance*, en *Review of Religion*, VIII (1943), pp. 257-318.
- KRISTELLER, P. O., *Augustine and the Renaissance*, en *International Science*, I (1941), pp. 7-14.
- KRISTELLER, P. O., *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe*, en *Journal of the History of Ideas*, V (1944), pp. 220-226.
- KRISTELLER, P. O., *Ficino and Renaissance Platonism*, en *The Personalist*, XXXVI (1955), pp. 238-249.
- KRISTELLER, P. O., *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, en *Church History*, VIII (1939), pp. 201-211.
- KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, tr. it. de *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953, 490 p.
- KRISTELLER, P. O., *La posizione storica di Marsilio Ficino*, tr. M. Codignola, en *Civiltà Moderna*, V (1933), pp. 438-445. Posteriormente incluido en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*.
- KRISTELLER, P. O., *La teoria dell'appetito naturale in Marsilio Ficino*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XVIII (1937), pp. 234-256. Posteriormente incluido en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*.
- KRISTELLER, P. O., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, tr. ital. de *The classics and Renaissance thought*, La Nuova Italia, Scandici, 1987, 198 p.
- KRISTELLER, P. O., *L'état present des études sur Marsile Ficin*, en *Platon et Aristote à la Renaissance*, Vrin, Paris, 1976, pp. 59-77.
- KRISTELLER, P. O., *L'unità del mondo nella filosofia di Marsilio Ficino*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XV (1934), pp. 395-423. Posteriormente incluido en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*.
- KRISTELLER, P. O., *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Olschki, Firenze, 1987, 228 p.
- KRISTELLER, P. O., *Marsilio Ficino letterato e le glosse attribuite a lui nel codice Caetani di Dante*, Città Nuova, Roma, 1981, 76 p.
- KRISTELLER, P. O.-RANDALL, J. H., *The Study of the Philosophies of the Renaissance*, en *Journal of the History of Ideas*, II (1941), pp. 449-496.
- KRISTELLER, P. O., *Renaissance Platonism*, en *Facets of the Renaissance*, W. H. Werkmeister, Los Angeles, 1959, pp. 87-107.

- KRISTELLER, P. O., *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York, 1979, 347 p.
- KRISTELLER, P. O., *The European Significance of Florentine Platonism*, en *Medieval and Renaissance Studies*, Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies (Summer 1967), ed. J. M. Hadley, Chapel Hill 1968, pp. 206-229.
- KRISTELLER, P. O., *The Platonic Academy of Florence*, en *Renaissance News*, XIV (1961), pp. 147-159.
- KRISTELLER, P. O., *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, en *Traditio*, II (1945), pp. 257-318.
- KRISTELLER, P. O., *The theory of Immortality in Marsilio Ficino*, en *Journal of the History of Ideas*, I (1940), pp. 299-319. Posteriormente incluido en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*.
- KRISTELLER, P. O., *Volontà e amor divino in Marsilio Ficino*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XIX (1938), pp. 185-214. Posteriormente incluido en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*.
- LENZI, F., *Felice Figliucci, Ficino e l'Etica Nicomachea di Aristotele*, en *Annali dell'Istituto di Filosofia di Firenze*, I (1979), pp. 131-164.
- MANZONI, C., *La cosmologia della 'Christianismi restitutio' di Michele Serveto e l'influenza del neoplatonismo di Ficino*, en *Cultura*, IX (1971), pp. 314-341.
- MARCEL, R., *L'apologétique de Marsile Ficin*, en *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV et XVI siècles*, H. Bedarida, Paris, 1950, pp. 159-168.
- MARCEL, R., *Marsile Ficin (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris, 1958, 784 p.
- MATTON, S., *En marge du 'De lumine', splendeur et mélancolie chez Marsile Ficin. (suivi du) 'De lumine'*, en *Lumière et cosmos.*, Paris, 1981, pp. 31-71.
- MONTANO, R., *Ficiniana*, en *Rinascita*, III (1940), pp. 71-104.
- MOORE, T., *The planets within: Marsilio Ficino's astrological psychology*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1982, 227 p.
- NELSON, J. C., *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, New York, 1958, 280 p.
- NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, F. Meiner, Hamburgi, a partir de 1932, 21 vols.
- PATER, W., *Il Rinascimento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1946, 250 p.
- PUCCINOTTI, F., *Della filosofia di Marsilio Ficino*, en *Nuova Antologia*, Roma, 1867, t. 5, pp. 211-240.
- PUCCINOTTI, F., *Di Marsilio Ficino e dell'Accademia Platonica Fiorentina nel secolo XV, capitoli estratti dalla Storia della Medicina*, reeditado por A. Conti en *Archivio Storico Italiano*, III s, II, 2 (1865), pp. 172-189.
- ROBB, N. A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Allen & Unwin, London, 1935, 315 p.
- ROSA, R.; *S. Tommaso e Marsilio Ficino. Contributo per lo studio delle fonti della Theologia Platonica de immortalitate animarum*, en *Sapienza*, XXV (1972), pp. 335-345.
- SAFFREY, D., *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1959, pp. 161-184.



- SAITTA, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Le Monnier, Firenze, 1943, 366 p.
- SANTIDRIAN, P. R., *Humanismo y Renacimiento. Selección de textos de Valla, Ficino, ..*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 256 p.
- SCHELHORN, J. G., *De vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio*, en *Amoenitates literariae*, Franckfurt, 1730, t. 1, pp. 18-118.
- SCHIAVONE, M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Marzorati, Milano, 1957, 327 p.
- SEMPRINI, G., *I Platonici italiani*, Athena, Milano, 1926, 119 p.
- SHEPPARD, A., *The influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, en *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, XLIII (1980), pp. 97-109.
- STEWART, H. L., *The Platonic Academy of Florence*, en *The Hibbert Journal*, XLIII (1944-45), pp. 226-236.
- TARABOCCHIA, A., *Agostino e Tommaso nel Commento di Marsilio Ficino all'Epistola ai Romani*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXV (1973), pp. 815-824.
- TARABOCCHIA, A., *Il 'De triplici vita' di Marsilio Ficino: una strana vicenda ermeneutica*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXIX (1977), pp. 697-717.
- TARABOCCHIA, A., *La presenza di S. Agostino nella 'Theologia Platonica' di Marsilio Ficino*, Thesis, Università Cattolica, Milano, 1971-72.
- TARABOCCHIA, A., *S. Agostino nella 'Theologia Platonica' di Marsilio Ficino*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXX (1978), pp. 626-646.
- TOFFANIN, G., *Storia dell'Umanesimo*, Zanichelli, Bologna, 1950, 3 vols.
- TONELLI, L., *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1933, 323 p.
- VASOLI, C., *Le 'De amore' de Marsile Ficin, un 'exemplum' de la civilisation philosophique et littéraire de la Renaissance*, en *Le Dialogue...*, Paris, 1984, pp. 127-149.
- VITI, P., *Un convegno di studio su 'Marsilio Ficino e il ritorno di Platone'*, en *Rivista di Storia della Filosofia*, XL (1985), p. 353-359.
- WALKER, D. P., *Medical spirits in philosophy and theology from Ficino to Newton*, en *Arts du spectacle...*, Tours, 1984, pp. 287-300.
- WEBER, H., *Ficin, Pascal, Descartes et saint Augustin*, en *Melanges sur la littérature de la Renaissance à la memoire de V. L. Saulnier*, Genève, 1984, pp. 11-17.
- ZANIER, G. C., *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell'Ateneo Bizzani, Roma, 1977, 94 p.





LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN MARSILIO FICINO

1. *Introducción*

Tratar el tema de la inmortalidad del alma en Ficino es abordar el punto central de su antropología. Para él, la inmortalidad del alma está revestida de una especial importancia, pues juega un papel esencial dentro de su pensamiento¹. La *Theologia Platonica* es vista, por ejemplo por Cassirer, como la recopilación más completa de argumentos sobre la inmortalidad en toda la historia de la filosofía².

¿Cuál es la razón por la que Ficino se muestra tan interesado en el problema de la inmortalidad del alma? Hay varias razones que explican este hecho.

Como acertadamente expresa Di Napoli, «el decenio de meditación de 1459 al 1469 había convencido a Ficino de lo siguiente: 1) la inmortalidad del alma es, en el plano filosófico, en Platón, Plotino y Agustín una tesis esencial y central; 2) la inmortalidad es también fundamental en Tomás de Aquino, aunque en el tomismo no constituye el tema central de la especulación; 3) la inmortalidad está presente en Aristóteles y en Teofrasto»³.

Ficino había llegado a la conclusión de que la inmortalidad del alma, defendida por Tomás de Aquino, aunque no fuera el tema central de su sistema, ya estaba presente en Aristoteles, aunque los humanistas que se apoyaban en él la negaban expresamente.

También, como ha visto con claridad Kristeller⁴, estas tendencias averroístas y alejandrinas que negaban la inmortalidad personal y la espiritualidad del alma humana hicieron que Ficino con-

siderara como deber suyo defender el dogma cristiano, amenazado por estas teorías, con los medios filosóficos del platonismo.

Marsilio Ficino leyó la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino, al que tenía un gran aprecio, pues le hizo perseverar en su lucha por defender la inmortalidad del alma humana frente a los ataques del aristotelismo de Padua, que la negaba. También produjo esta lectura en Ficino una moderación y el nacimiento de una postura crítica respecto a las afirmaciones neoplatónicas.

Pero también y sobre todo, para Ficino el fin del hombre es la contemplación de Dios, y este conocimiento de Dios no se llega a alcanzar de modo pleno durante la vida terrena. El problema de la inmortalidad, pues, se convierte en el problema del hombre: si el alma no es inmortal, la vida humana pierde su único sentido, su único fin. Efectivamente, pues si el alma es inmortal, la vida humana tiene un sentido, un fin que alcanzar, mientras que si el alma desaparece con el cuerpo, el deseo natural de ver a Dios, el deseo de felicidad del hombre, el deseo de sufrir cristianamente para luego recibir el justo premio, carecen de sentido. Es ésta la razón por la cual Marsilio Ficino dedicó todos sus esfuerzos a demostrar la inmortalidad del alma, porque a partir de ella, se puede construir todo su sistema, mientras que si ésta no puede ser probada, todo el resto queda en el aire, sin ningún apoyo sólido⁵.

La demostración de la inmortalidad del alma viene precedida por la de la incorporeidad y la unidad, que preparan el camino a una demostración clara de aquella. A la demostración de que el alma humana no es cuerpo dedica Ficino el sexto, séptimo y octavo libros de la *Theologia Platonica*, en los cuales expone varios argumentos sobre la incorporeidad. El porqué de la amplitud que Ficino dedica al problema de la incorporeidad del alma lo explica él mismo: «en la primera parte de la discusión que sigue, mostramos antes de cualquier otra cosa, por la potencia natural del alma, que el alma humana no es un cuerpo y, al mismo tiempo, que no es una forma dividida en un cuerpo; más adelante, en una segunda parte mostramos (...) que el alma es una forma indivisible, y que por tanto no está restringida a un miembro del cuerpo, sino que se encuentra presente entera en cada miembro, para por fin, en una tercera parte, confirmar que es una forma indivisible mediante

la potencia intelectual. (...) En esas condiciones, el alma humana pertenecerá a esta tercera esencia, que es eterna, y será meritablemente juzgada inmortal»⁶. Queda claro entonces que tanto la incorporeidad como la unidad del alma interesan a Ficino no sólo por sí mismas, sino como pasos intermedios de la demostración que le permite probar la inmortalidad del alma, punto central en el que convergen todos sus esfuerzos⁷.

Se encuentran en Ficino tres tipos de argumentos para probar la incorporeidad del alma. Los primeros, desarrollados en el sexto libro de la *Theologia Platonica*, se refieren al alma en cuanto principio de la vida vegetativa. Posteriormente, en el libro séptimo, Ficino desarrolla los argumentos referentes a las potencias sensitivas del alma. Por último, en el libro octavo, expone las pruebas basadas en el principio de afinidad referentes a las potencias intelectivas del alma.

Muchos de los argumentos propuestos por Ficino para mostrar la inmortalidad del alma, se basan fundamentalmente en la *Summa contra Gentiles*, aunque sin citarla expresamente, incluso citando otras fuentes, que como hace notar Fabro ocurría ya en otros textos⁸.

Es importante destacar un hecho que a primera vista puede pasar desapercibido, y es éste: el título completo de la obra es *Theologia Platonica de Immortalitate Animarum*, y es que el centro de toda la obra de Platón lo pone Ficino en la inmortalidad del alma. «El momento nuevo y original en Ficino (de frente a Platón, Plotino y Agustín) está sobre todo —afirma Kristeller— en el hecho de que dedica al problema de la inmortalidad del alma su obra más grande y completa, la cual lleva expresamente el subtítulo de *immortalitate animarum*, o bien, en otras palabras, en el hecho de que Ficino dé a su obra principal, que debía expresamente exponer la plenitud de todo su pensamiento filosófico, la forma —al menos exteriormente— de una *Summa de immortalitate animarum* y subordinar todos los demás conceptos y problemas al de la inmortalidad. ¿Por qué razón el problema de la inmortalidad del alma, que se encuentra a menudo en la historia de la filosofía como uno más entre tantos otros problemas metafísicos, ha llegado a ser en Ficino el problema central de la filosofía y por qué ocupa en su sistema un puesto tan dominante que no le ha sido dado

nunca por ningún otro pensador? Esta pregunta —puede parecer extraño— no había sido considerada de este modo por ningún crítico de Ficino, y en su respuesta puede encontrarse posiblemente el punto central para una verdadera comprensión de la filosofía ficiniana»⁹. Queda claro que el centro del sistema de Ficino —también para otros críticos¹⁰— es el problema de la inmortalidad del alma, si bien hay algunas disensiones, como es el caso de Anichini, que pone como tema central de Marsilio Ficino el de la salvación¹¹.

También Kristeller ha señalado recientemente que la doctrina de la inmortalidad del alma de Ficino —más bien platónica que cristiana en su origen— asume en el sistema ficiniano un puesto más central y prominente que el que tuvo con sus predecesores, y esto inclina a Kristeller a pensar en esta doctrina como una extensión cosmológica y metafísica de la dignidad del hombre en Ficino¹².

Ficino distingue varios tipos de pruebas de la inmortalidad del alma¹³. Son éstas: razones comunes, argumentos propios, signos y soluciones a problemas específicos. Vamos a resumir brevemente las pruebas de la inmortalidad del alma humana, separándolas en tres tipos: la prueba basada en su centralidad, las pruebas que se centran en su naturaleza y aquellas pruebas que atienden a sus potencias.

2. Prueba por la centralidad del alma

La teoría del alma como *copula mundi*, es la primera de las razones comunes que desarrolla Ficino en la *Theologia Platonica* en su esfuerzo por demostrar la inmortalidad del alma.

Esta idea, puesta de relieve por Platón y posteriormente desarrollada por Plotino, se encuentra en Ficino gracias al influjo de la tradición neoplatónica.

El alma viene puesta por Ficino en el lugar central de las cinco sustancias. La tercera esencia está subordinada a Dios y al ángel, ocupando el último puesto entre los seres inteligentes, y se encuentra en vecindad con el mundo corpóreo.

«Es ella —resalta Ficino— quien se introduce en los seres mortales sin hacerse ella misma mortal. (...) Y porque, mientras que gobierna los cuerpos, permanece adherida a las realidades divinas, ella es señora de los cuerpos, no compañera. Es el más grande milagro de la naturaleza. El resto de los seres por debajo de Dios constituyen cada uno un solo ser, mientras que ésta es todo a la vez (...). Estando en el centro de todos los seres, posee las virtudes de todos (...), de tal manera que se le puede llamar el centro de la naturaleza, el medio de todas las cosas, el vínculo del universo, el rostro de todas las cosas y el nodo y la cópula del mundo»¹⁴.

Aparte de venir el alma explícitamente citada como no mortal, podemos observar que su inmortalidad es una conclusión necesaria e inmediata: si el alma es fuente de la unión de toda la naturaleza, no puede corromperse, ya que, ¿de qué otro modo podría conseguirse la unidad del universo?¹⁵

Este argumento constituye la razón común para demostrar la inmortalidad del alma, y se erige como la plataforma en la cual se van a desarrollar las pruebas de su inmortalidad por su naturaleza¹⁶.

3. Pruebas por su naturaleza

Estas pruebas constituyen para Ficino las razones comunes de la inmortalidad del alma y están recogidas en el libro quinto de la *Theologia Platonica*. Se derivan directamente de las propiedades que posee por ser *copula mundi*.

Son muy interesantes los comentarios de Gilson y Fabro a algunas de las pruebas incluidas en este quinto libro, que establecen la relación directa entre Ficino y Tomás de Aquino, no sólo en sus argumentos, sino también por los conceptos metafísicos empleados en ellas.

a. Argumentos referentes a la estabilidad del alma

El alma se da a sí misma el movimiento interior —la vida— y el exterior, el movimiento circular. Mientras que aquél que es

móvido por un motor no cesa su movimiento hasta que no se separa de éste, el alma, por moverse a sí misma, no cesará nunca en su movimiento¹⁷. A continuación, Ficino desarrolla el argumento de Pitágoras referente a la eternidad del movimiento circular.

El segundo razonamiento es en parte similar al primero. Mientras éste anterior se refería a la estabilidad del movimiento, el segundo se basa en la estabilidad del alma por su sustancia: el alma no cambia en el movimiento pues es la esencia que no varía por la sustancia, luego no cesa jamás de ser¹⁸.

b. *Toda alma razonable se adhiere a lo divino*

El alma se encuentra en el tercer grado de la naturaleza. Por debajo de ella se encuentran la materia y la cualidad, que son pasivas, mientras que Dios y el ángel son activos. El alma percibe la pasión en su operación, pero no en su esencia. «Y del mismo modo que el cuerpo, pasivo en razón de su materia y de su cantidad, hace corruptible a la cualidad por serle inherente, Dios y el ángel —que son activos— hacen inmortal por su divinidad al alma que está próxima a ellos y separada del cuerpo»¹⁹.

c. *El alma domina la materia*

Ficino pone su atención en la perpetuidad de la materia, para luego compararla con el alma. «La materia no se corrompe jamás, pues es el fundamento de toda la naturaleza corporal»²⁰. Ahora bien, el alma, que informa a la materia, es por ello su señora. El principio del movimiento es el alma racional, a quien las cualidades sirven de instrumentos para mover la materia. Luego si la materia no se corrompe, el alma es la vida inmortal que mediante el movimiento da vida a la materia²¹.

Esta misma prueba se encuentra en la *Summa contra Gentes*, con la única variación en el desarrollo de que mientras para Ficino el alma domina sobre la materia porque mueve el cuerpo, para Tomás de Aquino la causa de este dominio es que el intelecto posible recibe las formas inteligibles²².

d. *El alma es independiente de la materia*

Hay seres que son por sí y seres que son por otros. De estos segundos se dice que son causados. Propiamente sólo se puede decir que Dios es en sí. El resto de los seres dependen de El. Pero no es conveniente —advierde Ficino— que todos los seres dependan de uno solamente. El cuerpo, por ejemplo, posee causa material (la materia), causa formal (la forma), causa eficiente (su naturaleza universal) y causa final (la felicidad). La cualidad, a diferencia del cuerpo, no tiene más que tres causas, ya que ella misma es una forma y no tiene por ello causa formal. La tercera esencia — prosigue Ficino— debe encontrarse por encima de la cualidad, pero ¿de qué modo? Posee causa eficiente y final, pues no poseerlas es solo conveniente a Dios. Sólo resta la posibilidad de que no dependa de la materia, cosa que no sucede a la cualidad. Luego no tiene ni forma ni materia.

Pero hay un punto en que Ficino entra en contradicción, pues ¿qué ocurrirá con el ángel? Según la argumentación expuesta sólo debe tener una causa, lo que es contrario a la afirmación expuesta anteriormente de que sólo a Dios conviene no tener causa final ni eficiente. Ficino sale al paso de esto afirmando: «el ángel sobrepasa esta esencia (el alma) en un grado, porque no depende de la materia, ni está inclinado a ella, pues se encuentra próximo a Dios»²³.

Otro razonamiento, tratado en el siguiente capítulo, se refiere a la indivisibilidad del alma. Por ser indivisible, el alma no puede ser tocada por algo divisible. Por eso, las cualidades indivisibles que recibe no pueden corromperla, sino que la perfeccionan.

e. *El alma posee su ser en su esencia*

Este razonamiento, aunque de inspiración platónica, recibe en su desarrollo un evidente influjo aristotélico, que tiene un claro origen tomista. La eternidad de las esencias es una noción platónica si viene considerada en el género de seres al que pertenecen según Platón las ideas. No es éste el caso de que trata Ficino, como vamos a poder ver.

«Llamamos esencia —describe Ficino— a la razón de la cosa comprendida en la definición. El *esse* es el acto de la misma esencia y en cierto modo su presencia en la naturaleza de las cosas»²⁴. El *esse* está ligado a un tiempo y lugar determinados, al contrario que la esencia. Luego la esencia, por naturaleza, no tiene necesidad de tiempo y lugar concretos; por lo tanto se encuentra en todas partes y siempre y por ello se dice que toda esencia es inmortal. Pero el Creador, al engendrar las esencias, a algunas de ellas las determina existir en un cuerpo, mientras que a otras les da el *esse* sin depender de otras, conteniéndolo en sí mismas. Son éstas, para Ficino, las que no están sujetas a la materia. El *esse* que es recibido en la misma esencia es inmortal, ya que es recibido por un ser inmortal de un modo inmortal. Por consiguiente la forma, que por sí misma es inmortal y que se encuentra separada de la materia, es totalmente inmortal tanto por su esencia como por su *esse*²⁵.

Podemos observar cómo, para Ficino, la esencia tiene por sí misma una cierta entidad propia, desligada del *esse*. También es importante acentuar la idea de que toda forma no incluida en la materia tiene el *esse* por sí misma. Ficino refunde en este argumento una tesis platónica con la tesis tomista para concluir la inmortalidad del alma humana. La corruptibilidad nace por lo tanto cuando la forma entra en contacto directo con la materia como principio del ser, cosa que no sucede en el alma humana.

Esta misma es la base del argumento propuesto por Ficino contenido en el siguiente capítulo: los seres se corrompen por la separación de la forma de la materia, pero el alma no es otra cosa que una forma pura, no compuesta de materia y forma, y por ello no puede separarse de su forma, luego es inmortal²⁶.

f. *Al alma le conviene ser en sí*

Este razonamiento se encuentra expuesto de modo casi literal por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, como hace notar Fabro²⁷, y en la *Summa contra Gentiles*, como también advierte Gilson²⁸. «Lo que conviene de suyo a un ser —afirma Ficino— nunca se separará de él. La redondez es inherente a la naturaleza

dél círculo y por ello no hay círculo sin redondez (...). La figura circular es tan necesariamente redonda que si cesara de ser redonda, cesaría al mismo tiempo de ser circular (...). De la misma manera el *esse* conviene de suyo a la forma pues todo lo que es algo en una especie cualquiera, obtiene ciertamente lo que es de una forma propia que lo lleva a tal especie. Luego si cada cosa obtiene el *esse* propio de su forma propia, se sigue que el *esse* conviene de un modo común y absoluto a la forma por su mismo género. Por consiguiente, es necesario decir que es la misma forma la fuente del *esse* y que ella es por sí misma»²⁹. Debe, por lo tanto, ser inmortal.

g. *El alma no tiene potencia para no ser*

Ningún ser se corrompe si no tiene potencia para no ser, pues si no pudiera no ser, nunca dejaría de ser. «Ningún alma tiene tal potencia, pues el alma no es otra cosa según los Platónicos³⁰ sino la forma simple subsistente por sí misma, perfecta e íntegra en su esencia y conducente a realizar la especie animal. El acto de existir está allí, en la misma forma íntegra y perfecta, ya que cada ser es gracias a la integridad de su forma. Por lo tanto, el sujeto propio del mismo *esse* está allí donde está su forma y su esencia»³¹. Luego, concluye más adelante Ficino, no se encuentra en ninguna parte del alma la potencia para no ser³². El alma es por lo tanto inmortal.

h. *El alma recibe el ser directamente de Dios*

En la primera parte de este capítulo, Ficino demuestra que las almas son creadas directamente por Dios de la nada, pues la creación exige una virtud operativa infinita por parte del Autor. Si no ha necesitado más que de Dios para ser creada, el alma solamente necesitará de Dios para conservarse. Y como Dios conserva las criaturas por la misma potencia con que las ha creado, esto es por su infinita bondad, es por esta misma potencia por la que el alma se conserva hasta que junto a Dios viva una vida divina similar a la suya³³.

i. *El alma es vida por sí misma*

Este razonamiento se basa en que la actividad esencial del alma racional es la de vivificar. El alma es vida por propia esencia, pues todo lo que en ella hay es vida. Si hubiera algo que no fuera vida, no sería parte del alma. Si el alma es pues vida, es vida por sí misma. Pero es tal la naturaleza de las formas que ninguna de ellas recibe su contraria, luego no puede perecer³⁴.

En el siguiente capítulo, sigue Ficino tratando el mismo tema, dando tres razones que reafirman la inmortalidad del alma: la primera es que en el alma brillan las imágenes de la realidad divina. La segunda es que el alma forma y mantiene el cuerpo. La tercera es que concilia la realidad divina con lo corpóreo³⁵.

4. *Pruebas por sus potencias*

Las pruebas de la inmortalidad del alma que ahora pasamos a tratar, son las que se derivan directamente de las operaciones del alma. Distinguiremos dos tipos de operaciones fundamentalmente: operaciones intelectuales y operaciones volitivas. Ficino se sirve para probar la inmortalidad del alma de las peculiares propiedades de las potencias del alma humana.

a. *Pruebas basadas en las propiedades de la inteligencia*

Ficino aporta varias pruebas de la inmortalidad del alma a lo largo de la *Theologia Platonica* basadas en las peculiares propiedades del intelecto humano. «Es evidente —advierde Ficino— que el alma no se nutre de alimentos corporales, es evidente que se nutre de alimentos incorpóreos, luego es evidente que el alma es incorpórea»³⁶. El alimento del alma es la verdad. La inteligencia no tiene relación ninguna con las dimensiones del cuerpo. A menudo sucede según Ficino que un hombre de poca estatura triunfa sobre un adversario mayor. Por otra parte, toda alma a cualquier edad y sin cesar desea la verdad por encima de todo, y no es el cuerpo el que le mueve a ello, sino el alma. Pero no hay verdad en la

materia, no hay verdaderas figuras en los cuerpos, por lo tanto, el alma no es corporal. Tampoco puede ser mortal, pues se nutre de la verdad inmortal.

Podemos observar con claridad en esta prueba el influjo platónico sobre Ficino en la consideración que hace de las Ideas como subsistentes y en su no presencia en los cuerpos.

Pero además, como desarrolla Ficino, la inteligencia no cambia al recibir las formas, aunque las posee con mayor perfección que la propia materia de los cuerpos. Vemos aquí como Ficino capta la posesión intencional de las formas, pues no las posee del mismo modo que ellas. Si así fuera, el alma sería fuego cuando entiende el fuego³⁷. Pero el intelecto, al recibir estas formas se perfecciona sin separarse de su condición, lo que para Ficino es una prueba más de su inmortalidad.

Por otro lado, al contrario que los cuerpos, la acción del intelecto se queda en ella misma. Utiliza aquí Ficino la distinción aristotélica entre acción transeunte y acción inmanente, que recibe a través de Tomás de Aquino³⁸. Al contrario que los cuerpos, la inteligencia se mueve libremente, no coaccionada por nada exterior a ella.

También, la inteligencia es una potencia en cierto modo infinita, tanto porque el conocimiento llega a alcanzar al acto infinito —Dios—, como porque posee la capacidad de recibir todas las formas³⁹.

Otra propiedad que aporta Ficino es la reflexión de las potencias superiores del alma. El alma posee la capacidad de volver sobre sí misma de cuatro modos diferentes: cuando con su intelecto se busca, se encuentra y se examina a sí misma; también por el intelecto en su acto de entender, cuando conoce que conoce; mediante su voluntad cuando se ama a sí misma; y por la voluntad sobre el acto de la voluntad, cuando quiere algo y quiere quererlo. Mediante estos actos reflexivos, prueba que el alma no está informada por otra forma, que se sustenta por sí misma y que no está compuesta de partes, de todo lo cual concluye su inmortalidad⁴⁰.

En el capítulo quinto del noveno libro, Ficino hace un interesante estudio del intelecto por comparación con los sentidos pa-

ra demostrar que la operación de aquél no depende del cuerpo. Propone ocho pruebas. Aunque este tema será tratado con mayor precisión más adelante al estudiar el intelecto, vamos a citar algunas. Por ejemplo, al contrario que los sentidos, el intelecto se conoce a sí mismo y a su operación propia; es capaz en tanto en cuanto llega a conocer los géneros supremos de los seres, a conocer todos los seres, etc.

b. *Pruebas basadas en el apetito natural. El alma desea a Dios*

Ficino, que especialmente en toda su antropología depende en gran medida de la tradición por él recibida, desarrolla sin embargo con especial autonomía e independencia estas pruebas de la inmortalidad del alma. Una cualidad del hombre es el apetito natural hacia Dios que posee en su esencia⁴¹. El fin del alma es Dios. «Todo el esfuerzo de nuestra alma es para llegar a hacerse dios. Este esfuerzo es tan natural al hombre como el vuelo a las aves. Se encuentra en todos los hombres, siempre y por todas partes. No resulta de la cualidad contingente de un hombre en particular, sino de la naturaleza misma de la especie»⁴².

Hay una relación de afinidad entre el alma humana y su fin propio. El apetito natural del alma respecto a la divinidad es para Ficino el argumento fundamental para probar la inmortalidad del alma, pues no puede ser vano⁴³. El argumento se basa en que el apetito natural se funda en la esencia del ser, por lo cual a través suyo podemos llegar a conocer la naturaleza propia del ser. No es posible, por otra parte, que Dios ponga a la naturaleza humana un fin que luego no se pueda realizar, así como sería absurdo que Dios nos atraiga hacia El si no pudiéramos llegar a alcanzarle⁴⁴. El razonamiento de la inmortalidad que se deriva de esta consideración, se desarrolla del siguiente modo: la tendencia del alma hacia Dios no puede ser vana, pero el hombre no llega a conseguir su fin en esta vida, salvo en casos raros y de modo imperfecto, luego debe conseguirlo en la vida futura, para lo cual la supervivencia del alma después de la muerte es indispensable⁴⁵.

c. *El sentimiento religioso del alma*

Junto a este deseo natural del hombre, se encuentra en el alma humana otra propiedad también muy acentuada por Ficino: la contemplación de lo divino o, en otras palabras, el sentimiento religioso. La religiosidad del hombre es uno de los datos que atestiguan con mayor claridad la superioridad del hombre sobre los animales. «Si de todos los seres mortales el hombre es el más perfecto de todos por el hecho de ser hombre, es sobre todo el más perfecto por la cualidad que posee propiamente y que no condivide con los animales: el sentido religioso (...). Si el sentimiento religioso fuese vano, el hombre sería el más imperfecto de todos, pues como hemos expuesto más arriba, este sentimiento le haría el más insensato y el más miserable»⁴⁶.

El sentimiento religioso es natural al hombre pues está fundado en la esencia misma del hombre. Este sentimiento ha sido puesto en la naturaleza del hombre por Dios. Pero análogamente a lo que ocurría con el apetito natural de Dios, el sentimiento religioso tiene para Ficino un fin, que consiste en gozar de Dios⁴⁷. Este sentimiento no ha de ser vano, luego se ha de alcanzar; no inmediatamente, sino después de morir. Luego el alma es inmortal.

d. *El alma desea naturalmente un vivir perpetuo*

El argumento del apetito natural es aplicado también a la inmortalidad directamente. El hombre se esfuerza por ser siempre, según Ficino, de dos modos: en primer lugar quedando en la memoria de los hombres, y en segundo lugar, deseando existir siempre. También los animales y demás seres vivos desean naturalmente perpetuarse, pero su naturaleza no se lo permite personalmente, y ese deseo se traduce en el querer engendrar para perpetuarse en su especie. En el hombre, por el contrario, este deseo natural se satisface en el individuo. Así como el intelecto tiende naturalmente a conocer lo que se le presenta, la voluntad tiende naturalmente a desear lo que se le presenta como bien. Pero por ello, el deseo natural de inmortalidad es natural, porque es un acto espontáneo que resulta de la naturaleza del intelecto y de la voluntad. «Cuan-

do la existencia eterna se presenta ante la inteligencia, es inmediatamente juzgada como deseable sin razonamiento discursivo y deseada sin deliberación antecedente (...). Y del mismo modo que impulsados por la naturaleza rechazamos siempre la privación eterna de la vida, igualmente atraídos por la naturaleza amamos la vida eterna. El autor de la naturaleza ha combinado armoniosamente la esencia con el conocimiento, éste con el deseo, y con el apetito la obtención del fin (...). La naturaleza humana conoce el ser como perpetuo, y lo desea también naturalmente como perpetuo, de tal modo que lo que es solamente conocido conforme a su naturaleza intelectual es deseado naturalmente conforme a esa misma naturaleza (...). Es razonable que obtengamos lo que deseamos, mediante la misma facultad que nos permite conocerlo y desearlo (...). Por ello, ya que un deseo natural no es vano, resulta que el alma humana obtiene la existencia perpetua que desea naturalmente»⁴⁸.

e. El alma desea ser premiada y busca la felicidad

El hombre es capaz de renunciar a muchos placeres terrenos por tener el convencimiento de ser recompensado por Dios después de la muerte. Si este convencimiento fuese vano, estos sacrificios serían inútiles y el hombre se habría engañado. Algunos obran por amor a Dios y otros lo hacen por temor a Dios, pero en el fondo, obran con un mismo convencimiento⁴⁹. «Dios debe retribuir con bienes eternos a cambio de los temporales»⁵⁰. Por otro lado, la vida del hombre está llena de amarguras, que los animales, siendo menos perfectos en el orden del ser, no padecen. Si el hombre no llega a alcanzar en su estado actual la felicidad que desea, deber alcanzarla después de la vida terrena⁵¹.

Ambos argumentos se basan en el fondo en la justicia como atributo divino. Dios no puede permitir que la vida del hombre transcurra amargamente sin premiar abundantemente la confianza que el hombre deposita en El.

5. El alma y el cuerpo después de su separación

Durante el tiempo en que el alma está unida al cuerpo, se

encuentra en cierto modo dividida: por una parte desea separarse del cuerpo para llegar con más facilidad, con más perfección y — sobre todo— para siempre unirse con Dios; pero por otra parte no desea separarse del cuerpo. Que haya personas que se aflijan pensando en la muerte se debe fundamentalmente a tres razones: en unos se debe a que temen separarse de los placeres corporales porque están esclavizados por ellos, o por lo menos hacia ellos tienen volcado su corazón⁵²; otros temen no haber merecido por sus obras la visión divina y por ello se encuentran inquietos⁵³; por último hay también quienes dudan de la existencia de una vida futura, debido fundamentalmente a no haber llegado a lo largo de su vida a conocer a Dios⁵⁴. Y esto se debe fundamentalmente a que han dedicado toda su vida a desarrollar el conocimiento sensitivo olvidando el racional, mientras que la esperanza natural de inmortalidad sigue al instinto racional⁵⁵.

Por el contrario hay personas —entre las cuales se encuentran los primeros cristianos— que no tienen temor a perder la vida y muestran su felicidad por dejar el cuerpo⁵⁶. Como ya hemos expuesto al tratar de la inmortalidad del alma, ésta posee un deseo natural de Dios que solamente se satisface plenamente después de su separación del cuerpo.

Pero, ¿qué ocurre con el alma después de su separación del cuerpo? «Las almas purificadas que han amado por encima de todo la belleza divina, se sumergen finalmente en el océano de la belleza divina»⁵⁷. Ficino utiliza con frecuencia la metáfora de la luz para hablar de Dios. Gracias a esa luz divina, el alma es capaz de ver tan claramente como en pleno día todo lo que ha sido creado por el autor de esa claridad⁵⁸. La inteligencia es entonces inflamada por esa luz, resplandece y es transportada por la luz que le acerca suavemente y le penetra profundamente. El alma, tomando posesión de Dios, llega a ser totalmente libre y goza del placer de esa posesión. Ficino distingue nueve grados diferentes de beatitud dependiendo de cuál sea el atributo divino que más haya influido sobre el alma: la Omnipotencia de Dios, su Sabiduría o su Bondad⁵⁹.

Pero no es mediante su propia potencia como el alma llega a unirse a Dios. Teniendo en cuenta el principio —aplicado por Ficino— de que nada puede alcanzar por sus propias fuerzas algo

superior a él en la escala de los seres, es Dios mismo quien atrae hacia Sí al alma y le permite adquirir aquello que está por encima de sus posibilidades. En este estado, el alma se encuentra en reposo, pues su inteligencia —gracias a esta luz divina— adquiere mayor penetración, y por ello la voluntad no se separa de Dios pues tiene puesto su amor en El y nunca se sacia, ya que nunca llega a conocer del todo su infinitud y por ello Dios se presenta siempre como nuevo y deseable⁶⁰.

En lo que se refiere al destino reservado a los cuerpos, Ficino expresa su creencia en la resurrección, cuando se acabe el mundo, apoyándose para ello en primer lugar en la autoridad de Dios. También expone varias razones de la conveniencia de la resurrección, tomadas de la *Summa contra Gentiles*⁶¹ en primer lugar, por ser de la naturaleza del alma humana el estar unida a un cuerpo vivificándolo;⁶² también porque el compuesto del alma y cuerpo resulta un compuesto único natural⁶³; y por último porque el alma, sin estar unida al cuerpo, se encuentra en estado imperfecto⁶⁴.

También propone Ficino otra razón basada en la recompensa de las obras buenas y el castigo por los vicios, los cuales deben ser imputados al hombre, y no sólo al alma. Por todo ello, el cuerpo resucitará de modo inmortal y se unirá de nuevo al alma⁶⁵.

Tanto el ángel como el hombre han sido puestos por Dios como mediadores entre El y el mundo debido a su especial dignidad. En el caso concreto del hombre, también se superponen otras razones, entre ellas el ser el único ente compuesto de un alma intelectual e inmortal unida a un cuerpo material y mortal.

Esa mediación tiene como finalidad atraer todas las cosas hacia Dios, y —entre ellas— el hombre mismo. El fin último del hombre consiste en el conocimiento de Dios y su posesión, que se realiza mediante el amor⁶⁶. La voluntad humana no es movida necesariamente a obrar por cada una de las cosas que se presentan ante ella, ante cada uno de los bienes particulares, excepto en el caso del bien infinito, que le atrae necesariamente. «Si la voluntad desea el bien en la medida en que el intelecto se lo presenta y si éste le presenta un bien infinito, se sigue que la voluntad lo desea del todo. Por lo que la voluntad sólo es movida necesariamente

a la posesión del bien infinito»⁶⁷. Este fin último conviene a la naturaleza humana como a la naturaleza de las aves le es conveniente el volar, pues el hombre está naturalmente inclinado hacia Dios. Ficino lo pone de manifiesto en diversas ocasiones, siendo uno de los temas fundamentales de su filosofía: «Ya que deseamos ver la causa de todo efecto conocido y nuestro intelecto conoce el universal, resulta que deseamos naturalmente conocer la causa del ser mismo, que es Dios, y hasta que no hayamos satisfecho este deseo no puede decirse que hayamos conseguido nuestro fin último. Por esto el fin último del hombre consiste en el conocimiento y en la posesión de Dios»⁶⁸.

CONCLUSIONES

A continuación propondremos las principales conclusiones a partir de las ideas expuestas en este trabajo. El argumento clave del sistema filosófico de Ficino es la inmortalidad del alma humana. El problema de la inmortalidad del alma, que se encuentra en muchos otros autores de esta época como uno más entre tantos otros problemas metafísicos, es para Ficino el problema central de la filosofía y ocupa en su sistema un puesto tan dominante que posiblemente ningún otro pensador lo haya desarrollado de tal modo. Tal vez, la causa más importante de este hecho sea que para Ficino el fin del hombre es la contemplación de Dios, y ésta no se llega a alcanzar de modo pleno durante la vida terrena. El problema de la inmortalidad se convierte entonces en el problema del hombre: la vida humana tiene sentido solamente si el alma es inmortal, de otro modo la vida pierde su único sentido, su único fin. Efectivamente, ya que siendo el hombre inmortal, su vida tiene un fin que alcanzar —el conocimiento y amor de Dios—, mientras que si el alma desapareciera con el cuerpo, el deseo de ver a Dios, el deseo de felicidad del hombre y el deseo de sufrir cristianamente para luego recibir el justo premio —que son tendencias que se encuentran en la naturaleza del hombre—, carecerían de sentido. Es por ello por lo que Marsilio Ficino dedicó todos sus esfuerzos a demostrar la inmortalidad del alma, ya que a partir de ella se puede construir todo su sistema, mientras que si ésta no puede ser probada, todo el resto queda sin ningún apoyo sólido.

Durante el periodo de estudio desde el 1459 al 1469, Ficino se había convencido de que la inmortalidad del alma es, filosóficamente hablando, en Platón, Plotino y San Agustín una tesis esencial y central. Igualmente había captado Ficino que la inmortalidad es también fundamental en Tomás de Aquino, aunque no constituía el tema central de su especulación. Por último, también advierte Ficino en este periodo que la inmortalidad se encuentra presente en Aristóteles. Por todas estas razones, y estimulado en su trabajo por el ambiente filosófico de la época, en la que el problema de la inmortalidad del alma es el centro de las disputas entre los autores platónicos por un lado y los aristotélicos —averroistas y alejandrinos— por otro, Ficino elabora la *Theologia Platonica*.

Otra causa del interés de Ficino por la inmortalidad del alma muy conectada con la anterior es que las tendencias averroistas y alejandrinas negaban la inmortalidad personal y la espiritualidad del alma humana, creyendo ser los auténticos intérpretes del pensamiento de Aristóteles. Esta interpretación de los peripatéticos del Humanismo que negaban taxativamente la inmortalidad lleva a Ficino a reaccionar contra ellos con la convicción de que los aristotélicos contemporáneos suyos no correspondían a la verdadera doctrina desarrollada por Aristóteles. Y esto hizo que Ficino considerara como deber suyo defender el dogma cristiano, amenazado por estas teorías, con los medios filosóficos del platonismo. Como han afirmado Kristeller y Randall, lo que repelía a Ficino en la posición de los aristotélicos italianos era la concepción de la naturaleza humana que minimizaba todo lo que fuera personal o individual. En la defensa de la inmortalidad personal contra el reinado de la inmortalidad impersonal, él estaba en la brecha —como Tomás antes— defendiendo la dignidad y el valor de la persona individual.

Ha habido de todos modos algunos críticos de Ficino que consideran que el tema central de su pensamiento es el de la salvación, influidos fundamentalmente por el esfuerzo que Ficino pone en confirmar y defender la religión cristiana, haciendo de la sabiduría de Platón y de la religión cristiana un solo bloque unitario y compacto.

En su demostración de la inmortalidad del alma, Ficino hace un estudio preliminar de la incorporeidad y la unidad del alma,



que preparan el camino a una demostración clara de aquella. Tanto la incorporeidad como la unidad del alma interesan a Ficino no sólo por sí mismas, sino sobre todo como camino para llegar a probar la inmortalidad del alma.

Es interesante observar que muchos de los argumentos propuestos por Ficino para mostrar tanto la incorporeidad y la unidad del alma como su inmortalidad, se basan fundamentalmente en la *Summa contra Gentiles*, como ha dejado patente Fabro, aunque en ninguna ocasión cite expresamente a Tomás de Aquino, e incluso diciendo apoyarse en otras fuentes. También Gilson es del mismo parecer: en un estudio de las relaciones de Ficino y Tomás de Aquino afirma que es necesario haber estudiado de cerca las dos *Summae* para comprender a qué grado de profundidad y con qué precisión Ficino se une al pensamiento de Tomás de Aquino. Esta dependencia de Ficino se refleja incluso en el orden en que son expuestos los argumentos sobre la incorporeidad del alma. Esta dependencia puede deberse posiblemente a la convicción profunda por parte de Ficino de que la filosofía es —en tanto que filosofía— platónica, y el hecho de citar a Tomás de Aquino como platónico puede ser la prueba que muestra su concepción de la filosofía en este sentido.

Los primeros argumentos sobre la incorporeidad se refieren al alma en cuanto principio de la vida vegetativa. Posteriormente Ficino desarrolla los argumentos referentes a las potencias sensitivas del alma. Por último se encuentran las pruebas basadas en las potencias intelectivas del alma.

En lo referente a las pruebas de la inmortalidad, Ficino distingue varios tipos: una prueba por la centralidad del alma, pruebas por su naturaleza y pruebas por sus potencias. La primera de ellas se encuentra muy elaborada en la *Theologia Platonica*: en el universo podemos encontrarnos con los más diversos tipos de seres reagrupados según una jerarquía. Entre ellos existen perfecciones en común que los unen. Esta conexión entre ellos integra la unidad del mundo. La serie de los seres no es discontinua, no hay huecos entre el más perfecto del grado inferior y el más imperfecto del inmediatamente precedente. Debe haber, según Ficino, una sustancia intermedia que una los extremos y que siga el orden jerárquico, un ser que una lo mortal con lo inmortal, lo irracional

con lo racional, lo incorruptible con lo corruptible, lo inmóvil con lo móvil. Este papel es desarrollado por el alma humana. Por eso, para Ficino el alma es el centro de la naturaleza, el medio del universo, el rostro de todas las cosas, el nodo y la cúpula del mundo. La inmortalidad del alma es una conclusión necesaria de todo esto: el alma es fuente de la unión de toda la naturaleza, luego no puede de ningún modo ser mortal.

Sin embargo, las pruebas de la inmortalidad del alma preferidas por Ficino son las del apetito natural hacia Dios que el alma posee por naturaleza. El fin del alma es Dios. Nuestra alma desea unirse a Dios. Este deseo es natural al hombre. No resulta de la cualidad contingente de un hombre en particular, sino de la naturaleza misma de la especie. Este apetito natural del alma respecto a la divinidad es para Ficino el argumento fundamental para probar la inmortalidad del alma, pues un deseo que se encuentra en la naturaleza misma del hombre no puede ser vano. Ahora bien, esta unión del alma con Dios no llega a conseguirse en esta vida, luego debe haber una vida futura, para lo que la supervivencia del alma después de la muerte es indispensable.

Junto a este deseo natural, se encuentran en el alma humana otras inquietudes que, a la par con éste, son también puntos de partida para similares argumentaciones sobre la inmortalidad. Entre ellas destaca el sentido religioso, que también se encuentra fundamentado en la esencia humana. Este sentimiento ha sido puesto en la naturaleza del hombre por Dios. También se encuentran entre ellos el deseo de inmortalidad en sí misma y el deseo natural de felicidad.

Pasando a los argumentos que se basan en las facultades del alma, encontramos dos tipos según se refieran al intelecto o a la voluntad. Es al tratar estos temas donde se pone especialmente de relieve —como queda reflejado a lo largo de este trabajo— que la antropología de Marsilio Ficino se apoya en unos sólidos fundamentos metafísicos recibidos de los pensadores que le precedieron, y que le llevan a una concepción del hombre como ser creado, compuesto de alma y cuerpo, poseedor de una naturaleza propia y concreta, con unas propiedades específicas, con unas facultades y con un fin propio.

De todo esto se puede concluir que aunque el fin primordial de Ficino no haya sido la construcción de un sistema antropológico, a partir del estudio del problema de la inmortalidad del alma desarrolla toda una antropología en cuanto tal: Marsilio Ficino llega a una concepción metafísica de la naturaleza humana en la que encuentra una dimensión abierta a la trascendencia como momento principal de la constitución misma del hombre. Esta le lleva a no quedarse en un estudio superficial del hombre considerando su centralidad en el mundo, sino también a profundizar en temas íntimamente relacionados con el de la interioridad del hombre como pueden ser la contemplación de Dios, y aún otros que se escapan del ámbito propio de la antropología, como es el estudio de la naturaleza divina.

Estamos por ello de acuerdo con la opinión de Fabro, cuando afirma que «el problema del alma, de su espiritualidad y de la inmortalidad personal se encuentra en el centro del pensamiento de Ficino al igual que el problema de Dios. No son meros resultados o simples conclusiones del pensamiento formal metafísico, sino que forman —tal como son, el uno junto al otro— la situación propia del hombre, espíritu finito orientado por instinto originario hacia el Infinito en una posesión eterna»⁶⁹, e igualmente cuando presenta la *Theologia Platonica* como la *Summa* del humanismo por ser la síntesis más alta y completa de fe y razón⁷⁰.



1. MARCEL, R.; *Marsile Ficino (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris, 1958; «Assurement la question de l'immortalité de l'âme était au premier plan des préoccupations de Ficino». El tema de la inmortalidad del alma en diversos autores del Renacimiento ha sido desarrollado por DI NAPOLI. En el caso concreto de Ficino, cfr. DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963, p. 139.
2. CASSIRER, E.; *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, Reprints Einaudi, Torino, 1978, I, t. 1, p. 113: «L'opera principale del Ficino, la *Theologia Platonica de immortalitate animarum*, considerada nella sua forma esteriore, non è altro che un compendio delle *provè metafisiche dell'immortalità dell'anima*, nell'esposizione più esauriente e completa che sia dato d'incontrare in tutta la storia della filosofia».
3. DI NAPOLI, G.; *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., p. 130.
4. Cfr. KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953, p. 376 ss.
5. Cfr. KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 377 ss.
6. *Theologia Platonica*, VI, 3; t. I, p. 238. Esta obra viene citada del siguiente modo: libro, capítulo; y a continuación el tomo y la página de la edición crítica elaborada por MARCEL, R., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Les Belles Lettres, Paris, 1964-1970. El resto de las obras de Ficino se refieren al *Opera Omnia*, Bottega d'Erasmio, Torino, 1959.
7. Cfr. DI NAPOLI, G.; *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., p. 145.
8. FABRO, C.; *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, en *Studia Patavina*, III (1959), p. 402. Hablando de Dios como la sola causa del *esse* afirma: «La tesi è posta sotto il patrocinio dei platonici Dionigi, Origene e Agostino: «Platonici eccellentissimi», ma l'argomentazione però segue la falsariga della metafisica tomistica dell'esse intensivo». Y en la p. 413, como conclusión afirma: «Ma questo raffronto Ficino-S. Tommaso dovrebbe esse-

- re esteso, in modo analitico, a tutta la monumentale *Theologia Platonica*, ch'è la Somma dell'Umanesimo nella sua sintesi più alta e compiuta di fede e ragione».
9. Cfr. KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.*, cit., p. 376.
 10. Eugenio GARIN, Giovanni DI NAPOLI y otros.
 11. Cfr. ANICHINI, G.; *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino.*, Vita e pensiero, Milano, 1937.
 12. KRISTELLER, P. O.; *Marsilio Ficino and his work after five hundred years.*, Olschki, Firenze, 1987, p. 14.
 13. Cfr. *Theologia Platonica.*, I, 1; t. I, p. 39.
 14. *Theologia Platonica.*, III, 2; t. I, p. 141.
 15. Cfr. ANICHINI, G.; *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino.*, cit., p. 42.
 16. Cfr. DI NAPOLI, G.; *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento.*, cit., p. 145.
 17. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 1; t. I, p. 174.
 18. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 2; t. I, p. 176.
 19. *Theologia Platonica.*, V, 3; t. I, p. 176.
 20. *Theologia Platonica.*, V, 4; t. I, p. 179.
 21. *Ibidem.*
 22. Cfr. *Summa contra Gentiles.*, II, 79.
 23. *Theologia Platonica.*, V, 5; t. I, p. 182.
 24. *Theologia Platonica.*, V, 7; t. I, p. 185.
 25. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 7; t. I, p. 186.
 26. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 8; t. I, p. 187 ss.
 27. FABRO, C.; *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino.*, en *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age.*, XXXII (1957), p. 408.
 28. GILSON, E.; *Marsile Ficin et le Contra Gentiles.*, cit., p. 110: *Theologia Platonica.*, V, 9: «*Quod alicui per se convenit nunquam separatur ab ipso. Rotunditas suapte natura circulo inest, atque ideo nullus unquam sine rotunditate est circulus. Ligno autem quandoque rotunditas inest, non quia lignum est (omne enim lignum alioqui rotundum esset) sed quia ab artifice figuram accipit circularem (...). Quoniam igitur esse proprium cuique per formam propriam competit (...) oportet ipsam formam fontem dici essendi et per se esse.*» *Summa contra Gentiles.*, II, 55: «*Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter et inest; sicut rotundum per se quidem inest circulo; per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum es possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam (...); unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam.*».
 29. *Theologia Platonica.*, V, 9; t. I, p. 191.
 30. Cita Ficino a los platónicos, pero en realidad, como afirma FABRO en el artículo ya citado, el argumento se inspira en los principios del aristotelismo tomista.
 31. *Theologia Platonica.*, V, 12; t. I, p. 199.

32. Cfr. DI NAPOLI, G.; *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento.*, cit., p. 152.
33. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 13; t. I, p. 203.
34. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 14; t. I, p. 209.
35. Cfr. *Theologia Platonica.*, V, 15; t. I, p. 214.
36. *Teología Platonica.*, VIII, 2; t. I, p. 290.
37. Cfr. *Theologia Platonica.*, VIII, 13; t. I, p. 322.
38. Cfr. *Summa contra Gentiles.*, II, 49.
39. *Theologia Platonica.*, VIII, 16; t. I, p. 329: «Quis infinite progreditur? Quis infinitum progressum quodammodo terminat? Quis terminum illum progrediendi infinitum assequitur? Mens certe haec facit. Mentis igitur quodammodo infinita virtus est, quae in eo quoque apparet quod non modo reperit infinitum actum, qui Deus est, verumetiam potentiam infinitam, quae est materia subdita Deo atque ad innumerabiles formas inde capiendas idonea».
40. Cfr. *Theologia Platonica.*, IX, 1; t. II, p. 10.
41. COLLINS, A. B.; *Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology.*, en *Journal of the History of Philosophy.*, IX (1971), p. 439 ss: «*La Theologia Platonica* comienza y termina con este tema: el deseo fundamental del hombre por algo que se encuentra por encima de los límites de su vida en la tierra como una evidencia de la plenitud que le espera en una vida que desborda esos límites».
42. *Theologia Platonica.*, XIV, 1; t. II, p. 247.
43. *Opera Omnia.*, cit., p. 753: «Quoniam vero appetitio ad Deum naturalis a Deo nobis infusa inanis esse non debet, ne summa ratio quae nihil frustra facit eam nobis infuderit, sequitur esse mentes hominum sempiternas, ut ad sempiternum divinumque bonum natura desideratum quandoque valeant pervenire».
44. Cfr. *Theologia Platonica.*, XIV, 1; t. II, p. 248.
45. Cfr. DI NAPOLI, G.; *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento.*, cit., p. 163. Cfr. también KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.*, cit., pp. 368-369.
46. *Theologia Platonica.*, XIV, 9; t. II, p. 280.
47. *Theologia Platonica.*, XIV, 10; t. II, p. 290: «Similiter apud omnes gentes omnibus saeculis adoratur Deus, quia naturale est, quamvis non iisdem sacris ac modis (...). Religio cur suum (finem) non nanciscatur, non video. Suis finis est frui Deo, suum votum perpetuo frui».
48. *Theologia Platonica.*, XIV, 5; t. II, p. 263 ss.
49. Cfr. KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.*, cit., p. 373.
50. *Theologia Platonica.*, XIV, 8; t. II, p. 277.
51. Cfr. *Theologia Platonica.*, I, 1; t. I, p. 38.
52. *Theologia Platonica.*, XVI, 8; t. III, p. 144: «Adde quod plurimi vitae huius blandimenta, quibus ab initio irretiuntur aegre relinquunt».
53. *Ibidem.*: «Plurimi autem hoc dolent discessu, quoniam non putant se suis operibus visionem meruisse divinam, unde efficitur ut diuturnas aut perpetuas mentis tenebras expavescant».

54. *Ibidem.*: «Sunt et qui propriae divinitati diffidant, quia divinum purae mentis splendorem inspexere nunquam, sed mortalem corporalium simulacrorum caliginem animae per sensus infusam».
55. *Ibidem.*: «Itaque immortalitatis spes naturalem sequitur rationis instinctum, cum eam speret animus non modo non conferentibus sensibus, sed invitus».
56. *Theologia Platonica.*, XVI, 8; t. III, p. 142: «Quare si caelestes anima sunt, a terris tam inviti discedunt. Primum quidem non omnes inviti discedunt (...). Mitto primitias Christianorum».
57. *Theologia Platonica.*, XVIII, 8; t. III, p. 205.
58. *Theologia Platonica.*, XVIII, 8; t. III, p. 206: «Iam per ipsum quasi per diurnum lumen perspicue cuncta ab ipso luminis huius auctore creata conspiciunt. Lucem vero ipsam, luminis huius originem, quam naturaliter appetunt, ideoque nec frustra desiderant, assequi suscipiendo non possunt, quoniam et per externum a Deo lumen, quatenus externum est, lucem Deo intimam omnino penetrare et amplissimum Dei angustissimo suo comprehendere nequeunt».
59. *Theologia Platonica.*, XVIII, 8; t. III, p. 208: «Quod vero novem sint in beatitudine gradus, haec quoque, ut arbitror, ratio comprobatur. Nempe divinam potentiam timemus, sapientiam quaerimus, diligimus bonitatem». El primero de los grados es el de aquéllos que han amado sobre todo la bondad de Dios, luego su poder y por último su sabiduría. El último de ellos es el de los que buscaban en primer lugar la divina sabiduría, en segundo lugar su poder y por último su bondad.
60. *Theologia Platonica.*, XVIII, 8; t. III, p. 218: «Profecto (...) neque intelligendi perspicacia sub lumine deficit continue confirmante (...), neque voluntas vel ob alterius stimulum a totius possessione recedit vel ob taedium satietaetive ab eo umquam obiecto se segregat, quod cum penitus comprehendi non possit, nimirum et semper occurrit ut novum et cum admiratione summa, ideoque cum desiderio continue possidetur».
61. Cfr. *Summa contra Gentiles.*, IV, 79.
62. *Theologia Platonica.*, XVIII, 9; t. III, p. 223: «Singulae animae ad corpora singula vivificanda regendaque naturaliter inclinatur (...). Inclinatio vero naturalis manet, semper manente natura (...). Naturalis autem inclinatio proclivitasque inanis semper esse non debet enim ab ordine universi alienissimum est. Igitur animae sua ipsa corpora, ad quae secundum naturam semper afficiuntur, quandoque recipiunt».
63. *Ibidem.*: «Quoniam ex anima et corpore humano fit unum quiddam naturale compositum naturalique instinctu anima ad corpus afficitur (...). Cumque id quod est contra naturam sempiternum esse non possit, consequens est animas quandoque sua corpora recepturas».
64. *Ibidem.*: «Anima speciei humanae pars altera est, altera vero corpus. Ergo seiuncta a corpore ita, prout est anima, est imperfecta, quemadmodum pars ipsa solet extra totum ad quod constituendum est instituta (...). Numquam anima ulla beata erit, nisi ad totum suum resumpto corpore reducatur spectretve reduci».

65. Cfr. *Theologia Platonica.*, XVIII, 9; t. III, p. 224.
66. *De Amore.*, IV, 6, 37 v: «Placent illi (Deo), qui eum summopere diligunt. Cognoscere quidem illum vere omnino presenti in tempore impossibile est. Vere autem amare quoquomodo cognitum et possibile est et facile. Qui Deum cognoscunt non dum illi placent nisi cognitum diligant. Qui cognoscunt et diligunt, non quia cognoscunt sed quia diligunt amantur a Deo. Nos enim non eos qui noverint, sed qui nos amaverint caritate complectimur. Multos namque qui nos cognoscunt hostes habemus. Quod ergo nos celo restituit non Dei cognitio est, sed amor». KRISTELLER, P. O.; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.*, cit., p. 273: «L'intera gnoseologia del Ficino sbocca quindi come si vede nel concetto della conoscenza di Dio, e ogni pensiero è un'ascesa continua dell'anima verso Dio, cui partecipa inconsapevolmente già la conoscenza particolare ed empirica e l'anima intuisce finalmente nell'atto supremo della contemplazione in tutta la sua essenza, faccia a faccia».
67. *Theologia Platonica.*, X, 8; t. II, p. 86.
68. *Theologia Platonica.*, XIV, 2; t. II, p. 251: «Quoniam igitur cuiusque effectus cogniti optamus causam videre intellectusque noster esse ipsum universale cognoscit, efficitur ut naturaliter affectemus esse ipsius causam noscere quae quidem ipse est Deus. Neque dicimur finem ultimum assecuti nisi quiescat totum desiderio naturale. Quare in sola Dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum». *Theologia Platonica.*, II, 6; t. I, p. 90: «Scopus finisque mentis est ipsum verum bonumque, id est Deus. Huc essentiali quodam instinctu ignis instar currit». *Theologia Platonica.*, XIV, 1; t. II, p. 247: «Totus igitur animae nostrae conatus est ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum. Inest enim hominibus omnibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam ipsam sequitur speciei». *Theologia Platonica.*, XIV, 2; t. II, p. 250: «Animus itaque noster communem veritatis bonitatisque concipit rationem, per quam commune verum quaerit et commune appetit bonum. In communi veritate omnia vera, in communi bono bona omnia continentur. Hinc fit ut cuncta vera naturaliter quaerat, cuncta naturaliter appetat bona (...). Omne autem verum et omne bonum Deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum. Ergo Deum ipsum appetimus».
69. FABRO, C.; *L'Anima.*, Studium, Roma, 1955, p. 277.
70. Cfr. FABRO, C.; *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino.*, cit., p. 413.



ÍNDICE

	<u>Pág</u>
ÍNDICE DE LA TESIS	179
BIBLIOGRAFÍA	183
LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN MARSILIO FICINO	193
1. Introducción	193
2. Prueba por la centralidad del alma	196
3. Pruebas por su naturaleza	197
a) Argumentos referentes a la estabilidad del alma	197
b) Toda alma razonable se adhiere a lo divino	198
c) El alma domina la materia	198
d) El alma es independiente de la materia	199
e) El alma posee su ser en su esencia	199
f) Al alma le conviene ser en sí	200
g) El alma no tiene potencia para no ser	201
h) El alma recibe el ser directamente de Dios	201
i) El alma es vida por sí misma	202
4. Pruebas por sus potencias	202
a) Pruebas basadas en las propiedades de la inteligencia	202
b) Pruebas basadas en el apetito natural. El alma desea a Dios ...	204
c) El sentimiento religioso del alma	205
d) El alma desea naturalmente un vivir perpetuo	205
e) El alma desea ser premiada y busca la felicidad	206
5. El alma y el cuerpo después de su separación	206
CONCLUSIONES	209

