



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL PLACER
EN EL *De voluptate* DE MARSILIO FICINO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

Licenciado en Filosofía

PRESENTA:

Israel García Avilés

TUTOR:

Mtro. Alejandro Flores Jiménez



Ciudad Universitaria, CDMX, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	i
1. HACIA EL RETORNO DEL <i>CORPUS PLATONICUM</i> EN EL RENACIMIENTO.....	1
1.1. Platón antes del Renacimiento.....	3
1.2. Platón en el Renacimiento.....	4
1.3. El Concilio de Florencia-Ferrara.....	11
2. MARSILIO FICINO.....	19
2.1. <i>Vita et rudimenta</i>	21
2.2. <i>De voluptate</i> (1457).....	36
3. LA <i>VOLUPTAS</i>	41
3.1. Noción de la <i>voluptas</i> del Humanismo.....	44
3.1.1. La importancia de la educación.....	44
3.1.2. La índole de los jóvenes.....	49
3.1.3. El tratamiento de la <i>voluptas</i> en la educación de los jóvenes.....	52
3.2. <i>De voluptate Laurentii Vallae</i>	55
3.3. <i>De voluptate Marsilii Ficini</i>	66
3.3.1. <i>Quid sit voluptas?</i>	68
3.3.2. <i>Infirmas voluptatis</i>	77
3.3.3. <i>Bonum stabile ac permanens</i>	83
3.3.4. <i>Corpus carcer et sepulchrum</i>	89
3.3.5. <i>Voluptas nec propter se expetenda, neque finis</i>	94
3.3.6. <i>Gaudium</i>	102
EPÍLOGO. <i>Voluptas non per se bonum</i>	104
CONCLUSIONES.....	108

APÉNDICES.....	111
• APÉNDICE I. LISTA DE TRADUCCIONES DE PLATÓN EN EL RENACIMIENTO.....	112
• APÉNDICE II. CAPÍTULO I.....	113
• APÉNDICE III. CAPÍTULO II (XII <i>Rationes</i>).....	117
BIBLIOGRAFÍA.....	130

INTRODUCCIÓN.

«In ogni cosa, et perciò vivi lieto,
Da epso bene al bene sempre si corre.
La degnita appetire anchor ti vieto
Ne 'n cuor d'or certo numero ti preporre
Schifa le superflue faccende
Al troppo il fine si [si] conviene porre
Et sì lieto vivrà chi il vero intende.»

INSCRIPTIO ACADEMIAE CAREGIANAE¹

La presente investigación surgió de mi interés por la filosofía de Marsilio FICINO y por el tema de la *voluptas* (el placer). Marsilio FICINO trata el tema, principalmente, en el *Comentario al Filebo*, en donde busca definir qué es el *summum bonum*. El florentino hace énfasis en la capacidad que el filósofo debe tener para diferenciar entre la *voluptas* y el Bien², pues identificar la *voluptas* y el Bien es algo que los seres humanos hacemos inadvertidamente de modo inmediato y desde el comienzo de nuestras vidas³. Este comentario lo acompañó desde su periodo de madurez (circa 1468) hasta su muerte (1499), pues no lo concluyó; esto me hizo pensar que el tema de la *voluptas* nunca abandonó la preocupación de Marsilio FICINO y ello despertó en mí un interés por descubrir el momento en que el tema nació para el florentino.

A partir de mi interés por este comentario, comencé a retroceder en la obra ficiniana y me encontré con que el tema de la *voluptas* estaba presente constantemente en las reflexiones de Marsilio FICINO, pues diferenciar la *voluptas* del Bien era fundamental para él. Esto lo podemos ver en sus comentarios al *Fedro*⁴, al *Banquete*⁵, al *Filebo*⁶, en su *Theologia Platonica*⁷, en su *De*

¹ Cfr. KRISTELLER, *Sup. Fic. I*, Firenze: Leo S. Olschki, 1937 p. 70

² Cfr. FICINI op 2, *In Philebum Commentariorum L. I C. xiii*. pp. 1218 – 1220.

³ Cfr. CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, Ed. Moreschini, Bertolini, Nicolini & Ramelli, Milano: Bompiani, Il pensiero Occidentale, 2003. p. 402

⁴ Cfr. FICINI op 2, *Commentaria et argumenta in Phaedrum*. C. i. pp. 1363 -1364

⁵ Cfr. *Ibid.* In *Convivium Platonis De Amore. Oratio I C. iv. pp. 1322 -1323; O. II C. ii. p. 1324; O.VI C. ix. pp. 1346 – 1347, et passim.*

⁶ Cfr. *Ibid.* In *Philebum Commentariorum L.I C. vii – xi pp. 1213 -1216; L.I C. xxx – xxxii. pp. 1238 – 1245, et passim.*

⁷ Cfr. *Ibid.* *Theologia Platonica. L. I C. iv. p. 91; L. II C. xi p. 208; L. XII & XIII.*

*Christiana Religione*⁸ y en su epistolario⁹. El hecho de haberme encontrado con un tema que se encuentra presente en muchas de sus obras, me llevó a querer rastrearlo desde sus inicios, fue así como llegué al primero de sus opúsculos y objeto de este trabajo: *De voluptate*, escrito en 1457.

Al investigar lo que había de este texto, me encontré con que el opúsculo se encuentra sólo en la primera edición de imprenta y en manuscritos¹⁰, ediciones modernas solamente existe una traducción hecha al italiano, con un tiraje muy pequeño y sin edición crítica¹¹. Una vez que supe esto, indagué en los comentadores y estudiosos de Marsilio FICINO para ampliar mi conocimiento del opúsculo.

Los testimonios que encontré acerca de *De voluptate* fueron escasos y, en general, ninguno le concedió mérito filosófico al texto. Primero, Arnaldo DELLA TORRE dedica dos páginas al opúsculo, donde hace un breve comentario en el que cuenta que el texto brota de una conversación con Antonio CANISIANO y que la finalidad de FICINO era el de «un ejercicio de memoria»¹². Después, KRISTELLER dice: «Entre otros escritos, algunos son de un carácter puramente ecléctico y, de hecho, son sumarios de opiniones de diversos filósofos antiguos, a este grupo pertenecen los tratados *De voluptate*, *De virtutibus moralis* y *Di dio et anima*, todos compuestos en 1457»¹³, en otro artículo, KRISTELLER alude al interés que hubo en esa época en Florencia acerca de filósofos menores de la antigüedad y refiere a que este interés dio vida a dos tratados de FICINO, a saber, *De quatuor sectis philosophorum* y *De voluptate*¹⁴. Luego, Eugenio GARIN dice en su texto *L'umanesimo italiano*: «[...] en el juvenil *De voluptate*, completado a finales de diciembre de 1457 y presentado

⁸ Cfr. *Ibid. De Christiana Religione*. C. iii. p. 3.

⁹ A lo largo del epistolario, pero especialmente los *Apologi de voluptate* (*Ibid.* pp. 921 – 924).

¹⁰ KRISTELLER en sus *Supplementa Ficiniana* da una lista de todos los Mss. que existen y de las ediciones impresas.

¹¹ FICINO, *Il libro del piacere. Apologhi sulla voluttà*, Milano: Philobyblon, 1991. El tiraje es de 140 ejemplares con traducción y notas hechas por Piero CIGADA a partir de la op 2.

¹² «Che suo unico scopo nello scrivere il libro, che gl'inviava, era stato quello d'un esercizio di memoria» DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia di Firenze*, Firenze: G. Carnesecchi e figli, 1902 p. 521.

¹³ «Among the other pieces, some are of a purely eclectic character and in fact summaries of the opinions of various ancient philosophers. To this group belong the treatises *De voluptate*, *De virtutibus moralibus*, and *Di Dio ed anima*, all composed in 1457 [...]. In spite of their eclectic character, these treatises do sometimes reveal the preferences and opinions of the author. » KRISTELLER, "The Scholastic background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished text". *Traditio*, Vol. 2 (1944), p. 268.

¹⁴ «Interest in the doctrines of many minor ancient philosophers seems to have been very strong in Florence at this time, for we have two Latin treatises on the same subject from the same period by Ficino himself.» KRISTELLER, "Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante", *Renaissance Quarterly*, No. 1 (Spring, 1983), p. 16. En la nota aclara los textos de los que se trata: «*De quatuor sectis philosophorum* (*Sup. Fic. II*, pp. 7- 10) and *De voluptate* (FICINO op2 pp. 987-1012) of which the latter is dated 1457.» *Ibid.* p.16 n. 57.

por Ficino más como una recolección doxográfica que como una elaboración personal»¹⁵. Además de estas opiniones, existen dos pocos comentarios, uno de Leopoldo GALLI, en su texto de *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino* que dice así: «el *De voluptate* tiene un objetivo científico y expositivo de las varias doctrinas morales»¹⁶, otro de Giuseppe SAITTA en su texto *Marsilio Ficino e la filosofia del Umanesimo*, dice: «Ficino compuso el tratado *De voluptate*, fruto, sin duda, del estudio que estaba haciendo de los diálogos platónicos y especialmente del *Fedón* y del *Filebo* y de sus investigaciones del *De rerum natura* de Lucrecio»¹⁷. Por último, Raymond MARCEL quien dedica más tiempo y espacio al texto dice lo siguiente: «Este tratado es para nosotros de lo más valioso ya que [...] al leerlo uno se da cuenta de su formación [de Ficino]»¹⁸ MARCEL menciona que desde que Lorenzo VALLA había expuesto sus ideas sobre el tema del placer, este problema había perturbado algunas conciencias y había apelado a una solución, de este modo un ese problema con la escritura del opúsculo *De voluptate* de FICINO¹⁹.

Al revisar las opiniones que se tienen de este texto, me pareció claro por qué no existen ediciones, ni traducciones del opúsculo, en efecto, se tiene en completo olvido debido a que nadie le ha dado mérito filosófico, pues un ejercicio de memoria, un sumario de opiniones, una recolección doxográfica, un escrito de carácter ecléctico, tiene carácter juvenil y de aprendizaje, pero ¿es realmente así? Es verdad que el texto es de juventud y que, en comparación con otros textos posteriores, presenta carencias en cuanto a su tratamiento, pero no es verdad que se reduzca a sumarios o a colecciones, pues afirmar eso, es quitarle todo mérito al joven FICINO de haber dispuesto el texto de modo filosófico, de haber reflexionado, de haber asimilado, de haberse

¹⁵ «[...] nel giovanile *De voluptate*, compiuto alla fine di dicembre del '57, e presentato dal Ficino piuttosto come una raccolta dossografica, che non come una personale elaborazione.» GARIN, *L'umanesimo Italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2008p. 107.

¹⁶ «Il *de Voluptate*, che ha uno scopo scientifico ed espositivo delle varie dottrine morali» GALLI, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia: Fusi, fratelli, 1987. p. 7.

¹⁷ «Il Ficino compose il trattato *De voluptate*, frutto, senza dubbio, dello studio che andava facendo sui dialoghi platonici e specialmente sul *Fedone* e sul *Filebo*, e delle sue ricerche sul *De rerum natura* di Lucrezio» SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3ra ed. Bologna: Fiammenghi & nanni. 1954. p. 20.

¹⁸ «Ce traité est pour nous des plus précieux, puisque, mis à part les quelques essais que nous avons signalés, toutes les oeuvres de la jeunesse de Ficin ont disparu. En le lisant on se rend compte de sa formation» MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris: Le Belles Lettres, 1958. p. 220 -221.

¹⁹ «Depuis que Valla avait exposé ses idées sur ce sujet, ce problème aussi complexe que délicat avait troublé bien des consciences et appelait une solution sans équivoque. Dès son retour à Figline, Ficin entreprit donc une étude méthodique de la question et c'est de ces conversations et de cette étude qu'est né le *de Voluptate*, qui tout naturellement devait être dédié à Canigiani» *Ibid.*, p. 220.

preocupado por el tema y, sobre todo, de haber tratado de conceptualizar filosóficamente la *voluptas*. Me parece que reducir la labor de FICINO a lo que dicen los autores ya citados, salvo GALLI y MARCEL, es reducir su trabajo al de un *amanuense*. Ciertamente el *De voluptate* ha sido oscurecido por los textos posteriores de Marsilio FICINO, aun siendo así, me parece que este texto manifiesta y presenta *in nuce* una de las preocupaciones imperantes en la filosofía del florentino: la cuestión de la *voluptas*.

Ahora bien, en esta investigación he decidido estudiar únicamente el apartado platónico de la *voluptas* con el objetivo de entender por qué fue el primer tema elegido por el florentino y así lograr una comprensión filosófica de la concepción platónica de la *voluptas* en el *De voluptate*. Esta elección está hecha a partir de diversas razones: (i) Es ineludible pensar en Marsilio FICINO sin su epíteto *Platonicus*, hay una tendencia de FICINO hacia PLATÓN y eso desde muy joven: «desde la edad más tierna soy cultor del nombre platónico»²⁰. (ii) Es la concepción que FICINO dice seguir en el texto (*Plato, quem tanquam philosophorum deum sequimur atque veneramur*). (iii) Me interesa principalmente conocer la preocupación que PLATÓN despertó en el joven Marsilio respecto a la *voluptas*, pues, como he mencionado arriba, la cuestión de la *voluptas* se desplegará en la obra posterior de FICINO y será, más adelante, la preocupación de su comentario al *Filebo*; ya el propio PLATÓN advierte sobre la importancia que tiene la educación respecto a esta cuestión: «si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza [la de aquellos que se han desarrollado perjudicialmente] lo que, con su peso plúmbeo y su afinidad con lo que tiene nacimiento [lo mortal] y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la mirada del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero»²¹. Este tipo de preocupación que intenta disuadir a los que ven el Bien en lo mortal y en lo efímero y que viven con la mirada del alma inclinada hacia abajo, se encuentra en el desarrollo del concepto de la *voluptas* en el *De voluptate*. (iv) Mucho se polemiza acerca del breve comentario de LUCRECIO que FICINO dice haber entregado a Vulcano en su juventud; el tratamiento platónico que el joven Marsilio le da a la *voluptas* pone en cuestión la polémica en torno a la pregunta ¿Era Marsilio FICINO epicúreo-lucreciano en su juventud?, esta pregunta es puesta en duda por el apartado

²⁰ «A tenera aetate nominis platonicus cultor» FICINI, op 2, p.1129.

²¹ PLATÓN *República* 519b.

platónico, principalmente, porque el propio FICINO en el prólogo, es decir, antes de comenzar a dar lectura al *De voluptate*, llama a PLATÓN dios de los filósofos y dice seguir la propuesta de los platónicos.

Ahora bien, ante la escasez de estudios, de opiniones y de aproximaciones por parte de los estudiosos al opúsculo *De voluptate*, me percaté de que en este trabajo me encontraba pisando tierra yerma y me planteé el siguiente esquema de trabajo.

Metodología

Esta investigación comienza con un breve estudio acerca de las traducciones de PLATÓN en lengua latina, desde la Edad Media hasta la época de juventud de Marsilio FICINO (ca. 1457). Aquí revisamos la incompleta obra platónica en lengua latina y quiénes fueron los encargados de traducir algunos diálogos de PLATÓN en la Edad Media y en el Renacimiento; esta revisión nos permitirá saber cuál era el material platónico con el que el joven Marsilio pudo haber contado para la redacción de su opúsculo, esto con la finalidad de saber y delinear cuál era el PLATÓN conocido por Marsilio FICINO en la redacción del *De voluptate*. Esta primera parte termina con la narración de un suceso de gran relevancia histórica, a saber, la paulatina migración de los bizantinos a Italia, particularmente a Florencia; narramos los acontecimientos que esta migración provocó, tales como el concilio de Ferrara – Florencia, la enseñanza del griego en Italia, la transmisión de manuscritos desconocidos para los renacentistas y, lo que es más importante para esta investigación, el hecho de que los bizantinos fueron los responsables de difundir *noticias* de un PLATÓN que no era el que conocía el mundo latino y del que sí se conocía toda su obra. Este capítulo concluye con la influencia que tuvo PLATÓN en el camino hacia el *Ritorno di Platone*²². Todo esto servirá para afianzar el contexto histórico y cultural de la época del joven Marsilio, para tener claridad en cuanto a su ambiente, para delinear lo que causaron los bizantinos con su llegada y, principalmente, saber cuáles eran las traducciones de PLATÓN que Marsilio FICINO tuvo a su disposición para la redacción de la parte platónica del *De voluptate*.

²² P. O. KRISTELLER y Eugenio GARIN suelen llamar *Ritorno di Platone* al momento en el que se estipuló por vez primera que se haría impresión en dos tomos de la traducción de la *opera omnia* de Platón traducida por Marsilio FICINO. Cfr. Eugenio GARIN, “Marsilio Ficino e il ritorno di Platone” en *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone : studi e documenti I*, ed. Gian Carlo Garfagnini, Firenze: Leo S. Olschki, 1986. pp. 3 - 13.

Una vez delineada la incidencia en el mundo renacentista del PLATÓN griego difundido por los bizantinos y la historia de traducciones de los diálogos de PLATÓN existentes en lengua latina, se nos muestra la figura de Marsilio FICINO. En el segundo capítulo se unifican los datos biográficos del joven FICINO junto con sus primeros estudios y escritos, por ejemplo, tratamos acerca de sus primeros preceptores, su aristotelismo, su orientación como platónico desde muy joven, los intereses de sus primeras cartas y escritos, entre otras cosas. Este segundo capítulo, igual que el primero, pretende servir como base para la investigación del tercer capítulo, ya que pone los datos biográficos y la revisión de sus primeros estudios con los cuales veremos parte del tercer capítulo. La biografía servirá como una aproximación para entender las inquietudes que hicieron que el joven Marsilio FICINO le diera lugar, desde muy joven, a un tema como el de la *voluptas*.

Estos dos primeros capítulos tienen un enfoque histórico, por ello recolectamos todos los documentos que nos fueron posibles y a partir de esos documentos narramos la historia, tanto de las traducciones de PLATÓN, como de la biografía de Marsilio FICINO.

El tercer y último capítulo busca llegar a una concepción platónica de la *voluptas* en el *De voluptate*, la investigación de este tercer capítulo pasa por distintas etapas. Primero, hago una revisión de la cuestión de la *voluptas* en la época a través de algunos pensadores cercanos a los años en que FICINO escribe o a través de algunas consideraciones que pudieron tener incidencia en la perspectiva de la *voluptas* de la época. Para ello, reviso el polémico tratamiento que se le da a la *voluptas* en el texto homónimo *De voluptate* (más tarde titulado *De vero falsoque bono*) de Lorenzo VALLA²³. Este texto es un antecedente del *De voluptate* de Marsilio FICINO (1457)²⁴. Además del texto de VALLA, reviso la noción de la *voluptas* en dos tratados de educación, *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentia studiis liber* de Pier Paolo VERGERIO (ca. 1402-1403)²⁵ y *De liberorum educatione* de Eneas Silvio PICCOLOMINI (1450)²⁶, en los cuales, aunque se habla poco del tema,

²³ Me refiero específicamente a la noción de *voluptas* que Valla llama epicúrea y que pone en boca de Maffeo VEGIO.

²⁴ Es muy importante considerar el testimonio de Raymond MARCEL, pues hace del texto de VALLA un antecedente directo del *De voluptate* de FICINO.

²⁵ KALLENDORF, Craig W. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge, Mass: The I Tatti Renaissance library Harvard University Press, 2002. pp. 2 – 91.

²⁶ *Ibid.* pp. 126 – 259.

se abordan valiosas perspectivas en torno a la educación de niños y de jóvenes que nos permitirán ver con mucha más claridad el lugar que tenía la *voluptas* en la época.

Después, entramos al opúsculo *De voluptate*, trabajaré el concepto platónico de *voluptas* en este texto a través de los primeros cuatro capítulos, pues ahí FICINO define y discute el concepto.

Esta última parte toma como método la perspectiva que James HILLMAN tiene de *transparentar* (*seeing through*) y de *idea*. Esta última es la siguiente:

«For us ideas are ways of regarding things (*modi res considerandi*), perspectives. Ideas give us eyes, let us see. The word idea itself points to its intimacy with the visual metaphor of knowing [...] Ideas are ways of seeing and knowing, or knowing by means of insighting, allow us to envision, and by means of vision we can know [...] The more ideas we have, the more we see, the deeper the ideas, the deeper we see [...] Without them we cannot “see” even what we sense with the eyes in our heads, for our perceptions are shaped according to particular ideas»²⁷

Usamos esta perspectiva, porque *las ideas nos permiten ver*. En este sentido, es innegable que todos tenemos una *idea* de *voluptas*, en muchos casos inadvertida, mas el hecho es que, irremediablemente, *vemos la voluptas a través de una idea*. Seguimos esta perspectiva para hacer claro que detrás de las consideraciones respecto a la *voluptas* hay una *idea* que permite ver de un específico modo. Intentaremos *transparentar* cuál es la *idea* que está detrás de las nociones de *voluptas* de VALLA, del humanismo y del concepto platónico de Marsilio FICINO.

La noción de *transparentar*²⁸, como el propio nombre lo revela, refiere a un hacer diáfano y a un «ver a través» (*seeing through*). En esta investigación buscamos *transparentar* las diversas nociones de *voluptas* y el concepto de *voluptas*, lo cual, nos llevará a encontrar en cada noción y concepto una *idea* definida que permite relacionarse con la *voluptas* de un específico modo.

Así pues, hacemos uso de todo lo investigado para mostrar hacia dónde llevan las nociones de *voluptas* y el concepto de FICINO, cuál es la *idea* que tienen detrás, cuáles son los presupuestos.

²⁷ HILLMAN, *Re-visioning Psychology*, New York: Harper and Row, 1976. p. 121.

²⁸ *Ibid*, pp. 140 – 145.

Esto lo hacemos contrastando, comparando y encontrando las semejanzas que tiene lo escrito por el florentino con las otras nociones de la *voluptas* y con la biografía del joven Marsilio. De este modo podremos ver cuál es la *idea* detrás de la *voluptas* en el *De voluptate* de Marsilio FICINO.

Además de seguir la perspectiva de *idea* y de *transparentar* de HILLMAN, utilizamos el método de la *amplificación*, así nombrado por C. G. JUNG, el cual consiste en la búsqueda y el reconocimiento de pasajes paralelos, semejanzas y analogías con la finalidad de ampliar y enriquecer la imagen o el tema al que uno se enfrenta. En este caso *amplificamos* la noción de la *voluptas* expuesta por FICINO a través de la tradición platónica latina y de sus textos de juventud con el fin de pensar lo que en el *De voluptate* sólo está sugerido y así aclarar nuestra búsqueda.

Ahora bien, tanto la *amplificación* como la *transparentación* de la *voluptas*, están supeditadas a la tesis que queremos demostrar, a saber, que la definición, reflexión y el trabajo sobre la concepción platónica de la *voluptas* es uno de los pasos que Marsilio FICINO consideraba como primeros, básicos y fundamentales en su juventud. Estas metodologías nos ayudarán a hacer claro nuestro modo de proceder y de trabajar con los textos.

Por último, vale la pena aclarar que toda la labor de *transparentar* las nociones de *voluptas* y de trabajar con ellas, se hizo directamente desde el latín, pues sería erróneo querer tener este tipo de enfoque y trabajarlo a partir de traducciones, es decir, de textos ya interpretados. Por ello hablo de *voluptas* y no de placer, porque nuestra palabra “placer” no comprende ni conceptualmente, ni históricamente lo que la palabra *voluptas* sí. De este modo, se hará un esfuerzo por explicar qué es lo que implica cada palabra usada en las diferentes nociones de la *voluptas*. Todas las traducciones son propias, salvo en los casos en los que se menciona a otros traductores.



Dado que no existe edición crítica del texto, trabajé con la edición impresa y con algunos manuscritos. Acerca de la existencia y ubicación de todos los textos impresos y los manuscritos tenemos noticia gracias a la gran labor de Paul Oskar KRISTELLER en sus magníficos *Supplementa Ficiniana*²⁹. En esta investigación me fue posible trabajar con el primer texto de imprenta (n I), los

²⁹ Los manuscritos y ediciones impresas en *Sup. Fic. I* pp. V – LXXV.

Mss. Laurenzianos (L 2 Y L 4) y el texto de la *opera omnia* impreso en Basilea (op 2). Los manuscritos fueron consultados en el repositorio digital de la Biblioteca Medicea Laurenziana.

Todas las citas del *De voluptate* son tomadas del Ms. L 2. Al citar el texto de FICINO coloco primero la abreviación adoptada del título de la obra: *De vol.*, después pongo el Ms. L 2 y su folio, después cito la op 2 para referencias. En las citas sucesivas de otros Mss. sólo pondré el nombre del Ms. y el folio.

I

That is no country for old men. The young
In one another's arms, birds in the trees,
—Those dying generations—at their song,
The salmon-falls, the mackerel-crowded seas,
Fish, flesh, or fowl, commend all summer long
Whatever is begotten, born, and dies.
Caught in that sensual music all neglect
Monuments of unageing intellect.

II

An aged man is but a paltry thing,
A tattered coat upon a stick, unless
Soul clap its hands and sing, and louder sing
For every tatter in its mortal dress,
Nor is there singing school but studying
Monuments of its own magnificence;
And therefore I have sailed the seas and come
To the holy city of Byzantium...

W.B. YEATS, "Sailing to Byzantium"

CAPÍTULO I

Hacia el retorno del Corpus Platicum en el Renacimiento

La primera parte de esta investigación tiene que comenzar por el recuento de esfuerzos que muchos de los *antiguos* hicieron por llevar el pensamiento de PLATÓN de la lengua griega a la lengua latina. En este capítulo nos ocuparemos de una revisión en términos de las parciales o pocas traducciones que se hicieron del griego al latín hasta el Renacimiento. Ésta estará orientada a trazar la línea de traducciones de PLATÓN hasta el Renacimiento, a señalar a los autores que influenciaron a Marsilio FICINO en su juventud y a notar el platonismo que se despertó en esa época. Así pues, en este primer capítulo enumeraremos los materiales que constituyeron las obras platónicas en lengua latina, marcaremos la ruta de los autores que conciernen (en cuanto a su labor como traductores) a la tradición platónica y observaremos el platonismo que despertó en el Renacimiento.

Es importante hablar acerca de la tradición platónica en lengua latina para poner a la luz el hecho de que en lengua latina no se conocía el *corpus platonicum* en su totalidad sino hasta el Renacimiento, para mencionar el brote de platonismo que surgió en esa época y para percatarnos de quiénes son los autores que transmitieron la *doctrina* de PLATÓN en latín a través de traducciones. Este capítulo pretende referir el hecho de que PLATÓN no se conoció completa y directamente en latín sino hasta el Renacimiento y que el conocimiento que se tenía del filósofo ateniense se debía a aquellos que tenían acceso a algunos textos griegos o que transmitían lo que otros, anteriores a ellos, habían legado acerca de PLATÓN, es decir, se debía más a una transmisión de manera indirecta que a una directa, basada en los textos mismos. Esta transmisión indirecta de los pensamientos de PLATÓN, implica innumerables meandros por descubrir y recorrer, principalmente porque su estudio requiere de un rastreo exhaustivo de las ideas y de una evaluación de cómo la tradición significa transformación, maduración, deterioro o simplemente adaptación de esas ideas a las necesidades intelectuales de los tiempos¹. Es del interés de esta investigación², mencionar a los principales *autores* que llevaron algunas obras platónicas del griego al latín y que mantuvieron encendida en esos textos una pequeña llama de esa importante tradición cuya herencia recae en el florentino Marsilio FICINO quien fue el que

¹ «Tradition does not indicate merely the transmission and repetition of certain ideas formulated at the outset; it means the process of transformation, in which certain basic ideas are continually adapted to the intellectual problems and needs of successive periods» GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism the latin tradition*, 2 vols, Notre Dame: University of Notre Dame press, 1986. p. 6.

² Para una revisión de la tradición platónica de ese tipo véase el libro de GERSH, S. *Op. cit.*

encendió por completo la antorcha del Platonismo latino en el Renacimiento al poner en lengua latina todos los diálogos de PLATÓN.

Es pertinente proceder, en primer lugar, a través del contexto histórico y de la mención de las traducciones de PLATÓN en el Renacimiento para establecer cuáles eran los diálogos conocidos o probablemente conocidos por Marsilio FICINO, cuál era el contexto en el que se desarrollaron estas traducciones y cuáles eran las nociones, aunque fueran vagas, de quién era PLATÓN. Esto en lo sucesivo se irá mostrando como algo necesario.

Procederemos cronológicamente con la mención de los autores que transmiten a PLATÓN, deteniéndonos en el Renacimiento, pues en esa época se vive un cambio respecto a la recepción del platonismo y merece un apartado propio para nuestra exposición, principalmente por la ola de traducciones que se despertó.

1.1. Platón antes del Renacimiento.

Muy pocos eran los diálogos que existían de PLATÓN en lengua latina antes del Renacimiento³. De acuerdo con GERSH y con KLIBANSKY⁴, podemos iniciar con CICERÓN (106 a. C - 43 a. C) como el primero que transmitió los pensamientos de PLATÓN en lengua latina e hizo traducciones al latín del *Protágoras* y del *Timeo* (hasta *Tim.* 47b). Después de esas traducciones no se habla de ninguna sino hasta el siglo IV⁵ cuando CALCIDIO traduce, también parcialmente, el *Timeo* (hasta *Tim.* 53c), lo cual es relevante debido al extenso comentario que añade a su traducción y que fue muy conocido y transmitido en la Edad Media, finalmente, las últimas traducciones antes del Renacimiento fueron las de Enrico ARISTIPPO en el siglo XII del *Menón* y del *Fedón* y un fragmento del *Parménides* (hasta 142a) traducido por Guillermo de MOERBEKE

³ Podemos contar al menos 3 diálogos (*Protágoras*, *Menón*, *Fedro*) y algunos fragmentos del *Timeo* y del *Parménides*.

⁴ Cfr. GERSH, S. "The medieval Legacy from Ancient Platonism" en *The platonic tradition in the middle ages. A doxographic approach*. Edited by Gersh, Hoenen & Wingerden. Berlin: De Gruyter. 2002. pp. 3 – 30. También Cfr. KLIBANSKY, R. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages: With a New Preface and 4 Supplementary Chapters together with Plato's Parmenides in the middle ages and the renaissance*. Repr. [d. Ausg.] London 1939-1943. München: Kraus International Publication München, 1981.

⁵ Se habla también de una traducción del *Fedro* hecha por APULEYO. Acerca del *Protágoras* de CICERÓN sabemos que se tradujo porque lo reportan San JERÓNIMO, SIDONIO APOLINAR y PRISCIANO. Cfr. KLIBANSKY, *Op. cit.*, pp. 21-22 y GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism the latin tradition*, pp. 8-9. Estas dos traducciones de CICERÓN y de APULEYO desaparecieron después del siglo IV. Cfr. KLIBANSKY, *Op. cit.*, p. 22.

en el siglo XIII⁶. La brevedad de las menciones en cuanto a las traducciones de PLATÓN antes del Renacimiento revela lo poco que se conocía *directamente* del filósofo ateniense. A partir de estas menciones, podemos comenzar a dimensionar la labor de traducción que llevarían a cabo Leonardo BRUNI y, principalmente Marsilio FICINO quien en 1484 publicó la traducción al latín del *Corpus Platonium*.

1.2. Platón en el Renacimiento.

En este apartado comenzamos a pisar el terreno de lo que es realmente nuestra investigación, pues este camino nos lleva, a través del platonismo en Italia, a conocer las traducciones de PLATÓN que existieron en el Renacimiento, esto lo hacemos con el fin de saber cuáles fueron las traducciones que FICINO tuvo a su disposición o cuáles fueron las que pudo consultar, conocer o simplemente supo de su existencia.

Comenzamos con PETRARCA y con algunas referencias al Humanismo. La pertinencia de mencionar a este autor en nuestra investigación reside en las menciones que hace de PLATÓN en su invectiva titulada *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367-1370), principalmente el perfil que le da como una *auctoritas* superior a la aceptada en su época que era ARISTÓTELES⁷. Es notable el lugar que comienza a tener el nombre de PLATÓN en el Humanismo a causa del poeta italiano, pues señala el tránsito por el que pasa el nombre y sus escritos hasta llegar al filósofo *fiorentino* del que se ocupa este trabajo. El cambio que PETRARCA genera el considerar a PLATÓN como una *auctoritas* superior a ARISTÓTELES implica una transformación en cuanto a la dirección intelectual que tendrá la época⁸.

⁶ Cfr. KLIBANSKY, R. *Op. cit.*, p. 4.

⁷ PETRARCA en su *Triumphus Fame* (1352) coloca a PLATÓN en el primer lugar y a ARISTÓTELES siguiéndolo: «Volsimi da man manca; e vidi Plato, | Che 'n quella schiera andò più presso al segno, | Al quale aggiunge cui dal cielo è dato; | Aristotele poi, pien d' alto ingegno;» PETRARCA, *Il canzoniere e i trionfi*, Milano: Francesco Valardi, 1908. VIII, vv. 4-8, p. 467.

⁸ James HANKINS menciona que el juicio de que PLATÓN era una gran autoridad *in divinis* y ARISTÓTELES *in naturalibus* es rastreable hasta la antigüedad y que fue muy conocido en la Edad Media, pero para el tiempo de PETRARCA esto se vuelve un estandarte para los humanistas, por ello se revela una *auctoritas* superior a ARISTÓTELES. Cfr. HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: Brill, 1994.

La invectiva *De ignorantia* es fundamentalmente una defensa y justificación de los estudios humanísticos, una afirmación de la fe cristiana y una crítica a la filosofía escolástica⁹. No es de nuestro interés hacer una reseña de los contenidos de la invectiva, más bien, sólo mencionar lo que concierne al modo como el poeta veía al filósofo ateniense. PETRARCA, en un pasaje que señala lo que más nos interesa, menciona la supremacía de PLATÓN ante la figura de “El filósofo”, el poeta italiano reconoce la grandeza del Estagirita, pero quien está más cerca de la verdad es «el príncipe de la filosofía» PLATÓN y dice:

«¿Y quién, dicen [los que siguen a Aristóteles], concede a Platón esta supremacía? No respondo en virtud de mí mismo, sino que es la verdad la que responde, como ellos dicen. Aunque no abarcó completamente la verdad, sin embargo, la vio más cerca y próxima que los demás. De ahí que grandes autores también lo concedan. Primero, Cicerón y Virgilio (éste, ciertamente, no lo nombra, pero lo sigue) además Plinio y Plotino, Apuleyo, Macrobio, Porfirio, Censorino, Josefo y de nuestros autores [cristianos] Ambrosio, Agustín y Jerónimo y muchos otros. Esto se probaría fácilmente, si fuese conocido para todos y no hay alguno que no lo conceda, sino el populo insano y clamoroso de los escolásticos.»¹⁰

Este fragmento muestra el lugar que PLATÓN tenía para PETRARCA, seguido por la mención de lo que él había podido leer y que revelaba la supremacía que tenía el filósofo ateniense; el poeta alude después a que el ateniense es, según los grandes hombres del cristianismo, el filósofo que más se aproxima a la fe cristiana¹¹. Al final de su invectiva PETRARCA menciona lo próximo que

⁹ Particularmente al averroísmo que se enseñaba en Venecia y en Boloña.

¹⁰ «Et quis, inquiet, principatum hunc Platoni tribuit? Ut pro me respondeam, non ego, sed ueritas, ut aiunt; etsi non apprehensa, uisa tamen illi propiusque adita quam ceteris. Dehinc magni tribuunt auctores, Cicero primum et Virgilius (non hic quidem nominando illum, sed sequendo), Plinius preterea, et Plotinus, Apuleius, Macrobius, Porphirius, Censorinus, Iosephus, et ex nostris Ambrosius, Augustinus et Ieronimus, multique alii. Quod facile probaretur, nisi omnibus notum esset. Et quis non tribuit, nisi insanum et clamosum scolasticorum uulgus?» PETRARCA, *Invectives*, ed. & trans. David Marsh, Cambridge, Mass: The I Tatti Renaissance library Harvard University Press, 2003. § 114, pp. 320, 322.

¹¹ Es San AGUSTÍN quien en la *Ciudad de Dios* (VIII, 9) bajo el título de: *De ea Philosophia quae ad veritatem fidei christianae propius accessit* dice lo siguiente: «Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae; sive Platonici accommodatius nuncupentur.» AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, ed. & tr. de José Morán, Madrid: B.A.C, 1958. p. 532 – 533.

estaba *el retorno de PLATÓN* en lengua latina: «no soy erudito, ni griego, [pero] tengo en casa dieciséis libros o un poco más de Platón»¹². El poeta comenzaba sus clases de griego, desafortunadamente, un hecho imprevisto le impidió conocer la lengua griega, a saber, el deceso de su maestro, y así acceder por primera vez a los textos platónicos desde el griego y hacer la ingente labor de traducirlos al latín, algo que no sucedería en su totalidad sino hasta la llegada de Marsilio FICINO. La invectiva nos revela dos pasajes donde podemos reconocer la importancia que comenzaba a tener el nombre de PLATÓN, tanto por su reputación por ser el filósofo más cercano al cristianismo, como por comenzar a ser considerado, por algunos humanistas, la *auctoritas* que está por encima de ARISTÓTELES, aunado a esto se encuentra la aparición de dieciséis libros o más del filósofo ateniense y la lamentable imposibilidad para saber qué es lo que esos libros transmiten. De este modo, PETRARCA legó un deseo que dio forma al Renacimiento, pues saber cuál era el contenido de esos libros fue importante para los continuadores del Humanismo, especialmente porque PETRARCA colocó a PLATÓN como superior a ARISTÓTELES.

Después de que PETRARCA ofreciera la vía platónica frente a la aristotélica y que dijera tener los diálogos platónicos en griego, tuvo como seguidor del Humanismo a Coluccio SALUTATI¹³. En efecto, Coluccio SALUTATI tuvo la iniciativa de llevar maestros de griego a Florencia, uno de sus grandes logros fue que en 1396 obtuvo para Manuel CRISOLORAS el nombramiento de profesor de griego por diez años en el *Studio Fiorentino*, así el bizantino comienza a enseñar griego el 2 de febrero 1397¹⁴. La llegada y la actividad de CRISOLORAS fue muy influyente en Florencia, pues muchos de sus discípulos fueron distinguidos humanistas en el Renacimiento, los principales para nosotros son: Leonardo BRUNI, Uberto DECEMBRIO y Cencio de' RUSTICI. Así pues, SALUTATI posibilitó para muchos florentinos el aprendizaje del griego, muchos de ellos trajeron de la oscuridad algunos diálogos platónicos desconocidos en el mundo latino.

Ahora revisamos las traducciones al latín de PLATÓN que se hicieron en el Renacimiento, quiénes las hicieron y en qué años; todo esto con el fin de hacer un plano de los diálogos de

¹² «Nec literatus ego nec Grecus, sedecim uel eo amplius Platonis libros domi habeo» PETRARCA, *Op. cit.*, § 123, p. 328.

¹³ James HANKINS narra como en el círculo intelectual de Coluccio SALUTATI y en el de Niccolò NICCOLI, el nombre de PLATÓN se volvió un estandarte de batalla y una autoridad en contra de sus enemigos, en muchos casos, contra los peripatéticos. Todo esto a partir de lo que PETRARCA afirmó en su *De Ignorantia*. HANKINS, J. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁴ MARCEL, R. *Op. cit.*, p.107.

PLATÓN que pudo haber conocido FICINO o que sus ideas rondaban el ambiente en el que se encontraba el joven Marsilio y que servirán para hacer la investigación de nuestro último capítulo.

Coluccio SALUTATI dio a Leonardo BRUNI, «como un deber sagrado, la tarea de presentar las obras de Platón en una forma valiosa al mundo latino»¹⁵. Esto sólo quiere decir que el verdadero heredero de PETRARCA en términos de su deseo de conocer a PLATÓN fue Leonardo BRUNI, pues él sí logró acceder a su conocimiento y a él le fue encomendada la tarea de traducir a PLATÓN; pero antes de hablar de sus traducciones, vale la pena recordar cómo comenzó a estudiar griego, pues ello nos ayudará a dimensionar la ausencia de la lengua griega y el impacto que tuvo el *Retorno de Platón*. El Aretino narra en su *Commentarius rerum suo tempore in Italia gestarum*¹⁶, cómo, al saber que Manuel CRISOLORAS había llegado primero a Venecia y luego a Florencia a enseñar griego, se increpó: « ¿Cuándo se te permite ver y conversar con Homero, Platón, Demóstenes y los demás poetas, filósofos y oradores, acerca de los que tantas maravillas se han hecho circular, y ser instruido por la admirable disciplina de aquellos, tú, te vas a privar de esto y a abandonarte?»¹⁷. Leonardo era consciente de que esta lengua llevaba setecientos años desaparecida en Italia y sabía que gracias a los griegos muchos de los conocimientos latinos eran posibles¹⁸, esta oportunidad provista por el bizantino CRISOLORAS y el humanista SALUTATI de ningún modo, la podía desaprovechar¹⁹. Es importante para nosotros resaltar el hecho de que, de acuerdo con el testimonio de BRUNI, el griego llevaba siglos desaparecido en Florencia y la oportunidad que se le presentaba era única, pues podía entrar en contacto *directo* con las *auctoritates* griegas que fueron conocidas de un modo indirecto. Mencionamos esto para resaltar la labor de BRUNI y, por supuesto, para dimensionar la labor de FICINO, como traductores de PLATÓN. Ellos tienen un lugar privilegiado en la historia, ya que son los primeros en conocer y traducir al ateniense al latín, uno de modo incompleto, el otro en su totalidad.

¹⁵ «It was Coluccio, finally, who gave Bruni, as a sacred trust, the task of presenting Plato's works in a worthy form to the Latin World. » KLIBANSKY, R. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁶ BRUNI, *rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius*, Lugduni apud Seb. Gryphium, 1539.

¹⁷ «Tu cum tibi liceat Homerum, Platonem, Demosthenem, ceterosque poetas et philosophos et oratores, de quibus tanta ac tam mirabilia circumferuntur, intueri, atque una colloqui, ac eorum mirabili disciplina imbui, te ipsum deseres, atque destitues?» *Ibid.* pp.14 -15.

¹⁸ «Septingentis iam annis nemo per Italiam Graecas literas tenuit: et tamen doctrinas omnes ab illis esse confitemur» *Ibid.*

¹⁹ «Tu occasionem hanc divinitus tibi oblatam praetermittes?» *Ibid.*

Así pues, el aretino comenzará a estudiar griego bajo la instrucción de CRISOLORAS y empezará a hacer camino hacia la traducción. Aquí narramos lo que tradujo respecto al *Corpus Platonicum*, su primera traducción de PLATÓN fue la del *Fedón* que hizo por petición de Coluccio SALUTATI antes de Marzo de 1405²⁰, después de esta traducción en noviembre de 1409 tradujo el *Gorgias*, en 1424 el *Fedro*, la *Apología* y el *Critón* y en 1427 BRUNI compiló una edición de sus traducciones de PLATÓN en la que incluía el *Fedón*, el *Gorgias*, la *Apología*, el *Critón*, el *Fedro* con un prefacio y *argumentum* de Antonio LOSCHI y las cartas de PLATÓN dedicadas a COSME DE' MEDICI; por último en 1437 tradujo el discurso de Alcibíades en el *Banquete* (215 a – 222 a)²¹. Estas traducciones son muy importantes porque son las que, como veremos, FICINO consultó para escribir acerca de PLATÓN antes de su aprendizaje del griego; además del hecho de que BRUNI las dedica a COSME DE' MEDICI, más tarde protector de FICINO.

En el Renacimiento existen otras traducciones que comenzaron a hacer conocido el nombre y las ideas de PLATÓN de modo directo, presentamos a continuación una lista de traductores y sus respectivas traducciones que revelan el despertar platónico en la época, pues en ningún otro periodo de la historia se había traducido tanto de PLATÓN, sea porque el griego estaba ausente, sea porque no se encontraban a la mano los manuscritos del filósofo ateniense, sea por la falta de interés en PLATÓN. Lo evidente es que, de manera *sincrónica*, en el Renacimiento se reunieron todas las condiciones para ese despertar que, está por demás decir, caracterizó al Renacimiento y los grandes frutos que llevaba en su vientre.

Cencio DE' RUSTICI quien fuera compañero de BRUNI en la cancillería papal y también discípulo de Manuel CRISOLORAS, añadió dos diálogos a las traducciones de PLATÓN, el *Axioco* completado *circa* 1436/7 y el *De Virtute* también traducido alrededor del '36/37, hoy etiquetados como apócrifos, pero que en el Renacimiento de ninguna manera eran considerados así.

RINUCCIO ARETINO —Rinuccio da Castiglionfiorentino— fue otro humanista, también traductor de obras platónicas, su primera traducción fue el *Critón* que, de acuerdo con Ernesto

²⁰ Cfr. HANKINS, J. *Op. cit.*, pp. 367 – 378.

²¹ Cfr. MARCEL, R. *Op. cit.*, p. 116.

BERTI, (así lo reporta James HANKINS), es un *rifacimento* de las primeras versiones del *Critón* de Leonardo BRUNI por lo que en estricto sentido no es una traducción inédita, sino una versión²², esta versión está dedicada al emperador bizantino Juan VIII Paleólogo probablemente *circa* 1424/5. Otra traducción de RINUCCIO fue el *Axioco* hecha entre 1426 y 1431 y tradujo el *Eutifrón* entre 1440 y 1443.

Francesco FILELFO humanista muy prolífico cuyas versiones sobre PLATÓN no han sido estudiadas²³, tradujo el *Eutifrón* entre 1429 y 1434 y tres cartas platónicas en 1440.

Agostino DATI aprendió griego con FILELFO y tradujo el diálogo *Halcyon*, el cual, de acuerdo con Diógenes LAERCIO (III. 52), no es de PLATÓN, es probable que la fecha de traducción, aunque incierta, sea durante el periodo de aprendizaje de griego con FILELFO, a saber, entre 1434 y 1438.

Manuel CRISOLORAS en 1400 deja Florencia y se encamina hacia Pavía, lleva el griego a otras regiones de Italia y abre la posibilidad para la expansión de las traducciones y para el acceso a los textos griegos. En Pavía el bizantino conoce a UBERTO DECEMBRIO de Vigevano quien se convertiría en su amigo, discípulo y colaborador. En el verano de 1402 fue publicada la traducción que los dos hicieron de la *República*²⁴, esto se puede confirmar a través de la recensión que hizo Angelo Maria BANDINI en su *catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*²⁵ donde reseñó el manuscrito del siguiente modo: « La república de Platón o los diez libros acerca de la justicia, con argumentos previos a cada uno de los libros [hechos] por el intérprete Manuel Crisoloras, después con el tiempo por Uberto Decembrio [...] fueron diferenciados y enmendados»²⁶. Esto evidencia que, tal como sugería HANKINS: «The philological part of the translation was almost certainly done by Chrysoloras, and the style

²² «In fact, it is inaccurate to refer to this work as a new translation of Rinuccio's at all, since as Ernesto Berti has recently proved, the version is a simple *rifacimento* of Bruni's earlier version of the same dialogue, a copy of which Rinuccio had somehow acquired.» HANKINS, J. *Op. cit.*, p. 86-87.

²³ Cfr. *Ibid.* p. 89.

²⁴ El MS de *La República* es el: *Plut. 89 Sup.50*.

²⁵ El MS al que me refiero es el 23.1.63 *Tomus 1. [-5.]. Tomus 3.*

²⁶ «Platonis de Republica, sive de Iustitia Libri X. cum argumentis singulis Libris premissis, interprete Emmanuele Chrysolora, postero inde tempore ab Vberto Decembrio, Anselmi filio, Angeli & Petri Candidi patre, distincti atque emendati» Ms. 23.1.63 *Tomus 1. [-5.]. Tomus 3. Columna 314.*

improved by Uberto»²⁷. Años después el hijo de UBERTO DECEMBRIO, PIER CANDIDO DECEMBRIO, quien desde pequeño dedicó su tiempo a las letras bajo la instrucción de su padre y de CRISOLORAS, tradujo o enmendó en 1439 la *República*.

Antonio CASSARINO fue un humanista que ejerció su labor de traducción para la gente del norte de Italia. CASSARINO nació y se educó en Sicilia, después viajó a Constantinopla donde aprendió griego con Juan EUGENICUS, quien fue probablemente un discípulo de Gemisto PLETÓN. Años después, regresó a Italia y se estableció como profesor en Génova. CASSARINO tradujo el *Axíoco*, el *Erixias*, la *República* y la *vida de Platón* de Diógenes LAERCIO. James HANKINS fecha el *Erixias* en su proceso de aprendizaje en Constantinopla entre 1434 y 1438, el *Axíoco* y la *República* después del '38 y es posible que la *República* haya sido traducida después del '40, pues P.C. DECEMBRIO llegó a acusar a CASSARINO de haber reusado su traducción²⁸.

Finalmente hay que mencionar a JORGE DE TREBISONDA también conocido como TRAPEZUNZIO. El griego nació en Creta —en ese momento bajo el poder de Venecia— recibió la instrucción en letras griegas de Juan SIMEONACHIS quien también fue maestro de RINUCCIO ARETINO. TRAPEZUNZIO, era difícil de tratar, irritable, arrogante y, a pesar de eso, era un hombre imparcial, de acuerdo al testimonio de Lorenzo VALLA. El mismo TRAPEZUNZIO habla de su *innata infelicitas*. Tuvo grandes discusiones con Leonardo BRUNI, con el Cardenal BESARIÓN y con otros humanistas debido a su método de traducción y a que fue uno de los grandes cuestionadores de la autoridad de PLATÓN a quien ataca en su libro *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* (1458), pero pese a ser uno de los grandes detractores de PLATÓN, fue uno de los que más tradujo del ateniense antes de Marsilio FICINO, tradujo, seguramente en contra de sí mismo, las *Leyes* con el diálogo *Epinomis* que incluyó como el libro XIII, esto lo tradujo entre abril de 1450 y marzo de 1451 por pedido del Papa NICOLÁS V y tradujo el *Parménides* por petición del cardenal NICOLÁS DE CUSA en septiembre de 1459, este texto TRAPEZUNZIO lo intituló *De Ideis*.

²⁷ HANKINS más adelante da una crítica de lo que pudo haber sido la obra: «a rather crude piece of work: an opaquely literal rendering interspersed with patches of paraphrase, its sense further blurred by an abundance of errors and omissions.» HANKINS, J. *Op. cit.*, p. 108.

²⁸ Esta discusión está relatada en HANKINS, J. *Op. cit.*, p. 158 y n. 107.

Hasta aquí concluimos con las traducciones de algunos diálogos de PLATÓN, previas a la traducción del *Corpus* por parte de Marsilio FICINO²⁹. Ahora seguiremos con un hecho histórico que propició el desarrollo del platonismo.

1.3. El concilio de Ferrara – Florencia.

TRAPEZUNZIO fue parte de las distintas olas de migración que los griegos hicieron de Bizancio a Italia en los siglos XIV y XV, las razones de estas migraciones, por un lado, fueron huir de los turcos que comenzaban a conquistar Constantinopla, conquista que se vería consumada en 1453, por otro lado, fueron la búsqueda de la cultura latina, búsqueda que tendría un impacto cultural muy importante, pues los bizantinos impulsaron, mejoraron y perfeccionaron la helenización que estaba naciendo en el Renacimiento. ¿Qué hubiera sido del Renacimiento sin la llegada de bizantinos como CIDONES, CRISOLORAS, BESARIÓN, TRAPEZUNZIO, Teodoro GAZA, ARGIRÓPULO, LÁSCARIS, etc.? No lo sabemos, pero tampoco creemos «en el mito de que los migrantes griegos al huir de la caída de Constantinopla en 1453 causaron el Renacimiento en Italia»³⁰, más bien asumimos que los bizantinos dieron forma al helenismo en el Renacimiento, posibilitaron el humanismo a partir de sus manuscritos y de la enseñanza de la lengua griega y propiciaron de algún modo el retorno de PLATÓN³¹.

Ahora bien, uno de los acontecimientos más importantes de estas mencionadas olas de migración bizantina fue el Concilio de Ferrara - Florencia en 1438/39. Este concilio terminó con la división de las dos iglesias que había reinado durante muchos siglos, fue una iniciativa de JUAN VIII PALEÓLOGO emperador bizantino para unir las dos iglesias, la causa era principalmente ser

²⁹ El apéndice I muestra una lista cronológica de todas las traducciones hechas en el Renacimiento.

³⁰ «We no long believe in the myth that Greek emigres fleeing the fall of Constantinople in 1453 caused the Renaissance in Italy. » MONFASANI, J. *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, Great Britain: Ashgate. 2004. p. 5.

³¹ SIGNES CODOÑER dice: «Se requieren todavía muchos estudios que permitan superar la idea de que los bizantinos sólo trajeron libros y se limitaron a enseñar su lengua o traducir autores griegos, estudios que investiguen en qué medida sus presupuestos intelectuales informaron a una parte significativa de los humanistas italianos» SIGNES CODOÑER, J. "Translatio studiorum: la emigración bizantina a Europa occidental en las décadas finales del imperio (1353-1453)" en *Constantinopla 1453: mitos y realidades*, eds. P. Bádenas de la Peña, I. Pérez Martín (Madrid 2003) p. 245.

apoyados militarmente para que los turcos no tomaran Bizancio³². Juan VIII veía a Occidente, específicamente el Papa EUGENIO IV (Gabriele Condulmaro), como la única esperanza, pues: «No había nadie en Occidente cuya influencia se pudiera comparar con aquella del Papa»³³.

El concilio se inauguró en Ferrara el 9 de abril de 1438³⁴. Por parte de los griegos viajaron junto con el Patriarca JOSÉ II, MARCOS EUGÉNICO de Éfeso, BESARIÓN de Nicea, CALISTO de Silistra, GENADIO de Tracia, Jorge SCHOLARIUS, Jorge Gemisto PLETÓN, Jorge AMIROUTZES, ISIDORO DE KIEV entre muchos otros. El concilio de Ferrara se movió a Florencia en enero de 1439 principalmente a causa de la plaga que había comenzado en toda la región de Emilia-Romaña. Otra de las causas fue el ofrecimiento de LORENZO DE' MEDICI el viejo para que los griegos pudieran alojarse en Florencia sin ningún costo y con la promesa de que recibirían 1500 o 1700 ducados cada mes³⁵, lo cual mejoró la situación del Papa, pues sus deudas crecían cada vez más.

El 16 de enero de 1439 el Papa inició la procesión de Ferrara a Florencia y arribó el 24 de enero, a partir de esa fecha esperó a los griegos quienes salieron más tarde. El concilio inició hasta el 2 de marzo de 1439, fecha en la que por primera vez en Florencia se reunieron los griegos y los latinos³⁶. Florencia recibió el concilio, según nos dice Joseph GILL, por dos razones: «porque la ciudad estaba muy dispuesta a las aperturas comerciales y porque, más que ninguna otra ciudad, ésta era la casa de muchos humanistas quienes extrajeron su inspiración de la lengua y la cultura griegas.»³⁷. Este concilio trajo cultura, comercio, crecimiento económico y posibilitó muchas relaciones, esto fue obra del *Comune* Florentino y de los MEDICI. El concilio finalizó el 6 de julio

³² «It was this Emperor, Manuel II Palaeologus, who, according to the chronicler Sphrantzes, gave the following advice to his son John, who later as Emperor shared with Pope Eugenius IV responsibility for the Council of Florence: 'Propose a council: open negotiations, but protract them interminably The pride of the Latins and the obstinacy of the Greeks will never agree. By wishing to achieve the union you will only strengthen the schism.'» GILL, J. *The Council of Florence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959. pp.11-12.

³³ *Ibid.* p. 88.

³⁴ Los temas a discutir fueron las diferencias principales entre las dos iglesias, tal como las enumera el Cardenal Giuliano CESARINI: «La procesión del Espíritu Santo [la cláusula *Filioque* en el credo niceno-constantinopolitano], el uso del pan con levadura o pan ácimo en la eucaristía, el Purgatorio y la posición del Papa en la Iglesia» *Ibid.* p. 116.

³⁵ *Cfr. Ibid.*

³⁶ Una magnífica representación pictórica del Concilio en Florencia es la titulada *Cappella dei magi* que en 1459 COSME DE' MEDICI encargó a Benozzo GOZZOLI.

³⁷ «Because the city was very alive to commercial openings and because, more than any other, it was the home of so many humanists who drew their inspiration from the Greek language and culture.» *Ibid.* p.184.

de 1439 con el decreto de la unión de las dos iglesias, la aceptación de la primacía del Papa y concluyó con la bula *Laetentur caeli*³⁸ leída en latín por el Cardenal CESARINI y en griego por el arzobispo BESARIÓN, así las iglesias quedaron unidas. Sin embargo, aquel fue un día de celebración para los latinos, y de tristeza para los griegos. Los griegos regresaron a casa el primero de febrero de 1440 con el sentimiento y claridad de «haber vendido nuestra fe; hemos cambiado la verdadera piedad por impiedad, hemos traicionado el sacrificio puro y nos hemos convertido en defensores del pan sin levadura»³⁹, así fue para la mayoría, excepto para los que se quedaron en Italia y para Marcos EUGÉNICO quien nunca cedió y decidió no firmar el decreto de la unión.

Muchos griegos que se quedaron en Italia sufrieron un destino muy difícil. De acuerdo con John MONFASANI, es Constantino LÁSCARIS quien se lamenta del destino de los migrantes griegos; por ejemplo, Teodoro GAZA muere en el exilio obligado por la pobreza; Andrónico CALISTO muere buscando refugio en Inglaterra; ARGIRÓPULO muere solo en Roma vendiendo su biblioteca para poder alimentarse y el propio LÁSCARIS se vio obligado a alejarse de los principales centros del Renacimiento⁴⁰. Fueron los humanistas quienes al aprender griego de los bizantinos se beneficiaron de ellos, volviéndose sus competidores directos y no sólo competidores, sino sus vencedores pues los bizantinos no dominaban la lengua latina como los humanistas, lo que automáticamente les cerraba las puertas del mundo académico. Ello explica por qué los bizantinos que acabamos de mencionar no se dedicaron a impartir clases de griego, sino que ejercieron otras actividades que su educación les permitió, como enseñar filosofía, traducir o ejercer como amanuenses. Ya Juan SIGNES CODONER dice: «Da la sensación de que

³⁸ *Ibid.* pp. 412 – 415.

³⁹ Reproduzco el pasaje encontrado en GILL que, a su vez, reporta la crónica de DUCAS hecha en 1462, en él se narra claramente el sentimiento que envolvía a los bizantinos: «As the metropolitans disembarked from the ships the citizens, as was customary, saluted them, asking: 'How about our business? How about the synod? Did we manage to prevail?' They answered: 'We have sold our faith; we have exchanged true piety for impiety; we have betrayed the pure sacrifice and become upholders of unleavened bread.' These, and even more disgraceful things, they said. And who were they that said them? The very ones that had signed the decree, Antony of Heraclea and all of them. If anyone asked them: 'Why then did you sign?', they said: 'For fear of the Franks'; and if any demanded further whether the Franks had tortured anyone, scourged anyone, imprisoned anyone, 'No,' they said. 'Well then?' 'This hand has signed,' they repeated, 'off with it. My tongue professed, let it be torn out.' They had nothing else to say, yet some of the metropolitans said in the act of signing: 'We do not sign, unless you provide us with a goodly sum of money.' They gave it: the pen was dipped into the ink. The money expended on them, counted out into the hand of each, was beyond calculation. Later, when they repented, they did not return the money. On their own confession, then, that they had sold their faith, they sinned far more than Judas, for he at any rate restored the pieces of silver. » GILL, J. *Personalities of the council of Florence and other essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 11.

⁴⁰ Cfr. MONFASANI, *Op. cit.*, p. 11.

los estudiantes italianos preferían a veces a un profesor de su misma lengua y cultura con un conocimiento más o menos profundo del griego, que a un emigrado bizantino con un conocimiento quizás imperfecto del latín y, sobre todo, ignorante de cuáles eran sus intereses»⁴¹. Los bizantinos con mejor fortuna fueron CRISOLORAS y BESARIÓN quienes pudieron ejercer y vivir en Florencia y en Roma suficientemente bien.

Todos estos griegos que dieron mucho a Italia, a saber, traducciones, cursos de filosofía, griego, retórica de manera privada y pública⁴² e ideas en cuanto a la traducción, fueron importantísimos para el desarrollo del Renacimiento. Una de las cosas que más influyeron en los italianos durante el concilio fue la cantidad de textos de los que hablaban los bizantinos por ejemplo, MARCOS EUGÉNICO hablaba de las miles de copias de la obra de SAN BASILIO que había en Constantinopla de la que los latinos no tenían ni idea⁴³; de hecho, los griegos encontraron muchas dificultades para confiar en los manuscritos que tenían los italianos e incluso llegaron a afirmar que sus manuscritos estaban corruptos, y aunque los griegos llevaron algunos consigo, esto fue más de ayuda para los latinos que para los griegos, pues los latinos aprovecharon para alimentarse de todo lo griego. AMBROGIO TRAVERSARI, según cuenta GILL, escribe que «El emperador trae consigo *totum Plato, totum Plutarchus* y un comentario de todas las obras de Aristóteles»⁴⁴, HOWLETT menciona que PLETÓN aparentemente también portaba consigo la obra completa de Platón⁴⁵. Uno puede fácilmente imaginar la expectativa que se generó cuando los italianos se enteraron de cuán al alcance de sus propias posibilidades estaban algunos textos no conocidos en latín, (tanto los llevados por los bizantinos como por la ola de manuscritos que se habían descubierto en esa época) aun cuando eso fuera un impulso anticuario que revelara un sentimiento medieval⁴⁶ o aunque fuera un indicio de una región ignota dispuesta a ser descubierta que revelara un sentimiento renacentista, el descubrimiento de un nuevo mundo estaba muy cercano.

⁴¹ SIGNES CODOÑER, *Op. cit.*, p. 225.

⁴² Sólo CRISOLORAS y Teodoro GAZA trabajaron para una universidad, el primero para la de Florencia, el segundo para la de Ferrara.

⁴³ GILL, *The Council of Florence*, p. 163.

⁴⁴ *Ibid.* p. 163-164.

⁴⁵ HOWLETT, *S. Marsilio Ficino and His World*, New York: Palgrave Macmillan, 2016. p. 7.

⁴⁶ Esta valoración parece tenerla PETRARCA cuando dice tener los diálogos de PLATÓN.

Queremos concluir este capítulo con la influencia que tuvo PLETÓN en los renacentistas⁴⁷. Gemisto PLETÓN había llegado a Florencia «como miembro de la delegación griega y como consejero del Emperador», esto quiere decir, como Bohdan KIESZKOWSKI menciona⁴⁸, que ya tenía gran renombre antes de arribar a Florencia. PLETÓN compuso un opúsculo acerca de la comparación entre la filosofía aristotélica y la platónica mientras se encontraba en Florencia⁴⁹, con él reivindicaba la posición de la filosofía platónica frente a la aristotélica, SIGNES CODOÑER dice que: «Su obra tuvo mucho impacto entre los humanistas, que desconocían por aquel entonces la mayor parte de la obra de Platón.»⁵⁰ Esto generó una polémica entre PLETÓN y muchos de los bizantinos, a saber, GENADIO de Tracia responde directamente a los ataques en contra de ARISTÓTELES⁵¹, también TRAPEZUNZIO va en contra de PLETÓN en su texto *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis*; toda esta polémica cesa con el texto *In calumniatorem Platonis* de BESARIÓN, alumno de PLETÓN. Estas polémicas sin duda influenciaron el pensamiento renacentista, aquí no trataremos las influencias que se dieron a partir de las discusiones de los bizantinos en suelo florentino, más bien enunciaremos lo que PLETÓN pudo haber transmitido en Florencia acerca de PLATÓN.

Durante el concilio se trataron de cultivar buenas relaciones con los visitantes bizantinos, esto mediante las invitaciones a cenar y mediante conversaciones que, a través de intérpretes, tenían los invitados acerca de temas filosóficos, por ejemplo, BESARIÓN, PLETÓN y AMIROUTZES fueron en alguna ocasión invitados de Giuliano CESARINI en Ferrara⁵². Este tipo de reuniones se vuelven importantes en Florencia, ya que en una de ellas COSME DE' MEDICI quedó profundamente entusiasmado al escuchar a PLETÓN discutir acerca de los misterios platónicos⁵³. Arnaldo DELLA TORRE reporta cómo veían a PLETÓN según las palabras de Gerolamo CARITONIMO: «de cuánta admiración estaban llenos los romanos en Florencia por la doctrina, la

⁴⁷ Para ver más de la influencia de los bizantinos en Italia véanse los libros de John MONFASANI y el artículo de Juan SIGNES CODOÑER.

⁴⁸ «L'importanza di Gemisto Pletone doveva essere grande già prima del Concilio Fiorentino, dacchè egli viene in Italia quale membro della delegazione greca e consigliere dell'imperatore» KIESZKOWSKI, B. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze: G.C. Sansoni, 1936 p. 19.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* p. 19 y p. 21 n. 2.

⁵⁰ SIGNES CODOÑER, J. *Op. cit.*, p. 234.

⁵¹ En su texto llamado *Contra las dificultades de Pletón en torno a Aristóteles*, cfr. SIGNES CODOÑER, J. *Op. cit.*, p. 234.

⁵² Cfr. GILL, J. *The council of Florence*. p. 114. Cfr. KIESZKOWSKI, B. *Op. cit.*, p. 19.

⁵³ Cfr. DELLA TORRE, A. *Op. cit.*, p.437.

virtud, la fuerza de la elocuencia de aquel hombre [Gemisto]. Él relucía en medio de ellos más luminoso que el Sol. Unos lo magnificaban como doctor y benefactor común de los hombres, otros lo llamaban Platón y Sócrates»⁵⁴. Este encuentro o encuentros entre PLETÓN y COSME DE' MEDICI son relatados por FICINO, como lo que dio pie a la creación de la Academia Platónica de Florencia:

El gran Cosme, padre de la Patria por el consejo del Senado, (en aquel tiempo se llevaba a cabo el Concilio de Florencia entre los griegos y los latinos bajo [la potestad del] Pontífice Eugenio) frecuentemente escuchaba al filósofo griego de nombre Gemisto, de sobrenombre Pletón, como si [se tratara de] otro Platón que disertaba acerca de los misterios platónicos, de cuyos labios fervientes así era directamente inspirado y animado, de tal modo que por esto concibió con gran inteligencia una academia, que primeramente habría de dar a luz en el momento oportuno. Después, mientras aquel Medici de algún modo daba a luz a tan gran fruto, me destinó, hijo de su médico preferido Ficino aún [siendo] joven, a tan gran labor. A esto mismo consagró sus días, además entregó la obra, ya que tenía los libros griegos no sólo de Platón sino también de Plotino.»⁵⁵

Lo que nos interesa de este fragmento es que FICINO menciona a PLETÓN como aquel que despertó en COSME, debido a sus disquisiciones filosóficas, el ardor de cultivar los misterios platónicos y de crear la Academia en el momento oportuno. HOWLETT alude a una cierta incomunicación al afirmar que «Cosme no hablaba griego y Pletón no hablaba latín»⁵⁶, aunque es ella misma quien dice que la herencia que recibió del bizantino probablemente fue su manuscrito de PLATÓN o una copia de aquel⁵⁷, en efecto, no creemos que hubo una incomunicación entre

⁵⁴«Di quanta ammirazione eran pieni i Romani in Firenze per la dottrina, la virtù, la forza dell'eloquenza di quell'uomo [Gemisto]. Egli riluceva in mezzo a loro più splendido del sole. Gli uni lo magnificavano come il dottore e benefattore comune degli uomini, gli altri lo chiamavano Platone e Socrate» *Ibid.*

⁵⁵ «Magnus Cosmus, Senatus consulto Patriae pater, quo tempore concilium in graecos atque latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Pletonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platoniciis disputantem frequenter audivit. E cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum, tanto operi destinavit. Ad hoc ipsum dedicavit in dies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros graecos haberem.» FICINI op 2 p. 1537.

⁵⁶ «But Cosme spoke no Greek, and Pletho spoke no Latin » HOWLETT, S. *Op. cit.*, p. 7.

⁵⁷ *Ibid.*

ellos, sino todo lo contrario, hubo una gran conexión que despertó en COSME la llama que más tarde encendería el platonismo renacentista.

Ahora bien, cuáles fueron las ideas que pudo haber transmitido PLETÓN. Tenemos a bien pensar que estas influencias pasaron de PLETÓN a COSME DE' MEDICI y de COSME a FICINO, pues FICINO era un niño *tempore concilii* (época en la que se conocieron COSME y PLETÓN) o que, en todo caso, FICINO entró en contacto con el bizantino a través de sus textos, los cuales tuvo que haberle transmitido el propio COSME DE' MEDICI. De acuerdo con P. O. KRISTELLER «la influencia de PLETÓN la encontramos en la idea de que existe una tradición arcana de teología pagana que va directamente desde ZOROASTRO, HERMES TRISMEGISTO, ORFEO y PITÁGORAS a PLATÓN y a los platónicos»⁵⁸, esto parece claro, pues ya desde muy joven FICINO habla acerca de la *Prisca Theologia*, cuando en su *Oratio de laudibus Philosophiae* (1455) menciona que «la *Prisca Theologia* transmitió desde los egipcios y desde los árabes que Dios es principio de lo que existe, de lo que se conoce y de lo que se hace»⁵⁹ después de esta mención FICINO enlista a algunas autoridades a las que les fue conferido ese conocimiento; por supuesto, sabemos que este pensamiento de la *Prisca Theologia* en realidad se desarrolla en la madurez del pensamiento ficiniano. Además de esta influencia de PLETÓN podemos mencionar el entusiasmo que despertó en COSME DE' MEDICI y la semilla que sembró para que más tarde COSME, como dice KIESZKOWSKI, Contribuyera «...a la formación de uno de los centros intelectuales más importantes del Renacimiento, no sólo con una donación, sino también con sus propios estudios y con la costumbre de discutir con los doctos los problemas de la política, de la moral y de la filosofía.»⁶⁰; esta impresión de PLETÓN fue transmitida a FICINO por medio de COSME DE' MEDICI.

⁵⁸ «However, Ficino obviously derived at least one characteristic idea from Pletho—The idea of an ancient tradition of pagan theology that led directly from Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus, and Pythagoras to Plato and his followers» KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, Translated by Virginia Conant. Gloucester, Mass: P. Smith, 1964. p. 15.

⁵⁹ «Prisca vero Aegyptiorum et Arabum Theologia tradidit Deum esse existendi cognoscendi agendique principium» FICINI Op 2. p. 757.

⁶⁰ «Cosimo de' Medici contribuì alla formazione di uno dei più importanti centri intellettuali del Rinascimento non solo con una donazione, ma anche con propri studi e con l'abitudine di discutere con i dotti i problemi della politica, della morale e della filosofia.» KIESZKOWSKI, *Op. cit.*, p.40.

Dicho lo anterior debemos afirmar que el concilio de Ferrara-Florenia fue una de las fuentes más importantes del platonismo florentino debido principalmente a la ola de bizantinos que llegaron a Italia, quienes posibilitaron e incrementaron tanto el conocimiento del griego, como el descubrimiento de manuscritos cuya existencia se ignoraba.

Ahora continuamos con la biografía de Marsilio FICINO.

CAPÍTULO II
Marsilio Ficino

Antes de presentar una revisión biográfica acerca de los primeros años de vida y acerca de los estudios de juventud de Marsilio FICINO, debemos mencionar la pertinencia de revisar la biografía, las particularidades de la misma y las fuentes que tomamos en cuenta para hacer esta revisión, pues los materiales con los que se cuenta respecto a la biografía de Marsilio FICINO son diversos y contrastantes.

La importancia de hacer una revisión de los primeros años y de los estudios de juventud de Marsilio FICINO yace en la *unificación* de la biografía, a partir de diversas fuentes. Es necesario aclarar que no abarcaremos toda la biografía debido a que no es de nuestro interés revisar toda la vida de FICINO, mas sí del periodo que concierne a esta investigación, pues acercarnos a los estudios, a los preceptores y a la vida que tuvo Marsilio FICINO en su juventud nos puede informar acerca de su carácter, acerca de las lecturas, de las experiencias y de los pensamientos que dieron forma al texto del que se ocupa esta investigación. Ahora bien, se habla de unificación porque de diversas biografías, epístolas, escritos, datos y testimonios aislados hemos tratado de componer una biografía consistente respecto a la juventud de Marsilio FICINO. La particularidad de esta biografía reside en que llega hasta el año 1457, año en el que compone el opúsculo *De voluptate*, ese año es el límite histórico de nuestra investigación.

Las biografías, escritos y estudios para la realización de esta revisión biográfica son los siguientes:

- Cartas del epistolario de Marsilio FICINO⁶¹
- *Vita Marsilii Ficini*, escrita por Giovanni CORSI⁶²
- *Sommario della vita di Marsilio Ficino*, escrito por Piero CAPONSACCHI⁶³
- *Vita Secunda*⁶⁴
- *Marsile Ficin*, escrito por Raymond MARCEL.

⁶¹ FICINI op 2 pp. 607 – 964.

⁶² MARCEL, R. *Op. cit.*, pp. 680 - 689.

⁶³ *Ibid.* pp. 731 – 734.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 690 – 730. En la introducción a la *Vita secunda*, MARCEL discute la hipótesis de GARIN basada en KRISTELLER de que esta *Vita* es el *Sommario* de CAPONSACCHI en una forma más amplia. MARCEL acepta la verosimilitud de la hipótesis, pero la discute y no se convence, pues su conclusión es: «l'attribution de ce texte à Caponsacchi reste douteuse» p. 692. Con la finalidad de no abrir puertas que pueden complicar el camino de la investigación, acepto, a sabiendas de las complicaciones que tiene la identificación del autor de la *Vita*, la hipótesis de GARIN y de KRISTELLER de que esta *Vita* es la versión extensa de CAPONSACCHI.

- *Storia dell'Accademia di Firenze*, escrita por Arnaldo DELLA TORRE.
- *Supplementa Ficiniana*, escritos por P. O. KRISTELLER.
- *Per una biografia di Marsilio Ficino*, escrito por P.O. KRISTELLER.

2.1. Vita et rudimenta

Marsilio FICINO nació en Figline Valdarno el 19 de octubre de 1433 a las 21 horas⁶⁵, el segundo de los ocho hijos⁶⁶ de Diotefici d'Agnolo di Giusto y de Alessandra di Nannoccio di Ludovico de Montevarchi. Acerca de los padres poco se sabe; del padre Diotefici es preciso mencionar que, debido a su sobresaliente desempeño como médico, logró establecer a su familia en Florencia⁶⁷ donde ejerció al servicio de la familia MEDICI. Diotefici fue «el insigne médico»⁶⁸ de COSME DE' MEDICI y «Excepcional cirujano de Florencia en su época»⁶⁹, fue el padre quien posibilitaría el acercamiento entre Marsilio FICINO y la familia MEDICI. La muerte de Diotefici d'Agnolo di Giusto ocurrió *circa* 1477, de sus últimos días su hijo FICINO fue testigo, pues de acuerdo con ciertas epístolas Marsilio experimentó un *muy penoso cuidado* por el padre enfermo⁷⁰.

Ahora bien, es importante ver que Diotefici le abrió las puertas al joven Marsilio hacia su vocación y hacia el encuentro con los MEDICI, lo cual determinó el curso de la vida de FICINO.

⁶⁵El propio FICINO en una carta a Martino Uranio dice: «Nonus ergo supra decimum Octobris dies mihi natalis fuit, anno videlicet a salute nostra Millesimo quadringentesimo trigesimo tertio, hora vero diei... Matrisque verbis coniecimus fuisse unam supra vigesimus.» FICINI, op 2, p. 901.

⁶⁶De acuerdo con MARCEL, FICINO es el segundo hijo de la familia de Diotefici «Marsile est le second fils d'un jeune médecin» MARCEL, R. *Op. cit.*, p. 125; el primogénito es un niño llamado Carlo que es registrado en un catastro en el año del nacimiento de FICINO 1433 cuando tenía 6 meses de edad, el niño Carlo murió antes de 1447 (*Ibid.* p. 735), pues de acuerdo con DELLA TORRE en un catastro de 1447 Diotifece d'Agnolo di Giusto, padre de Marsilio, médico del Valle de Arno declara tener a los siguientes como miembros de su familia: «Sandra, su mujer; Marsilio, su hijo; Cherubino, su hijo, Daniello, su hijo; Anselmo, su hijo; Beatrice, su hija; Arcangelo, su hijo; Angiola, su hija». En 1457 Angiola debió haber muerto, ya que en un catastro de ese año la familia del Maestro Ficino estaba compuesta del siguiente modo: «Maestro Diotifece d'anni 51; Sandra sua donna d'anni 40; Marsilio mio figlio d'anni 21; Cherubino mio figlio d'anni 20; Daniello mio figlio d'anni 17; Anselmo mio figlio d'anni 16; Beatrice mia figlia d'anni 12; Arcangelo mio figlio d'anni 7 » DELLA TORRE, *Op. cit.*, p. 96. n.2.

⁶⁷No se sabe con certeza en qué año llegó con su familia a Florencia, es probable que un poco antes de 1447. *Cfr. Marsilio Ficino e Il Ritorno Di Platone: studi e documenti I*, p. 260.

⁶⁸«Electissimus medicus» FICINI op 2, p. 1537.

⁶⁹«Chirurgicus florentiae suo saeculo singularis» *Ibid.*, p. 644.

⁷⁰Estas epístolas FICINO las envía a Giovanni CAVALCANTI en ellas habla de los cuidados que le da a su padre y refiere a la «onerosa parentis corporis cura» y del cansancio que siente «ob hanc epidemiae suspicionem parentis mei» *Cfr. Ibid.* p.625 y p.724.

Giovanni CORSI menciona que el florentino «fue ejemplo de piedad respecto a los padres, pero principalmente respecto a la madre Alessandra, pues cuán singular preocupación y cuidados tenía por más que ella estuviese enferma. [Ella] vivió hasta las 84 años de edad»⁷¹; los dos estaban muy vinculados⁷², ella transmitió a FICINO su temperamento y eran profundamente religiosos⁷³, «propensos a la abstracción de sí mismos y al éxtasis» e incluso DELLA TORRE llega a decir que el temperamento de la madre era «neurasténico»⁷⁴, algo que MARCEL explica de mejor modo, al decir que Alessandra «era de una sensibilidad excesiva y por tanto de una naturaleza melancólica e inquieta»⁷⁵. Alessandra di Nannoccio di Ludovico de Montevarchi murió un año antes del propio FICINO, en el año 1498. La influencia de los padres fue profunda en el joven Marsilio, tanto por el carácter como por el modo de vida y la educación que pudieron darle. Acerca del carácter de FICINO se puede decir más de lo heredado por la madre, pues se sabe que Marsilio: «era de poca y débil complexión, ésta fue una de las razones por las que su padre le aseguró un destino hacia la ciencia»⁷⁶. Sabemos que Marsilio tenía un temperamento melancólico a causa de su madre, pero también a causa de su ascendente *Saturnum in Aquario*⁷⁷, de acuerdo con CORSI tenía un ingenio moderado y distinguido, rápidamente aplacaba la ira, fácilmente olvidaba las injurias, nunca fue proclive a la libidine y en la adolescencia tenía una costumbre socrática en el amor, pues solía disertar y conversar⁷⁸. Respecto a esto último hay mucho que decir, narramos un

⁷¹ «Pietatis exempla in parentes... sed in matrem Alexandram praecipue, quam singulari cura et observantia quamquam esset valitudinaria, ad quartum et octogesimum vitae annum produxit.» CORSI, *Vita Marsilii Ficini*, § XX. La madre Alessandra nació en 1413 y falleció en 1498. Cfr. *Ibid.* p. 955.

⁷² «Monna Sandra, dont nous retrouvons sans doute la parfaite image dans Marsile» MARCEL, *R. Op. cit.*, p.129.

⁷³ El profundo sentimiento religioso no sólo lo hereda de la madre, sino también de la devoción del padre, pues en una carta a Franciscus Marescalchus, FICINO narra el episodio en el que el padre hizo piadosos votos a la virgen María. Cfr. FICINI, op 2, p. 644.

⁷⁴ «Il Ficino ebbe appunto dalla madre il suo temperamento nevrastenico, la sua indole proclive al misticismo, la sua natura propensa alle astrazioni di sè, all'estasi... [e] una profonda religiosità.» DELLA TORRE, A. *Op. cit.*, p.484.

⁷⁵ «Monna Sandra, dont nous retrouvons sans doute la parfaite image dans Marsile, était d'une sensibilité excessive et partant d'une nature mélancolique et inquiète.» MARCEL, *R. Op. cit.*, p. 129.

⁷⁶ «Per questo Mag. Ficino per la più sicura lo destino alle scienze e tanto più vedendolo di poca e debole complessione» *Vita*, § 13.

⁷⁷ Cfr. FICINI, op. 2, pp. 731-732 y p. 884. Para FICINO la astrología tenía una gran importancia. Uno de los puntos en los que hace énfasis es en la influencia que tiene Saturno en los caracteres melancólicos. Esto lo desarrolla en los libros sobre la vida, escritos cerca de su muerte.

⁷⁸ «Ingenio miti fuit et eleganti, nec minus etiam mansueto, quamvis ex impulsu bilis in iracundiam celer nonnumquam prorumperet, sed cito tamen placabilis, quasi instar coruscantis fulguris. Injuriam facile obliviscebatur. Officiorum immemor numquam. In libidinem nequaquam proclivis; in amorem tamen non secus ac Socrates rapiebatur, moreque Socratico de amore cum adulescentibus colloqui solitus ac dissertare.» CORSI, *op. cit.*, § XVI.

suceso de la vida de FICINO, en él se relata (DELLA TORRE relata) lo siguiente: en el año de 1451 cuando FICINO contaba con 18 años y Naldo NALDI, uno de sus primeros amigos⁷⁹, contaba con 15 años, el poeta, amigo de FICINO, influenciado, como cuenta DELLA TORRE, por los *canzonieri italiani et latini* del '400, dedicó a FICINO una elegía en la que narra su desventurado amor⁸⁰, titulada: «A Marsilio Ficino acerca de la pesada opresión del amor»⁸¹ en ella NALDI comienza con así: «¿Por qué admirarse [de que] tengo en mi boca sólo [un color] pálido, | [de que] continuamente mi rostro se torna magro? | No sabes, oh, no sabes cómo me abruma este malvado error, | y cómo me atormenta, ay amigo, [este] deseoso furor»⁸² e inmediatamente después, NALDI sugiere algo que DELLA TORRE discute, pues dice el poeta: «Pues si [alguna vez] viene a ti la pequeña chispa de calor | que roe continuamente los huesos de mi rostro»⁸³. De acuerdo con el historiador italiano, estos versos revelan que FICINO no había conocido el amor a sus 18 años. En la elegía Naldo narra todos los padecimientos a los que se encontraba atado. Es importante notar que NALDI llama furor a aquello que lo arrastra; con todo este contexto, no es difícil ver las consideraciones que FICINO tenía respecto a este tipo de amor elegíaco, prueba de esto es lo que recomienda en 1457 a PEREGRINO ALIO respecto al amor:

«Nuestro Platón dice que el amor nace de las enfermedades humanas, que está lleno de preocupación y cuidado, y que es conveniente para aquellos hombres cuya mente está tan ofuscada de tinieblas, que no piensa en nada elevado, en nada distinguido en absoluto, en nada a excepción de aquella imagen frágil y titubeante de aquel corpúsculo, ni observa el aire libre, encerrada en tinieblas y cárcel oscura. Pero aquellos cuyo ingenio ha sido liberado y desatado del lodo del cuerpo, son de tal talante que, cuando se les presenta la forma y encanto de un cuerpo cualquiera, tan pronto como lo ven, se deleitan en su semejanza con la belleza divina. Pero de esta imagen se retiran al punto hacia aquella memoria divina, que admiran sobre todo y desean verdaderamente, y por cuyo

⁷⁹ «Naldo Naldius a tenera statim aetate mihi familiaris» FICINI, op 2, p. 936.

⁸⁰ Esta elegía, dice DELLA TORRE: « non differisce per nulla da quelli degli altri poeti contemporanei, che, oltre Catullo, Ovidio, Tibullo e Propertio, avevano davanti agli occhi come modello inevitabile il Petrarca.» DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 669.

⁸¹ «Ad Marsilium Ficinum de gravi amoris oppresione» *Plut.* 35,34. ff. 2v – 4r.

⁸² «Quid mirare, meo cur sit modo pallor in ore, | Cur faciem macies occupet usque meam? | Nescis heu nescis ut me malus urgeat error, | Utque cupidineus vexet, amice, furor.» *Ibid*, f. 2v.

⁸³ «Nam si parva tibi veniat scintilla caloris, | Qui mihi perpetua conterit ossa face». *Ibid*, f. 2v; vv. 5, 6.

ardentísimo deseo son arrebatados hacia las realidades superiores. Platón llama a este primer intento de volar enajenación divina y furor»⁸⁴.

DELLA TORRE explica esta tendencia de amar de FICINO que CORSI llama *amor more Socratico*, que está alejada de lo que cuenta su amigo Naldo NALDI, como: «que no tenía necesidades sensuales, le bastaban las fantasías amorosas intelectuales»⁸⁵. Esto parece sugerir que no había convicción en el joven FICINO, pues la explicación de DELLA TORRE insinúa cierto accidente, como si al joven Marsilio simplemente le hubiera tocado en suerte el hecho de no desear. Esta discusión se tratará más adelante, por ahora sólo es importante notar las tendencias de FICINO respecto al amor.

De los primeros estudios de FICINO no tenemos muchas noticias, al parecer su infancia fue desconocida y su primera educación hasta podría decirse descuidada⁸⁶, al menos sólo en la primera edad, antes de que su padre percibiera las habilidades y el ingenio del joven Marsilio, pues una vez que se percató de tales dones, el padre, dispuso no hacerlo comerciante⁸⁷ y fue él mismo quien «comenzó a enseñarle a leer [...] y pronto se dio cuenta de las inclinaciones de Marsilio hacia las buenas disciplinas»⁸⁸, MARCEL menciona que después de que FICINO aprendió a leer se familiarizó con los preceptos de DONATO y de PRISCIANO⁸⁹. Estos primeros estudios

⁸⁴ «Huiusmodi Plato noster amorem ab humanis morbis nasci dicit et cura solitudineque plenum esse eumque iis hominibus conuenire, quorum mens adeo tenebris offusa sit, ut nihil altum, nihil omnino egregium, nihil praeter fragilem ac fluxam corpusculi huius imaginem cogitet nec auras respiciat, clausa tenebris et carcere caeco. At quibus ingenium a corporis luto abstractum est atque absolutum, eiusmodi sunt ut, quum corporis cuiuspiam forma uenustasque obiicitur, eius primo aspectu, utpote diuinae pulchritudinis similitudine, delectentur. Verum ex hac imagine statim in memoriam diuinam illam reducant, quam in primis admirentur, ac uere desiderent, cuiusue ardentissimo desiderio ad supera raptantur. Atque hunc primum euolandi conatum diuinam Plato alienationem furoremque nuncupat.» FICINO, *Sobre el Furor divino y otros textos*, trad. de Juan Maluquer y Jaime Sainz. España: Anthropos, 1993. pp. 16 - 18.

⁸⁵ «Il fatto è che a lui, che era senza bisogni sensuali, bastavan le fantasie amorose intellettuali, se così le possiamo chiamare». DELLA TORRE, *op. cit.*, p. 506.

⁸⁶ «Prima eius incunabula non satis nota sunt rudimentaue etiam sub minutis sane ac frigidis praeceptoribus fuere» CORSI, *op. cit.*, § III.

⁸⁷ «Mag. Ficino conosciuto da piu inditii e segni la grandezza del' ingegno del figliglo e la prontezza che si scorgeva in lui a gli studi delle buone lettere non lo volse indirizzare al guadagno.» *Vita*, § 13

⁸⁸ «[Mag. Ficino] havendo cominciato da se stesso a insegnarli leggere, poiche gl'insegnamenti de padri son' piu facili et amorevoli, comincio presto a conescere la grande inclinatione di Marsilio alle buone discipline.» *Ibidem*.

⁸⁹ «Mais à l'heure où Ficin apprenait à lire et se familiarisait avec les préceptes de Donat et de Priscien» MARCEL, R. *op. cit.*, p. 131.

(*Rudimenta*) sin duda los recibe en Figline antes de 1447, cuando FICINO contaba con 13 o 14 años⁹⁰.

La llegada de FICINO a Florencia es oscura, pero si hemos de decantarnos por una fecha diremos que llega *circa* 1447. Una vez en Florencia y con su padre al servicio de los MEDICI, el joven Marsilio comenzó a estudiar, no sabemos específicamente en qué institución⁹¹, lo que más sabemos es que se trataba de algo semejante a aquellas facultades medievales de artes (*facultas inferior*) en las que se preparaba a los jóvenes a partir de los 14 años en un programa preparatorio para ingresar a la *facultas superior*⁹² o *Studium*⁹³. CAPONSACCHI reporta que Diotefici «quería enviarlo a estudiar letras para que después estudiara medicina, ya recomendado al Maestro *Luca di Gimignano* su maestro en humanidades y, habiendo aprendido la lengua latina, aprendió la griega tanto en Florencia como en Pisa, donde se queda un tiempo, [hasta que] se reanudó *Lo Studio Pubblico*.»⁹⁴

⁹⁰ Cfr. DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 486.

⁹¹ Raymond MARCEL respecto a la institución en que FICINO pudo haber estudiado, propone dos respuestas. La primera es una epístola de TRAVERSARI al Papa EUGENIO IV en 1435, en la que se habla de *plurimas societates puerorum*, que eran instituciones (También llamadas *Doctrinas*) en donde se recibían a niños de todas las condiciones (*nobilium, mediocrium, inopum*), en ese lugar eran entrenados para entrar a la milicia y cultivaban el arte para el que sus padres los habían mandado, «cuidaban la continencia en todas las cosas, huían de todo juego y entretenimiento inane y también se abstendían de palabras ociosas». A partir de esto MARCEL cree que: «Marsilio pudo entrar en una de estas “Doctrinas” y mucho más fácilmente que existían para niños de todas las condiciones». La segunda respuesta de MARCEL es que FICINO llegó a la llamada escuela «Eugenio» así nombrada por el Papa EUGENIO IV, donde los niños recibían la formación necesaria para ir a *lo Studio*. MARCEL asevera que Diotefici pudo haber intervenido con los MEDICI para que FICINO haya podido entrar a una de estas instituciones. Cfr. MARCEL, *op. cit.*, pp. 168-170.

⁹² «By the fifteenth century, the core of grammar teaching in Florence, as in other Tuscan towns, was subsidized by the civic authorities. This public secondary grammar education was provided normally under the auspices of the Florentine Studio, as in other university towns, such as Siena, Bologna, Padua or Perugia» BLACK, R. *Education and Society in Florentine Tuscany. Teachers, Pupils and Schools c. 1250 - 1500*, Leiden and Boston: Brill, 2007.p. 385.

⁹³ Cfr. DEWULF, M. *Philosophy and civilization in the middle ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1922. p. 67. Una breve explicación del nombre *Studium* para las universidades se puede ver en DE WULF, M. *op. cit.*, p. 68 «documents name the University proper, a general centre of studies, “*studium generale*”».

⁹⁴ «Il padre voleva inviarlo alle lettere per la medicina, già raccomandato a Maestro *Luca di Gimignano* suo maestro in umanità, e avendo appreso la lingua latina imparo la greca così in Firenze, come in Pisa, dove si trattenne un certo tempo, riassuntovi lo studio Pubblico» CAPONSACCHI, P., *Sommario della vita di Marilio Ficino*, p. 731. Este tipo de datos son difíciles de adaptar en una biografía debido a que no hay sentido del tiempo y muchas veces los años no son precisados, tanto CAPONSACCHI, como la *Vita* y CORSI presentan este tipo de dificultades que tratamos, con ayuda de los estudios ya mencionados, de resolver y de darles cierta precisión.

Puesto que no sabemos en qué institución estudió el joven FICINO nos es difícil saber qué tipo de educación recibió Marsilio, por ello trataremos de saber esto a partir de sus preceptores y de los conocimientos que demuestra tener en sus epístolas de aquellos años.

CAPONSACCHI y la *Vita*⁹⁵ nos dan noticia de uno de los primeros preceptores del joven FICINO, a saber, Luca di Antonio BERNARDI DA SAN GIMIGNANO⁹⁶, durante este periodo de enseñanza se añade otro maestro de FICINO, a saber, Comando di Simone COMANDI DI PIEVE SANTO STEFANO. Es el propio Marsilio quien confirma que estudió con Luca DA SAN GIMIGNANO y con COMANDI en la epístola en la que recomienda a su maestro con Matteo PALMIERI:

«Aunque bien sé que los hombres de letras que se encuentran bajo el cargo de Palmieri, palma de las Musas, no carecen de recomendación, sin embargo, para cumplir el deber de la amistad, recomendando en gran medida a Luca *da Gimignano*, alguna vez mi preceptor de gramática junto con Comando. A él debo tanto, como [lo es] que el hablar según el arte es más eminente que proferir palabras inanes por accidente.»⁹⁷

La educación que Luca DA SAN GIMIGNANO impartía era principalmente gramatical y aunque él mismo tenía aspiraciones artísticas⁹⁸, como preceptor actuaba de otro modo, pues dice CAPONSACCHI: «El Maestro Luca sabía muy bien que no conviene a aquella disciplina [la lógica] juntarla con la retórica como hacen muchos gramáticos, no sé si deba decir osados o muy o poco

⁹⁵ «Cosi doppo i primi dirozzamenti havuti Marsilio dal padre della lingua latina, lo raccomando a Magistro Luca da San Gimignano che egli insegnasse la grammatica.» *Vita*, § 14.

⁹⁶ «M. Luca di Antonio di Giovanni Bernardi da S. Gimignano, detto anche da Colle, forse perché in questa cittadina insegnò per alcuni anni.» VERDE, *Lo Studio Fiorentino*, vol. IV, Firenze: Leo S. Olschki, 1985 p. 455.

⁹⁷ «Etsi certo scio litteratos viros apud Palmerium, Musarum palmam, commendatione non indigere, ut tamen officio amicitie satisfaciam, commendo tibi quam plurimum Lucam Geminianensem, preceptorem quondam una cum Comando in grammatica meum. Huic ego tantum debeo quantum loqui ex arte prestantius est quam casu verba inania fundere.» FICINI op 2, p. 640.

⁹⁸ Tenemos información de los textos que Luca escribió gracias a la recensión que Armando VERDE hace de los manuscritos: Laur. 90 sup.; 90, sup. 2 y del Laur. 99, 27 en donde enlista algunos textos copiados por Luca DA SAN GIMIGNANO y algunos escritos suyos como epístolas, cantos, representaciones sacras, noticias de su familia, sermones, algunos discursos y dísticos. Cfr. VERDE, *Lo Studio Fiorentino*, vol. IV, pp. 456 – 458.

expertos»⁹⁹. Este tipo de ideas se pueden ver en el primer escrito que tenemos de FICINO, a saber, una invectiva escrita en 1454¹⁰⁰, en la que el joven Marsilio (con 21 años) escribe en contra de cierto tipo de *pedagogos* que perpetran el crimen de corromper «la libre naturaleza del género humano» pues nada hay «tan en contra de la guía natural del buen vivir»¹⁰¹. Marsilio acusa a esos *pedagogos* «con ingenio romo, con intelecto tardo, con cerebro craso, con memoria lábil y con lengua inepta»¹⁰² de educar y de estar al servicio de los niños¹⁰³ y de depender de ciertos libros para transmitir su ignorancia¹⁰⁴. FICINO en esta invectiva, al acusar a los *pedagogos*, expresa la diligencia y los esfuerzos con los que él mismo dedica su tiempo a educar¹⁰⁵ y a cultivar el conocimiento y la virtud.

Emilio CRISTIANI dice que: «En la invectiva parece comenzar a transparentarse un sentido análogo al conflicto»¹⁰⁶. Este conflicto lo explica CRISTIANI con cita de KRISTELLER, «se da entre la cultura humanística puramente retórica y gramática de la cual el joven Marsilio estaba embebido y de la que comenzaba a separarse, y la cultura filosófica de contenido escolástico, pero de aspiraciones platónicas hacia las que comienza a orientarse.»¹⁰⁷ Este pensamiento nos ayuda a

⁹⁹ «Magistro Luca sapeva molto bene che non conviene a quella disciplina [La Logica] congiungere la rettorica, come fanno molti grammatici, non so se mi debba dire arditi o troppo o poco periti» Vita, § 16.

¹⁰⁰ CRISTIANI, E. «Una inedita invettiva giovanile di Marsilio Ficino», *E Rinascimento*; Jan 1, 1966. pp. 214 - 222.

Este texto claramente no está editado y parece que el propio FICINO no lo revisó y no atendió a su redacción en los años siguientes a su escritura.

¹⁰¹ «Cum enim sepenumero scelera illa acute ac subtiliter excogitarem, que liberam humani generis naturam effeminare possunt, nihil tam contra naturam bene vivendi ducem.» CRISTIANI, *op. cit.*, c. 108r. p. 214.

¹⁰² «Etenim ingenium ebes, intellectus tardus, cerebrum crassum, memoria labilis, inepta lingua...» *Ibid.* c. 109r. p. 216.

¹⁰³ «Servire pueris miseri pedagogi finis appellari potest» *Ibid.* c.110r. p. 217.

¹⁰⁴ «Ridiculum est videre miseros pedagogos istos libris multis per totam urbem oneratos, cumque libellos eorum per viam et plateas pannis involutos video, cantaram appello suffarcinatam. At quos libellos pedagoguli ferunt? Regululas, Donatulos et cetera huiusmodi! Siquem verum bonum librum audiverint, ipsum male scribendo corrumpunt. Credo equidem libellos ferunt ob eorum memorie labilitatem ut, si umquam ad questiunculas ad invicem deveniant, libellis ipsis digitis laborando disputent, non eorum ingenio grasso, non inepta lingua.» *Ibid.* c. 109v p. 217.

¹⁰⁵ De FICINO como profesor o educador tenemos el siguiente dato que podemos encontrar en el *Libro creditori e debitori* del Maestro Giovanni CHELLINI, esto lo sabemos gracias al artículo de Samuel Jones HOUGH, quien nos dio acceso a este breve e importante dato que dice así: «Ricordo che a dì 28 d'ottobre 1451 io prestei al maestro Marsilio di maestro Fecino che sta per ripetitore cum Piero de Pazzi una loyca di maestro Paulo da Vinegia in carte di bambagia in asse legata coperta di cuoio presente maestro Piero di Antonio Dini eletto a leggere loyca nello studio di Firenze. Riebbi.» HOUGH, S. J. «An early record of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 3 (autumn, 1977). p. 301.

¹⁰⁶ «Nell'invettiva sembra cominciare a trasparire un analogo senso di conflitto» CRISTIANI, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁷ KRISTELLER apud CRISTIANI, *op. cit.*, p. 213.

orientarnos respecto a lo que el joven Marsilio pudiera haber estado viviendo. De ahí, su tono airado contra los *pedagogos* y la seriedad con la que toma sus actividades.

Esta invectiva revela en mucho lo que Luca DA SAN GIMIGNANO pudo haber transmitido al joven FICINO, a saber, interesarse más en el contenido que en la forma, actitud contraria a la humanista de la que Marsilio comenzaba a separarse.

Ahora bien, además de lo dicho, sabemos que Luca confiaba en la fuerza educativa de la imitación, por ello solía hacer representar a sus alumnos algunos diálogos de LUCIANO o comedias de PLAUTO, acompañadas de versos y de música que los mismos discípulos tocaban¹⁰⁸. Sabemos que «su personalidad como preceptor era modesta y pía, pero no ajena a cierta ambición poética»¹⁰⁹, pues «solía escribir ciertas escenas dramáticas en temas religiosos»¹¹⁰. Es en este tipo de actividades en donde hizo la aportación más grande a la educación de FICINO, además de la gramática, ya que es probable¹¹¹ que Luca haya enseñado música al joven Marsilio, pues sabemos por CAPONSACCHI que Marsilio: «Se solazaba con la lira deleitándose en gran medida con el sonido, ya bien aprendida la música desde niño»¹¹².

Por otro lado, la enseñanza de Comando COMANDI¹¹³ estaba sólo dirigida a la gramática y de él no se tiene gran información, ni de su vida, ni de los textos que hubo escrito si es que los escribió. De él sólo sabemos lo que el joven Marsilio menciona en una carta a Lorenzo DE' MEDICI en 1475 en la que le hace saber que fue su preceptor: «El Maestro Comando tuvo una escuela en Florencia durante 45 años y muchos de sus discípulos han llegado a ser hombres dignos, yo me encuentro entre ellos...»¹¹⁴.

¹⁰⁸«Luca era già invalso quell' uso di far rappresentare ai propri scolari delle commedie latine o delle azioni drammatiche cantate e recitate» DELLA TORRE, *op. cit.*, p. 491.

¹⁰⁹ «La sua personalità di precettore, modesto e pio, non aliena da una punta di ambizione poetica, si rispecchia in alcuni codici a lui appartenuti e conservati nella Biblioteca Laurenziana di Firenze. La sua attività didattica, incentrata sull'insegnamento della grammatica e sull'azione teatrale che confidava nella forza educativa della mimesi, è testimoniata sia dai suddetti codici [si aggiunga che nel 1486 egli fece rappresentare dai suoi alunni una commedia di Plauto: B 470, p. 200], sia dalla pubblicazione delle Regole di Guarino Veronese da lui curata.» VERDE, *Lo Studio Fiorentino*, vol. IV, p. 455.

¹¹⁰ «Wrote some dramatic scenes for his pupils on religious themes» BLACK, R. *op. cit.*, p. 164.

¹¹¹ Seguimos la conjetura de Arnaldo DELLA TORRE «Solo possiamo, rispetto all'insegnamento che il Ficino ricevette da costui, fare una congettura assai probabile, ed è che da Luca il nostro imparasse la musica e più precisamente a suonar la lira.» DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 490.

¹¹² «S'era *ricreato* con la lira diletlandosi di quel suono pur assai, imparato bene la musica da putto.» CAPONSACCHI, P., *op. cit.*, p. 731.

¹¹³ Para encontrar más información acerca de la vida, pero no de las enseñanzas de Comando COMANDI, véase el libro de Robert BLACK, *op. cit.*

¹¹⁴ «Maestro Comando ha tenuta scuola in Firenze anni 45, et molti suoi discepoli sono venuti huomini degni. Io sono intra' discepoli suoi ...» KRISTELLER. *Sup. Fic. II*, p. 182.

Éstos son los primeros preceptores del joven Marsilio, quienes le enseñaron la gramática, es decir el latín, creemos que esta educación fue recibida desde su llegada a Florencia de 1447 hasta 1451, fecha en la que comienza un nuevo periodo de enseñanza.

Ahora bien, en 1451 el florentino comienza un nuevo periodo de estudiante, pero ahora bajo la instrucción de Nicolò di Iacopo TIGNOSI DA FOLIGNO, este periodo de aprendizaje va del '51 al '56, es decir FICINO iniciaba a los 18 y terminaba a los 23 años; FICINO estudia: «la lógica, la retórica y la filosofía peripatética y de esta tuvo por Doctor a Nicolò TIGNOSI DA FOLIGNO que leía en el estudio de Florencia.»¹¹⁵ Es, posiblemente, éste el periodo en el que FICINO «fue ampliamente erudito en las letras del humanismo»¹¹⁶.

Acerca de Nicolò TIGNOSI tenemos más información que de los primeros preceptores del joven Marsilio, sabemos que Nicolò fue profesor de Lógica en Boloña, médico en Arezzo y a partir de 1439 fue profesor de medicina teórica y filosofía en Florencia. Cinco son los escritos de Nicolò TIGNOSI. El primer texto es un comentario a la *Ética* de ARISTÓTELES dedicado a Piero DE' MEDICI en 1460 (*Plut.* 76, 48 y 49), el segundo es una defensa a ese mismo comentario, pero dedicado a Cosme DE' MEDICI (*Plut.* 47, 37), el tercero es un comentario al *De Anima* de ARISTÓTELES dedicado a Lorenzo DE' MEDICI en 1473 (*Plut.* 82, 17), el cuarto es un opúsculo sobre las ideas (*de Ideis*) también dedicado al Magnífico (*Plut.* 82, 22) y el quinto un elogio a Cosme, *Pater Patriae*, dedicado a su hijo Giovanni¹¹⁷. La característica que más importa resaltar de TIGNOSI es que fue un *aristotelico intransigente*¹¹⁸, un *peripatetico ortodosso*¹¹⁹ hasta el grado de oposición al platonismo¹²⁰ y de sostener que cualquier conciliación entre PLATÓN y ARISTÓTELES era imposible. Y aunque no dudamos que este periodo de FICINO con TIGNOSI fue un periodo de aristotelismo y escolasticismo, no tenemos pruebas suficientes como para decir que la postura aristotélica de TIGNOSI haya generado una disputa entre él y el joven FICINO¹²¹,

¹¹⁵ «Loica, Rettorica e Filosofia pur Peripatetica, e di questa ebbe per dottore *Niccolo Tignoso* da Fuligno che la leggeva nello studio di Firenze» CAPONSACCHI, P., *op. cit.*, p. 732.

¹¹⁶ «humanioribus litteris in adolescentia abunde eruditus» CORSI, *op. cit.*, § IV.

¹¹⁷ Cfr. MARCEL, R. *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁸ Cfr. DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 499.

¹¹⁹ Cfr. GARIN, E. *op. cit.*, p. 106.

¹²⁰ «Orbene il maestro di filosofia di Marsilio fu, ripetiamolo ancora una volta, un risoluto peripatetico, aderendo egli all'Aristotelismo non solo in sè, ma bensì anche come opposizione al Platonismo.» DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 497.

¹²¹ «Pour lui [Nicolò] Aristote est le "philosophorum omnium princeps", mais quels arguments peut-on invoquer pour démontrer qu'il se situait "aux antipodes de Ficin"?» MARCEL, R. *op. cit.*, p. 178.

pero sí sabemos gracias al propio FICINO que desde joven, Marsilio, se acercaba a textos platónicos como para decirse: «cultor desde pequeña edad del nombre platónico» o cuando le aclara a POLIZIANO lo que todos saben: que desde joven siguió al divino PLATÓN¹²². Aunado a esto está el dato que CORSI da acerca de que FICINO *in adolescentia* «despertó su amor por PLATÓN a través de Marco Tulio tan querido a él» y a partir de ese hecho se acercó a *omnes platonicos*, a saber: «CICERÓN, MACROBIO, APULEYO, BOECIO, AGUSTÍN, CALCIDIO y otros de este género»¹²³, ante esto, la pregunta surge naturalmente: ¿Cómo fue posible que se haya despertado desde temprana edad en FICINO la llama del platonismo, aun cuando toda su educación tendía hacia ARISTÓTELES? Sus textos de juventud revelan un aristotelismo fuerte y dentro puede verse la flama de PLATÓN comenzando a encenderse.

Los textos filosóficos más tempranos de FICINO fueron una epístola y siete tratados¹²⁴, dedicados a Michele MERCATI da San Miniato en 1454¹²⁵, éstos son del periodo de estudio con TIGNOSI y muestran su formación¹²⁶, en esta época está lleno de enseñanzas y argumentos aristotélicos, aunque con una muy sutil tendencia de estar bajo la luz del platonismo, al menos en sus expresiones¹²⁷.

Encontramos primero la epístola de FICINO a MERCATI que funciona como preámbulo para acceder a la *summa philosophiae* que Marsilio le dedica, este texto trata principalmente acerca de la división de la filosofía, la dialéctica, las categorías aristotélicas y de algunas definiciones de corte aristotélico como que la predicación es doble, la demostración es doble, etc, a ese texto le sigue un tratado físico de definiciones de corte aristotélico en donde ahonda en el movimiento, en

¹²² «A tenera aetate nominis platonici cultor» FICINI, op 2, p.1129. «Ego enim a teneris annis divinum platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum» *Ibid.* p. 618.

¹²³ «Ciceronem videlicet, Macrobius, Apuleius, Boetius, Augustinus, Calcidius et alios id genus» CORSI, *op. cit.*, § IV.

¹²⁴ Paul Oskar KRISTELLER encontró y editó estos textos en la Biblioteca Moreniana en el *Codex Palagi* 199 y establece la fecha de su escritura en el año de 1454: «Accordingly, I am inclined to put our tracts about 1455 or to accept the biographer Caponsacchi's date given for the treatise on light, that is, 1454» KRISTELLER, P. O. "The Scholastic background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished text". *Traditio*, Vol. 2 (1944), p. 266. Es extraño como Giuseppe SAITTA acusa y, según él, corrige la fecha del texto, SAITTA dice: «ma questo saggio, anziché al 1475, come ritiene il Kristeller, è da riportare prima del 1455, quando cioè il Ficino, studiava all'Università di Firenze...» SAITTA, *op. cit.*, p. 18 nota 3.

¹²⁵ KRISTELLER, *The scholastic background of Marsilio Ficino: with an edition of unpublished texts*. pp. 274 – 316.

¹²⁶ Existe un dato, dado por CAPONSACCHI, acerca de un texto que Marsilio escribió a los 21 años, en el que resuelve algunas dudas a *Antonius Seraphicus* entorno a la visión y a los rayos del sol, de ese texto dedicado a *Antonius* no se tiene información, es posible que en contenido haya sido muy semejante al tratado titulado «Quaestiones de luce et alie multe Marsilii» o incluso que ese sea el texto.

¹²⁷ En la epístola de FICINO a Michele MERCATI, Marsilio se refiere a PLATÓN como «Platonis nostri».

el acto, en la potencia y en la privación. Le sigue el tratado de «de Deo natura et arte» este tratado ya no está compuesto a base de definiciones, sino que tiene ilación filosófica, en este tratado FICINO habla de tres grados de todas las cosas (*ordo entium [...] supremum, infimum et quaedam media*), habla de Dios como un extremo que es el acto purísimo que carece de toda potencia, habla de la materia prima como el otro extremo que es potencia pura, carente de todo acto, después añade una analogía en la que así como el artista tiene en la mente todo lo que crea, así Dios tiene en su mente todo lo creado¹²⁸, después Marsilio habla de tres grados del intelecto (*intellectus solus, intellectus purus, et intellectus hominum*) y termina el texto con un analogía de triadas, Dios opera en Trinidad, la naturaleza también (materia, forma y privación) y el arte también (intelecto, memoria y voluntad). El siguiente tratado es el *tractatus de anima*, tratado en el que FICINO sigue una exposición aristotélica del alma según el *περί ψυχῆς* de ARISTÓTELES. Al tratado del alma siguen algunas definiciones dispersas, entre ellas encontramos algunas del *ens*, del *motus* y de la *causa*; después encontramos otro tratado físico que revisa las propuestas de EMPÉDOCLES, HERÁCLITO, ANAXÁGORAS y otros filósofos antiguos para terminar con ARISTÓTELES y sus principios *materia, forma y privatio*, el siguiente tratado es el titulado «Quaestiones de luce et alie multe» en el que trata diversos temas en torno a la luz y a los sentidos, por último, el tratado sobre la división de la filosofía es mucho más amplia que la que hace en el primer tratado.

De estos textos cabe destacar el escolasticismo ficiniano, el conocimiento sesgado de PLATÓN¹²⁹, su conocimiento y manejo de ARISTÓTELES, que como dice KRISTELLER: «no sólo el joven Ficino muestra un conocimiento directo de las obras de Aristóteles, sino también una educación y tradición verdaderamente escolástica»¹³⁰, y, sobre todo, el hecho de que su admiración por PLATÓN no entraba en conflicto con ARISTÓTELES¹³¹ y de ahí su insistencia en la conciliación de las opiniones aristotélicas y platónicas¹³², o su modo de escribir en el que las

¹²⁸«Sicut artifex artificialibus mente imaginatioque similis est, sic Deus substantia naturalibus erit similis» KRISTELLER, *The scholastic background of Marsilio Ficino: with an edition of unpublished texts*. p. 285.

¹²⁹ «But his admiration for Plato is apparently greater than his direct knowledge of his works.» *Ibid.* p. 267.

¹³⁰ «Yet the young Ficino shows not only a direct knowledge of Aristotle's works, but also a truly scholastic tradition and education.» *Ibid.* p. 267.

¹³¹ *Ibid.* p. 267.

¹³² «Uterque igitur et Aristoteles et Plato vere fuit opiniones» *Ibid.* p. 286.

definiciones aristotélicas siguen a afirmaciones platónicas, este intento de conciliar también lo encontraremos en algunos capítulos de *De voluptate*.

Estos son los pocos escritos que tenemos de FICINO de su época de estudio con TIGNOSI, en donde podemos decir que se trata de un joven Marsilio platónico de 23 años que desconoce el griego y que está a medio camino en su platonismo (ni desarrollado, ni *in nuce*). Una vez terminado su periodo de estudio con Niccolò TIGNOSI en 1456, FICINO escribirá un texto que le abrirá las puertas de cara a su vocación, a saber, las *Declarationes Platonicae disciplinae ad Christophorum Landinum* o *Institutiones ad platoniam disciplinam*, lo único que verdaderamente conocemos de estas *Declarationes* o *Institutiones* es lo que FICINO deja ver en la epístola a Filippo VALOR. Esta mención tiene especial relevancia debido a que el texto genera diversas especulaciones, por ahora sólo basta con traducir la epístola y ahondar en lo que pudieron haber sido las *Institutiones Platonicae*:

«En el año de la redención del Hombre 1456 en el que yo contaba con 23 años de edad, tú, recién nacías, comenzaba a dar los primeros frutos de mis estudios a partir de los cuatro libros de *las Instituciones hacia la disciplina platónica*, éstas, ciertamente, me exhortó a componerlas mi gran amigo Cristoforo Landino, varón doctísimo. En efecto, cuando él y Cosme de' Medici las hubieron terminado, cierto [es que] las aprobaron, pero aconsejaron que estaba en mis manos que me reservara hasta que haya sido instruido en las letras griegas y haya, finalmente, bebido lo platónico a partir de sus fuentes. Pues las *Instituciones* las hube compuesto en parte por una invención inesperada, en parte ayudado por la lectura de muchos de los platónicos latinos; después me acerqué a Platón y a los platónicos en griego, poco a poco enmendé aquellas *Instituciones* en los libros siguientes; sin embargo, no me pareció correcto destruir este libro, que hube engendrado en aquel año en el que tú naciste, para mí fue sin duda el primogénito, tanto el hijo como el patrón [merecen] respeto y un agrado perpetuo. Por tanto, tú Valor mío, hijo queridísimo, [que estás] ya en la que considero la edad más tierna y en los lares domésticos de los Valor, te ruego, abraza con fraterno amor a éste tu hermano. Que en adelante sea obtenida la victoria con Valor.

Vale. 5 de noviembre de 1491.»¹³³

Este texto que parece haber sido una *summa philosophica platonica Latina*, más tarde completada con las lecturas de los griegos, fue un texto muy especial para FICINO, no sólo por haber sido el primero, sino también por llevar en él la primera aprobación de COSME y de LANDINO. Esta epístola es de mucho valor para nosotros, pues revela que la redacción de las *Institutiones* fue apoyada, principalmente, por la lectura de los platónicos latinos, es probable que esta *summa philosophica* haya sido conformada con los pensamientos platónicos de los autores latinos que FICINO conoció en la adolescencia, según lo que reporta CORSI: CICERÓN, MACROBIO, APULEYO, BOECIO, AGUSTÍN y CALCIDIO¹³⁴. KRISTELLER piensa que estas *Institutiones* pudieron haber tratado principalmente acerca del *Timeo*¹³⁵, nosotros creemos que se trataba más bien de una *summa philosophica platonica Latina* en la que exponía los puntos más característicos del platonismo latino.

¹³³ «Anno salutis humanae MCCCCLVI, quo ego equidem annos aetatis agebam tres atque uiginti, tu uero natus es, primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor institutionum ad Platoniam disciplinam. Ad quas quidem componendas adhortatus est Christophorus Landinus amicissimus mihi, uir doctissimus. Cum autem ipse et Cosmus Medices **peregissent** eas, probauerunt quidem, sed ut penes me seruarem consuluerunt, quoad Graecis literis erudirer Platonicaque tandem ex suis fontibus haurirem. Eas enim partim fortuita inuentione, partim Platoniorum quorundam Latinorum lectione adiutus effeceram. Platonem deinde Platonicosque Graeco aggressus, institutiones illas paulatim libris sequentibus emendavi. Neque tamen librum ipsum placuit abolere, quem tamquam liberum primogenitum meum, eo anno genueram, quo tu natus es, mihi certe et observantia filius et perpetuo quodam favore patronus. Hunc igitur tu, mi Valor dilectissime fili, fratrem tuum fraterno, precor, amore complectere, in Valorum laribus, ineunte iam aetate mihi domesticis, optato prorsus Valore victurum. Vale V Novembris 1491» FICINI, op 2, p.929; Arnaldo DELLA TORRE lee el verbo en negritas como **perlegissent**, nosotros leemos *peregissent* que está en op1 y en op2 Cfr. DELLA TORRE, A. op. cit., p. 514.

¹³⁴ Cfr. CORSI, op. cit., § IV y Vita, § 18. En ese capítulo de la *Vita* se habla de una copia que FICINO hizo del comentario al *Timeo* de CALCIDIO (Ambrosianus S 14 sup.) de acuerdo con MARCEL (op. cit., p. 201) esta copia pudo influenciar los comentarios perdidos que FICINO hizo en juventud del *Timeo* de PLATÓN, a esos comentarios él propio FICINO refiere en el cap. IV de *De Voluptate*: «Quod, quia in his quos in Platonis timaeum edidimus commentariis latius disputauimus, sufficiat hoc loco breuiter attigisse.» L2 102v | FICINI, op2 p. 994. MARCEL también refiere al prefacio de la epístola *in vulgaris de De Divino Furore* en donde se dice «Chi di questo fosse dubbio, legga i pienissimi commentari del *Timeo* di Platone da lui [FICINO] composti» KRISTELLER, *Sup. Fic. I*, p. 69. KRISTELLER antes de MARCEL había notado estas referencias a los comentarios, pero no había notado la influencia de la copia de FICINO de CALCIDIO; KRISTELLER concluye: «Unde apparet Ficinum iam ante annum 1457 commentarium quendam in *Timeum* conscripsisse, cuius vestigia quidem non exstant et quem cum commentario illo nobis conservato minime convenisse puto.» *Sup. Fic. I*, p. CXX.

¹³⁵ «Hoc opus [Institutiones ad platoniam disciplinam] ut erat e Latinis tantum auctoribus haustum, praecipue de Timaeo videtur tractasse.» *Sup. Fic. I*, p. CLXIV.

1456 es el año que pudo haber representado el momento en que la chispa platónica saltaba hacia la antorcha del platonismo renacentista, pero no fue así, había que esperar aún más tiempo, hasta el aprendizaje del griego. De acuerdo con DELLA TORRE, KRISTELLER y PINTAUDI, el maestro de griego de FICINO fue Francesco DA CASTIGLIONE¹³⁶; sabemos que en el '62 traduce el Himno de ORFEO al Cosmos y lo dedica a COSME, traduce las *Argonáuticas*, los *Himnos* de HOMERO y de PROCLO, y la *Teogonía* de HESÍODO, aunque se trata de una traducción *ad verbum*¹³⁷, nos da pie para pensar que es en esas fechas cuando comienza a perfeccionarse en el griego, pues en ese año es cuando formalmente FICINO recibe el apoyo total de Cosme DE' MEDICI.

Pasemos a narrar ese hecho, el encuentro con el *Pater Patriae* y el recibimiento de su mecenazgo. Sabemos que ya desde mucho antes de 1456 FICINO conocía a Cosme, sin duda por su padre Diotefici, pero la pregunta aquí es: ¿en qué año FICINO siguió el consejo de Cosme DE' MEDICI de aprender griego y cambió la relación que tenía con el *Pater Patriae*? Es probable que, con su aprendizaje del griego, despertara la esperanza de Cosme de crear la academia (sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit¹³⁸). Esto sucedió hasta 1462 cuando Cosme DE' MEDICI entrega a FICINO la villa Careggi en la que hará toda su labor filosófica. Giovanni CORSI narra el momento en el que se conocieron por vez primera y, de acuerdo con el biógrafo, fue una sola vez la que le bastó a Cosme para que concibiera en su ánimo que iba a destinar a FICINO hacia la filosofía platónica¹³⁹.

Finalmente, quiero narrar el estado de la cuestión del llamado epicureísmo del joven Marsilio FICINO con la finalidad de esclarecer el camino por el que esta investigación procederá. Este llamado epicureísmo detonó debido a una carta que el propio Marsilio escribe a Martino

¹³⁶ CORSI, *op. cit.*, § VI. CORSI menciona que FICINO fue alumno de PLATINA, no discutimos este punto debido a que son bien conocidas las refutaciones que hacen DELLA TORRE y KRISTELLER a este dato. Cfr. DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 531 – 537 y KRISTELLER, P. O. "Per una biografia di Marsilio Ficino", *Civiltà Moderna*, vol. 10, 1938. pp. 285 – 287.

¹³⁷ Cfr. FICINO, M. *Lessico greco – latino. Laur. Ashb. 1439*. Ed. Rosario Pintaudi. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, 1977. p. X.

¹³⁸ FICINI op 2, p. 1537.

¹³⁹ Transmiso aquí el pasaje de CORSI: «Verum divino, ut patet, beneficio quum Florentiam aliquando divertisset atque a patre ad Cosmum salutandum duceretur, ferunt Cosmum, visa juvenis indole cognitaque per eum ingenti studiorum, quibus flagrabat, cupiditate, mirifice laetatum, quasi jam penitus animo concepisset hunc dubio procul futurum, quem pro illustranda Platonis philosophia jampridem destinaverat» CORSI, *op. cit.*, § V. CORSI no fecha este encuentro. Por el contexto puede decirse que se refiere a 1459, fecha improbable para hablar del primer momento en que FICINO conoce a Cosme. Cfr. KRISTELLER, *per la biografia di Marsilio Ficino*, p. 283.

URANIO, en la que el florentino habla sobre el hecho de que nunca le agradó publicar los libros que tradujo al principio de su formación, pues eran *ad verbum* y dice: «por esto que, mi pequeño comentario a Lucrecio, que hice cuando era joven (no sé de qué modo), no escatimé después en entregarlo a Vulcano, así como hizo Platón con sus tragedias y sus elegías»¹⁴⁰. Esta breve anécdota ha dado pie a numerosas polémicas, debido a que se ha creído que FICINO tenía una gran afinidad con LUCRECIO y que se adhería a sus ideas cuando era joven, al grado de querer llamarlo lucreciano/epicúreo, de aquí se deriva que digan que sólo una crisis espiritual hizo que FICINO dejara de seguir los pasos de LUCRECIO. Menciono el estado de la cuestión porque en esta investigación no discutimos si FICINO realmente hizo o no, si quemó o no el comentario, o si FICINO era realmente lucreciano o no¹⁴¹. No lo discutimos debido a que creemos que el joven Marsilio, tal como él mismo lo menciona en diversas ocasiones, fue platónico desde el comienzo de su vida y aunque existen epístolas y textos perdidos en los que FICINO usa ideas de LUCRECIO y se refiere a él de un modo específico¹⁴², no creemos que sea suficiente para llamarlo lucreciano.

Respecto a lo que se dice de la relación que FICINO guarda con LUCRECIO y la redacción del *De voluptate*, KRISTELLER afirma que Marsilio escribió el pequeño comentario en el mismo año en el que escribió *De voluptate*¹⁴³. Además, DELLA TORRE dice acerca de la incidencia de LUCRECIO en el *De voluptate*: «(Cfr. Especialmente el *De voluptate*) que LUCRECIO es citado por Marsilio como autoridad importantísima casi en cada página»¹⁴⁴; GARIN, igualmente, dice que

¹⁴⁰ «Adeo ut neque commentariolis in Lucretium meis, quae puer adhuc (nescio quomodo) commentabar deinde pepercerim; haec enim, sicut et Plato tragoedias elegiasque suas, Vulcano dedi» op. 2, 933.

¹⁴¹ Para consultar un resumen de esta polémica, véase, PASSANNANTE, G. "Burning Lucretius: On Ficino's Lost Commentary", *Studies in Philology*, vol. 115 (2), Spring 2018. pp. 267 – 285.

¹⁴² Cartas como la que envía a Michele Mercato en la que habla de «perbreve quoddam in Lucretii philosophiam argumentum». KRISTELLER, P. O. *Supp. Fic. I*, pp. 81 – 82; en la epístola a Antonio Seraphico, donde se refiere a LUCRECIO como «Lucretius ille noster Epicureorum philosophorum clarissimus.» *Ibid.* pp. 82 – 84; o en la carta *De Quattuor Sectis Philosophorum* en la que hace un breve resumen del epicureísmo y cita a LUCRECIO. Al decir *texto perdido* nos referimos al *De Phisionomia*, pues en una carta en 1458 (*Ibid.* pp. 86 -87) a un destinatario anónimo en la que FICINO explica las complexiones y los humores, termina su explicación con una cita de LUCRECIO y dice: «Hec vero quoniam latissime a nobis in libro de phisionomia disputata sunt, id nunc tibi velut argumentum quoddam ad eum librum esse volo. Vale pridie Nonas Ianuarias 1458.»

¹⁴³ *Cfr. Ibid.* p. CLXVIII.

¹⁴⁴ «[...] Ne poniamo poi la composizione circa questi tempi, perchè è appunto nelle opere in essi composte (cfr. specialmente il *De voluptate*) che Lucrezio è citato da Marsilio come autorità importantissima quasi ad ogni pagina.» DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 519 n.1.

De voluptate está impregnado de reminiscencias lucrecianas¹⁴⁵. Los dos comentaristas italianos hiperbolizan el tratamiento que se le da a LUCRECIO, pues no se menciona a LUCRECIO *casi en cada página*, sólo se menciona una vez en el capítulo VI, dos veces en el capítulo X y en los últimos dos capítulos dedicados a LUCRECIO y a los epicúreos (XVII y XVIII), además, el texto no está impregnado del autor, ni se le menciona como autoridad importantísima. En todo caso, si se le quisiera dar cierta importancia por el hecho de que FICINO lo llama «Epicureus nobilis», nos tenemos que dar cuenta de que ese epíteto está supeditado al epíteto de PLATÓN, a quien se le llama *el Dios de los filósofos*. Esta investigación intenta echar luz sobre la juventud de Marsilio FICINO y dar cuenta de que el florentino era, desde muy joven, platónico.

2.2. De voluptate (1457)

En esta parte queremos otear el contexto de este opúsculo y el terreno en donde se encuentra éste respecto a los estudios y opiniones que haya desatado, si es que las ha desatado. Parece ser un texto que pasa desapercibido, en parte oscurecido por el momento alto de la filosofía ficiniana, en parte por el hecho de ser un texto de juventud o por llevar la calificación de *texto doxográfico*, de cualquier modo, esta investigación busca dilucidar una nueva perspectiva de este texto que intenta llenar de tradición platónica los estudios de juventud.

Ahora bien, el año en que este opúsculo se escribió fue 1457, un año de producción filosófica, pues, además de *De voluptate* escribió diversas epístolas: *De virtutibus moralis*¹⁴⁶, *De quattuor sectis philosophorum*¹⁴⁷, *De divino furore*¹⁴⁸ y *De Dio et anima*¹⁴⁹. Había pasado un año desde que FICINO dejara de estudiar con Niccolò TIGNOSI y, de acuerdo con las mismas epístolas, se encuentra en contacto cercano con Antonio CANISIANO a quien dedicará la mayoría de los escritos producidos en ese año. FICINO se alojó con la familia CANISIANI en su villa en Campoli¹⁵⁰ y estuvo con ellos una temporada, ya en su epístola *De Dio et anima* recuerda a

¹⁴⁵ GARIN, E. *Medievo y Renacimiento: Estudios e Investigaciones*, traducción de Ricardo Pochtar. Madrid: Taurus, 1981. p. 212.

¹⁴⁶ KRISTELLER, P. O. *Supp. Fic. II*, pp.1 – 6.

¹⁴⁷ *Ibid.* pp. 7 – 11.

¹⁴⁸ Existe una traducción al español hecha por Juan MALUQUER y Jaime SAINZ, ésta se encuentra en el libro *Sobre el furor divino y otros textos*.

¹⁴⁹ *Ibid.* pp. 128 – 157.

¹⁵⁰ «Memini, cum adessem una tecum in Campolitano vestro...» *De vol.* L2 89v | Ficini op 2, p. 986.

Francesco CAPPONI lo siguiente: «estando el verano pasado en Campoli, villa de Giovanni Canisiano, hombre de suma prudencia y amante de los filósofos, me encontraste un día cerca de un riachuelo en la sombra con un libro de nuestro Platón el cual trataba de la naturaleza humana y divina»¹⁵¹. La mención del contexto es importante porque es claro que estas epístolas están conectadas con *De voluptate*.

El texto está dedicado a Antonio CANISIANO, hijo de Giovanni CANISIANO «uomo di somma prudentia et amatore de' philosaphi». KRISTELLER reporta sucintamente algunos datos de la vida de Antonio CANISIANO, por ejemplo, reporta que en 1463 fue Prior, que en el Archivo florentino se conservan algunas de sus epístolas, que Cristoforo LANDINO le compuso un poema y también lo hace interlocutor en sus célebres *Disputationes Camaldulenses*¹⁵² y que en 1484 fue *Vexillifer Iustitiae*, a saber, *Gonfaloniere di Giustizia*. Sabemos que Antonio nació un 28 de mayo de 1429, por lo que cuando FICINO le dedicó *De voluptate* tenía 28 años. Además de este opúsculo sobre el placer, FICINO le dedico tres epístolas más: *De virtutibus moralis*, *De quattuor sectis philosophorum* y *De musica*.

El texto latino de *De voluptate* implica dos versiones en cuanto a su forma: el manuscrito y el texto impreso. Acerca de la existencia y ubicación de todos los impresos y los manuscritos tenemos noticia gracias a la gran labor de Paul Oskar KRISTELLER en sus magníficos *Supplementa Ficiniana*. En esta investigación sólo me fue posible trabajar con el primer texto de imprenta del año 1497 (n I), los MSS Laurenzianos (L 2 Y L 4) y el texto de la *opera omnia* impreso en Basilea en 1576 (op 2).

Ahora hacemos un repaso de los contenidos del opúsculo. El tratado está dividido en 18 capítulos y un proemio, en general es un escrito en el que FICINO, por un lado, transmite las opiniones de diversos filósofos, por otro lado, comienza a hilar una idea del placer a partir de aquellas opiniones sin mencionarlo expresamente. No quiero caer en la dureza de llamarlo *raccolta dossografica* como lo hace Eugenio GARIN, simplemente porque pensar que lo único que hace FICINO es una recolección de opiniones de los filósofos es despojarlo de todo carácter de pensador, quitarle la reflexión y negar que existe una *asimilación ficiniana* de los textos

¹⁵¹ «Essendo la state preterita a Campoli, villa di Giovanni Canigiani, uomo di somma prudentia et amatore de' philosaphi, mi trovasti un dì appresso d'un fiumicello all'ombra con uno libro di Platone nostro el quale tractava della divina et umana natura.» KRISTELLER, *Supp. Fic II*. p. 129.

¹⁵² Cfr. *Ibid.* p. 321.

mencionados. FICINO reporta los pensamientos de los platónicos, de los peripatéticos, de los estoicos, de los cirenaicos, de los epicúreos y de los estoicos. Los primeros dos capítulos están dedicados a la definición de la *voluptas* platónica, los siguientes cuatro son las objeciones que los peripatéticos dan a la definición platónica de la *voluptas* y la definición peripatética de la *voluptas*, después en el séptimo capítulo encontramos un intento por la concordia entre PLATÓN y ARISTÓTELES, capítulos octavo y noveno están dedicado a la división de la *voluptas* por parte de los Peripatéticos, luego siguen capítulos dedicados a los estoicos, a los cirenaicos, a EUDOXO y a las razones de ARISTÓTELES contra ARÍSTIPO y EUDOXO; después sigue el capítulo XV titulado: ¿Por qué los hombre son proclives a la *voluptas* del cuerpo?; a ese capítulo le sigue uno sobre los escépticos y los últimos dos capítulos versan sobre DEMÓCRITO, EPICURO y LUCRECIO. En esta investigación sólo nos ocupamos de los primeros cuatro capítulos y de las menciones que se hacen de PLATÓN y los platónicos en otros capítulos.

Por último, mencionamos algunos testimonios de aquellos que se han pronunciado acerca del *De voluptate*. Primero, Arnaldo DELLA TORRE dedica dos páginas al opúsculo, en las que hace un brevísimo comentario en el que cuenta que el texto brota de una conversación con Antonio CANISIANO y que la finalidad de FICINO era el de «un ejercicio de memoria»¹⁵³. Aquí cabe preguntar ¿por qué DELLA TORRE afirma que el objetivo del joven Marsilio era el de un simple ejercicio, cuando en realidad el objetivo del florentino es que CANISIANO elija su propio camino persuadido por los filósofos más que por él? FICINO dice en el *De voluptate*: «Estas cosas disputadas nosotros escribimos para ti, a partir de las diversas filosofías, te pido que seas capaz de ser persuadido más por aquellos a los que seguirás, que son los que aquí disputan con autoridad y con razones, que por mi juicio»¹⁵⁴. FICINO termina el texto con la afirmación de que para él es suficiente haber transmitido casi todas las opiniones de los filósofos gracias a la memoria, pero nunca menciona que esa era su objetivo (*suo unico scopo*)¹⁵⁵.

KRISTELLER dice lo siguiente: «entre otros escritos, algunos son de un carácter puramente ecléctico y, de hecho, son sumarios de opiniones de diversos filósofos antiguos, a este grupo

¹⁵³ «Che suo unico scopo nello scrivere il libro, che gl'inviava, era stato quello d'un esercizio di memoria» DELLA TORRE, A. *op. cit.*, p. 521.

¹⁵⁴ «Hec nos ad te a diversis philosophis de voluptate disputata conscripsimus, quam vero ex iis sequaris sententiam, volo tibi potius ab illorum, qui hic disputant, auctoritate, rationibusque, quam meo iudicio suaderi.» *De vol.* L 2 f. 132v | FICINI op 2 p. 1012.

¹⁵⁵ « Mihi vero satis fuerit philosophorum pene omnium opiniones exercende memoriae gratia retulisse. Finis» *Ibid.*

pertenecen los tratados *De voluptate*, *De virtutibus moralis* y *Di dio et anima*, todos compuestos en 1457[...] A pesar de su carácter ecléctico, estos tratados a veces revelan las preferencias y las opiniones del autor»¹⁵⁶. En otro artículo KRISTELLER alude al interés que había en esa época en Florencia por filósofos menores de la Antigüedad y refiere a que éste dio vida a dos tratados de FICINO, a saber, *De quatuor sectis philosophorum* y *De voluptate*¹⁵⁷. Por último, KRISTELLER, en su texto llamado *The philosophy of Marsilio Ficino*, hace un breve comentario sobre el carácter de los textos de juventud, KRISTELLER al hablar de este interés de la época, no sólo en filósofos menores, sino en la filosofía de las cuatro escuelas, aclara que el acercamiento de FICINO al platonismo es una preferencia personal que se ve confirmada en «algunos de sus primeros trabajos en los cuales se limita a reportar las posiciones de las cuatro escuelas. En su desarrollo posterior, sin embargo, Ficino tiende a dar un soporte más profundo y más independiente a su platonismo». No podíamos dejar de lado este breve comentario, pues creemos que en *De voluptate* ya hay un platonismo fuerte al que queremos dar soporte, no sólo con especulaciones acerca de lo que pudieron haber sido las *Institutiones Platonicae*, sino buscando en el mismo texto la vena de tradición latina de la que FICINO se muestra como heredero.

Eugenio GARIN dice en su texto *L'umanesimo italiano* lo siguiente respecto al tratado del que nos ocupamos: «[...] en el juvenil *De voluptate*, compuesto a finales de diciembre de 1457 y presentado por Ficino más como una recolección doxográfica que como una elaboración personal»¹⁵⁸. Este comentario inmediatamente contrasta con lo que KRISTELLER había dicho acerca de estos tratados de juventud, «que revelaban las preferencias y opiniones de Ficino». GARIN tiene otro comentario sobre *De voluptate*, en el que dice que la es la primera obra

¹⁵⁶ «Among the other pieces, some are of a purely eclectic character and in fact summaries of the opinions of various ancient philosophers. To this group belong the treatises *De voluptate*, *De virtutibus moralibus*, and *Di Dio ed anima*, all composed in 1457 [...]. In spite of their eclectic character, these treatises do sometimes reveal the preferences and opinions of the author.» KRISTELLER, P. O. *The Scholastic background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished text*. p. 268.

¹⁵⁷ «Interest in the doctrines of many minor ancient philosophers seems to have been very strong in Florence at this time, for we have two Latin treatises on the same subject from the same period by Ficino himself.» KRISTELLER, P. O. *Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante*, p. 16. En la nota aclara los textos de los que se trata: «*De quatuor sectis philosophorum* (Suppl., II, 7-10) and *De voluptate* (Opera, I, 987- 1012) of which the latter is dated 1457.»

¹⁵⁸ «[...] nel giovanile *De voluptate*, compiuto alla fine di dicembre del '57, e presentato dal Ficino piuttosto come una raccolta dossografica, che non come una personale elaborazione.» GARIN, E. *L'umanesimo Italiano*. p. 107.

estructurada de FICINO¹⁵⁹. Además, hay un breve comentario de Leopoldo GALLI, en su texto de *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino* que dice: «el *De voluptate* tiene un objetivo científico y expositivo de las varias doctrinas morales»¹⁶⁰. GALLI no da otro comentario acerca del tratado, pero nos sirve para saber cómo lo considera. Giuseppe SAITTA en su texto *Marsilio Ficino e la filosofia del Umanesimo*, dice lo siguiente: «Ficino compuso el tratado *De voluptate*, fruto, sin duda, del estudio que estaba haciendo de los diálogos platónicos y especialmente del *Fedón* y del *Filebo* y de sus investigaciones del *De rerum natura* de Lucrecio»¹⁶¹. Por último, Raymond MARCEL quien dedica más tiempo y espacio al texto —mucho de su discusión gira en torno a la polémica de FICINO como epicúreo— dice lo siguiente: «Este tratado es para nosotros de lo más valioso ya que [...] al leerlo uno se da cuenta de su formación [de Ficino]¹⁶²», MARCEL menciona que desde que Lorenzo VALLA había expuesto sus ideas sobre el tema del placer, este problema había perturbado a algunas conciencias y había apelado a una solución, de este modo une ese problema con la escritura del opúsculo *De voluptate* de FICINO¹⁶³. Este problema y el desarrollo de los testimonios los tratamos en el siguiente capítulo.

¹⁵⁹ GARIN, *Medievo y Renacimiento: Estudios e investigaciones*. p. 212.

¹⁶⁰ «Il *de Voluptate*, che ha uno scopo scientifico ed espositivo delle varie dottrine morali» GALLI, E. *op. cit.*, p. 7.

¹⁶¹ «Il Ficino compose il trattato *De voluptate*, frutto, senza dubbio, dello studio che andava facendo sui dialoghi platonici e specialmente sul *Fedone* e sul *Filebo*, e delle sue ricerche sul *De rerum natura* di Lucrezio» SAITTA, G. *op. cit.*, p. 20.

¹⁶² «Ce traité est pour nous des plus précieux, puisque, mis à part les quelques essais que nous avons signalés, toutes les oeuvres de la jeunesse de Ficino ont disparu. En le lisant on se rend compte de sa formation» MARCEL, R. *op. cit.*, p. 220 -221.

¹⁶³ «Depuis que Valla avait exposé ses idées sur ce sujet, ce problème aussi complexe que délicat avait troublé bien des consciences et appelait une solution sans équivoque. Dès son retour à Figline, Ficino entreprit donc une étude méthodique de la question et c'est de ces conversations et de cette étude qu'est né le *de Voluptate*, qui tout naturellement devait être dédié à Canigiani» *Ibid.* p. 220.

CAPÍTULO III

La voluptas

Una vez delineada la vida primera de Marsilio FICINO, es preciso recordar aquí que emplearemos la metodología de James HILLMAN que se refiere a *transparentar* (*seeing through*) la *idea* que está detrás de la noción de *voluptas* en tres textos del Renacimiento y en el *De voluptate* de FICINO. La *transparentación* nos ayudará a ver con claridad cuál es la *idea* que está detrás de cada noción de *voluptas*¹⁶⁴. Buscamos volver evidentes las *ideas* de modo que en la conclusión del capítulo podamos contrastar dichas nociones y, principalmente, transparentar el carácter platónico del concepto de *voluptas* en el *De voluptate* de FICINO. En efecto, mostraremos que la definición, reflexión y trabajo sobre la *voluptas* en su tonalidad platónica es uno de los pasos primeros, básicos y fundamentales para la filosofía de Marsilio FICINO. Si no atravesamos la investigación a través de esta metodología, sería difícil ver con claridad y asentar en un terreno firme nuestra tesis.

La revisión de la noción de *voluptas* en el Renacimiento la hago a partir de tres textos de la época, a saber, dos tratados de educación pertenecientes al Humanismo y el texto de Lorenzo VALLA, *De voluptate*. Los tratados de Humanismo son los siguientes: *Libro acerca de las costumbres nobles y los estudios liberales de los jóvenes*¹⁶⁵ de Pier Paolo VERGERIO (1402 – 1403) y *Acerca de la educación de los niños*¹⁶⁶ de Silvio Eneas PICCOLOMINI (1450). Elegí estos dos textos principalmente porque junto con los textos de Leonardo BRUNI *de studiis et litteris liber* (1424), de Maffeo VEGIO *De educatione liberorum et eorum claris moribus* (circa 1460) y de Francesco GUARINO *De ordine docendi et studendi* (1459) «representan la más completa expresión de la teoría de la educación del Humanismo italiano»¹⁶⁷. Estos últimos tres textos no los tomé en cuenta debido a que el de BRUNI versa más sobre la educación literaria que sobre las costumbres, y el de VEGIO y el de GUARINO porque el periodo en que están escritos excede los límites

¹⁶⁴ «For us ideas are ways of regarding things (*modi res considerandi*), perspectives. Ideas give us eyes, let us see. The word idea itself points to its intimacy with the visual metaphor of knowing [...] Ideas are ways of seeing and knowing, or knowing by means of insighting, allow us to envision, and by means of vision we can know [...] The more ideas we have, the more we see, the deeper the ideas, the deeper we see [...] Without them we cannot “see” even what we sense with the eyes in our heads, for our perceptions are shaped according to particular ideas» HILLMAN, *op. cit.*, p. 121.

¹⁶⁵ «De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber.»

¹⁶⁶ «De liberorum educatione.»

¹⁶⁷ «The four treatises in this volume, along with Maffeo Vegio's *On Education and Excellence of Character in Children*, represent the fullest expression of the Italian humanists' theory of education» KALLENDORF, Craig W. *op. cit.*, p. viii.

temporales del texto que tratamos¹⁶⁸. Además, elegimos los textos de VERGERIO y de PICCOLOMINI porque guardan una especial relación con la preocupación que también FICINO tiene, en efecto, los tres autores buscan conducir, reconducir, es decir, *educar* el alma del hombre hacia lo que, cada uno en su caso, considera lo mejor. Los tres tienen una preocupación por la juventud, es decir, son conscientes de que lo que se aprende en la juventud tiene un impacto fundamental para la vida futura.

Por otra parte, el texto de Lorenzo VALLA fue elegido debido al testimonio de Raymond MARCEL quien, al narrar la agradable estancia de FICINO en Campoli, afirma que el tema del placer, en esa época, era un tema sobre el que todo filósofo debía tomar una posición, pues «después de que Valla expuso sus ideas sobre ese tema. Este problema tan complejo y delicado, perturbó las conciencias y exigió una solución inequívoca. Tan pronto como Ficino regresó a Figline, emprendió un estudio metódico sobre la cuestión y fue a partir de esas conversaciones y de este estudio que nació *De voluptate* que, naturalmente, debía estar dedicado a [Antonio] Canisiano»¹⁶⁹. Puesto que lo escrito por VALLA estremeció el Renacimiento¹⁷⁰ previo a la redacción del *De voluptate* de Marsilio FICINO, nos parece necesario abordar lo escrito por VALLA respecto a la *voluptas*.

Así pues, comienzo este capítulo por orden, primero, con la revisión de los tratados del Humanismo, después, procedo con la revisión del *De voluptate* de VALLA y concluyo con el concepto de *voluptas* en el *De voluptate* de FICINO.

¹⁶⁸ WOODWARD menciona lo siguiente respecto al texto de VEGIO: «a systematic treatise modelled on that of Vergerius, but more copious in exhortation to good manners and to moral and religious duty [...] circa 1460» WOODWARD, W. H., *Vittorino da Feltre and other humanists educators*, Toronto: University Toronto Press, 1996. p. 180.

¹⁶⁹ «Il faisait si bon vivre à Campoli qu'on vint un jour à parler du plaisir. C'était un thème. sur lequel tout philosophe se devait de prendre position. Depuis que Valla avait exposé ses idées sur ce sujet, ce problème aussi complexe que délicat avait troublé bien des consciences et appelait une solution sans équivoque. Dès son retour à Figline, Ficino entreprit donc une étude méthodique de la question et c'est de ces conversations et de cette étude qu'est né le *de Voluptate*, qui tout naturellement devait être dédié à Canigiani» MARCEL, *op. cit.* p.220.

¹⁷⁰ La expresión “estremeció el Renacimiento” se debe a lo que MARCEL menciona como: “avait troublé bien des consciences”. Véase la nota 163. Para consultar algunas discusiones en torno a la *voluptas*, véase: ALLEN, Don Cameron. “The rehabilitation of Epicurus and his theory of pleasure in the early Renaissance”, *Studies in Philology*, vol. 41, no. 1, Jan. 1944, pp. 1 – 15. JOY, Lynn S. “Epicureanism in Renaissance moral and natural philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 4, Oct – Dec. 1992, pp. 573 – 583.

3.1. Noción de la *voluptas* del Humanismo.

3.1.1. La importancia de la educación.

El Humanismo se caracterizó principalmente por el uso que le dio a la literatura griega y a la latina con la finalidad de educar, éste se estableció como un intermedio entre los estudios prácticos como la medicina o la jurisprudencia y entre los estudios teóricos como la teología o la filosofía natural. Así la literatura de la Antigüedad recibió distintos nombres como: *Studia humanitatis*, *studia humaniora*, *bonae litterae*, *bonae artes*, entre otros. Estas artes se basaban en el estudio de la Retórica, la Poesía, la Historia y la Filosofía moral y su objetivo era el mejoramiento del hombre en tanto que hombre, en este sentido, consideraban que el estudio de la *bonas litterae vel artes* hacía mejores, más sabios, más virtuosos y más valiosos a los hombres. Esta era la perspectiva fundamental del Humanismo¹⁷¹.

Los dos tratados que aquí abordamos siguen la perspectiva fundamental del Humanismo y expresan una determinada noción de la *voluptas*.

A través de la perspectiva y del objetivo educativo del Humanismo, nos son manifiestos los beneficios que lo humanistas veían en el estudio de las *bonae artes*, tanto VERGERIO como PICCOLOMINI consideraban que lo mejor que se le podía dar a alguien era una educación humanista¹⁷². Así, Pier Paolo declara que «los padres no pueden proveer a los hijos ninguna riqueza más firme y efectiva para el auxilio de la vida que si provocan en éstos el estar instruidos en las artes honestas y en las disciplinas liberales»¹⁷³. Con ayuda de estas artes y disciplinas incluso alguien que no pertenezca a la nobleza puede hacer brillar su vida y a su familia. Pier Paolo VERGERIO considera que el cultivo de los *Studia humanitatis* es lo más conveniente y lo mejor para cualquier persona, pues, para los humanistas, son las disciplinas que llevan hacia las virtudes, mientras que otras actividades llevan hacia todo lo contrario: «las riquezas, la gloria, los placeres, son cosas efímeras y caducas; sin embargo, el hábito y los frutos de las virtudes

¹⁷¹ Cfr. HANKINS, J. "Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy" en *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. p. 32

¹⁷² Entendemos educación como *conducción* e instrucción. Como conducción debido a que el verbo castellano *educar* lleva en su etimología el verbo latino *duco* que significa conducir.

¹⁷³ «Neque enim opes ullas firmiores aut certiora praesidia vitae parare filiis genitores possunt quam si eos exhibeant honestis artibus et liberalibus disciplinis instructos» *Ibid.* § 2.

permanecen íntegros y eternos.»¹⁷⁴. Así Pier Paolo busca a través de estos estudios arribar al certero camino de las virtudes.

Igualmente, Silvio Eneas PICCOLOMINI buscará que el hombre, a través de los *Studia humanitatis*, se granjee los beneficios de las virtudes: «los preceptos de las virtudes superan al oro y a la plata, si alguno prefiriera los caballos o los vestidos o las piedras, éste es más semejante a un caballo o a una piedra, que a un hombre sabio»¹⁷⁵. Sin embargo, en el caso del obispo —que más tarde fue nombrado Papa Pío II— hacerse con el hábito de las virtudes implica algo más que el camino que traza Pier Paolo VERGERIO (quien sólo se guía a través de las *bonae artes* y de la educación de las costumbres), a saber, que las virtudes se deben buscar a través de la filosofía y no de cualquier filosofía, sino a través de la filosofía moral.

Silvio PICCOLOMINI declara que la Filosofía es la única que nos puede defender de la fluctuante vida, las más de las veces agitada por la Fortuna, pues ésta mueve la vida del hombre que, a veces es acaudalado, a veces está en la pobreza, a veces reina, a veces está en esclavitud, a veces se encuentra saludable y a veces enfermo¹⁷⁶. Frente a estas agitaciones, dice PICCOLOMINI: «pero ninguna cosa ofrece consuelo más seguro que la Filosofía que se opone a los ataques de la madrastra Fortuna»¹⁷⁷, por esto un niño (*puer*) debe estar instruido en la Filosofía, pues es la madre de todas las artes, es un descubrimiento de los dioses para CICERÓN y es un regalo de los dioses para PLATÓN, y ésta no se puede estudiar si se prescinde de las letras¹⁷⁸. Así, Silvio Eneas propone un breve programa para estudiar Filosofía: «ésta te educará, primero, en el culto hacia lo Divino, luego en la justicia humana que es el establecimiento de la sociedad humana, después en la moderación y en la grandeza del alma y removerá las tinieblas de los ojos, así como las del alma a fin de que veas todas las cosas superiores, las inferiores, las primeras, las medias y las

¹⁷⁴ «Nam opes, gloria, voluptates, fluxae res sunt et caducae; habitus autem fructusque virtutum perstat integer atque aeternus manet.» *Ibid.* § 3.

¹⁷⁵ «Praestant auro atque argento praecepta virtutum, quibus si quis equos, vestimenta lapillosque praetulerit, is equo aut lapidi quam sapienti viro similior est.» *Ibid.* § 5.

¹⁷⁶ «Quis novit humanae vitae variabiles casus? Nihil est sub luna fixum; nunc divites homines sunt, nunc pauperes; nunc regnant, nunc serviunt; nunc sanitate gaudent, nunc aegrotant.» *Ibid.*

¹⁷⁷ «Sed nulla res est, quae adversus novercantis fortunae impetus certius quam philosophia solamen praebeat» *Ibid.*

¹⁷⁸ «Philosophia vero omnium mater artium, quam Plato donum, Cicero inventum deorum putat, absque litteris haud facile percipi potest.» *Ibid.* § 26.

últimas.»¹⁷⁹. Nótese lo importante que para PICCOLOMINI es el culto hacia lo Divino. Lo menciona en primer lugar, pues sin una consideración de lo Divino y del culto que se le debe rendir, difícilmente se podría seguir un camino educativo. Esto también lo diferencia del camino que traza VERGERIO.

Añadido a esto, Silvio Eneas PICCOLOMINI da algunas observaciones en torno a la conducta moral, la cual, dice, enseña la filosofía:

«Así pues, ésta [la filosofía moral] con razón certera señala el culto que debe ser observado con respecto a la Divina Majestad, como desde el nacimiento la relación que se tenía con los padres y con los mayores, como con los extranjeros, con los magistrados, con los militares, con los amigos, con las esposas, con los ciudadanos, con los campesinos, con los siervos. La filosofía moral te enseñará a despreciar la avaricia que se afana por las riquezas, lo cual, Salustio atestigua: “nunca un hombre sabio deseó”. La filosofía moral te advertirá cuidar la modestia respecto a las mujeres, tener por queridos a los hijos y a los cercanos, no ser cruel con los siervos, venerar a los señores, obedecer las leyes, contener la ira, despreciar los placeres, compadecer a los oprimidos, socorrer a los pobres, llevar premios a los que son dignos de tales, conceder lo justo a cada cual, castigar a los que dañan y, lo que es más importante, no permitirá que te vuelques [completamente hacia] la alegría en los [tiempos] prósperos de la fortuna, ni que en los momentos adversos te hundas en la tristeza. La filosofía moral garantizará para ti un camino en el que puedas vivir rectamente y puedas mandar útilmente a tus súbditos.»¹⁸⁰

¹⁷⁹ «Haec te primum ad divinum cultum, deinde ad ius hominum quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animum erudiet et ab animo tamquam ab oculis caliginem removebit, ut omnia supera, infera, prima, media et ultima videas.» *Ibid.*

¹⁸⁰ «Haec enim qui sit habendus erga divinam maiestatem cultus, quomodo parentibus, quomodo natu grandioribus, quomodo peregrinis, magistratibus, militibus, amicis, uxoribus, civibus, rusticis, servis utendum sit, certa ratione monstrabit. Haec te, rex indite, docebit avaritiam contemnere, quae pecuniae studium habet, quam teste Sallustio nemo sapiens concupivit unquam. Admonebit in mulieribus servare modestiam, caros habere liberos et propinquos, minime saevire cum servis, venerari seniores, legibus obtemperare, iracundiam compescere, contemnere voluptates, misereri oppressis, inopibus subvenire, conferre dignis praemia, ius suum unicuique tribuere, punire nocentes et, quod maximum est, in prosperis fortunae successibus te laetitia non sinet effundi, nec in adversis casibus tristitia deprimi, viamque tibi praestabit, qua tibi recte vivere possis et subditis utiliter imperare» *Ibid.* § 97

Esta es, en última instancia, la finalidad de la educación humanista de PICCOLOMINI: ejercitar la filosofía moral, esto se puede reducir al final, en la búsqueda por las virtudes de VERGERIO, aunque es importante mencionar que el camino por el que se llega a éstas es distinto. La finalidad de los dos humanistas es la mejora del hombre y para ello, es fundamental el conocimiento de las *litterae bonae*. La importancia de la educación en estos dos Humanistas radica en la posibilidad de alcanzar las virtudes, siempre, a través de los *Studia humanitatis*.

Marsilio FICINO, a quien se conoce de modo equívoco únicamente como humanista; si bien el florentino tuvo la misma educación durante su juventud, no estaba comprometido con todos los estudios propiamente humanistas, a saber, la Retórica, la Poesía, la Historia y la Filosofía moral; más bien, su orientación, aunque en cierta consonancia tanto de temas como de autores, era distinta, ya que el momento histórico y los estudios a los que dedicó su vida lo llevaron por otra vía que no era la propia del Humanismo, pues FICINO cultivó la Metafísica, la Música, la Astrología, la Filosofía (no sólo la moral), entre otras muchas cosas que no se encontraban dentro del ámbito del Humanismo. FICINO no tiene un tratado de educación o algún tratado que oriente sobre el mejor modo de llevar los primeros años, algo que los humanistas sí cultivan (no como género, i.e. tratados sobre educación, pero sí como parte de la Filosofía moral y las demás disciplinas). Sin embargo, consideramos que el camino que Marsilio FICINO propone en *De voluptate* es un camino *educativo*.

Marsilio FICINO declara en el Proemio de *De voluptate* que escribió el opúsculo por petición de Antonio Canisiano y menciona que existen tres géneros de disertación de los filósofos. El género con el que FICINO trabaja su opúsculo es *el género de Sócrates y el de casi todos los Académicos*, en el que: «una vez propuesta una cuestión, se refieren diversas razones y sentencias hacia la cuestión, de tal modo que sean enfrentadas unas con otras. A partir de estas [cuestiones] elegimos la que parece más probable y verosímil»¹⁸¹. FICINO declara que ese es el método que él sigue e inmediatamente después dice:

En efecto, Platón, al que seguimos y veneramos como al dios de los filósofos, prohíbe que, aquellos que aún están formados en la primera edad, proclamen su opinión

¹⁸¹ «Quaestione proposita, diversas ad id quod quaeritur sententias rationesque referimus, ut, propositis pluribus invicemque collatis, quid ex ijs probabilius verisimiliusque appareat eligamus, quo Academici ac Socratici pene omnes utebantur.» *De vol.* L 2 f. 89 v | FICINI op 2 p. 986.

acerca de alguna cosa, de tal modo que no suceda frecuentemente en los más jóvenes lo que principalmente nosotros experimentamos en los primeros años y, tengan que, con mayor edad y con mejor juicio, rechazar y revertir las opiniones proclamadas en las opiniones contrarias.¹⁸²

FICINO aclara a Canisiano que, de acuerdo al modo de disertar que eligió, confrontará diversas opiniones de los filósofos sobre la *voluptas*, en vez de expresar su propia opinión, pues no quiere aseverar algo inadvertidamente (*impudenter*) en contra de lo que dice *nuestro* PLATÓN. Por tanto, el joven Marsilio muestra en la puerta de entrada hacia el opúsculo cuál es su posición filosófica en el texto, pues se expresa de PLATÓN como *al que seguimos como dios de los filósofos* y dice no expresar su opinión debido a que teme decir algo en contra del ateniense. Aunado a esto FICINO no explicita para qué va a confrontar las posiciones de los filósofos respecto a la *voluptas*, eso lo deja sin tratar, mas uno podemos asegurar que lo que FICINO quiere es que Antonio al final del opúsculo, sopesa y elija la opinión que a él le parezca *más probable y verosímil*. Esto, en efecto, es la finalidad de FICINO, pues al concluir el opúsculo dice a Canisiano: «estas cosas disputadas nosotros escribimos para ti, a partir de las diversas filosofías, te pido que seas capaz de ser persuadido más por aquellos a los que seguirás, que son los que aquí disputan con autoridad y con razones, que por mi juicio»¹⁸³. Así pues, el papel de FICINO en el texto es el de un guía que conduce (*ducere*) a Canisiano a través de las diversas opiniones de los filósofos, con la finalidad de que Antonio elija y siga la que más le parezca, siempre bajo un cuidadoso examen de las autoridades y de las razones dadas por ellas.

De este modo, pensamos que *De voluptate* es un texto educativo, ya que FICINO expone y explica las diferentes doctrinas acerca de la *voluptas*, además tiene como finalidad conducir (*ducere*) a Antonio Canisiano y a todo lector del opúsculo hacia la reflexión sobre la *voluptas*, hacia la consideración de los distintos resultados que tiene seguir a la *voluptas* de acuerdo a

¹⁸² «Ego igitur ex iis omnibus Academicorum Socraticorumque in disserendo rationem hoc tempore proponendam mihi decrevi. Etenim Plato, quem tanquam philosophorum Deum sequimur atque veneramur, vetat eos qui adhuc in tenera aetate constituti sunt suam aliqua de re sententiam afferre, ne, ut in iunioribus saepe accidit, quod primis annis maxime probaverimus id maturiori deinde aetate et graviore iudicio revocandum et in contrariam sententiam convertendum sit.» *De vol.* L 2 ff. 89v – 90r | FICINI op 2 p. 986

¹⁸³ «Hec nos ad te a diversis philosophis de voluptate disputata conscripsimus, quam vero ex iis sequaris sententiam, volo tibi potius ab illorum, qui hic disputant, auctoritate, rationibusque, quam meo iudicio suaderi.» *De vol.* L 2 f. 132v | FICINI op 2 p. 1012

cada escuela filosófica y a tomar posición respecto a ella, siempre basados en el tratamiento filosófico que FICINO le da al opúsculo, es decir, basados en los conceptos propios de cada escuela que el florentino utiliza.

Este tipo de perspectiva de educación emparenta a FICINO con la perspectiva de la filosofía moral de PICCOLOMINI, y en menor medida con Pier Paolo VERGERIO, aunque en el caso específico del joven Marsilio, hay que decir que el haber puesto su preocupación en la *voluptas* no es fortuito, como parece contarlos: *nos in voluptatis disputationem incidisse*¹⁸⁴, sino que existe un por qué de la elección del tema y del modo de proceder, a saber, que Antonio se decante, reflexione y siga una posición respecto a la *voluptas*. La diferencia entre los humanistas y FICINO es que el florentino pone y expone una situación moral directa, sin mencionar las *bonae artes*, sólo colocando el problema moral que tiene inclinarse por una perspectiva de la *voluptas*, pues (basta pensarlo un poco) todos, absolutamente todos, tenemos una *idea de la voluptas*, la conozcamos o no, nos entreguemos a ella o no, hay detrás de la *voluptas*, una perspectiva que determina cómo nos relacionamos con ella. FICINO le pide a Canisiano que elija cual seguirá, que reflexione y pondere los caminos que tomará respecto a la *voluptas*.

3.1.2. La índole de los jóvenes.

Ahora bien, un tema importante en el desarrollo de los tratados de educación y de la perspectiva de FICINO es el lugar que se le da a la juventud, la índole que el joven o el niño deben tener para ser educados y los preceptos para su educación.

Pier Paolo VERGERIO menciona que los jóvenes que huyen del ocio, que son diligentes en sus acciones y aman lo que es recto parecen estar bien dispuestos por la naturaleza¹⁸⁵. Esta disposición, de acuerdo con Paolo, se ve también reflejada en el cuerpo¹⁸⁶ hasta tal punto que: «generalmente, como dijimos, se puede distinguir a partir de la *índole* cuáles serán las fuerzas futuras en nuestros jóvenes, pues, ciertamente, desde el inicio de la edad se manifiestan en

¹⁸⁴ El hecho de que FICINO lo exprese así, se debe a una cuestión retórica del *locus amoenus* que narra al comienzo del opúsculo, pues relata que, por la belleza del lugar y por la variedad de los frutos, él y Canisiano fueron llevados hacia la discusión de la *voluptas*. No se trata tanto de lo que nosotros, en un contexto coloquial, llamamos coincidencia.

¹⁸⁵ «Amplius autem, et qui sunt in actionibus prompti, fugientes otium, amantque semper aliquid recte agere, bene dispositi natura videntur.» *Ibid.* § 7

¹⁸⁶ *Cfr. Ibid.* § 8

algunos los signos de la honradez futura como [se manifiesta en] las florecillas. De donde decimos que son jóvenes de buena índole aquellos que parecen prometer una buena esperanza de sí por la propia imagen de su boca y por los movimientos de su cuerpo y por otras acciones»¹⁸⁷. Así pues, una señal de que alguien pueda dedicarse a las *bonae artes* es su *indoles*. En este punto, VERGERIO pone como ejemplo a Sócrates quien decía que los jóvenes debían contemplarse constantemente en el espejo, de modo que, aquellos que tuvieran una imagen bella se preocuparan por no deshonrarla con los vicios y que aquellos que tuvieran una imagen menos atractiva se esforzaran por tornarla bella a través de sus virtudes¹⁸⁸. Además de la *indoles* que se puede ver en el joven, Pier Paolo piensa que los jóvenes son inexpertos¹⁸⁹ y que por ello debe guiárseles y educarlos a través de ejemplos. El humanista hace observaciones psicológicas que manifiestan el comportamiento de los jóvenes, como su credulidad, ya que creen que es verdad todo lo que escuchan y tienen constantes cambios de opinión debido a que sus humores están en constante movimiento a causa del crecimiento:

«el alma sigue la complexión del cuerpo, es por esto que, fácilmente aquellos que están necesitados desean, de tal modo son capaces de saciarse rápidamente, pero principalmente [los jóvenes] persiguen sus pasiones y hacen todas las cosas con gran vigor porque tienen deseos penetrantes los cuales enciende el calor, y no cultivan la razón ni la prudencia, para que puedan mantener a aquellas dentro de los límites.»¹⁹⁰

Esto llega a un punto culminante cuando Paolo se vuelve más específico y menciona que debemos alejar de los vicios y de los pecados propios de su edad a los jóvenes, porque cada edad tiene ciertos vicios propios: «La adolescencia arde en la libidine, la mitad de la edad se arroja a la

¹⁸⁷ «Dignosci autem plerumque, ut diximus, ex indole potest adolescentibus nobis quales viri futuri simus. Nam ab initio quidem aetatis profert in quibusdam natura probitatis futurae signa veluti flosculos. Unde bonae indolis iuvenes dicimus qui effigie ipsa oris et gestu ceterisque actibus spem de se bonam polliceri videntur.» *Ibid.* §9

¹⁸⁸ *Cfr. Ibid.* § 9

¹⁸⁹ *Cfr. Ibid.* § 6, §11, § 14

¹⁹⁰ «Anima vero complexionem sequitur corporis; ideoque ut facile carentes concupiscunt, ita potiti satiantur cito. Passiones vero suas maxime prosequuntur et omnia faciunt valde, quoniam concupiscentias habent acutas quas calor incitat, neque vigent ratione et prudentia quae illas moderari possint» *Ibid.* § 14

ambición y la senectud se consume en la avaricia y en el deseo»¹⁹¹. VERGERIO tomando en cuenta estos vicios a los que la edad es propensa, recomienda que:

Por tanto, debe cuidarse que los jóvenes se mantengan intactos el mayor tiempo posible, ya que [acercarse a] Venus [en edad] inmadura debilita las fuerzas del cuerpo y del ánimo [...] Pues cuando ellos mismos son raptados hacia los placeres de Venus por el fervor de la edad, no habrá ninguna esperanza si un compañero malvado añadiere algún consejo, pero habrá una importante [esperanza] si nunca estuvieran perdidos en el ocio. Sino que siempre se mantengan en alguna actividad honesta, sea física o anímica; pues el ocio hace propensos los ánimos de los jóvenes hacia la libidine y hacia la intemperancia.¹⁹²

Si alguien no establece los límites por dónde se debe conducir al joven, qué debe evitar, qué debe cultivar, seguramente (así lo decretan VERGERIO y PICCOLOMINI) se perderá toda esperanza de que el joven con edad mayor pueda hacer brillar su propia vida: «por tanto, deben ser establecidos en esta edad los fundamentos del buen vivir y el alma debe ser modelada hacia la virtud, mientras es tierna y proclive a admitir cualquier impresión: ésta [la virtud] será como ahora y se conservará en la vida restante.»¹⁹³.

Por otra parte, para PICCOLOMINI la *índole* sirve para dirigirse hacia la cima de la virtud (*ad virtutis culmen*), la *índole* depende de que haya una buena naturaleza (*naturam bonam*) y una capacidad para el aprendizaje¹⁹⁴, pero esta no se da gracias a la naturaleza, como decía Pier Paolo VERGERIO, ni por esfuerzos humanos, sino que «es un regalo de Dios solo y un bien celeste»¹⁹⁵,

¹⁹¹ «Adulescentia libidinibus aestuat; aetas media ambitione iactatur; senectus cupiditate avaritiaque consumitur» *Ibid.* § 15

¹⁹² «Curandum est igitur, ut iuvenes quam maxime diu integri serventur: immatura namque Venus et animi et corporis vires enervat. [...] Nam cum ipsi per se aetatis fervore ad venerea rapiantur, nulla erit spes reliqua si malignus quoque consilio comes accesserit; praecipue vero si numquam missi erunt otiosi. Sed semper in aliquo honesto membrorum aut animi labore detineantur; otium enim ad libidines et ad omnem intemperantiam pronos efficit.» *Ibid.* § 16

¹⁹³ «Iacienda sunt igitur in hac aetate fundamenta bene vivendi et conformandus ad virtutem animus, dum tener est et facilis quamlibet impressionem admittere: quae ut nunc erit, ita et in reliqua vita servabitur.» *Ibid.* § 2 Además en el § 15 dice que es el del interés público que los jóvenes estén bien intruidos, porque si nuestra juventud está bien constituida eso se reflejará en la utilidad y en el bien civil.

¹⁹⁴ «Omnibus, qui ad virtutis culmen ducendi sunt, pueris naturam in primis bonam et disciplinae capacem esse oportet.» *Ibid.* § 6

¹⁹⁵ «Solius dei munus est caelesteque bonum» *Ibid.* § 6

en este sentido vale la pena notar el enfoque religioso de PICCOLOMINI, quien dirá que por más que nos esforcemos, todas los progresos son un regalo de Dios y no un mérito nuestro.

Es preciso mencionar que los humanistas al hablar de *índole* están hablando de una naturaleza particular, sea un regalo natural o un regalo de Dios. Los dos humanistas dedican sus tratados a dos jóvenes nobles, es decir, acaudalados, de renombre familiar y con un futuro ya conformado. Es importante notar esto debido a que los tratados están dedicados no al hombre en general, sino al hombre noble que puede dedicar su tiempo a las *bonae litterae*. Por su parte, Marsilio FICINO no menciona nada acerca de alguna *índole* necesaria para que el joven se dedique a los estudios, en principio, porque su interés no se encuentra en considerar los *Studia humanitatis* como lo que posibilita la sabiduría y la virtud. Su compromiso parece ser mostrar los caminos que Antonio Canisiano puede considerar para orientarse respecto a la *voluptas*.

Sin embargo, es necesario decir que, a pesar de que FICINO no menciona nada acerca de la *índole*, ni de la nobleza, en última instancia es a un joven noble a quien dirige su opúsculo *De voluptate*. FICINO mantiene la misma opinión de que los jóvenes deben ser conducidos con sumo cuidado, pues, una vez que han proclamado su opinión sobre alguna cosa, difícilmente la cambiarán, sólo hasta que con mayor edad y mejor juicio puedan revertir su opinión en la opinión contraria, sin embargo, si logran esto, lo harán con muchísimas dificultades. Sólo en este sentido, FICINO estaría de acuerdo con los humanistas al reconocer la importancia que tiene la educación respecto a la *voluptas* en la juventud, pues es cuando más identificaciones se hacen, cuando uno decreta de un modo inadvertido que lo *voluptarius* es lo bueno.

3.1.3. El tratamiento de la *voluptas* en la educación de los jóvenes.

Es preciso notar que tanto VERGERIO como PICCOLOMINI tratan de alejar a los jóvenes de los placeres de Venus, pues ellos debilitan el ánimo y las fuerzas del cuerpo y no permiten una buena conducción. Este tipo de educación del cuerpo, es una educación de corte ascético, una veta medieval que los humanistas continuaron, esto es muy claro en lo que dice Silvio PICCOLOMINI respecto a los cuidados del cuerpo. Éste no se debe cuidar excesivamente¹⁹⁶ y por ello descuidar el alma, al contrario: «es preciso que castigemos y detengamos sus ímpetus [del cuerpo] como si

¹⁹⁶ *Ibid.* § 23

[fuera] una bestia salvaje y que contengamos, con la rienda de la razón, sus movimientos temerarios, contrarios al alma»¹⁹⁷. En este sentido el cuerpo debe recibir sólo lo necesario para soportar los trabajos: «es así que no es conveniente dar [alimento] al vientre para el placer, sino para la supervivencia.»¹⁹⁸. PICCOLOMINI menciona que ARISTÓTELES afirmaba que los hombres dados a los placeres del gusto y del tacto deben ser clasificados como parte de un rebaño y de los animales salvajes¹⁹⁹. Además, el obispo menciona que, respecto a la educación del cuerpo, «debes cuidar de que no seas nutrido muy suavemente, no seas condescendiente con el sueño más de lo suficiente o con el reposo. Aquella blanda educación que llamamos “condescendencia”, debilita todos las fuerzas tanto del cuerpo como de la mente. Debe ser evitada la suavidad de las plumas, “no quiero vestir seda en el cuerpo”; rara vez debe ser usado el lino. Así, se hacen los miembros más sólidos y hay más capacidad para soportar dolores en los trabajos»²⁰⁰. En este tipo de educación del cuerpo concuerda Paolo VERGERIO, pues declara que se debe educar al joven para que desde temprana edad pueda soportar esfuerzos físicos y anímicos, «pues la vida voluptuosa destruye los ánimos y los cuerpos de los hombres, pero el trabajo fortalece y endurece»²⁰¹, además advierte sobre el cuidado corporal, por ejemplo, el poco cuidado corporal revela la condición, se trate de un príncipe o no, el exceso de cuidados corporales afemina el ánimo y es prueba de gran vanidad, y los hombres que así actúan deben ser reprendidos inmediatamente, pues, de no ser así, llevarán esos vicios hasta la vejez. En general, para los humanistas es inconcebible una educación que permita a los jóvenes entregarse a la *voluptas*.

Respecto a la educación del alma no se expresan distinto los humanistas, Paolo VERGERIO señala que los jóvenes «son por naturaleza, principalmente, generosos y liberales, porque no son

¹⁹⁷ «Contra servandum est, nam castigare et compescere eius impetus velut immanem quandam beluam oportet et eius adversus animam temerarios motus rationis habena cohibere» *Ibid.* § 21

¹⁹⁸ «Itaque ventri non ad voluptatem sed ad sustentationem porrigere oportet» *Ibid.* § 22

¹⁹⁹ «Aristoteles, vir clarus et inditus, cum de voluptate gustus atque tactus, id est cibi et Veneris, disputaret, quae ab his proficiscerentur sensibus, delectationes solas, hominibus communes esse cum bestiis asserebat, atque idcirco in pecudum haberi ferarumque numero, quisque esset his voluptatibus occupatus» *Ibid.* § 18

²⁰⁰ «Cavendum est igitur, ne nimis molliter enutriaris, ne somno plus quam satis aut quieti indulgeas. Mollis illa educatio, quam vocamus 'indulgentiam,' nervos omnes et mentis et corporis frangit. Vitanda est plumarum mollicies; haerere sericum carni nolim; interdum grosso lino utendum est. Sic fiunt membra solidiora et laboris magis patientia.» *Ibid.* § 11

²⁰¹ «Nam deliciae quidem animos hominum corporaque dissolvunt; labor vero confirmat et indurat.», *Ibid.* § 56

experimentados en padecer carencias, ni buscan enriquecerse por su propio trabajo.»²⁰² Por ello hay que ejercitarlos en esos padecimientos; recomienda que los jóvenes cesen de mentir pues, fácilmente se hace costumbre, además de que no hay nada más ofensivo que el engaño²⁰³.

PICCOLOMINI por su parte, advierte sobre los cuidados que se deben tener respecto a la constitución de la mente (*ad institutionem mentis*) pues, de acuerdo a sus palabras, el intelecto es lo mejor que el hombre puede buscar, todo lo demás es insignificante e indigno²⁰⁴, sin embargo, no sólo es la búsqueda del intelecto, sino también la de las virtudes, pues sin los dos, es imposible ser feliz: «Acepta este precepto y confíalo a la memoria, rey Ladislao, otrora opulentísimo: aunque los mayores reinos estén destinados a ti, sin embargo, no te puedes decir feliz, si tú no estás dotado de virtud y no abundas en bienes del alma, más que en bienes de la fortuna.»²⁰⁵ Para PICCOLOMINI proveerse de las virtudes es también de importancia mayúscula, pues «así como en el invierno conviene preparar las cosas necesarias durante [el periodo de] calma, así también las buenas costumbres deben ser reivindicadas en la infancia como las mejores provisiones de la virtud para la vejez»²⁰⁶.

Así pues, la perspectiva de los preceptos que se deben seguir respecto a la *voluptas* en la educación del joven y del niño es de carácter ascético para los humanistas. Es importante mencionar que estos autores tratan sobre la primera educación, intentan conducir a los niños hacia lo que creen, de acuerdo con sus perspectivas, el mejor camino para el joven, a saber, las *bonae litterae*.

El interés de Marsilio FICINO, puesto que no es únicamente un humanista, se halla lejos de mostrar los *Studia humanitatis* como la vía para la virtud y la excelencia. Más bien, el joven florentino trata filosóficamente la *voluptas*, explica qué es, cuál es su dinámica, cuál es su finalidad, cuáles los peligros o beneficios de seguirla, etc. A diferencia de los humanistas FICINO

²⁰² «Sunt enim in primis natura largi ac liberales, propterea quod non sunt experti indigentias, nec opes eis labore proprio quaesitae sunt» *Ibid.* § 11

²⁰³ *Cfr. Ibid.* § 13

²⁰⁴ «In qua re persuasum te volumus nihil esse quod homines in terra possideant pretiosius intellectu, cetera quidem humanae vitae bona pusilla atque indigna, quae multis laboribus insectemur.» *Ibid.* § 24

²⁰⁵ «Accipe hoc dictum et memoriae commendato, Ladislao rex, olim ditissime: quamvis regna tibi maxima debentur, non tamen felix dici poteris, nisi Virtute praeditus et animi magis quam fortunae bonis abundaveris» *Ibid.* § 25

²⁰⁶ «Sicut hiemi necessaria per serenitatem parare convenit, ita et boni mores ut optimum ad senectutem virtutis viaticum in pueritia vindicari debent» *Ibid.*

no sólo advierte y prohíbe, sino que, principalmente, explica de modo filosófico la *voluptas*, es decir, le da a la cuestión un ordenamiento, la conceptualiza y la jerarquiza.

Ahora revisamos una noción distinta de la *voluptas*, pero perteneciente a la misma época.

3.2. *De voluptate Laurentii Vallae*

El diálogo *De voluptate* de Lorenzo VALLA es importante debido a que es el antecedente inmediato del texto de Marsilio FICINO, homónimo durante su primera redacción (1431) —más tarde el título del texto de VALLA cambió a *De vero bono* (1433) y después a *De vero falsoque bono*. Este diálogo, como dice MARCEL obligó a los pensadores a tomar una posición respecto al tema, ya que «después de que Valla expuso sus ideas sobre ese tema. Este problema tan complejo y delicado, perturbó las consciencias y exigió una solución inequívoca»²⁰⁷. Esto mismo lo testimonia Mariano VILAR: «Desde su primera circulación entre los humanistas contemporáneos, el diálogo de Valla provocó cierta incomodidad, debido mayormente a la apología del placer que aparece en los dos primeros libros»²⁰⁸. En efecto, el diálogo abrió una gran polémica, por ejemplo, Poggio BRACCIOLINI, como cuenta Cameron ALLEN, fue el primero en atacar a VALLA, pues consideraba que había alabado a las meretrices y a los prostíbulos, cosa que los antiguos nunca habían hecho²⁰⁹. Leonardo BRUNI y Ambrogio TRAVERSARI alabaron la forma, pero se abstuvieron de opinar sobre el contenido del diálogo²¹⁰ y Francesco FILELFO se limitó a tener otra consideración diferente de la de VALLA, a saber, consideró la *voluptas* como veneno de la juventud²¹¹.

Abordar la noción de *voluptas* que Lorenzo VALLA llama epicúrea es importante debido a que el tratamiento de la *voluptas* en este diálogo es central a diferencia de los humanistas, quienes

²⁰⁷ «Il faisait si bon vivre à Campoli qu'on vint un jour à parler du plaisir. C'était un thème, sur lequel tout philosophe se devait de prendre position. Depuis que Valla avait exposé ses idées sur ce sujet, ce problème aussi complexe que délicat avait troublé bien des consciences et appelait une solution sans équivoque. Dès son retour à Figline, Ficini entreprit donc une étude méthodique de la question et c'est de ces conversations et de cette étude qu'est né le *de Voluptate*, qui tout naturellement devait être dédié à Canigiani» MARCEL, *op. cit.* p.220

²⁰⁸ VILAR, M. "La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla", *Studia Aurea*, 8 (2014). p. 348

²⁰⁹ «Tu prostitutas et prostibula laudas, quod ne gentiles quidem unquam fecerunt» Cfr. ALLEN, *op. cit.* p.8

²¹⁰ Cfr. VILAR, M. *op. cit.*, p. 349

²¹¹ Cfr. ALLEN, D. C., *op. cit.*, pp. 8-9

no hacen de su eje central la *voluptas*, sino la educación. Añadido a esto, se encuentra el hecho de que VALLA considera la *voluptas* que llama epicúrea como el *summum bonum*, lo cual es completamente contrastante con lo que Marsilio FICINO sostiene en su noción de la *voluptas* platónica. Dicho contraste es de suma importancia para nosotros ya que evidencia el posicionamiento de la *voluptas* platónica que FICINO dice seguir en su *De voluptate*.

El diálogo *De voluptate* de Lorenzo VALLA plantea como tema central la pregunta ¿cuál es el verdadero Bien? Es a partir de esa pregunta que más tarde cambiará el título del diálogo a *De vero falsoque bono*. Esta pregunta se aborda desde las posturas de los distintos interlocutores un estoico Catón SACCO, un epicúreo Maffeo VEGIO y un cristiano Antonio DA RHO. El primero dice que el Bien debe tener el matiz de encontrarse siempre dentro del terreno de lo honesto, el segundo dentro de lo placentero y el tercero busca una solución a partir de estas dos. En ese sentido el diálogo sigue esta estructura: «El [libro] primero expone que el placer (*voluptas*) es el único bien, el [libro] segundo muestra que la honestidad (*honestas*) de los filósofos no es un bien, el [libro] tercero expone acerca del falso y del verdadero bien»²¹². Catón SACCO como estoico propone que el *summum bonum* es la *honestas* y Maffeo VEGIO como epicúreo propone la *voluptas*.

El diálogo comienza con Catón sorprendido porque frecuentemente ve que los ánimos de los hombres son propensos a conquistar las cosas que por naturaleza no son buenas, y que no participan de la virtud, además de que rara vez se ven aquellos hombres que buscan el Bien²¹³. La dificultad que los hombres tienen para ir hacia el *summum bonum* pasa, principalmente, por un reclamo hacia la Naturaleza y una queja respecto a la naturaleza del hombre, pues en éste se ha

²¹² «primus [liber] voluptatem solum bonum, secundus philosophorum honestatem ne bonum quidem esse ostendit, tertius de vero falsoque bono explicat.» VALLA, Lorenzo. *Über die Lust, oder, Vom wahren Guten = De voluptate, sive, De vero bono*. Lateinisch-deutsche Ausgabe herausgegeben und übersetzt von Peter Michael Schenkel. München: Wilhelm Fink Verlag. 2004. p. 6

²¹³ «Sepe mecum admirari soleo hominum pene communem sive pravitatem animi sive imbecillitatem cum in aliis multis tum vel maxime in hac re quod video illos ferri proniores ad ea potiunda que quidem natura non sunt bona aut certe non sunt ulla ex parte cum virtute comparanda, et rursus que vera que summa que sola bona sunt hec non modo rarissimos persequi, sed etiam vel ignorare vel contemnere vel odio habere» *Ibid.*, p. 11-12

generado un pernicioso amor que hace de los vicios placeres y que nos ha mostrado a la *honestas* como algo áspero, acerbo y amargo²¹⁴.

Es a partir de la réplica que VEGIO hace de los argumentos de Catón desde donde podemos delinear la noción de *voluptas* que VALLA llama epicúrea.

La primera declaración de Maffeo VEGIO²¹⁵ ante lo afirmado por Catón²¹⁶ es sostener que el *summum bonum* es la *voluptas*²¹⁷. A partir de aquí comienza una argumentación basada en la *prolepsis*, como dice Mariano VILAR, cuyo uso consiste en «la introducción de objeciones potenciales dentro de su propia argumentación»²¹⁸, esto permite a Maffeo VEGIO hacer de su defensa un diálogo en el que hace partícipe no a Catón mismo, sino sólo las reducciones de su estoicismo, esto con fines retóricos presenta los resultados que VEGIO busca.

Maffeo VEGIO comienza por la definición de la *voluptas*: «es un bien, por donde quiera que se le examine, se encuentra en el deleite del cuerpo y en el deleite del ánimo»²¹⁹. Maffeo refiere a la definición dada por CICERÓN en la que dice que en lengua latina no hay mejor término que traduzca ἡδονή que *voluptas*. *Voluptas* da las dos significaciones, a saber, alegría en el ánimo y un suave movimiento de deleite en el cuerpo²²⁰, a partir de estas definiciones, el poeta declara que la *voluptas* es un bien.

²¹⁴ «Duas solas, quantum colligere possum, invenio causas earumque utranque ab ipsa natura comparatam: unam quod numerosior est vitiorum exercitus quam virtutum ut, ne si velimus quidem, contra tantam aciem possimus evadere victores, alteram, quod monstro simile videatur, quod hos teterrimos, importunissimos, capitalissimos hostes nolumus vincere, vel si liceret. Ita ingenuit nobis perniciosum quendam amorem, ut nos morbus noster ipse delectet, et vitia que sunt quedam mentium pestes sint nobis loco voluptatis, contraque honestas, divinorum bonorum magistra et particeps, plerisque aspera, acerba, amara videatur.» *Ibid.*, p. 16

²¹⁵ Según la versión que consultamos editada por Peter Michael SCHENKEL, es el capítulo IX del libro I, p. 30.

²¹⁶ Es verdad que para quienes estudian el texto de VALLA hay mucha polémica sobre las posturas del propio autor, si él se consideraba epicúreo o estaba comprometido con el cristianismo o si trataba de emparentar cierto epicureísmo al cristianismo. Este tipo de discusiones no son del interés de la investigación, pues aquí sólo tomaremos las ideas presentadas por VALLA como *ideas* que rondaban el ambiente o, por decirlo de algún modo, la mentalidad humanista - renacentista.

²¹⁷ «nam summum bonum ut ille [Epicurus] in voluptate constituo» *Ibid.*, p. 38

²¹⁸ VILAR, M. *op. cit.*, p. 358.

²¹⁹ «Voluptas igitur est bonum undecunque quesitum, in animi et corporis oblectatione positum» VALLA, *op. cit.*, p. 38

²²⁰ «duas res subiciunt, laetitiam in animo, commotionem suavem iucunditatis in corpore» CICER. *De finib.* II, 4,13.

Esta noción de la *voluptas* que VALLA pone en boca de Maffeo VEGIO y que llama epicúrea, está sustentada en la Naturaleza, la cual de ningún modo actúa en contra de los hombres, como en el diálogo propone el estoico Catón SACCO, sino que es proveedora más de beneficios que de males²²¹. Es importante notar que, como dice Charles TRINKAUS, «Valla parece aquí ser consciente no sólo de sus propias distorsiones del Estoicismo, sino también de que los humanistas estoicos hicieron tales distorsiones»²²². Bajo esta óptica, la interpretación y la finalidad del diálogo de VALLA pueden tener una intención mordaz e irónica con otros humanistas estoicos y epicúreos de su época, y aunque esta cuestión no es de nuestro interés aquí, es importante mencionarla debido a que el propio diálogo posee complejidades que rebasan lo que aquí buscamos, a saber, extraer del diálogo la noción de *voluptas* que él llama epicúrea.

La Naturaleza es la base de su argumento porque para M. VEGIO es claro que quien viva bajo su guía debe vivir una vida de bienes, pues no hay ningún bien que no esté en relación con la *voluptas*: «Nosotros que conservamos los derechos de la naturaleza misma decimos que los deleites deben ser deseados»²²³. Ahora bien, ¿cómo es que declara el poeta que no hay ningún bien que no esté en relación con la *voluptas*? De acuerdo con VEGIO hay tres tipos de bienes: los bienes del alma, del cuerpo y los bienes exteriores. Es notable que el propio VEGIO diga que no tratará los bienes del alma, tales como la *scientia*, la *disciplina* y el *artificium*, etc. debido a que estos no provienen de la Naturaleza, sino del hombre²²⁴. A partir de esto sólo tratará los bienes externos y los del cuerpo. Los bienes externos son aquellos que procuran *voluptas* al alma y al cuerpo, si no procuran una *voluptas* presente o prometen una futura entonces por sí mismos esos bienes no son nada²²⁵. Los bienes del cuerpo son intrínsecos. Maffeo los enumera como sigue: la

²²¹ «Mihi crede: non irascitur natura nec contra nos genuit venena serpentum, noxios succos, efferata animalia; que si recte accipias, potius in nostram salutem facta sunt, siquidem plura commoda accipiuntur ex illis quam incommoda.» VALLA, *op. cit.*, p. 48

²²² «VALLA seems here to be aware not only of his own distortions of Stoicism but that Stoicising humanists made such distortions.» TRINKAUS, C., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, vol. 1*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1970. p. 364 - 365 n.21.

²²³ «Nos ipsius nature iura retinentes dicimus appetendas oblectationes.» VALLA, *op. cit.*, p. 60

²²⁴ «Quorum externorum ea que ad corpus pertinebant exposuimus. Que autem ad animum, illa sunt que superius nominavi: nobilitas, affinitas, potentia, magistratus et id genus, licet nonnulla horum pars ad iocunditatem corporis redundet. De quibus longius explicare non est animus quia non tam a natura quam ab hominibus proficiscuntur, sicut et ea que animi bona sunt: artificium, scientia, disciplina.» *Ibid.* p. 92

²²⁵ «Que dixi externarum rerum ea iccirco bona appellantur quod animo et corpori ex quibus duobus constamus voluptatem parant. Nam aliter per se nihil prosunt. Quid enim pecunie, quarum amore

salud, que nadie sensato se atrevería a descuidar; la belleza que tiene superioridad en el cuerpo, que no puede ser separada de la salud y que es llamada «don de Dios, es decir, de la naturaleza»²²⁶; el vigor que muchos confunden con la belleza y otros bienes del cuerpo, con esto se refiere a los bienes que recibe cada sentido corporal, por ejemplo, el gusto que recibe el vino o la música que es recibida por el oído. De acuerdo con Maffeo VEGIO, es por esto que no hay ningún bien del cuerpo que no esté en relación con la *voluptas*, pues, de acuerdo con el personaje de VALLA, las cosas que no producen una *voluptas* presente o futura no puede decirse que son un bien.

La afinidad que Mariano VILAR ha demostrado entre el *De voluptate* de VALLA y el *De Finibus bonorum et malorum* de CICERÓN es una de nuestras directrices para buscar cuál es la *idea* que se encuentra detrás del llamado epicureísmo de VALLA²²⁷. En el *De finibus* se encuentra constantemente la división entre *voluptas* y *honestas*, por ejemplo, la *honestas* tiene un lugar preponderante respecto a los bienes, pues se dice que no hay cosas deseables fuera de lo que es honesto²²⁸. No nos interesa ahondar en por qué VALLA dice que los estoicos no siguen a la Naturaleza y por qué los pone como los que creen que la Naturaleza actúa en contra del ser humano²²⁹. Eso, aunque interesante, desvirtúa nuestra investigación; más bien, estamos interesados en ver cuál es la noción de *voluptas* que VALLA llama epicúrea y cuál es la idea que está detrás de esa noción particular.

Entendido eso, es importante mencionar sucintamente algunas perspectivas que se encuentran en CICERÓN y que nos permitirán *transparentar* a qué se refiere VALLA con *voluptas* epicúrea. Primero, menciona el filósofo latino que EPICURO considera que incluso aquellos que desean la *honestas*, no la desean por otra cosa si no por la *voluptas*²³⁰, en ese sentido niega que alguien que no viva honestamente pueda vivir agradablemente, además, el hombre busca la

plerique maxime capiuntur, valebunt, nisi aut nunc utamur aut in futuros usus id est voluptates reservemus?» *Ibid.* p. 62

²²⁶«Est igitur precipuum in corpore pulchritudo, quam scite Ovidius «Dei munus» appellat, id est nature» *Ibid.* p. 66

²²⁷ Cfr. VILAR, M. *op. cit.* pp. 351 -356

²²⁸ Cfr. CICER. *De finib.*, III, iii, 10.

²²⁹ Esto puede deberse al juicio que ya mencionamos de Trinkaus y en ese sentido puede ser una completamente irónico con sus contemporáneos.

²³⁰*Ibid.*, II, xv, 48 - 49.

voluptas por naturaleza²³¹; en seguida, CICERÓN presenta la postura de ARISTIPO para quien la *voluptas* pura (*voluptas simplex*) es el fin de los bienes²³², asimilando después el fin de EPICURO con el de ARISTIPO al decir que ambos carecen de *honestas*²³³; finalmente declara CICERÓN que para ARISTIPO el término extremo es la *voluptas*²³⁴. Este tipo de pensamientos ciceronianos nos dan la pauta para ver detrás de la noción que presenta VALLA, una *idea* determinada.

VALLA en el discurso de Maffeo VEGIO continúa con dos polémicas situaciones, a saber, la situación de las mujeres frente al Estado y la situación de las vírgenes. Maffeo propone eliminar primero la palabra adulterio, pues causa ignominia a lo que, desde su perspectiva, no lo tiene y dice: «¿Qué es lo que atacamos de los adúlteros, si se quiere considerar a la naturaleza?»²³⁵. Para VEGIO no hay ninguna diferencia si la mujer quiere unirse a su marido o a otro hombre, la ignominia viene, dice, desde el nombre y desde los grilletes que impone el matrimonio. Por esto Maffeo propone que, pensando la cuestión del adulterio y a partir de PLATÓN, la situación de las mujeres no sea de propiedad privada, sino del Estado²³⁶, es decir, común para todos. De acuerdo con VEGIO, esto reduciría muchos conflictos y estaría de acuerdo con la naturaleza y, pide que: «Ojalá prefiriéramos obedecer a esta ley de Platón que a la ley Iulia» pues una es innata, la otra inventada, una es natural, la otra civil.

La otra situación polémica versa sobre las vírgenes, pues, según VEGIO, el primero que inventó a las vírgenes sacras en la ciudad, introdujo una costumbre abominable que debe ser exterminada. El tratamiento de la cuestión pasa por una defensa que VEGIO hace en favor de la libertad de las vírgenes, pues no le parece que las mujeres sean obligadas a llevar una vida contraria a la de la naturaleza, pues dice el poeta, no hay tormento más intolerable que la virginidad.

Ahora bien, antes de seguir con la exposición de la *voluptas* de VALLA, es preciso exponer cómo Marsilio FICINO define la *voluptas* de acuerdo con los epicúreos para contrastarlo con lo

²³¹ *Ibid.*, II, x, 32.

²³² *Ibid.*, II, xi, 34

²³³ «Ita tres sunt fines expertes honestatis: unus Aristippi vel Epicuri» *Ibid.*, II, xi, 35

²³⁴ Véase la interpretación de Epicuro en *Ibid.*, II, xxii, 70.

²³⁵ «Quid est quod in mechos, si naturam intueri placet, invehamur?» VALLA, *op. cit.*, p. 98

²³⁶ «Essent ille lepide mulieres non quorundam privatorum, prope dixerim tyrannomm, sed reipublice» *Ibid.* p. 98

que entiende VALLA por epicureísmo, pues la noción de *voluptas* epicúrea expuesta por los dos es distinta. La *voluptas* que VALLA llama epicúrea en realidad no lo es, principalmente porque: «todo parece indicar que las únicas fuentes a las que tuvo acceso para dar forma a su elogio de la *voluptas* son secundarias. En particular, tomó elementos de los diálogos filosóficos de Cicerón, los tratados y las cartas morales de Séneca, y los escritos de Agustín y Lactancio, todos ellos disponibles ya en el Medievo»²³⁷. En cambio, FICINO sí tuvo acceso a fuentes directas del epicureísmo, principalmente a LUCRECIO y a lo transmitido por DIÓGENES LAERCIO vía la traducción de Ambrogio TRAVERSARI, de ahí que considere el epicureísmo como algo más ascético y no como VALLA que parece nutrir su epicureísmo de los prejuicios medievales²³⁸ y de la perspectiva de CICERÓN que parece igualar la doctrina de ARISTIPO con la de EPICURO²³⁹. Los capítulos donde Marsilio FICINO expone a los epicúreos son los últimos dos del opúsculo. En el XVII explica cuáles son los corpúsculos constitutivos de todas las cosas (*Rerum omnium primordia corpuscula*), lo cual hace a través de citar versos directamente de LUCRECIO. Aquí menciona una breve división de las sensaciones del placer y del dolor que se corresponden con determinado tipo corpúsculos²⁴⁰. Lorenzo VALLA, por el contrario define la *voluptas* epicúrea sin tener en cuenta los corpúsculos del poeta-filósofo latino²⁴¹. Después de narrar los corpúsculos, FICINO transmite la división de las *voluptates* de EPICURO, quien los divide en (i) naturales y necesarias, que son aquellas que calman un dolor o el deseo vehemente de la naturaleza como el hambre o la sed. (ii) naturales, pero no necesarias, son aquellas que cambian la delectación, no quitan los dolores ni aumentan los placeres. (iii) ni naturales ni necesarias, aquellas que a partir de las cosas que nos muestran las realidades externas no sirven para el sustento²⁴². FICINO expone esto para aclarar que: «si vivieras [de acuerdo] a la naturaleza (dice Epicuro), nunca serás

²³⁷ VILAR, M. *op. cit.*, p. 350.

²³⁸ «If we turn through the writings of the fathers of the Church, we do not find many references to either Epicurus or his philosophy. He was best known to Augustine and Jerome, who like Zeno, Plutarch, and Galen did much to brand him with the mark of infamy ». Coluccio SALUTATI es otro humanista de la época que, siguiendo la perspectiva medieval, trata con desprecio la figura de EPICURO al grado de decirle «totus ventri deditus». Cfr. ALLEN, D. C., *op. cit.* pp. 3 y 5.

²³⁹ Cfr. CICER. *De finib.* II, 32; II, 35; II, 70 & *passim*.

²⁴⁰ Cfr. *De vol.* L 2 127 v - 128 r | FICINI op 2 p. 1010

²⁴¹ Mariano VILAR, respecto a la posibilidad de que VALLA conociera a LUCRECIO, dice lo siguiente: «Aunque Poggio había redescubierto el texto de Lucrecio [en 1417] catorce años antes de la primera redacción de su texto, las probabilidades de que Valla conociera de primera mano el *De rerum natura* son prácticamente nulas. Niccolò Niccoli había retenido para sí el manuscrito, e incluso Poggio tuvo que esperar hasta 1430 para tener acceso a él» VILAR, M., *op. cit.*, p. 350.

²⁴² Cfr. *De vol.* L 2 ff. 128 r - 128 v | FICINI op 2 p. 1010

pobre»²⁴³, pues de acuerdo con el filósofo del jardín, bastan muy pocas cosas para satisfacer nuestra naturaleza. La noción de *voluptas* de VALLA se asemeja, aunque no concuerda del todo, a la concepción que Ficino expone de Epicuro. En efecto, el humanista dice que si uno sigue a la naturaleza vivirá una vida de bienes, mientras que EPICURO dice que no serás pobre, refiriéndose específicamente a aquellas *voluptates* naturales y necesarias, sin embargo, como veremos esto no concuerda con lo que VALLA propone.

EPICURO, como nos transmite FICINO, menciona que debe decirse *voluptas* cuando somos privados de un dolor, pues gozamos (*gaudeamus*) por la liberación de la molestia. De este modo, «es correcto llamar *voluptas* a toda privación de dolor»²⁴⁴. En este sentido no existe un intermedio entre el dolor y la *voluptas*, pues, para EPICURO la condición de estar privado de dolor, no es sólo *voluptas*, sino la suma *voluptas*; así pues, todos nos encontramos o en un estado de dolor o en un estado de *voluptas*. El estado de *voluptas* se divide en dos, en el cuerpo y en el ánimo, al primero lo llama *indolentia*, al segundo tranquilidad. Aquel es un estado de ausencia de dolor; éste es una apacible y constante exención de toda perturbación del ánimo. La conclusión del capítulo XVII es la aclaración de que EPICURO entiende por *voluptas* la indolencia y la tranquilidad.

Volviendo a la polémica de las mujeres y de las vírgenes, es posible ver ahora cómo lo que VALLA entiende por *voluptas* contrasta con la concepción epicúrea descrita por Ficino. En los dos casos refiere a una *voluptas* específica, a saber, las *voluptates Veneris*, esto ya nos da una pista de cuál es la preocupación de VALLA. A partir de su exposición podemos vislumbrar su noción de Naturaleza. El humanista, al hablar de adulterio, refiere al límite que pone el matrimonio al evitar que cualquier persona pueda unirse con cualquier persona que desee, asume que el deseo venéreo es un deseo necesario y natural y que debe estar por encima del orden establecido, ya que, según VALLA, llevar a cabo esto, evitaría muchos conflictos. ¿Por qué VALLA considera que limitar el deseo y no darse a él es peor que entregarse a él? es evidente que VALLA busca regresar a un estado de Naturaleza en el que la leyes no limiten, o busca hacer de la Naturaleza algo absoluto y de un nivel único; por ello, le da un lugar muy importante a la ley natural y valora en

²⁴³ «Unde si ad naturam vixeris inquit Epycurus, nunquam eris pauper» *De vol.* L 2 f. 128 v | FICINI op 2 p. 1010

²⁴⁴ «Doloris omnis privatio recta nominata est voluptas» *De vol.* L 2 f. 129 r | FICINI op 2 p. 1010

demasía el romper con la existencia de la virginidad, con toda la cortedad de luces que implica ver sólo en la religión algo tan secular como la prohibición de algo natural, sin comprender el vínculo con lo divino, algo que sí es importante para otro humanista como Silvio Eneas PICCOLOMINI. Es a partir de este tipo de consideraciones que VALLA verá una gran semejanza entre los animales y el ser humano. VALLA al darle al deseo venéreo el nivel de una *voluptas* necesaria y natural, es decir, de una *voluptas* que calma un deseo vehemente o un dolor, está negando la posibilidad de limitar esa *voluptas* venérea, pues la considera tan fundamental como la de la comida y la de la bebida. Esto contrasta en dos cosas con la exposición de EPICURO que hace FICINO: (i) el filósofo del jardín considera como *voluptas en el cuerpo* el estado de *indolentia*, es decir el estado de no dolor y no de una *voluptas* que esté por encima del estado de no dolor, como sugiere VALLA y (ii) ¿en qué sentido puede el darse a un deseo que rompe con el orden establecido de una comunidad llevarnos hacia un estado de *voluptas* en el alma, a saber, a la tranquilidad? De ninguna manera, justamente, el romper con el orden, nos lleva hacia lo contrario a la tranquilidad. A partir de esto se muestra que lo que VALLA considera *voluptas* no es el cese del dolor, sino otra cosa, algo que está por encima del no dolor. Esta consideración de la *voluptas* que VALLA llama epicúrea contrasta con lo que FICINO expone de la *voluptas* epicúrea.

La última parte en la que VALLA expone la noción de la *voluptas*, lo hace a través de una discusión con SACCO en torno a cómo curar los dolores. VEGIO alude a la *voluptas* como un bálsamo para calmar las aflicciones corporales y anímicas, y explica que una vez que el afligido mire hacia ella, debe esperar el bien: «porque los preceptos de los médicos no son en nada beneficiosos a las afecciones corporales, si no son aplicadas las curaciones apropiadas para expulsar la enfermedad, así nada lleva consuelo al ánimo enfermo, sino las cosas que manifiestan los placeres»²⁴⁵. A partir de esta afirmación, Maffeo VEGIO pasa examen a las cosas por las que los estoicos se esfuerzan, a saber, la gloria, el amor a la patria, etc. Éstas tienen, de acuerdo con VEGIO, como recompensa la *voluptas* y no el amor a la *honestas* como dicen los estoicos, es por ello que dirá que la vida civil y la vida contemplativa se reducen a la vida voluptuosa²⁴⁶. Las dos

²⁴⁵«Deinde hortabor ut animum ad alia convertat unde capere possit voluptatem. Postremo ut bene speret; omnino ut affectis corporibus nihil precepta medicorum profuerint, nisi curationes ad expellendum morbum apposite adhibeantur, ita nihil egroto animo solatia contulerint nisi que voluptates ostendant.» *Ibid.* p. 132

²⁴⁶ *Ibid.* p. 210

son sólo un aspecto de la vida voluptuosa: la vida civil porque considera que ese tipo de vida produce *voluptas*²⁴⁷ y la vida contemplativa es reducida debido a que considera que los placeres que produce la contemplación no son mayores a los de la *voluptas*²⁴⁸.

Una vez que Maffeo VEGIO declara que la vida voluptuosa subsume las otras dos vidas, hace una acotación muy importante y dice: «Así pues no esperes que ahora, por el contrario, apruebe los vicios. Ciertamente éstos los repruebo y los condeno, ya que deben ser evitados porque no permiten descansar a la mente, éstos son una especie de molestia que la mente mantiene con un recuerdo de las cosas hechas»²⁴⁹. VEGIO advierte que es necesario abstenerse de los vicios debido a que, acercarse a ellos, hace que se puedan perder las *voluptates* que nos llevan hacia la serenidad de la mente, y recomienda que «nos mantengamos muy alejados de estos vicios y así disfrutemos de la tranquilidad del ánimo»²⁵⁰. Maffeo, fiel al pensamiento epicúreo pone como la meta última la tranquilidad del ánimo y, siguiendo a la escuela helenística, piensa que son las *voluptates* las que nos tienen que conducir hacia esa serenidad. Sin embargo, aunque en esta parte se habla de conseguir la tranquilidad del ánimo, ciertamente no es el eje de su defensa de la *voluptas*, ya que no concuerda con lo expuesto anteriormente por VALLA, en donde el énfasis estaba puesto en conseguir *voluptates*, es decir, hacer de la *voluptas* el *summum bonum* por la *voluptas* misma, entendiendo por *voluptas* algo diferente del no dolor. EPICURO, por otro lado, pone énfasis no tanto en conseguir *voluptates* como en alejar el dolor, que es, en última instancia, lo que llama *voluptas*.

Finalmente, VALLA expone la semejanza entre los hombres y las bestias, que según él se sustenta en la mortalidad del alma sostenida por EPICURO: «después de que muere el ser

²⁴⁷ «Non dissimulet in hac vita et in civili esse voluptatem, vel, ut planius dicam, hanc vitam esse expetendam propterea quod effectrix est in animo voluptatis, possem me statim ab hac: questione expedire. Constat enim inter nos aliquod genus voluptatis esse laudandum.» *Ibid.* p. 212

²⁴⁸ «At tu maiorem voluptatem capis ex ratione celi inventa quam ego ex ornatu fori. Certe quia plus intellegis et re maiore delectaris. Et ego quoque plus delector gemino simulacro Phidie et Praxitelis quam unus quilibet puerorum, quia utriusque artificis ingenium diversitatemque intelligo quod puer ignorat. Quanquam non est maior voluptas tua celum ac sidera inspectantis quam mea decoram faciem intuentis.» *Ibid.* p. 214.

²⁴⁹ «Proinde non est ut expectes quod nunc e contrario vitia probem. Immo ea improbo et damno. Que vitia devitanda sunt quod mentem quiescere non sinunt, que molestia quedam est quam mens substinet gestarum rerum recordatione.» *Ibid.* p. 226

²⁵⁰ «A quibus vitiis longe nos absumus semperque animi tranquillitate fruimur» *Ibid.* p. 226

animado, no queda nada»²⁵¹. El poeta alude a que es ésa la semejanza más importante entre los hombres y las bestias. Además de eso, las bestias comen, beben, duermen, se reproducen y poseen una determinada parte de razón y de memoria y de muchas otras cosas, entre ellas está el hecho de que en casi todo somos similares, aun cuando morimos, morimos completamente. En esto sigue el pensamiento epicúreo. Hasta aquí, hemos ya extraído y expuesto la noción de *voluptas* que VALLA llama epicúrea.

Ahora bien, como hemos mencionado, a partir de una oración en la que iguala el fin último de los epicúreos con el de ARISTIPO, CICERÓN nos brinda una clave para transparentar la *idea* que está detrás de la noción de *voluptas* que VALLA llama epicúrea, pues, al igualar a EPICURO con ARISTIPO, cabe preguntarse si la noción de *voluptas* que VALLA llama epicúrea, no es más bien una noción de *voluptas* proveniente de ARISTIPO, es decir, cirenaica. Para transparentar esto, tomamos como directriz la exposición que FICINO hace de ARISTIPO, para comprobar si esa noción expuesta por FICINO no concuerda mejor con lo expuesto por VALLA.

FICINO dedica el capítulo XI a ARISTIPO bajo el título de «los cirenaicos acerca del placer, que es un fin». Aquí reseña el florentino los puntos más importantes de la doctrina que procede de ARISTIPO. FICINO menciona que para los cirenaicos «ningún placer se diferencia de otro, ni uno cautiva más que otro. Ciertamente, todos los seres animados son atraídos por éste, mas a aquel [el dolor] lo desprecian.»²⁵². En ese sentido a diferencia de los epicúreos no hay ningún tipo de división de las *voluptates*, pues se piensa la *voluptas* como una totalidad a la que se sigue, de aquí la explicación que más nos sirve para demostrar nuestro punto:

«Éste [el placer], cuando [lo] disfrutamos, ninguna otra cosa además de éste buscamos, como si existiera el último extremo y el sumo fin de todo lo que debe ser deseado. No existe cosa alguna de la que natural y rectamente huyamos sino del dolor, y así, de todas las cosas, deseamos máximamente el placer: además el placer también es bueno, aunque provenga de las cosas más vergonzosas; aún si fuera algo repugnante el placer debe ser estimado un bien y debe ser elegido por sí mismo; además aquel rechazo del dolor que

²⁵¹ «Epicurus quidem meus vult post dissolutum animantem nihil relinqui.» *Ibid.* p. 240

²⁵² «Nihil differre a voluptate voluptatem, neque plus altera mulcere alteram atque hanc quidem omnes animantes adsciscere, illum autem aspernari.» *De vol.* L 2 f. 118r |FICINI op 2 p. 1004

percibe Epicuro a ellos no les parece que sea el placer (*voluptas*), ni les parece que el dolor sea privación del placer»²⁵³.

Este pasaje de FICINO en donde se define la *voluptas* cirenaica y se diferencia de la *voluptas* epicúrea hace más patente la errónea identificación que CICERÓN hizo cuando igualó el fin de EPICURO con el de ARISTIPO²⁵⁴ y *transparenta*, a su vez, el origen de la *idea* que está detrás de la *voluptas* que Lorenzo VALLA llama epicúrea.

Creemos que esta identificación dada por CICERÓN fue la que VALLA siguió y no dudó en hacer una mezcla entre la *voluptas* epicúrea y la cirenaica (separación que es clara para nosotros gracias a la exposición de FICINO), pues, aunque VALLA al final de su exposición de la *voluptas* que llama epicúrea hace una mención de la *tranquillitas* como finalidad de los epicúreos, en realidad, toda la exposición de esa *voluptas*, versa más sobre una *voluptas* que no es una *abiectio doloris*, es decir, epicúrea, sino sobre una *voluptas* que es un bien, *aunque venga de las cosas más vergonzosas* y que *aún si fuera algo repugnante, debe ser estimado un bien y debe ser elegido por sí mismo, es decir, una voluptas cirenaica*.

Por tanto, a partir de lo expuesto, nos es claro que la *idea* de *voluptas* que está detrás de la noción expuesta por VALLA es una mezcla de corte cirenaico y epicúreo. Ahora presentamos la concepción que FICINO tiene de la *voluptas* de acuerdo con su perspectiva platónica.

3.3. *De voluptate Marsilii Ficini*

FICINO reflexiona y escribe su primer texto estructurado (*De voluptate*) por la importancia que el tema tiene para él, pues para el florentino es fundamental aclarar cuál es el lugar que tiene la *voluptas*, su definición y las posibles relaciones que uno puede establecer con ella (de ahí que exponga los diversos tratamientos que le dan las escuelas filosóficas griegas), pues sin una definición clara de qué es y cómo actúa la *voluptas*, difícilmente alguien podría separarse,

²⁵³ «Cumque illa fruimur, nihil aliud praeter eam inquirimus, quasi expetendorum omnium, ultimum extremum, summum ac finis existat; neque est quicquam quod aeque ac dolorem naturaliter fugiamus. Itaque voluptatem maxime omnium expetimus: voluptatem praeterea bonam esse etiam si a turpissimis rebus proveniat; etsi enim foeda sit, voluptatem tamen per seipsam esse eligendam bonumque existimandam; porro illa doloris abiectio, quam tuetur Epicurus, eis non videtur voluptas esse neque privatio voluptatis dolor» *De vol.* L 2 f. 118v | FICINI op 2 p.

²⁵⁴*Ibid.*, II, xv, 48 - 49.

diferenciarse y alejarse de ella, más bien, lo regular sería que ése que no sabe qué es se encuentre identificado o, al menos, dentro de la esfera de la *voluptas*. En efecto, constantemente nos encontramos, tanto con la *voluptas*, como con su eterno compañero el *dolor*, ¿cómo podría alguien que quisiera conocerse a sí mismo no dedicar sus esfuerzos a saber qué es y cómo actúa la *voluptas*? En este sentido, nuestra investigación busca reconocer en la escritura del *De voluptate* y, más específicamente, en la escritura de la parte platónica de la *voluptas*, la preocupación y la importancia que FICINO daba a definir la *voluptas* y a establecer un tipo de relación con ella en su tonalidad platónica —que no hay que olvidar es la que él sigue. Es por esto que, para nosotros, *De voluptate* no sólo es un texto que transmite las opiniones de los filósofos de la Antigüedad, sino también un texto que contiene *in nuce* la fuerte preocupación ficiniana sobre la *voluptas* que, a lo largo de su labor como filósofo, se irá convirtiendo en una preocupación por el *Amor* y por el *summum bonum*, además de que *De voluptate* contiene el primer platonismo de FICINO.

Asimismo, creemos que el hecho de que *De voluptate* haya sido el primer texto estructurado no es algo sin consecuencias, pues, pensamos que el escrito sobre la *voluptas* es el primero debido a que el lugar que debe tener la *voluptas* en la filosofía de FICINO, es de un carácter primario para dedicarse a la filosofía, pues si uno no cuestiona las cosas a las que tiene atadas su *voluptas*, ni se percata de la importancia que tiene el darle el lugar que le corresponde a la *voluptas*, por ejemplo, que no sea considerada *summum bonum* o que se diferencie de una identificación muy primaria como lo es considerar lo *voluptarius* algo bueno y lo *dolorosus* algo malo²⁵⁵. Si uno no dedica, como uno de los primeros pasos en la filosofía, sus esfuerzos a definir la *voluptas*, a darle el lugar que le corresponde, a cambiar las identificaciones que se tengan respecto a ella, a mover lo que uno considera *voluptarius*, etc, difícilmente podrá transformarse, pues sus límites se encontrarán en eso considerado *voluptarius* y *dolorosus*. Es así que nuestra finalidad es mostrar que la definición, reflexión y trabajo sobre la concepción platónica de la *voluptas* es uno de los pasos que Marsilio FICINO consideraba como primeros, básicos y fundamentales en su juventud. Como ya hemos dicho, para ello es fundamental usar nuestra metodología, tanto la *transparentación* y la noción de *idea* de HILLMAN, como la *amplificación* de JUNG.

²⁵⁵ CALCIDIO, *op.cit.*, p. 402

Ahora bien, tratar la definición y los argumentos platónicos acerca de la *voluptas* en el texto de FICINO es tratar los primeros cuatro capítulos del opúsculo²⁵⁶. En el desarrollo veremos cuál es la concepción de la *voluptas*, por qué es importante ésta para el florentino y cuál es la idea que se encuentra detrás de ella.

Además de usar el método de la *transparentación*, usamos el método de la *amplificación*, así nombrado por C. G. JUNG, que consiste en la ampliación y enriquecimiento de un tema mediante la búsqueda y el reconocimiento de pasajes paralelos, semejanzas y analogías. Por medio de este método enriqueceremos el concepto de *voluptas* que se encuentra en el *De voluptate* de Marsilio FICINO a través de la tradición platónica latina. La elección de esta tradición está justificada, tanto por las lecturas de juventud de FICINO (Capítulo II), como por la tradición misma del platonismo en Italia (Capítulo I) y por una lista de autores presentada por Paul Oskar KRISTELLER de los manuscritos que FICINO poseyó, usó, copió y anotó²⁵⁷. Estos documentos son nuestra directriz para *amplificar* esta investigación a través de los siguientes autores: SAN AGUSTÍN, BOECIO, CALCIDIO, MACROBIO y CICERÓN. Otra razón por la que seguimos la línea de la tradición platónica latina es que –como mencionamos en el capítulo anterior– en 1456 Cosme DE’ MEDICI y Cristóforo LANDINO le sugieren a FICINO aprender griego, por lo que es claro que no conocía la lengua de PLATÓN, este hecho reduce nuestra búsqueda solamente a las fuentes latinas.

3.3.1. *Quid sit voluptas?*

Puesto que el comienzo del capítulo II de *De voluptate* inicia con la definición que responde a la pregunta de este apartado, nos parece necesario un tratamiento de carácter expositivo, con el fin de comprender dicha definición, aunque abonándola a través de la *amplificación* para hacer más claro este apartado.

FICINO explica lo que es la *voluptas* para PLATÓN: «un agradable movimiento (*motio*) en los sentidos que avanza a partir de la *carencia* (*indigentia*) hacia la *satisfacción* (*repletio*)»²⁵⁸. Este

²⁵⁶ Ahí define el concepto platónico. Para la traducción de los primeros dos capítulos véanse los apéndices II y III.

²⁵⁷ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone I*, pp. 159 – 162

²⁵⁸ «Voluptatem vero esse Plato vult suavem quandam motionem in sensibus, quae ex indigentiae repletionem profisciscatur» *De vol.* L 2 f. 91v | FICINI op 2 p. 987

movimiento y su inverso (el que va de la *satisfacción* a la *carencia*) son contrarios; de éste derivan los deseos (*cupiditates*) y los dolores, de aquel la *voluptas*, sensación que ni PLATÓN, ni FICINO, cuentan entre los bienes.

En esta breve definición de la *voluptas* FICINO tiene dos fuentes, la primera es la fuente ciceroniana de *De finibus bonorum et malorum* (definición que antes usara también Lorenzo VALLA) en ella se dice que la *voluptas* es «una suave conmoción de deleite en el cuerpo»²⁵⁹. La segunda fuente es CALCIDIO quien primero define sensación (*sensus*) como una *passio corporis*. Esta definición no nos dice mucho, a menos de que vayamos al capítulo VII de *De voluptate* en el que FICINO dice: «la sensación, dicen, es inteligida por Platón como la primera percepción del alma que nace por la misma pasión del cuerpo»²⁶⁰. Marsilio explica que por esta *pasión del cuerpo* entiende: el momento en que una imagen (*species*) entra por nuestros sentidos, se imprime y se sella en el *spiritus* (cuerpo muy tenue y diáfano) que tiene lugar en el ventrículo del cerebro; las imágenes de las cosas son modeladas en el *spiritus* e impulsan y ponen en movimiento al alma, de tal modo que estas cosas externas son percibidas y vistas, así pues: «vemos que esta percepción del alma nace de la misma *pasión y del impulso del cuerpo*, si es verdad que el *spiritus*, movido por cuerpos externos, impulsa y da forma al alma con una imagen semejante»²⁶¹. Puesto que esto es así, la sensación, que es una percepción del alma de los objetos externos nace del impulso del *spiritus*, esto es, sucede por una *passio corporis*. Una vez explicado el hecho de que se le llame así a la sensación, podemos entender la definición de *voluptas* de CALCIDIO:

La sensación (*sensus*) es una pasión del cuerpo [que se da] a partir de determinadas cosas externas y de diversos estímulos, por esta misma pasión [se] llega a la sede del alma. Esta pasión cuando es delicada y suave mueve al cuerpo como una caricia, más que como un golpe, el alma está de acuerdo con esta conmoción suave y a esta clase

²⁵⁹ «Commotionem suavem iucunditatis in corpore.» Cic. *De fin.* II, iv, 13

²⁶⁰ Cfr. CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, Ed. Moreschini, Bertolini, Nicolini & Ramelli, Milano: Bompiani, Il pensiero Occidentale, 2003. p. 438.

«Sensum profecto aiunt a Platone primam animi perceptionem quae ab ipsa corporis passione nascatur, intelligi» *De vol.* L 2 108r | FICINI op 2 p. 998.

²⁶¹ «Hanc animi perceptionem ab ipsa corporis passione impulsuque nasci videmus. Spiritus siquidem ab externis motus corporibus ipse animum consimili pulsat formaque imagine.» *Ibid.*

de sensación se le llama *voluptas*. Por otra parte, si la pasión está provista con una cierta dureza, recibe el nombre de dolor.²⁶²

La sensación, algo que FICINO explica como todo un proceso, CALCIDIO la separa en dos vías: si es delicada y suave se llama *voluptas*; si es áspera se llama *dolor*. La mención de esto se vuelve pertinente cuando entendemos que la noción de *sensus* de FICINO sigue a la de CALCIDIO, es decir que la sensación es todo un proceso que puede derivar en dos vías, si dulce: *voluptas*, si áspera: *dolor*, aunque en FICINO adquiere un matiz más específico.

A partir de estas dos fuentes se puede ver de dónde FICINO transmite que se trata de un movimiento (*motio*), él mismo coloca ese movimiento en los sentidos y aclara en un largo argumento por qué habla de movimiento. Dice FICINO que PLATÓN (refiriéndose al platonismo latino conocido y a los platónicos latinos) divide los movimientos en dos géneros, el de las almas y el de los cuerpos. Éste último género (*motus corporum*) «en el cual el cuerpo sigue a la naturaleza. En efecto, el cuerpo no puede ser comprendido como si fuera algo indivisible y simple»²⁶³ pues es todo lo contrario: divisible y extenso, por ello, es necesario que conste de partes y que «cada movimiento requiera un periodo de tiempo y se extienda en un determinado espacio a partir de aquello que está primero hacia lo que se encuentra después»²⁶⁴. Esto mismo FICINO lo define en el *Tractatus physicus*, un escrito que contiene los apuntes de sus estudios aristotélicos llevados con su maestro Niccolò TIGNOSI²⁶⁵: «el movimiento local es el cambio de un lugar a otro»²⁶⁶. Éste es el movimiento de los cuerpos.

²⁶² «Est ergo sensus passio corporis quibusdam extra positus et pulsantibus uarie, eadem passione usque ad animae sedem commeante. Quae passio cum est lenis molliterque palpando potius quam pulsando corpus mouet, consentit anima corporis titillationi; atque hoc genus sensus uoluptas cognominatur. Porro si erit asperitate quadam praedita passio, doloris nomen accipiet,» CALCIDIO, *op. cit.*, p. 438. Esto mismo lo transmite FICINO en *De voluptate* no bajo el nombre de CALCIDIO, sino bajo lo que dicen los platónicos, por supuesto, se trata de una paráfrasis. Cfr. *De vol.* L 2 f. 108v | FICINI op 2 p. 998

²⁶³ «[Plato docuit] motumque corporum eorum in quibus est naturam consequi. Corpus siquidem individuo ac simplici statu collectum esse non potest.» *De vol.* L 2 f. 99r | FICINI op 2 p. 992.

²⁶⁴ «Omnis corporum motus temporis spatium exigit et successionem quadam ab eo quod prius est in posteriora distenditur.» *ibid.* El propio FICINO dice en su *Tractatus physicus* (c.a 1445): «Ubi est prius et posterius, ibi est tempus, ubi tempus, ibi successio. Ergo omnis motus temporalis est et successivus.» en KRISTELLER, “The scholastic background of Marsilio Ficino”, p. 281.

²⁶⁵ Véase el capítulo II.

²⁶⁶ «Motus localis est mutatio de loco ad locum» *Ibid.* p. 280. CALCIDIO lo define así: «Motus corporeus, qui locularis est» CALCIDIO, *op. cit.*, p. 484

Por otro lado, el movimiento del alma (*motio animi*) que es indivisible, simple y no consta de partes, es un movimiento que «se efectúa todo al mismo tiempo en un instante»²⁶⁷. FICINO aclara la diferencia entre los movimientos del siguiente modo: «En los libros platónicos el movimiento no sólo es flujo y sucesión, sino también significa todo acto y operación»²⁶⁸, el primero pertenece a los cuerpos, el segundo a las almas. El movimiento de las almas es aún más claro cuando recordamos las palabras de MACROBIO: «El movimiento del alma no se advierte con la agitación del cuerpo, tampoco cuando ninguna parte del cuerpo en el hombre parece moverse, sin embargo, el propio pensamiento o, en cualquier animal, el oído, la vista, el olfato y otras facultades semejantes, y también durante el sueño las acciones de respirar y soñar, todas estas [operaciones] son movimientos del alma»²⁶⁹. De aquí que se diga que todo acto y operación sean también movimientos²⁷⁰, pero del alma.

FICINO, siguiendo a los platónicos latinos, afirma que la *voluptas* es un movimiento no del cuerpo, sino del alma²⁷¹, pues se trata de un movimiento que sucede todo al mismo tiempo *en un instante* y no por partes. La relevancia de esto es que el actuar de la *voluptas* es de tal índole que sucede *toda en un instante en los sentidos*, podría no decirse movimiento porque de los movimientos se dice que son rápidos o lentos y la *voluptas* de ninguna manera es así, pero como ya vimos, en los platónicos latinos (que FICINO toma por PLATÓN) se llama movimiento a todo acto y operación.

Una vez entendido el tipo movimiento de la *voluptas*, queda el problema de entender por qué FICINO afirma que es un movimiento que va de la carencia (*indigentia*) a la satisfacción (*repletio*). Es necesario aclarar que, a partir de este momento, cada vez que decimos movimiento respecto a

²⁶⁷ «Animi motio individua est et simplex atque uno temporis puncto simul tota conficitur» KRISTELLER, "The scholastic background of Marsilio Ficino", p. 281

²⁶⁸ «In Platonis libris motio non modo fluxum successionemque (ut Peripatetici volunt), verum omnem quoque operationem actum significet.» *De vol.* L2 f. 99r | FICINO op 2, p. 992. En el *Tractatus physicus*: «Quod in instanti est, successivum esse non potest... partibus caret ideo indivisibile est.» «Lo que sucede en un instante, no puede ser sucesivo[...] carece de partes por esto es indivisible» KRISTELLER, "The scholastic background of Marsilio Ficino", p. 281

²⁶⁹ «Non in hoc deprehenditur motus animae si corpus agitetur, nam et cum nulla pars corporis moueri uidetur in homine, tamen ipsa cogitatio aut in quocumque animali auditus uisus odoratus et similia, sed et in quiete ipsa spirare somniare, omnia haec motus animae sunt.» *Macr. Comm. Som. Scipionis*. L.II c. xvi, viii

²⁷⁰ FICINO en la carta sobre el apetito dice: «Et movimiento in sè per necessità operatione et actione contiene» KRISTELLER, *Sup. Fic.* II p. 159.

²⁷¹ «Cum ergo voluptas apud Platonem non corporis, verum animi motio diffinita fuerit» *De vol.* L 2 f. 99r | FICINO op 2 p. 992.

la *voluptas* nos referimos al movimiento de las almas, es decir, a aquel que sucede *todo en un instante*. Marsilio explica que, en realidad, la *voluptas* se deriva de la *satisfacción* (*repletio*) de la *carencia* (*indigentia*) porque la necesidad (*egestas*) y el apetito (*appetitus*) están unidos de tal modo que de ninguna manera pueden separarse, pues apetecemos lo que nos hace falta y lo que tenemos no lo apetecemos: «no hay nadie que esté necesitado que no apetezca y no hay nadie que apetezca que no esté necesitado»²⁷². Estando estos dos conectados de tal forma, FICINO explica: «Platón al hablar de satisfacción de una carencia entendió la satisfacción de un apetito. La concupiscencia es satisfecha una vez que consigue lo que se deseaba. La satisfacción del apetito no es otra cosa, sino la obtención de aquello que había provocado la concupiscencia.»²⁷³. Por esto Marsilio dirá que la *voluptas* se deriva de la satisfacción (*repletio*) de una carencia (*indigentia*) y explica: «esto es cuando el apetito que está necesitado (*quae eget*), [que es] lo que llamamos carencia (*indigentia*), obtiene lo que deseaba y disfruta la presencia de esto, en cierta manera se encuentra satisfecho, *al instante*, surge aquel movimiento que llamamos deleite, agrado y *voluptas*»²⁷⁴. FICINO, al entrar en la definición de *voluptas* especifica aún más lo transmitido por CALCIDIO, pues el platónico medieval llama *voluptas* a la *pasión del cuerpo* que es una conmoción suave y como una caricia. El joven Marsilio pone junto a las conmociones suaves y las caricias (*voluptas*) y junto a las sensaciones ásperas y los golpes (*dolor*), algo tan imperante e ineludible como la *carencia* y la *satisfacción*. Si uno *mira a través* de la definición de CALCIDIO, se percata de que no es *transparente* que sea *necesario* recibir sensaciones agradables, pues no hay algo que nos obligue a apetecer semejantes sensaciones, pero si junto al posible deseo de recibir esas sensaciones se encuentra la *carencia* que mira hacia y apetece la *satisfacción*, entonces sí, esto adquiere un carácter de *necesidad*, lo cual refiere a lo ineludible.

Cualquier lector puede *ver a través* de la *repletio* y la *indigentia* a *Poros* y a *Penia*. Ciertamente, mucho de lo trabajado en *De voluptate* desembocará en el comentario al Banquete de FICINO,

²⁷² «Neque quisque eget quin appetat neque appetit unquam qui non eget» *De vol.* L 2 f. 100v | FICINI op 2, p. 993.

²⁷³ «Cum Plato inquit repletionem indigentiae, appetitionis repletionem intelligi voluit. Repletur autem concupiscentia cum id quod cupiebat assequitur. Repletio autem appetitionis nihil aliud est nisi consecutio quedam eius quod in concupiscentiam venerat.» *Ibid.*

²⁷⁴ «Repletio indigentiae causa voluptatis existit; hoc est, cum appetitus quae eget quamque indigentiam appellamus id quod exoptavit adepta est eiusque praesentia fruitur et quasi repletur, sensibus statim ille motus innascitur quam suavitatem delectationem voluptatemque dicimus.» *De vol.* L2 ff. 100v – 101r | FICINI op 2 p. 993.

pero en 1457 no existía traducción alguna del *Banquete* y Marsilio aún no sabía griego, por lo que queda cerrada esa puerta para nuestra interpretación.

Ahora bien, FICINO entiende por *voluptas* un movimiento que se da en los sentidos, esto se debe al modo como divide el alma, a saber, en mente (*mens*) y sensación (*sensum*)²⁷⁵. A partir de esta división del alma FICINO atribuye distintos deleites del alma a la *mens* y al *sensum*: a la mente el gozo (*gaudium*) y la alegría (*laetitia*), a la sensación la *voluptas*. De este modo Marsilio define tres tipos de deleite dirigidos a distintas partes del alma. Aclara que el gozo es siempre digno de loa, ya que su deleite (*iocunditatem*) se da a partir de la contemplación o del ejercicio de la virtud, mientras que la alegría es en parte loable, en parte vituperable, pues al estar en posesión de un bien, puede conservar o exceder la moderación (*modestia*). Así termina FICINO su distribución, por omisión se entiende que la *voluptas* es vituperable pues su deleite se encuentra en la sensación. De este modo, el joven Marsilio presenta una jerarquía de las cosas de las que puede gozar el alma.

Esta división se encuentra en la *República* de PLATÓN. FICINO debió haber usado la traducción de CRISOLORAS que contiene las enmiendas hechas por Uberto DECEMBRIO²⁷⁶, pues es la versión de la *República* que existía en esa época. La división platónica de la República no es una división entre la mente y la sensación, más bien, se trata de una división tripartita que explica muy bien de dónde procede lo que el joven Marsilio expone. El pasaje es el siguiente: «aquella parte por la cual el alma piensa se le llama razón (*ratio*), mientras que aquella por la cual el alma ama, tiene hambre y sed y presta atención a los deseos es la irracional y apetitiva (*irrationabile ac appetibile*), amiga de algunas satisfacciones y de los placeres en general»²⁷⁷. Estas dos partes del alma están en los extremos, una racional, otra irracional, entre esas dos partes PLATÓN coloca una más, una que participa más de lo racional que de lo irracional, la parte irascible, la parte que se enciende (*ira*), esta parte «vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción»²⁷⁸. PLATÓN en este fragmento explica que estas dos partes, la racional y la *ira* deben gobernar sobre lo apetitivo y, explica, «debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al

²⁷⁵ Esta división se encuentra en el capítulo I de *De voluptate*, véase Apéndice II.

²⁷⁶ Ms. Plut.89 sup.50

²⁷⁷ Cfr. Plut.89 sup.50 fol. 43r; PLATÓN *República* 439d

²⁷⁸ Plut.89 sup.50 fol. 43v. | *Ibid.* 441a

cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos.»²⁷⁹ Este pensamiento complementa de buen modo la división en tres de los deleites del alma, quedando el gozo en la mente, siendo racional; la alegría en la mente y en la sensación, siendo a veces racional, a veces irracional, pero con su sede en la parte intermedia, la irascible y la *voluptas* en la sensación (*sensus*), siendo irracional y apetitiva.

Hasta aquí hemos intentado tener claridad al explicar la *voluptas*, su movimiento y su lugar en el alma, pero nos falta profundizar aún más en la definición de la *carencia* y de la *satisfacción*. Al nombrar *satisfacción* y *carencia* siempre nos preguntamos por su complemento determinativo, es decir, *satisfacción* y *carencia* ¿de qué? La *voluptas*, como ya se dijo, es un deleite que pertenece exclusivamente a la sensación (*sensus*), por tanto, de acuerdo con el concepto platónico que FICINO presenta, la *voluptas* tiene cinco especies, a saber, las cosas que son percibidas por el tacto, por el gusto, por el olfato, por el oído y por la vista; es decir, en el concepto platónico de la *voluptas*, *carencia* y *satisfacción* se dice únicamente de los sentidos.

Al llegar a este punto, nos preguntamos ¿cómo puede haber una *carencia* en los sentidos? Se entiende muy bien que se diga *carencia* del tacto, del gusto y del olfato cuando se habla de tener hambre, sed, calor, frío y la necesidad de la respiración, pero ¿cómo puede haber una *carencia* respecto al oído, y a la vista? FICINO explica la *carencia* (*indigentia*) del siguiente modo: «dos son los géneros de las cosas de las que tenemos necesidad (*egemus*). Carecemos (*indigemus*) de las cosas que serán ventajosas al alma y al cuerpo. Son ventajosas al cuerpo las cosas que conservan o restablecen la vida, la salud, las fuerzas, la belleza y la naturaleza específica; al alma convienen todas las que llevan hacia costumbres mejores y hacia el conocimiento de las cosas»²⁸⁰. Al explicar las cosas de las que tenemos necesidad, FICINO, a partir del célebre pasaje del *Timeo* acerca de los ojos²⁸¹, deriva la jerarquía de los sentidos y asimila cada sentido a un elemento: tacto – tierra, por la concreción y cualidades de los cuerpos; gusto – agua, por la naturaleza de los sabores; olfato – mezcla entre agua y aire, por su naturaleza sutil, crasa y de algún modo densa; oído – aire,

²⁷⁹ Plut.89 sup.50 fol. 43v | *Ibid.* 442 a-b

²⁸⁰ «Quibus egemus duo sunt genera. Indigemus enim his quae sint animo et his quae sint corpori profutura. Prosunt vero corpori quae vitam, quae valetudinem, quae vires, quae formam, quae naturam propriam aut reficiunt aut servant. Animo autem ea conveniunt omnia quae ad mores optimos quaeque ad rerum cognitionem aliquid conferant.» *De vol.* L 2 f. 102 r | FICINI op 2 p. 994

²⁸¹ *Cfr. Timeo*, 45b - d. También véase el pasaje 47 y 47c.

porque la naturaleza de los sonidos es aérea; por último, la vista – fuego, debido a su semejanza con la luz (*Timeo* 45b)²⁸², una vez explicada la naturaleza de cada sentido, FICINO dice: «discierne estos cinco sentidos dispuestos gradualmente en relación unos con otros de tal modo que los más eminentes son colocados en la parte más eminente del cuerpo, poseen el mejor lugar y el mejor orden de pureza y están unidos unos con otros y respecto a diversos objetos»²⁸³.

A partir de la definición de la *carencia* y de la jerarquía de los sentidos, podemos esclarecer por qué se dice *carencia* respecto a los sentidos más elevados (oído y vista). En efecto, en estos tres sentidos no es tan manifiesta la *carencia*, principalmente por su eminencia, pues éstos, al estar lejos de los sentidos más térreos, no evidencian que sus *carencias* conserven la vida, como sí sucede con el tacto, el gusto y el olfato que *conservan* la vida a través de las necesidades alimenticias, de la temperatura y de la respiración; sino que las *carencias* de la vista y del oído son más para *restablecer la vida, la salud, las fuerzas, la belleza, la naturaleza específica, etc.*, por ejemplo, para restablecer el oído debido a un sonido muy alto o los ojos cuando se ha visto una oscuridad muy profunda, pero más aún, estos sentidos participan de aquellas cosas que son ventajosas para el alma, pues pueden llevar hacia el conocimiento de las cosas. Aunque esto no quiere decir que en muchas ocasiones estos eminentes sentidos no se pongan al servicio de lo terreno y por ello mismo pierdan su eminencia y se presten a sentir como *carencia* algo que no lo es (este punto lo tratamos más adelante).

En conclusión, respecto a la *voluptas*, podemos decir que la definición de FICINO refiere sólo a la *satisfacción* que deriva de la *carencia de los sentidos*. Alguien podría objetar esta definición a través de CICERÓN: «bajo esta palabra [*voluptas*], todos los que hablan latín, ponen dos significados: alegría en el ánimo y una suave conmoción de deleite en el cuerpo»²⁸⁴. Ante una potencial objeción como ésta, respondemos con lo que posiblemente diría el propio FICINO: respecto a aquellos que creen que también se puede llamar *voluptas* a aquello que deleita a la mente, PLATÓN designó un deleite a cada parte del alma y dejó claro que *voluptas* sólo se dice de

²⁸² Cfr. *De vol.* L 2 ff. 102r – 102v | FICINI op 2 p. 994.

²⁸³ «Cernis hos quinque sensus gradatim dispositos sic invicem sese habere ut qui eminentiori parte corporis collocantur, potiore quoque ordinem puritatis obtineant et aliis aliis diversisque rebus cognati existant.» *De vol.* L 2 f. 102v | FICINI op 2 p. 994

²⁸⁴ «Huic verbo omnes qui ubique sunt, qui Latine sciunt, duas res subiciunt, laetitiam in animo, commotionem suavem iucunditatis in corpore» Cic. *De fin.* II, iv, 13.

lo que deleita a los sentidos y que se deriva, en estricto sentido, de la *satisfacción* de una *carencia*. Aquello que deleita a la mente, no se llama *voluptas*, sino *gaudium*.

Con este tipo de explicación se entiende por qué la definición platónica de *voluptas* de FICINO se limita sólo a los sentidos. Sin embargo, el propio FICINO más adelante dirá, en su intento por concordar el pensamiento entre PLATÓN y ARISTÓTELES (autor que FICINO tenía muy presente debido a la tradición de la que procede y a la educación recibida por parte de Niccolò TIGNOSI), que PLATÓN a veces confunde *voluptas* y *gaudium*²⁸⁵. En esto FICINO es distinto, pues en *De voluptate* diferencia entre *voluptas*, *laetitia* y *gaudium*.

En conclusión, la definición de la *voluptas* platónica de FICINO se diferencia de los otros tratamientos de la *voluptas* aquí expuestos, principalmente respecto a VALLA, pues los otros humanistas abordan como tema principal la educación y no la *voluptas*. El tratamiento filosófico de FICINO ubica a la *voluptas* en la sensación, en este sentido, uno debe tener claro que *voluptas* no se dice de aquello que deleita a la mente. Tener clara esta distinción es fundamental, pues prescindir de ella nos llevaría a usar la palabra *voluptas* para la *alegría en el ánimo y para la conmoción en el cuerpo* y ello haría que los consideráramos del mismo nivel en la jerarquía, lo cual para FICINO no es así. El *sensum* y la *mens* no tienen el mismo valor, ni siquiera los sentidos tienen el mismo valor, pues hay unos más eminentes que otros. Es por esto que *consideramos que uno de los primeros pasos en la filosofía de FICINO* es la distinción de las jerarquías de los deleites del alma, pues de no ser así, uno corre el peligro de creer que *voluptas* vale para todos los deleites y en ese sentido no habría jerarquía alguna, sino sólo una sensación muy valorada que podría confundirse con el *summum bonum*. Sin reflexión, trabajo y definición de la *voluptas* difícilmente alguien podría acceder a cuestiones filosóficas más elevadas.

Ahora continuamos con el desarrollo de la *voluptas*, tanto los problemas que implica su falta de definición, como las consecuencias que tiene el seguirla irreflexivamente.²⁸⁶

²⁸⁵ «Quinetiam interdum et ipse Plato voluptatis et gaudii nomina confundit, utroque vocabulo utens ad utrumque significandum» *De vol.* L 2 ff. 107v – 108r | FICINI op 2 , p. 997.

²⁸⁶ El desarrollo de la *voluptas* está basado en las *rationes* del capítulo II, véase apéndice III.

3.3.2. *Infirmas voluptatis*

Una de las primeras cuestiones a abordar es la dinámica de la *voluptas*. Ya se dijo en la definición que se trata de un movimiento que sucede *todo en un instante*, pero no se habló de cuál es la dinámica hacia la que la *voluptas* nos lleva.

Aquí es preciso señalar la afirmación de FICINO respecto a que la *voluptas* y el *dolor* no son contrarios, pues los contrarios no pueden mezclarse unos con otros, además, trata de desidentificar la *voluptas* con el bien y el dolor con el mal, pues identificarlos haría que realmente pensáramos que estas dos sensaciones son contrarias y dice FICINO: «el placer, puesto que no falta entre los injustos y los improbables, se encuentra, sin duda, donde hay cosas malas. Así pues, de ninguna manera puede el placer ser un bien, pues se junta con lo que es malo. En verdad, el bien y el mal, puesto que son opuestos, de ninguna manera pueden ir juntos»²⁸⁷. Esto se puede *amplificar* mejor a través de la traducción del *Gorgias* de PLATÓN de Leonardo BRUNI²⁸⁸, en el diálogo Sócrates llega a la conclusión de que es posible sentir *voluptas* y dolor al mismo tiempo, pues cuando se bebe teniendo sed, estas dos sensaciones se encuentran en el mismo tiempo y lugar²⁸⁹; de ser la *voluptas* y el dolor contrarios, de ninguna manera podrían estar juntos en un mismo momento y lugar. Sócrates menciona lo siguiente: «por tanto, sufren y gozan los *estultos* y los prudentes, los tímidos y los fuertes, como tú dices»²⁹⁰ y afirma que los hombres buenos y los malos sufren y gozan en la misma medida²⁹¹, esto nos aclara por qué la *voluptas* no es un bien, pues si la *voluptas* está en contacto indistintamente con el mal, es porque no es su contrario, ya que los contrarios no se pueden encontrar en el mismo lugar y tiempo, como sucede, de hecho, con el bien y el mal. Así pues, un hombre no es ni bueno ni malo, sino que unas veces actúa bien, otras mal, pero nunca bien y mal al mismo tiempo. Lo bueno y lo malo se manifiesta en el *Gorgias*

²⁸⁷ *De vol.* L 2 f. 92 r | FICINI op 2 p. 988

²⁸⁸ *Ms. Plut.* 52.2

²⁸⁹ *Cfr.* *Plut.* 52.2 f. 48r; PLATÓN, *Gorgias* 496e y *Cfr. De vol.* C.II *ratio* ii

²⁹⁰ «Ergo dolent et gaudent stulti et prudentes et timidi et fortes ut tu dicis. Magis tamen timidi quam fortes» *Plut.* 52.2, f. 48v

²⁹¹ «Dolere autem et gaudere bonusque et malus similiter fortasse etiam magis eum qui malus est» *Ibid.* f. 49r

debido a la cercanía y presencia de los bienes y de los males²⁹², los bienes son aquello que es ventajoso para el alma y para el cuerpo²⁹³; los males su contrario.

Esto revela lo contrarios que son el bien y el mal y el parentesco que tiene la *voluptas* con el mal. Marsilio FICINO más adelante agregará en la *ratio* X: «en efecto, Platón piensa que las naturalezas del bien y del mal son contrarias, puesto que aquel lo conseguimos difícilmente, pero en éste caemos fácilmente, como a través de una senda resbaladiza»²⁹⁴. El joven Marsilio tiende una cercanía entre la *voluptas* y el mal con el fin de des-identificar bien con *voluptas*, además añade la explicación de la dinámica de los bienes y de los males, menciona que los males crecen de tal modo que buscan extirpar y eliminar a todos los bienes; como defensa ante esto, los bienes se apetezen uno a otros, se unen y tienden hacia un único lugar, por ello concluye que «a través de fatigosas dificultades se deben conseguir los bienes»²⁹⁵. La dinámica de unión de parte de los bienes y la dinámica de des-unión o disolución de parte de los males, demuestran de modo claro por qué no se puede considerar a la *voluptas* un bien, pues la dinámica de las *voluptates*, de acuerdo con FICINO es la siguiente: «los placeres de ningún modo se unen [entre ellos], más bien, parecen traer dificultades y oponerse entre ellos frecuentemente»²⁹⁶. ¿Cómo podría pensarse que la *voluptas* es algo que une, que concentra, que contrae las fuerzas, las capacidades y el poder del ser humano? Más bien, se trata de algo que disuelve, disminuye la atención y las fuerzas. FICINO concluye con la contraposición entre lo que reúne y lo que concentra y lo que disuelve y separa, es decir, entre los placeres y las virtudes.

Para FICINO es fundamental mostrar la línea que marca la cercanía entre la *voluptas* y el mal y la des-identificación que debe haber de la *voluptas* con el bien, pues a partir de eso se deriva la dinámica hacia la que la *voluptas* nos lleva, que es la que a continuación presentamos: «ciertamente, el deseo, la preocupación, la desconfianza, la envidia y la misericordia, cosas que contienen en sí el dolor, son compañeros del placer. De donde Timeo dice que el deseo mezclado

²⁹² «Nescis quia bonos bonorum assistentia esse bonos et malos malorum assistentia esse malos» *Ibid.* f.48v

²⁹³ Cfr. *De vol.* L2 f. 102 r | FICINI op 2 p. 994

²⁹⁴ *De vol.* L 2 f. 94 v | FICINI op 2 p. 989

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *De vol.* L 2 f. 95 r | FICINI op 2 p. 990

simultáneamente con el dolor y el placer comienza por los sentidos²⁹⁷, de donde resulta que el placer esté unido y mezclado con el dolor y puesto que el bien no está mezclado con el mal, aquel niega que el dolor, el mal y el placer puedan ser el bien.»²⁹⁸ Esta parte une aquello que dice el mismo FICINO en la *ratio* IX:

Que es muy verdadero aquello que dice Sócrates en el *Fedón*, que el dolor y el placer están conectados a partir de la misma cabeza y que la naturaleza unió los ápices de éstos en uno solo²⁹⁹. Y a partir de esta causa sucede que cualquiera que esté presente, le sigue posteriormente el otro, de ahí que, de nuevo, surjan los fuegos del deseo y en la medida en que los placeres son saciados con mayor avidez, tanto más y más copiosamente brotan las semillas y los gérmenes de la libidine [...] ³⁰⁰

Esto mismo lo *amplificamos* con lo que canta BOECIO en dímetros yámbicos; en latín los versos dan una sensación de rapidez que refleja la experiencia de la *voluptas*, auditivamente se parece en velocidad, en fugacidad y en sensación a aquello que el autor transmite con la imagen del aguijón, de las abejas y de la mordida:

Habet hoc voluptas omnis,
stimulis agit fruentes
apiumque par volantum,
ubi grata mella fudit,
fugit et nimis tenaci
ferit icta corda morsu.³⁰¹

²⁹⁷ «Primo quidem sensum ex violentis passionibus excitari, post quem mixtam ex voluptate tristitiaque cupidinem nasci» CALCIDIO, *op. cit.* p. 72

²⁹⁸ *De vol.* L 2 f. 92 r | FICINI op 2 , p. 988

²⁹⁹ «Quam preter rationem videtur esse, hec res quam appellant voluptatem? Quamque mirifice se habet quod eius contrarium putatur esse dolorem. Nam cum simul in homine adesse nollent. Siquis tamen alterum capiat sepius tamen ut alterum quoque accipiat necesse est. Quasi ex eodem capite ambo connexa» Plut.52.2 f. 66r | PLATÓN, *Fedón* 60c

³⁰⁰ *De vol.* L 2 f. 93 v - 94 r | FICINI op 2 , p. 989

³⁰¹ «Cada placer posee esto, | pica con aguijones a los que disfrutan | y, como un enjambre de abejas, | cuando vierten la dulce miel, | huye y hiere los turbados corazones | con una mordida en exceso vigorosa.» BOECIO, *op. cit.*, III, vii. p. 73

Estos seis versos manifiestan la sensación de la *voluptas*, lo fugaz y breve que es y lo conectada que está con el dolor, se revela la imagen de la dulce miel y su extinción, y cómo esto último es experimentado como una mordida, como una picadura excesiva. Al leer la *ratio* ficiniana y al escuchar los versos de BOECIO, uno realmente se ve obligado a regresar sobre sus propios pasos y preguntarse cuántas veces uno ha sido movido de un lado a otro por la *voluptas* y por el dolor, cuántas veces uno ha visto lo bueno en la *voluptas* y lo malo en el dolor, incapacitado en muchas ocasiones para ver lo bueno detrás del dolor y lo malo detrás de la *voluptas*, porque al ser picado por su aguijón, uno entra inmediatamente en la dinámica de las ansiedades y de los remordimientos³⁰². FICINO dice en la *ratio* IX que, de acuerdo con la tradición platónica, el ánimo libidinoso es como un vaso perforado debido a su insaciabilidad, pues no se llena con ningún placer y continúa:

Epicarmo el pitagórico y Sócrates no sólo compararon el ánimo libidinoso a un vaso perforado, sino también a un canal de agua (*eurypto*) que, igual que en el Euripo³⁰³, el agua fluye y refluye y es lanzada hacia arriba y hacia abajo, así en un ánimo de este tipo está ahora el deseo o el placer; ahora está en reposo y ahora fluye, una vez más renace y refluye; el ánimo libidinoso ya se alegra y tiene esperanzas y como si se despertara; ya se duele, teme, desconfía, es agitado, y cae hacia abajo, ora quiere esto, ora no lo quiere. Sin ninguna duda, la razón quiere una cosa en el mismo momento, los sentidos buscan otra, y así sucede que el ánimo de este tipo no sólo unas veces tiende hacia esto y otras veces hacia aquello, sino también al mismo tiempo es arrastrado hacia afectos contrarios y opiniones diferentes.³⁰⁴

Está dinámica que nos arrastra revela lo inestable que es la *voluptas*, siempre en movimiento como la marea, pero *en un sólo instante*, ¿quién podría decir que teniendo la *voluptas* esa dinámica es un bien? No, la naturaleza de los bienes es tal que cuando «son futuros levantan la esperanza

³⁰² «Quid autem de corporis voluptatibus loquar, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero paenitentiae? Quantos illae morbos, quam intolerabiles dolores quasi quendam fructum nequitiae fruentium solent referre corporibus» BOECIO, *op. cit.*, III, 7, 1-2. pp. 72 - 73

³⁰³ Cfr. BOECIO, *op. cit.*, II, 1, 1-9. pp. 28 - 29.

³⁰⁴ *De vol.* L 2 f. 94 r | FICINI *op. cit.* p. 989

del hombre, mas al estar presentes hacen tranquila y apacible el alma del que los posee y, con esto que está presente, lo llenan y lo satisfacen con su posesión, de tal modo que de nada carece, ni pide, ni apetece, como si poseyera esto único que es suficiente y completo por su naturaleza»³⁰⁵ (*Ratio IX*). Si uno, por el contrario, estuviera dispuesto a aceptar la *voluptas* como un bien tendría que estar dispuesto a afirmar una dinámica así de incierta e inestable como algo bueno, porque como dice FICINO en la *ratio IV* «no hay nadie que solamente haya probado un placer del cuerpo que no sepa cuán frágil, breve, con cuánta rapidez se esfuma y fluye y cuán rápidamente se convierte en su contrario.»³⁰⁶

Con esto se muestra claramente cuál es la dinámica de la *voluptas*, una dinámica incierta, de ahí nuestro subtítulo: *Infirmas voluptatis*. Para el joven Marsilio FICINO es importante advertir acerca de la dinámica en la que se entra, no sólo por ser un *ánimo libidinoso* sino también porque es una dinámica inevitable. Hay un momento en nuestras vidas en la que nos adentraremos en esa marea, de ahí la noción educativa platónica con la que FICINO concluye su Proemio, donde dice que PLATÓN *prohíbe que aquellos que están constituidos en la primera edad proclamen su opinión acerca de alguna cosa*, pues una vez dada la opinión se identifican muchas cosas, en este caso se corre el riesgo de identificar la *voluptas* con el bien y el dolor con el mal, además de que esas identificaciones, determinan nuestras preferencias y nuestros desdenes y las refuerzan con el altisonante sonido del “sí” y del “no”. Es a partir de esto que se muestra la importancia de tratar la definición, el trabajo y la reflexión en torno a la *voluptas* como uno de los primeros pasos para orientarse hacia la filosofía, pues sin una labor así, el individuo entrará en esa dinámica creyendo que ha actuado de modo correcto al decir “sí” a todo lo que juzgó *constituido en la primera edad* y padecerá las sensaciones, una veces de dolor, unas veces de *voluptas*, sin entender que esa dinámica está formada a partir de esas primeras opiniones que concretizó, aceptó y amó. No aparecerá en él una posibilidad como el *rechazar y revertir las opiniones proclamadas en las opiniones contrarias*, pues se encontrará dentro del poder de la *voluptas* que es concretizar las opiniones identificadas con lo bueno y con el poder del “sí”.

³⁰⁵ *De vol.* L 2 f. 93 v | FICINI op 2 p. 989

³⁰⁶ *De vol.* L 2 f. 92 r - 92 v | FICINI op 2 p. 988

En este punto es necesario *transparentar* la *idea* detrás de la noción de *voluptas* de VALLA³⁰⁷ e ir contrastando con lo trabajado por FICINO. La *idea* de la *voluptas* de VALLA recordemos que está basada en una identificación de la *voluptas* cirenaica con la *voluptas* epicúrea, en ese sentido está compuesta de una imagen determinada de Naturaleza, esto es importante, pues el único plano que considerará es el de lo natural. Recordemos que VALLA comprende en el concepto de *voluptas*, el deleite del alma y el de los sentidos; distinto a FICINO que usa *voluptas* para referir solamente los deleites de los sentidos, además de que la *voluptas* para VALLA es el *summum bonum*. En la concepción del humanista existe pura Naturaleza, de ahí su defensa del adulterio y su invectiva contra la virginidad, de ahí su marcada semejanza entre la raza humana y los animales, de ahí su negación de la inmortalidad del alma, de ahí su reducción de la vida civil y contemplativa a la vida voluptuosa como la que comprende a todas y se coloca como la mejor, ante este tipo de consideraciones, ¿cómo podría ser posible que no concibiera a la *voluptas* como *summum bonum*? Es evidente que aquellos que consideran la *voluptas* como *summum bonum* están más íntimamente conectados con la Naturaleza, con una orientación horizontal y con lo animal; para aquellos no hay inmortalidad del alma, no hay jerarquías de los deleites, sólo hay un bloque llamado *voluptas* que es concebido como el bien, en este sentido recordamos lo que dice Silvio Eneas PICCOLOMINI: « los preceptos de las virtudes superan al oro y a la plata, si alguno prefiriera los caballos o los vestidos o las piedras, éste es más semejante a un caballo o a una piedra, que a un hombre sabio»³⁰⁸.

La *idea* detrás de la noción de *voluptas* de Lorenzo VALLA se compone de esa imagen de la Naturaleza, la *voluptas* es natural y por naturaleza se va hacia el *summum bonum*, de ahí que su imagen del hombre no se diferencie mucho de la del animal. Para VALLA la *voluptas* no está separada jerárquicamente de otros deleites, pues *voluptas* vale para todo deleite corporal o contemplativo, respecto a esto contrasta en gran medida la labor de FICINO al definir filosóficamente un concepto, pues tiene claro, y eso es lo que quiere transmitir a Canisiano, que *voluptas* sólo se dice del deleite en los sentidos y se diferencia transversalmente del *gaudium*. Es preciso notar que FICINO quiere conducir (*educare*) hacia un deleite que no sea el natural, pues

³⁰⁷ Cuando decimos VALLA, nos estamos refiriendo a la propuesta de la *voluptas* que en el texto es pronunciada por Maffeo VEGIO.

³⁰⁸ «Praestant auro atque argento praecepta virtutum, quibus si quis equos, vestimenta lapillosque praetulerit, is equo aut lapidi quam sapienti viro similior est.» KALLENDORF, op. cit., § 5

quien vive únicamente dentro de lo natural no puede cambiar, pues ha aceptado sus *opiniones proclamadas* como verdaderas y absolutas, como algo natural, dado e inmutable; esto irremediablemente lo llevará a vivir como un animal, recibiendo sensaciones placenteras unas veces, otras veces dolorosas. Así pues, la *idea* que tiene detrás la noción de la *voluptas* de VALLA se compone de la imagen de la Naturaleza: la *voluptas* es natural y es el *summum bonum*.

3.3.3. *Bonum stabile ac permanens*

Una vez explicada la incierta dinámica de la *voluptas*, es necesario inquirir sobre su dinámica contraria, a saber, la inmutabilidad, la firmeza, el establecimiento certero, no de la *voluptas* sino del bien. A diferencia de la tempestuosa dinámica de la *voluptas* y de su compañero el dolor, el bien no tiene una dinámica, sino una permanencia. En la definición de la *voluptas* es importante diferenciar el bien de la *voluptas*, pues es lo que se suele identificar. Sin una distinción entre el bien y la *voluptas* uno corre el riesgo de considerarla de acuerdo a la noción de Lorenzo VALLA.

La cuestión de la consistencia, firmeza y reposo del bien se explica en la *Ratio IV*, dice FICINO:

Puesto que todo bien debe ser inmutable y permanente ¿Quién diría que el placer, que ninguna estabilidad tiene, es un bien? Ciertamente, no puede ser negado si alguno considerara la definición del placer como algo que es mutable e incierto, efectivamente, al definir el placer fue llamado movimiento, (como arriba dijimos). Ahora bien, nada es más contrario a la estabilidad que el movimiento y no hay nadie que haya probado un placer del cuerpo que no sepa cuán frágil, breve, con cuánta rapidez se esfuma y fluye y cuán rápidamente se convierte en su contrario.³⁰⁹

FICINO va a contraponer la dinámica de la *voluptas* a la permanencia del bien. En la primera *ratio* acerca de la *voluptas* dice el florentino: «la presencia del calor cuando entra en contacto con las cosas, las hace cálidas; del mismo modo, el bien cuando está presente hace buenas las cosas

³⁰⁹ *De vol.* L 2 f. 92 r - 92 v | FICINO op 2, p. 988

que están cercanas. Puesto que esto es así, nadie se hace mejor por la posesión de la *voluptas*, pues ésta también está ínsita en las bestias y en mayor medida que en los hombres, y ellas no son en modo alguno mejores que los hombres»³¹⁰. Este argumento se encuentra en el *Gorgias* de PLATÓN. En el diálogo, Calicles afirma que los buenos son los que gozan, malos los que sufren, Sócrates, a través de la mayéutica le pregunta: «mira, por tanto, ¿acaso no llamas a los hombres buenos, buenos por la presencia de los bienes? Del mismo modo como llamas bellos a aquellos en los que está presente la belleza»³¹¹, Calicles lo acepta, pero continúa con la identificación entre bien-*voluptas*; mal-dolor; a través de las identificaciones de Calicles, Sócrates le hace ver que en realidad los buenos y los malos sufren y gozan en la misma medida. Siendo esto así, es claro por qué FICINO retoma el argumento de la traducción de BRUNI y por qué él mismo afirma, al dar la *ratio*, que nadie se hace bueno ni malo por la presencia de la *voluptas*, ante esto podemos ver lo que dice BOECIO: «mas, el placer tiene un triste final, cualquiera que quiera entender que se acuerde de sus pasiones. Éstos [los placeres] si es que pueden llevarnos a ser felices, no hay ninguna razón para que no digamos que los animales lo son, pues todas sus tendencias se apresuran a llenar el vacío corporal»³¹². Así pues, el bien es aquello que, con su sola presencia, hace buenas las cosas, lo cual no pasa con la *voluptas*. Nadie se hace bueno con la presencia de la *voluptas*. Esto FICINO lo tiene muy claro y lo refuerza contraponiendo la estabilidad del bien con la dinámica tempestuosa de la *voluptas*.

Después de esto, FICINO en la *ratio* agrega que: «además de esto, las mujeres, los niños, los insensatos y los débiles del ánimo persiguen y abrazan el placer con todas sus fuerzas, mucho más aún que los hombres buenos y superiores en ingenio. Mas, sería absurdo si algún bien correspondiera más a los improbables y los débiles de ánimo que a los hombres superiores y probos.»³¹³ Este tipo de opinión acerca de las mujeres es general en la Antigüedad, aunque en el Renacimiento esto ya no es generalizado, podemos encontrar algunas opiniones parecidas; James

³¹⁰ *De vol.* L 2 f. 91 v| FICINO op 2, p. 987

³¹¹ «Vide ergo bonos viros none bonorum assistentia bonos apellas? Quem admodum pulchros vocas illos quibus pulchritudo adsit» *Plut.* 52.2 f. 48r

³¹² «[...] tristes vero esse voluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intellet. Quae si beatos explicare possunt, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam festinat intentio.» BOECIO, A. M. T. S. *De Consolatione Philosophiae: Opuscula Theologica*. Ed. Claudio Moreschini. Monachii et Lipsiae: In aedibus K.G. Saur, 2005. III, 6, 3-5. p. 73.

³¹³ *De vol.* L 2 f. 91 v| FICINO op 2, p. 987

HANKINS transmite que en una de las anotaciones de GUARINO VERONESE en la *República* de PLATÓN, escribe lo siguiente respecto a las mujeres: «que las mujeres se abstengan de los cargos civiles. Existe una diferencia entre sus ingenios [del hombre y de la mujer]. La condición de las mujeres es inferior en todas las cosas»³¹⁴. Esta opinión aclara por qué para FICINO era posible colocar a las mujeres en ese grupo, además de esto, respecto a los niños CALCIDIO menciona lo siguiente: «Ciertamente, en los niños la mente y el intelecto es por completo ocioso y como atado con cadenas, su movimiento es limitado»³¹⁵. Por otro lado, la palabra *stultus* tiene un gran trasfondo filosófico, pues, SÉNECA le da un peso específico al sustantivo *stultitia* y San AGUSTÍN, al adjetivo *stultus*. SÉNECA dice en sus epístolas: «“Entre las demás cosas malas también la *estulticia* tiene esto: siempre empieza a vivir [de nuevo]” Considera qué significa esta palabra, Oh Lucilio, óptimo entre los hombres, y comprenderás cuán repugnante es la ligereza de los hombres que ponen cada día nuevos fundamentos a la vida y que también inician nuevas esperanzas en el término de la vida.»³¹⁶. San AGUSTÍN delinea aún mejor a los *estultos*, pues dice: «¿A quién no le es evidente que [un *estulto*] es éste en el que la *mente* no tiene la suma potestad?»³¹⁷, San AGUSTÍN afirma que nada hace a la mente compañera del deseo sino la propia voluntad y el libre albedrío. Una vez afirmado esto, dice, con gran sabiduría lo siguiente:

¿Entonces qué? ¿Acaso esta misma pena debe ser estimada como pequeña, el que la libidine domine a la mente, el que después de despojarla de la opulencia de la virtud, la arrastre carente (*indigentem*) y pobre de un lugar a otro, y que ahora apruebe lo falso como verdadero, ahora lo defienda, ahora desapruebe lo que antes había

³¹⁴ Dice HANKINS: «Among the more amusing examples is one found in some annotations to the *Republic* by the famous humanist educator Guarino: after Plato has argued for ten pages that women are the equals of men and should consequently share the burdens of rule, Guarino writes in the margin: "A civilibus muneribus abstineant mulieres. Diversitas ingeniorum [sc. inter mares et feminas]. Deterior conditio mulierum in omnibus."» HANKINS, *op. cit.*, p. 11, n. 11

³¹⁵ «[CCVIII]in pueris mens quidem intellectusque eius omnino sit otiosus et uelut constrictus uinculis motum eius prohibentibus...» CALCIDIO, *op. cit.*, p. 456

³¹⁶ «"Inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: semper incipit uiuere." Considera quid uox ista significet, Lucili uirorum optime, et intelleges, quam foeda sit hominum leuitas cotidie noua uitae fundamenta ponentium, nouas spes etiam in exitu inchoantium.» SENECA, *Cartas morales* I, intr. trad. y notas de Jose M. Gallego Rocafull. México: Biblioteca Scriptorum graecorum et romanorum, 1951. Ep. XIII p. 82

³¹⁷ «Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?» AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín tomo III*, ed. y tr. de Capanaga, Seijas *et al.* Madrid: B.A.C., 1967. De libero arbitrio c. ix, 19. p. 278

aprobado y se precipite, no obstante, en otras cosas falsas; ahora suspende su asentimiento y duda muchas veces de la claridad de sus razonamientos, ahora desespera de todo encuentro con la verdad, ahora está unido íntimamente a las tinieblas de la *estulticia*, ahora se esfuerza por inteligir la luz y sucumbe una vez más ante la fatiga?³¹⁸

Así, San AGUSTÍN se refiere al castigo que viven los estultos al conceder su voluntad a la libidine con el fin de que ella ocupe el lugar que sólo le pertenece a la *mens*, en palabras de FICINO esto sería dejarse completamente a la dinámica de la *voluptas* y aceptarla, inadvertidamente, como *summum bonum*, además de la tradición, el propio FICINO tiene una breve epístola eminentemente escrita, titulada «Stultitia et miseria hominum» que nos permite entender aún más el trasfondo de esta palabra³¹⁹. Todas estas menciones hace que consideremos con más claridad el tipo de ser humano al que FICINO se está refiriendo, además, el propio Marsilio contrapone este grupo (*mulieres, pueri, stulti et ignavi*) a los *viri boni* y a los *praestantes ingenio*, cuyo significado puede delinearse correctamente si se toma en cuenta la jerarquía de los deleites, pues ¿cómo podría considerarse mejor o más ilustre respecto al ingenio a un ser humano que lo único que desea es obtener la *voluptas* y con ella toda su dinámica de *infirmas*, frente a otro que se encuentra orientado hacia la estabilidad del bien? El propio FICINO dice en la *Ratio* VI: «nadie sano de mente alaba el placer, ni hay alguno que sea juzgado digno de honor y de gloria por el hecho de que disfrute de placeres intensos.»³²⁰, pues los que hacen esto sólo buscan la *voluptas*, la abrazan con todas sus fuerzas y se encuentran atados a una identificación muy primaria, de la que CALCIDIO advierte:

A partir de las dos sensaciones, la del dolor y la del deleite, surge una opinión *natural*, la de que todo bien es agradable y deleitoso y, por el contrario, la de que aquello que

³¹⁸ «Quid igitur? Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei [menti] libido dominatur, exspoliataque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de tota inventionem veritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerentem; nunc conantem in lucem intelligendi, rursusque fatigatione decidentem...» *Ibid.* c. xi, 22. pp.. 282-284

Véase la semejanza entre este pasaje y la *ratio* IX de FICINO.

³¹⁹ FICINO, M. *Lettere*, Vol. I. Ed. de Sebastiano Gentile, Firenze: Leo S. Olschki, 1990. p. 110

³²⁰ *De vol.* L 2 f. 92 v| FICINI op 2 , p. 988

lleva al dolor es malo y debe ser evitado. Igualmente, la misma opinión se tiene acerca de la carencia (*indigentia*) y de la satisfacción (*exsaturatio*), de los halagos y de las reprensiones, aún cuando [los niños] tengan una edad mayor. Por esto, consolidada la misma opinión pasada aquella [primera] edad, se persiste en que todo lo que tiene encanto es bueno, aunque sea inútil, y también todo lo laborioso, aunque sea ventajoso, se le considera malo.³²¹

Esta cita manifiesta una opinión común y *muy natural*, nacida desde la infancia, que identifica, por un lado, *voluptas* – *repletio* – bien y, por otro lado, dolor – *indigentia* – mal. El problema de esto es que se identifica lo que sólo pertenece a los sentidos con lo que abarca la *mens*, pues llamar bien a la *voluptas* es asumir que lo que la *voluptas* brinda es suficiente para los sentidos y para la *mens*, lo cual de ninguna manera es así, pues, de acuerdo con el concepto platónico que FICINO transmite, *la voluptas sólo satisface a los sentidos*. Es necesario resaltar que cada parte del alma tiene su propio deleite, lo único que se hace manifiesto con la mención de SAN AGUSTÍN, es que en cuestiones jerárquicas el *gaudium* es el más elevado, por ello es más estable que la *voluptas* y más cercano al bien. La ya referida cita de CALCIDIO requiere bastante espacio, ya que hace hincapié y detona el punto que, a mi parecer, es por el que más se preocupa FICINO y el que le interesa transmitir a Antonio CANISIANO, este punto no sólo es una preocupación del florentino, también es una preocupación de la época, pues tanto VERGERIO, como PICCOLOMINI mencionan este punto en el que se atan juicios, valoraciones, perspectivas y

³²¹«Ergo ex utroque sensu tam doloris quam delectationis opinio quaedam naturalis exoritur omne suaue ac delectabile bonum, contraque quod dolorem afferat malum esse atque uitandum. CLXVI. Par atque eadem habetur sententia de indigentia quoque et exsaturatione, blanditiis et obiurgationibus, cum aetatis fuerint auctioris, proptereaque confirmata eadem aetate in anticipata sententia permanente omne blandum bonum, etiam si sit inutile, omne etiam laboriosum, etiam si commoditatem afferat, malum existimantes. » CALCIDIO, *op. cit.*, p. 402. A este pasaje le precede lo siguiente: «ciertamente, para los recién nacidos separados del vientre materno, el nacimiento se presenta con muchísimo dolor, por el hecho de que cambian de un aire que los rodea cálido y húmedo a uno frío y seco: apropiado contra este dolor y frío de los niños existe la creación de los médicos, de un remedio hecho artificiosamente en un lugar que sirve como lenitivo, de tal modo que los niños son templados con agua cálida y se les aplica suficiente calor parecido al del vientre de la madre, con el cual calma y deleita el frágil cuerpo de los niños.». «CLXV [...] Quippe mox natis exque materno uiscere decidentibus provenit ortus cum aliquanto dolore, propterea quod ex calida atque humida sede ad frigus et siccitatem aeris circumfusi migrent; aduersum quem dolorem frigusque puerorum apposita est medicinae loco artificiosa obstetricum prouisio, ut aqua calida confoucantur recens nati adhibeanturque uices et similitudo materni gremii calefactione atque fotu, quo laxatum corpus tenerum delectatur et quiescit. Ergo ex utroque sensu tam doloris quam delectationis opinio quaedam naturalis exoritur omne suaue ac delectabile bonum, contraque quod dolorem afferat malum esse atque uitandum.» *Ibid.* p. 400 – 402.

modi res considerandi con la soga de la *voluptas* bajo el rótulo del bien, una identificación que, sin temor a hiperbolizar, es mortal, pues una vez hecha (más aún si se hizo cuando uno se encontraba *in tenera aetate*) difícilmente volverá a ser cuestionada; afirmaciones así, se endurecen rápidamente, concretizan la valoración de la *voluptas* al grado de llamarlo “único bien”. Recordamos aquí lo que dice Pier Paolo VERGERIO:

Por tanto, debe cuidarse que los jóvenes se mantengan intactos el mayor tiempo posible, ya que [acercarse a] Venus [en edad] inmadura debilita las fuerzas del cuerpo y del ánimo [...] Pues cuando ellos mismos son raptados hacia los placeres de Venus por el fervor de la edad, no habrá ninguna esperanza si un compañero malvado añadiere un consejo, pero habrá una importante [esperanza] si nunca estuvieren perdidos en el ocio, sino que siempre se mantengan en alguna actividad honesta, sea física o anímica; pues el ocio hace propensas las almas de los jóvenes hacia la libidine y hacia la intemperancia.³²²

El momento renacentista, la educación humanista y la filosofía que se desarrolla a partir de Marsilio FICINO tienen esta preocupación respecto a la *voluptas*; los representantes de éstas son conscientes del poder que la *voluptas* tiene de atar y desatar las consideraciones respecto al bien y al mal. Aquí leemos la parte platónica del *De voluptate* como una advertencia sobre los cuidados, los peligros y las consideraciones que uno tiene que tener respecto a la *voluptas*, para afirmar que, para Marsilio FICINO es fundamental conceptualizar, cuestionar y reflexionar sobre la *voluptas* como un paso inicial en la filosofía platónica que él sigue.

Estas identificaciones primarias y naturales: *voluptas* – bien – *repletio* y *dolor* – mal – *indigentia* son tan estrechas y limitantes que apuntalan nuestra experiencia a un pequeño campo y establecen una imposibilidad para estar por encima de ellas. Estas identificaciones no se evitan, ni se niegan, pues, como dice CALCIDIO, nuestra vida está sujeta a ello: «en efecto, Dios solo, puesto que tiene una divinidad completa y perfecta, no es tocado ni por el dolor, ni por el

³²² «Curandum est igitur, ut iuvenes quam maxime diu integri serventur: immatura namque Venus et animi et corporis vires enervat. [...] Nam cum ipsi per se aetatis fervore ad venerea rapiantur, nulla erit spes reliqua si malignus quoque consilio comes accesserit; praecipue vero si numquam missi erunt otiosi. Sed semper in aliquo honesto membrorum aut animi labore detineantur; otium enim ad libidines et ad omnem intemperantiam pronos efficit.» KALLENDORF, op. cit., § 17

placer»³²³. Es por eso que es preciso hacer una reflexión y una constante revisión en torno a las posibles identificaciones que hacemos alrededor de la *voluptas* y del dolor.

Queremos resaltar en este apartado que la estabilidad, la permanencia y la firmeza del bien son opuestos al movimiento inestable, cambiante y frágil de la *voluptas*, con esto separamos completamente la *idea* que está detrás del concepto de *voluptas* de FICINO de la idea de *voluptas* de VALLA, pues éste identifica *voluptas* con bien, mientras que el florentino, por el contrario, separa totalmente éstos.

3.3.4. *Corpus carcer & sepulchrum*

Ahora bien, es apremiante reflexionar, considerar y actuar respecto a la impetuosa dinámica a la que conduce la *voluptas*, dinámica en donde uno es arrastrado de un lado a otro, en donde por momentos la marea cesa y por momentos fluye, pues ella «impide la prudencia, infunde tinieblas en la mente, deforma el juicio con sus encantos falsos y sus halagos, del mismo modo que las meretrices atraen hacia sí las mentes de los hombres y las seducen, y derriban toda la naturaleza del hombre en el cieno y en el lodo de los vicios y de los crímenes.»³²⁴ (*Ratio V*). FICINO conocía lo adhesiva que es la *voluptas*, pues la consideración de las cosas que están alejadas de ella, por decirlo de algún modo, de aquellas cosas que se encuentran *secas*, es mucho más sencilla que la consideración de aquellas cosas que se encuentran *húmedas* y adheridas a la *voluptas*³²⁵. El peligro de esta característica adhesiva de la *voluptas* es que a través de ese elemento puede fácilmente, como dice PLATÓN, nuestra mirada precipitarse hacia las cosas inferiores y esto evita que podamos voltear hacia aquellas cosas verdaderas³²⁶. Uno recuerda aquellos pasajes de PLOTINO

³²³ «Solus quippe deus, utpote plenae perfectaeque diuinitatis, neque tristitia neque uoluptate contingitur.» CALCIDIO, *op. cit.*, p. 358

³²⁴ *De vol.* L 2 f. 92 v| FICINI op 2 , p. 988

³²⁵ Vale la pena aclarar que más arriba habíamos notado la característica de la *voluptas* de disolver, separar y desunir, esto en relación a las virtudes y a los bienes. La *voluptas* igual que el mal tiende incidir entre los bienes y separarlos. En esta *ratio* se habla de la característica de la *voluptas* de hacer identificaciones, la característica de hacer valoraciones. La cuestión de la sequedad y la humedad vale la pena *verla a través* de HERACLITO. Cfr. HERACLITO fr. 36, 110 y 118.

³²⁶ «Hec tamen nature inquam huiusmodi si statim ex pueritia ab eo abscinderentur qui sunt generationis affinia seu plumbea pondera que commestionibus et huiusmodi voluptatibus ac libidinibus inherencia et innata cum fuerint animae visum ad inferiora devolvuntur a quibus liberatus si ad vera se verteret illa etiam.» PLATÓN, *República* 519 b; Ms. Plut.89 sup.50 f. 71r.

en los que se habla de «ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι», (el alma amalgamada con el cuerpo³²⁷). Esto nos lleva a la *ratio* VII, ahí FICINO dice lo siguiente:

En cambio, el cuerpo es la cárcel y el sepulcro para nosotros, mas los sentidos son una especie de guardianes y acechadores que parecen luchar y cuidar principalmente esto, de tal modo que nos sumergen y nos atan más profundamente en las tinieblas de esta cárcel, para que las almas no vuelen hacia el lugar que les corresponde y hacia la patria celeste, para que, encerradas en las tinieblas y en la ciega cárcel, nunca vean los cielos. De aquí se deduce que esto³²⁸ es nuestro y parece existir en nosotros porque es alcanzado por el alma y la razón.³²⁹

Ahora bien, vale la pena explicar cómo entendemos e interpretamos la palabra *corpus*. Primeramente, es importante preguntarse si cuando FICINO menciona la palabra *corpus*, refiere solamente al cuerpo humano o si se refiere en general a todo lo que es corpóreo, es decir, a todo lo material. A partir de las consideraciones que he tomado en cuenta para hacer esta investigación, (esto es, principalmente, el método de esta investigación: la noción de *idea* como *modi res considerandi*) es importante notar que entiendo *corpus* como lo corpóreo en general. Desde esta distinción, busco interpretar con el fin de no caer en *literalizaciones* y creer que la palabra *corpus* tiene un único y solo significado, ello en la experiencia podría llevarnos a caminos indeseables, pues identificar la palabra *corpus* con cuerpo humano haría que todos los juicios, valoraciones y significaciones que se le da a la palabra *corpus* le sean adjudicados al cuerpo humano de modo inmediato y sin reflexión, porque la *literalización*, como dice HILLMAN, «hardens the heart»³³⁰, en particular, endurece el corazón de las cosas, provoca significados unívocos y aprisiona las posibilidades en un único sentido, evidentemente eso haríamos si tomamos por *corpus*, únicamente cuerpo humano. El problema no radica tanto en que consideremos *corpus* como cuerpo humano, sino en que consideremos propio del cuerpo humano

³²⁷ Cfr. PLOTINO, *Enéadas*. I, ii, 3; I, vi, 5. La ingeniosa traducción del participio perfecto de συμφύρω por “amalgamada” pertenece a Jesús IGAL. FICINO décadas después del opúsculo que aquí investigamos traducirá ψυχὴ συμπεφυρμένη por *commista anima* y *permista anima*.

³²⁸ El que las almas puedan alcanzar el lugar que les corresponde y la patria celeste.

³²⁹ *De vol.* L 2 f. 92 v - 93 r] FICINI op 2, p. 988

³³⁰ HILLMAN dice: «Literalism prevents mystery by narrowing the multiple ambiguity of meanings into one definition [...] hardens the heart.» HILLMAN, J. *op. cit.*, p. 149

todo lo que se predica de *corpus*, en el caso que aquí tratamos, se corre el riesgo de entender por cuerpo humano cárcel y sepulcro; y el cuerpo humano sólo en casos específicos puede significar eso, pero no en su generalidad. Este sutil matiz nos da la pauta para no *literalizar* la palabra *corpus* y así, poder extenderla a todo lo corpóreo y todo lo material.

Para comprender la específica causa y dinámica por la que se le llama a lo corpóreo cárcel y sepulcro, y por qué los sentidos son guardianes y acechadores que parecen luchar por sumergirnos en las tinieblas, es necesario hablar de la *voluptas* como algo natural, como algo innato en nosotros, ya que esto nos permitirá diferenciar aún mejor la *voluptas* de otros deleites del alma que no tienen su fuente en la naturaleza. Esto lo menciona el propio FICINO a través de la traducción del *Fedro* de Leonardo BRUNI: «Sócrates piensa que existen dos ideas predominantes en cada uno de nosotros, a las cuales seguimos por donde nos conducen, una es nuestro innato deseo de los placeres, la otra es una opinión adquirida que busca lo óptimo»³³¹. A la primera, dice FICINO «se le llama innata, por consiguiente no sigue rectamente ni arte alguno, ni razón alguna, ni orden alguno, sino que más bien es despertado en nosotros un cierto ímpetu repentino e irreflexivo de la naturaleza y de los sentidos, más que algún juicio firme o algún decreto, *el cuerpo* seduce y cautiva con una suavidad perniciosa, halaga los sentidos, afemina el ánimo y a partir de su estado aleja la razón y la mente.»³³² (*Ratio VIII*). Además de esta *ratio*, al final de la *ratio VII*, FICINO habla de que las cosas que no son alcanzadas por el ánimo ni por la razón, nacen de la Fortuna o de la hostil cárcel en nuestra contra y no son tan nuestras como de lo corpóreo y de la Fortuna. «Así pues, quienes cuentan el placer dentro de nuestros bienes, sin duda, parecen estar fuera de sí, puesto que está innato e ínsito en el cuerpo y en los sentidos». Este tipo de afirmaciones en donde se habla de la *voluptas* como algo ínsito e innato nos ayudará a entender por qué FICINO dice lo que dice acerca de los sentidos y de lo corpóreo, siempre y cuando tengamos claro que el joven Marsilio define la *voluptas* como aquello que deriva de la *satisfacción* de una *carencia*, que, además, *voluptas* sólo se puede decir del cuerpo, que son cinco los tipos de *voluptas*, cada uno procede de un sentido, y que cuando cada uno de éstos recibe la

³³¹ «Due sunt idee dominantes atque ducentes quas sequimur quacunquē ducunt. Una innata nobis voluptatum cupiditas, altera acquisita opinio affectatrix optimi» MS. *Plut.* 76.43 fol. 43r | PLATÓN, *Fedro* 237d

³³² *De vol.* L 2 ff. 93 r - 93 v | FICINO op 2, pp. 988 - 989

satisfacción, de ahí se deriva la *voluptas*, entonces, se pone de manifiesto que no queda otra cosa que considerar a la *voluptas* algo natural, algo ínsito en los sentidos.

Una vez aclarado lo anterior surge necesariamente la pregunta: ¿por qué algo que es natural nos lleva hacia el cieno y el lodo de los vicios y de los crímenes y hacia la funesta cárcel y el sepulcro? Una de las razones principales para considerar que lo natural puede llevarnos hacia la cárcel, es pensar que la verdadera naturaleza del hombre no se encuentra únicamente en lo natural, sino que, puesto que lo natural nos encierra o, mejor dicho, *la tendencia unilateral hacia lo natural* nos encierra en aquello que FICINO llama la cárcel, entonces, podemos pensar que la verdadera naturaleza del hombre se encuentra, como también se dice en el *Fedro*, en la patria celeste, por ello es necesario estar ligado a ella. De no ser así, la raza humana tendría como única orientación la horizontalidad, es decir, una orientación temporal, natural y espacial. De este modo, sí, el único deleite que el ser humano podrá obtener es el de la *voluptas*, el de lo corpóreo (pensando en esto, no es extraño que VALLA la considere el *summum bonum*). Esto tendría como resultado el hombre natural, pero si consideramos que la orientación del hombre además de ser horizontal, es también vertical, ello abre el acceso al deleite del *gaudium*, además de que esta orientación es anímica y tiene como resultado el hombre espiritual o anímico, este tipo de hombre presupone y está por encima del que hemos llamado hombre natural. El propio FICINO no habla de horizontal, ni de vertical, esto lo asigné porque es un modo de ver el movimiento de lo natural y de lo espiritual o anímico (*mens* en FICINO), de lo que está inmerso en lo corpóreo y de lo que no. El siguiente pasaje de Marsilio FICINO del texto contemporáneo al *De voluptate*, *De Deo et anima*, nos ayuda para hablar de horizontal y vertical: «la sustancia inteligible contiene muchos grados: Dios en el principio, segundo, las mentes angélicas y las almas intelectivas y tercero, las almas de las bestias.»³³³ FICINO señala la jerarquía y al hacerlo menciona el lugar que le corresponde a cada alma, asigna a *las almas de las bestias* el último peldaño de la jerarquía, esto concuerda con el peldaño que le está asignado a la *voluptas* y la *voluptas*, puesto que es natural no desea algo que esté fuera de lo corpóreo, por ello hemos acordado en llamar a su orientación horizontal. No sucede lo mismo con *las almas intelectivas* que pueden tender hacia lo natural o hacia lo celeste, es decir, seguir una orientación horizontal o una vertical.

³³³ «La substantia intelligibile molti gradi contiene: Iddio nel suo principio, secondario le menti angeliche e anime intellective, tertio l'anime de' bruti.» KRISTELLER, *Sup. Fic. II*. p. 137.

Ahora volvamos a la cuestión de la cárcel, del sepulcro y de los sentidos como guardianes. Cárcel y sepulcro se le dice a lo corpóreo cuando uno se ha hundido en lo terreno hasta tal punto que se ha olvidado de que había un firmamento, cuando uno ha quedado encerrado en el horizonte temporal, natural y espacial y no conoce otra cosa que lo que los sentidos le muestran, cuando uno ha aceptado como única realidad aquella dinámica de tempestad, primero la *voluptas*, después el dolor, cesa y fluye, nos mueve de un lado a otro y cuando creemos estar libres de esa dinámica, lo único que hacemos es engañarnos (*ratio IX*). No es que lo corpóreo sea *per se* cárcel y sepulcro, no es que todo lo corpóreo nos encierre y nos de muerte, sino la dinámica unilateral que uno puede llegar a tener de lo corpóreo como única realidad es lo que realmente vuelve a lo corpóreo cárcel y sepulcro.

Por lo dicho, la *transparentación* de las *ideas* que están detrás de la noción de *voluptas* de VALLA y de FICINO arroja como resultado que, aunque las dos nociones de *voluptas* se encuentran inscritas en el plano horizontal y terrenal de lo corpóreo, en la noción del humanista ésta es vista como el *summum bonum*, mientras que en la del filósofo florentino la misma se encuentra al fondo de una jerarquía vertical en cuya cima está el verdadero *summum bonum* que es, más bien, un deleite de la *mens*. En efecto, VALLA desconoce algo fuera de lo natural y se condena a esa realidad, precipitándose en las tempestades de la *voluptas*, algo que FICINO, VERGERIO y PICCOLOMINI consideran como propio de los niños y de los adolescentes, pues ellos se abrazan máximamente a la *voluptas*, son inexperimentados, y se encuentran en la edad en que admiten cualquier impresión y son llevados por sus pasiones. Para estos humanistas y para FICINO dejarse a la *voluptas* es signo de debilidad y de disolución. Dice VERGERIO que la vida voluptuosa destruye las almas y los cuerpos de los hombres³³⁴, pues ¿quién podría justificar que la *voluptas* es el *summum bonum*? Para poder hacerlo uno tendría que considerar el camino de la vida del hombre como algo en lo que no hay cambios y donde se es semejante a las bestias o se es siempre niño, limitado por sus valoraciones de la *voluptas*.

En contraste con la *idea* de VALLA, FICINO define la *voluptas* para darle su lugar: ella sólo se encuentra en los sentidos, coincide con el humanista en que es algo natural, pero se diferencia en que el florentino no la ve como *summum bonum*, en que no considera la naturaleza del ser

³³⁴ «Nam deliciae quidem animos hominum corporaque dissolvunt; labor vero confirmat et indurat.», KALLENDORF, op. cit. § 56

humano tan semejante a la de las bestias, por el contrario, Marsilio FICINO, siguiendo a PLATÓN, piensa que la naturaleza del hombre es su regreso a la patria celeste, es decir, su orientación vertical, celeste y no la orientación horizontal, natural. Es por esto que el florentino pone como imagen del hombre una mente divina ligada a los vínculos terrenos³³⁵, además dice que PLATÓN: «llamó a nuestra alma dios alojado en un cuerpo humano»³³⁶ y que «el alma divina hace uso del cuerpo terreno»³³⁷. En ese sentido la verdadera patria del hombre se encuentra en lo celeste. Este tipo de imagen permite la vertical y sale de la estructura de lo natural, es decir, se aleja del hombre natural de VALLA (el discurso de Maffeo VEGIO) que se encuentra encerrado en lo material y en lo natural, mientras que el hombre divino de FICINO debe volver a la patria celeste, eso es lo que separa a la raza humana de las bestias, que la raza humana puede ligarse a lo divino, el hombre puede alinearse de acuerdo a la jerarquía y así tener la claridad de lo que le pertenece a la *mens* y de lo que le pertenece al *sensus*.

En conclusión, FICINO considera que la concreción de la *voluptas* como único deleite del alma (*voluptas* se dice solamente de lo que está orientado horizontalmente) es la causa de que lo corpóreo sea considerado cárcel y sepulcro. Esta concreción nos encierra y no permite que pongamos nuestra mirada en el firmamento y provoca que en nosotros no haya noción alguna de jerarquía. A partir de esto no nos sorprende que quien está encerrado en el sepulcro corpóreo se entregue a una dinámica de tempestad y considere la *voluptas* como *summum bonum*.

3.3.5. *Voluptas nec propter se expetenda, neque finis*

FICINO considera que la *voluptas* se encuentra ínsita en nosotros. En este sentido no piensa que la búsqueda de los placeres del cuerpo, las riquezas y los honores sean una búsqueda de la *voluptas*, sino que, como ya se había dicho, estas cosas son las que nacen de la Fortuna o de la funesta cárcel en nuestra contra, al respecto dice BOECIO:

³³⁵ «Est autem homo, ut Peripatetici ac Stoici arbitrantur, id quod ex anima rationali constat et corpore. Pythagorici ac Platonici, paulisper a caeteris discrepantes, hominem esse putant divinam quandam mentem terrenis vinculis alligatam.» *De vol.* L 2 f.101r | FICINI op 2 p. 993

³³⁶ «Animum nostrum appellavit Deum in humano corpore hospitatum.» *De vol.* L 2 f.101v | FICINI op 2 p. 994

³³⁷ «Divinus quidam animus, qui terreni corporis ministerio utitur» *De vol.* L 2 f.101r | FICINI op 2 p. 994

¿Por qué eres arrebatado por gozos inanes, por qué abrazas como tuyos bienes que te son ajenos? Nunca la Fortuna hará tuyo lo que la naturaleza ha hecho ajeno a ti. Ciertamente, los frutos de la tierra están destinados a ser alimento para los seres vivos; pero si quieres *satisfacer la carencia*, lo cual es suficiente para la naturaleza, ninguna razón existe para que aspire a la abundancia de la Fortuna. De hecho, la naturaleza está satisfecha con pocas y modestas cosas y si pretendes sobrecargarla con bienes superfluos, aquello que añadas de más será desagradable o nocivo.³³⁸

Aquí se pone de manifiesto que satisfacer las carencias (de donde se deriva *la voluptas*) es algo que no precisa de exceso, sino que con poco se sacian las carencias; aquel hombre que aspira a más, fuera de lo que provee la naturaleza es obra de la Fortuna o de nosotros en la cárcel (FICINO).

Esta dinámica de nosotros en la cárcel concuerda con aquella *ratio* ficiniana (XI) en la que se habla de aquellos que, a causa de su deseo desmedido de la *voluptas*, se tornan esclavos: «el placer [...] engendra una libidine y un amor propio; quien siempre tiende hacia éste, sólo es esclavo de su propio deseo y no tiene preocupación alguna por otra persona, pues sólo obedece muy cuidadosamente a su propia vorágine; [y] todas las cosas que hace las hace porque lo llevan hacia este agrado y deleite que se percibe con los sentidos³³⁹. Esto introduce muy bien el peligro de *buscar la voluptas a causa de sí misma* y como único deleite del alma. Dinámica contraria a la de la *voluptas*, es la dinámica que canta BOECIO:

Quisquis profunda mente vestigat verum
cupitque nullis ille deviis falli
in se revolvat intimi lucem visus
longosque in orbem cogat inflectens motus
animumque doceat quicquid extra molitur

³³⁸ «Quid inanibus gaudiis raperis, quid externa bona pro tuis amplexaris? Numquam tua faciet esse fortuna quae a te natura rerum fecit aliena. Terrarum quidem fructus animantium procul dubio debentur alimentis; sed si, quod naturae satis est, replere indigentiam velis, nihil est quod fortunae affluentiam petas. Paucis enim minimisque natura contenta est; cuius satietatem si superfluis urgere velis, aut iniucundum quod infuderis fiet aut noxium.» BOECIO, *op. cit.*, II, 5, 14 – 16. pp. 42 – 43.

³³⁹ *De vol.* L 2 95r - 95v | FICINI *op* 2 p. 990

suis retrusum possidere thesauris;
dudum quod atra texit erroris nubes
lucebit ipso perspicacius Phoebus.³⁴⁰

Esta valiosa cita de BOECIO, nos revela lo importante que es el volver nuestra propia mirada hacia nosotros mismos, es decir, intentar tener un movimiento circular o, al menos, semi-circular, FICINO habla de estos movimientos:

La sustancia inteligible contiene muchos grados: Dios en el principio, segundo, las mentes angélicas y las almas intelectivas y tercero, las almas de las bestias. Igualmente hay tres cuerpos: el más perfecto es el esférico, después, el semicircular y, finalmente, aquel que se da por la línea recta. Y porque conviene que la naturaleza inferior se asemeje y se una a la superior, a fin de que el universo esté dispuesto y unido a través del orden, conviene que se asemeje el cuerpo más noble a la sustancia espiritual más noble, el segundo a la segunda, el tercero a la tercera. De tal modo, el círculo representa el espíritu supremo de Dios, después, el semicírculo representa las inteligencias segundas, los espíritus angélicos y las almas humanas, el cuerpo recto representa las almas inmersas en la materia.³⁴¹

El movimiento semi-circular propio de las almas humanas permite que podamos percatarnos de que aquello que se muestra como luz en lo exterior, sean bienes superfluos provistos por la Fortuna o productos de nuestra ceguera, no son luces por sí mismas, sino que aquellas *parecen* luces porque esa luz habita en nosotros. Si volviéramos nuestra mirada hacia nosotros mismos,

³⁴⁰ «Cualquiera que escrute la verdad en la profunda mente | y desee no desviarse del camino | debe volver sobre sí la luz de su mirada interior | y recogiendo los amplios movimientos, ponerlos en círculo | y enseñar a su alma que aquello que busca en el exterior | ya lo posee en encerrado en sus tesoros | aquello que poco antes ocultaba la negra nube del error | brillará más claro que el mismo Febo.» BOECIO, *op. cit.*, III, xi, 1-8. p. 91

³⁴¹ «La substantia intelligibile multi gradi contiene: Iddio nel suo principio, secondario le menti angeliche e anime intellective, tertio l'anime de' bruti. Similmente sono tre corpi: il più perfetto si è lo sperico, di poi el simiccolare, finalmente quel che è per linea recta. Et perché conviene, acciocché sia per ordine l'universo disposto et connesso, la natura inferiore alla superiore assomigliare e congiungere, conviene che'l più nobile corpo alla sostanza spirituale più nobile s'assomigli, el secondo alla seconda, alla tertia il tertio. Sicché il circulo rappresenti Iddio supremo spirito, di poi el semicirculo le 'ntelligentie seconde et spiriti angelici et anime umane, el corpo recto l'anime nella materia immerse.» KRISTELLER, *Sup. Fic. II*. p. 137.

sería manifiesto de dónde procede la luz. Esto clarifica que es lo que sucede con aquellos que ven la *voluptas*, primero, como algo fuera de ellos y no connatural a ellos y que no necesita de exceso, segundo, como algo que se tiene que buscar por sí mismo.

Respecto a la problemática que conlleva el buscar a la *voluptas* por sí misma, FICINO presenta la *ratio XII* es la última *ratio* platónica que nosotros presentamos y, creo que, aunque el propio FICINO llame a la *ratio I* «prima atque potissima», la *ratio XII* en esta particular investigación ha resultado la más importante, pues tiene ínsito el lema platónico: *a bono in bonum* y problematiza la confusión que la búsqueda del bien provoca. Comienza FICINO: «el último argumento de los platónicos es este en el que dicen que el bien y la finalidad son completamente lo mismo, la finalidad es esto hacia lo que el apetito es llevado como si [fuera hacia] lo último»³⁴². El joven Marsilio parece entender el bien como la finalidad por antonomasia (pensamiento puramente platónico), a partir de esto el florentino señala que la *voluptas* no puede ser llamada ni un fin, ni un bien en sí mismo, sino sólo puede ser considerada como medio para que nos procuremos las cosas necesarias para vivir, así pues, dice el florentino: «el apetito natural del hombre desea únicamente el placer por amor a otra cosa, ¿quién de mente sana estimaría que éste es completamente un fin y absolutamente un bien? En efecto, por esta causa [los platónicos] estiman que esta agradable percepción de algún modo fue dada a los vivientes por la naturaleza para que adquieran y se procuren las cosas necesarias para vivir.»³⁴³ Esta *ratio* es sumamente poderosa, pues, tejida con la tradición platónica latina, se muestra como un pensamiento fundamental para tener en cuenta: el placer no es un bien, ni una finalidad.

Antes de reflexionar sobre por qué el placer no es un bien, ni una finalidad, debemos pensar en torno a la confusión que se produce cuando uno busca el bien. No es que la búsqueda del bien sea confusa *per se*, sino que la mayoría erramos en nuestra consideración de lo que es bueno. Respecto a esto, BOECIO dice que cualquier hombre, aun el que tiene la vida en tinieblas y se encuentra cegado por sus pasiones, siempre busca su propio bien³⁴⁴ y desea aquellas cosas que para sus ojos se muestran como las proveedoras de lo que para él es lo mejor, por ello: «son precisamente estas cosas las que los hombres quieren obtener y es este el motivo de que deseen

³⁴² *De vol.* L 2 95v | FICINI op 2 p. 990

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ «Sed ad hominum studia revertor, quorum animus etsi caligante memoria, tamen bonum suum repetit, sed velut ebrius domum quo tramite revertatur ignorat. » BOECIO, *op. cit.*, III, 2, 13. p.61

riquezas, honores, poder, gloria y placeres, porque están convencidos de que con su posesión conseguirán la autosuficiencia, el respeto, el poder, la fama y la felicidad.» De este modo se ve cómo los hombres eligen el bien como su fin³⁴⁵, claro está que el problema radica en la consideración de esas cosas como buenas, pues como dice el filósofo Severino BOECIO todas las cosas tienden al bien:

“Todas las cosas buscan el bien, lo cual es conveniente describir de la siguiente manera: el bien es aquello a lo que todos aspiran”, “No se puede concebir nada más cierto” respondí, “En efecto, o todas las cosas no se refieren a ninguna unidad y, destituidas de un punto central, como si se tratara de un punto de referencia, vagan sin algo que las rijan, o, si algo existe hacia lo que todas las cosas se precipiten, esto será el sumo bien de todo”. Entonces ella [La Filosofía] me dijo: “¡Discípulo mío!, estoy muy contenta pues has fijado en tu mente lo que constituye el núcleo mismo de la verdad. Y en este proceso te ha sido revelado aquello que decías hace poco desconocen”. “¿Qué es?”, pregunté. “Cuál es el fin de todas las cosas”, respondió; “eso es en efecto, sin duda, aquello a lo que todos aspiran y, como habíamos concluido que aquello a lo que todos aspiran es el bien, debemos reconocer que el fin de todas las cosas es el bien”.³⁴⁶

Aunque se reconozcan tales afirmaciones sobre la tendencia de todas las cosas hacia el bien, debemos abordar el problema que resulta de las identificaciones que se hacen a partir del deseo de la *voluptas* y de la experiencia de la *voluptas* como algo fugaz y que nos precipita hacia una dinámica de la que difícilmente puede uno salir, es decir, el problema de por qué si todos desean el bien, se yerra en la elección del bien. BOECIO dice que, en efecto, se busca la importancia

³⁴⁵ «Atqui haec sunt quae adipisci homines volunt eaque de causa divitias, dignitates, regna, gloriam voluptatesque desiderant, quod per haec sibi sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem, laetitiam credunt esse venturam. Bonum est igitur quod tam diversis studiis homines petunt; in quo quanta sit naturae vis facile monstratur, cum licet variae dissidentesque sententiae tamen in diligendo boni fine consentiunt.» *Ibid.* III, 2, 19 – 20. p. 62.

³⁴⁶ «— Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet: ipsum bonum esse quod desideretur ab omnibus. — Nihil, inquam, verius excogitari potest; nam vel ad nihil unum cuncta referuntur et uno, veluti vertice, destituta sine rectore fluitabunt aut, si quid est ad quod universa festinent, id erit omnium summum bonorum. Et illa: Nimium, inquit, o alumne, laetor; ipsam enim mediae veritatis notam mente fixisti. Sed in hoc patuit tibi quod ignorare te paulo ante dicebas. — Quid? inquam. — Quis esset, inquit, rerum omnium finis. Is est enim profecto quod desideratur ab omnibus; quod, quia bonum esse collegimus, oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur.» *Ibid.* III, 11, 38 – 41. pp. 90 – 91.

personal, el poder, la respetabilidad, los deleites y las distinciones porque son considerados bienes, por lo tanto,

la parte central y la causa de todo aquello que es deseable es el bien, pues lo que no contiene en sí bien alguno, ya sea en la cosa o en la representación de la cosa [*similitudine*], de ninguna manera puede ser deseado. Por el contrario, también cosas que por su naturaleza no son bienes, son buscadas como si fueran verdaderos bienes con tal de que den la impresión de serlo. De donde se deduce con razón que la esencia, la causa y la explicación de todos los deseos es su cualidad de bien.³⁴⁷

A partir de esto, existen muchos ejemplos, como aquel que busca montar a caballo no sólo por el hecho de montar, sino por motivos de salud o como aquel que busca quitar obstáculos, por amor a obtener poder o riquezas, de éstos se dice que: «todas estas cosas se buscan por el bien que proporcionan, todos las desean no tanto por ellas como por el bien mismo. Pero hemos admitido que es con vistas a la felicidad por lo que se desean todas las otras cosas por esto, siguiendo el mismo argumento, la felicidad es lo único a lo que se aspira»³⁴⁸. que todos buscamos nuestro propio bien es claro a partir de las *autoridades* citadas y, sobre todo, a partir de nuestra propia experiencia, de que cuando algo deseamos, lo deseamos porque realmente creemos que ello nos hace bien y nos conduce hacia la felicidad, de esto dice SAN AGUSTÍN: «Desear vivir sin miedo, no sólo es propio de los [hombres] buenos, sino también de los [hombres] malos, pero con esta diferencia: que esto los buenos lo apetecen renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden tener sin riesgo a perderlas, mas los malos velan por disfrutar de éstas con seguridad, intentan remover los obstáculos y a causa de esto llevan una vida malvada y criminal que es mejor llamarla muerte.»³⁴⁹ Nos interesa delinear la noción platónica de que las cosas que deseamos, las

³⁴⁷«Omnium igitur expetendorum summa atque causa bonum est; quod enim neque re neque similitudine ullum in se retinet bonum, id expeti nullo modo potest. Contraque etiam quae natura bona non sunt, tamen, si esse videantur, quasi vere bona sint appetuntur. Quo fit uti summa, cardo atque causa expetendorum omnium bonitas esse iure credatur» *Ibid.* III, 10, 37 – 39. p. 85

³⁴⁸ «Cum igitur omnia boni gratia petantur, non ilia potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. Sed propter quod cetera optantur, beatitudinem esse concessimus: quare sic quoque sola quaeritur beatitudo. Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam.» *Ibid.* II, 10, 40 – 42. P. 85

³⁴⁹ «Cupere namque sine metu vivere, non tantum bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quae sine amittendi periculo

deseamos porque creemos que son buenas, principalmente, para remarcar que la *voluptas* no es ni una finalidad, ni es un bien en sí mismo, aunque muchas veces insistamos en considerarla así.

Marsilio FICINO continúa la *ratio XII* bajo la misma temática de que la *voluptas* es algo dado por la naturaleza, el joven Marsilio dice:

Que el placer es dado por la naturaleza a nosotros por amor a los bienes; [los platonicos] lo demuestran con esta prueba: todos los seres animados cuando expulsan cualquier cosa innecesaria del cuerpo o cuando se apoderan de algo necesario, se *mueven* con esta suavidad, la cual, frecuentemente ya hemos mencionado. Pero en cuanto hayan satisfecho enteramente la carencia de la naturaleza, no se percatan más de ningún placer, sino que vemos que éste es movido todo el tiempo en que llenan la carencia, como si la naturaleza hubiera designado como finalidad que el placer de los sentidos existiera para conseguir lo necesario para la vida y satisfacer las carencias. Por tanto, el placer [nos] ha sido dado ni para que se tienda hacia él a causa de sí mismo, ni como un fin, sino para que se conserve la vida y para que se propague el género humano. Por esto, ciertamente no se le debe llamar un bien, como muchas veces demostramos.»³⁵⁰

Esto hace manifiesto el porqué la *voluptas* no es un bien. Además de esto, está el argumento de los cuerpos circulares, semicirculares y lineales del que FICINO habla, de esto vale la pena recapitular que el joven Marsilio denomina estos tres cuerpos y los asimila con Dios (circular) con las alma inteligibles (semicirculares) y con los cuerpos (lineales), esto manifiesta el movimiento de cada uno de ellos; podemos entender que Dios posee el movimiento *perfecto* y que todo lo que procede de él regresa a él, de las almas inteligibles podemos entender que, por ser menos perfectas que Dios, no tienen un movimiento perfecto y que, sin decirlo explícitamente, su esfuerzo por regresar al origen queda incompleto, al menos así parece por la incompletud del círculo, tal vez eso revela que las almas inteligibles viven bajo la luz de Dios y esa es su semi-completud; por último, el movimiento del cuerpo, como ya decía FICINO, revela las almas

nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, remove impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt.» AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín tomo III*, ed. bilingüe y tr. de Capanaga, Seijas *et al.* Madrid: B.A.C, 1967. *De Libero arbitrio* c.iv, 10. pp. 260, 262

³⁵⁰ *De vol.* L 2 95v – 96r | FICINO op 2 p. 990

inmersas en la materia, las almas que, para retomar la *ratio* XII, admiten en sí la *voluptas* como fin en sí mismo y como algo bueno a causa de sí mismo, aunque ello implique vivir en tinieblas y en la dinámica de las tempestades en donde todo es cambiante.

La definición de la *voluptas* nos advierte sobre los peligros que tiene buscarla como un bien y un fin en sí mismo. FICINO está comprometido con señalar la importancia que tiene definir la *voluptas*, cuál es su lugar y cómo uno se relaciona con ella, principalmente, para reconocer que el deleite del alma hacia el que hay que orientar nuestra vida, no es la *voluptas*, sino el *gaudium*.

Finalmente, quiero recordar el episodio narrado por Arnaldo DELLA TORRE en el que se habla de Naldo NALDI y de las tendencias de FICINO en el amor, es importante recordarlo porque el modo como DELLA TORRE lo explica no hace justicia al pensamiento, ni a los esfuerzos y ni a la perspectiva que diferencia lo celeste de lo natural. Recordamos aquí la elegía que Naldo NALDI dedica a FICINO «A Marsilio Ficino acerca de la pesada opresión del amor»³⁵¹ en ella, como ya narramos, Naldo cuenta sus desventuras en el amor. DELLA TORRE resalta el hecho de que cuando se escribió esta elegía, FICINO contaba con 18 años (1451) y en la elegía Naldo le advierte sobre los peligros que tenía amar, lo cual revelaba que FICINO a esa edad no había amado y dice DELLA TORRE: « el hecho es que a él [Ficino], que no tenía necesidades sensuales, le bastaban las fantasías amorosas intelectuales, si así las podemos llamar [...] para Marsilio el amor no consistía y no podía consistir en la aspiración de dos seres de poseerse recíprocamente, sino que era simplemente un medio por el cual Dios, o sea la causa primera óptima bellísima, se revela al amante en la mirada y en el cuerpo del amado»³⁵². Aquí nos interesa resaltar el hecho de que DELLA TORRE diga que FICINO no tenía necesidades sensuales y que afirme que le bastaban las fantasías amorosas intelectuales, como si el joven Marsilio *compensara* su fortuita falta de necesidad sensual con fantasías intelectuales que le ayudaban a mantener un cierto equilibrio y por ese caso fortuito, *si así le podemos llamar*, fue que se encaminó hacia la

³⁵¹ Plut. 35,34. ff. 2v – 4r

³⁵² «Il fatto è che a lui, che era senza bisogni sensuali, bastavan le fantasie amorose intellettuali, se così le possiamo chiamare: il mondo cominciava fin d'allora ad esser considerato da lui sotto il punto di vista ideale ed astratto della contemplazione filosofica, che sprezzava le contingenze, e tien solo calcolo delle sostanze, lascia da parte il particolare concreto e finito, e s'eleva all'infinito ed astratto universale; laonde per Marsilio l'amore non consisteva e non poteva consistere nell'aspirazione di due esseri al reciproco possesso, ma era semplicemente un mezzo per cui Dio, ossia la causa prima ottima bellissima, si rivela all'amante nel viso e nel corpo dell'amato.» DELLA TORRE, *op. cit.*, p. 506

contemplación filosófica, si así DELLA TORRE sugiere, no estamos de acuerdo, porque un pensamiento tan fundamental en FICINO como es el presentado en esta investigación en torno a la *voluptas*, no puede ser algo fortuito, como si se tratara de un accidente, y si se esfuerzan en llamarle así, más bien debería llamársele ἑρμαιοῦν, encuentro fortuito que es regalo de un Dios, de Hermes, pero tampoco creo que debería explicarse así, porque DELLA TORRE al decir «che era senza bisogni sensuali, bastavan le fantasie amorose intellettuali» sugiere que por una condición como lo es *essere senza bisogni sensuali* es que le bastaban las fantasías, es decir que por *carencia* de ciertas necesidades, pudo amar de ese modo intelectual. No. Lo que aquí queremos remarcar, es que FICINO al percatarse de la *voluptas*, de lo natural, de ese *amor proprio della canzone italiana*, decide, por amor a lo celeste (y así sugería PLATÓN que si uno estuviera liberado de todo aquello que precipita la vista del alma hacia lo inferior, podría voltearla hacia las cosas verdaderas³⁵³), despojarse de esos amores, para dirigirse a aquello más verdadero, pues como se ha intentado aclarar en esta investigación: contrariar la propia *voluptas* (por más que ésta necesite poco para satisfacerse) es obra de un esfuerzo, hasta violento, es obra de una contracción, de una concentración de las fuerzas y no de un accidente, porque si se trata de un accidente, bastaría otro accidente para revertir la condición y esto que piensa FICINO, que ejerce FICINO, que actúa FICINO, es ajeno a lo natural, se vincula con lo celeste y sigue el precepto platónico: *a bono in bonum*.

3.3.6. *Gaudium*

FICINO tiene una sección dedicada al *gaudium*³⁵⁴, la hace a partir de la traducción del *Fedro* de Leonardo BRUNI³⁵⁵. La concepción de la *voluptas* necesariamente desemboca en la definición del

³⁵³ «Hec tamen nature inquam huiusmodi si statim ex pueritia ab eo abscinderentur qui sunt generationis affinia seu plumbea pondera que commestionibus et huiusmodi voluptatibus ac libidinibus inherentia et innata cum fuerint animae visum ad inferiora devolvuntur a quibus liberatus si ad vera se verteret illa etiam » PLATÓN, *República* 519 b; Ms. Plut.89 sup.50 f. 71r.

³⁵⁴ Esta sección se encuentra en el capítulo I, véase Apéndice II.

³⁵⁵ MS. *Plut.76.43 fol. 38v – 50r*. Esta versión de la traducción está incompleta, el aretino no traduce el discurso de Lisias que va de 230e – 234c, ni algunos argumentos del mismo discurso que van de 238e – 241d, tampoco el discurso acerca del amor que va de 250e – 253c, después corta un gran fragmento que va del 254b – 265a y concluye el diálogo. BRUNI en algunos casos se limitó a poner con letras rojas: *Recitatio Orationis Lysie satis longa*, en otros casos sólo omite las partes que no traduce. No sabemos si

gaudium, pues al hablar de *voluptas*, necesariamente se debe hablar de los diversos deleites del alma y el *gaudium* es el deleite más cercano al bien. Para FICINO es esencial hacer una distinción de los deleites, pues sin una distinción se corre el riesgo de usar *voluptas* para todo deleite, sea del alma o del cuerpo. Es por esta distinción que consideramos el *De voluptate* como un texto de iniciación filosófica, pues comienza con explicaciones que nos conducen (*educant*) a distinguir los tipos de deleites del alma. El joven Marsilio no profundiza en la dinámica del *gaudium*, ni en su actuar, sólo define su importancia y lo señala como el deleite más elevado y dice, siguiendo a PLATÓN, «al hablar de la vida auténtica del alma cuyo deleite se encuentra en la morada celeste [Platón] afirma: "se goza y se nutre de la contemplación de la verdad"³⁵⁶ de donde frecuentemente llama gozo al alimento de la mente»³⁵⁷. Este *gaudium* es el deleite que está orientado verticalmente a diferencia de la *voluptas* cuya orientación es horizontal. Estas distinciones de los deleites del alma, nos parece fundamental, es algo tan básico que la mayoría de las veces huye de nuestra atención, pero es una diferencia tan elemental como aquella que Cristo enseña a Nicodemo: «lo que nace de la carne, carne es; lo que nace del Espíritu, Espíritu es»³⁵⁸. Si alguien no entiende este tipo de distinciones y definiciones filosóficas, difícilmente podrá iniciarse en la filosofía, es eso lo que queremos manifestar y declarar, pues quien no da como primer paso en la filosofía, este tipo de definiciones, siempre confundirá lo que pertenece a los sentidos con lo que pertenece a la mente y los considerará siempre en el mismo nivel, como horizontales, lo cual ya vimos sucede con la noción de *voluptas* que hace de la *voluptas* el *summum bonum*, si uno no atiende a la jerarquía, creará siempre que todo es homogéneo y está en el mismo nivel.

De acuerdo con la noción de *gaudium* de FICINO, la verdad es como un campo en donde la contemplación es la semilla y a partir de estos dos elementos es de dónde se recibe el *gaudium*, a saber, cuando la mente se deleita en la contemplación de la verdad. A partir de este símil FICINO muestra que nuestra alma se encuentra inmersa en profundas tinieblas —una referencia a estar inmerso en el mundo o, simplemente lejos de la contemplación de la verdad o de la consideración

la versión del escrito griego ya carecía de esos fragmentos o si, en realidad fue BRUNI quien decidió no traducir el diálogo completo.

Este Ms aclara sobremanera la lectura que FICINO tiene de los furores en su epístola a Peregrino AGLIO.

³⁵⁶ PLATÓN, *Fedro* 247d. | Cfr. MS. *Plut.* 76.43 fol. 47r

³⁵⁷ «Itaque et ipse idem in Phaedro, cum de prima illa ac vera vita qua in coelorum sedibus animus frui loqueretur, ait: "Veritatis contemplatione nutritur et gaudet": unde saepenumero gaudium mentis alimoniam vocitat» Cfr. *Plut.* 76.43 fol. 47r

³⁵⁸ «Quod natum est ex carne caro est et quod natum est ex Spiritu spiritus est» Jn, 3,6.

de la verdad o de la luz de donde todo procede— y cita lo siguiente: «¿[de] dónde todo este esfuerzo por ver el campo de la verdad? pues [sucede que] el alimento conveniente para el alma procede de él y la naturaleza de las alas por las que el alma es elevada también es alimentada por él [el campo de la verdad]»³⁵⁹. FICINO menciona la naturaleza de las alas como el medio por el cual se va hacia lo celeste (*ad supera*) y de lo cual uno se aleja por el conocimiento de las cosas terrenas (*ob terrenarum rerum cognitionem descenderat*). Estas alas son la virtud contemplativa y la virtud moral, FICINO asevera que éstas se pierden por la consideración de lo terreno y se recuperan por la contemplación de lo divino y de la verdad, esto lo aclara cuando dice que por medio del ejercicio de estas virtudes es que uno vuelve a la patria celeste³⁶⁰. Importantísimo es remarcar la actividad de las alas, no sólo para regresar a la patria celeste, sino sobre todo la interpretación que FICINO les da, son virtudes, una contemplativa, la otra moral. El joven Marsilio sabe que además de la claridad intelectual que uno debe tener, por ejemplo, para distinguir que la *voluptas* y el *gaudium* no son lo mismo, es necesario, actuarlas, de otro modo no hay regreso, pues no se puede volar de regreso a casa ayudado sólo por un ala, se precisan las dos y ello implica que al tener la claridad intelectual, contemplativa de distinguir, se actúe y se tienda hacia el *gaudium*. Con esto FICINO concluye la exposición del *gaudium* de acuerdo con PLATÓN (*divina sententia Platonis nostri*).

EPÍLOGO. *Voluptas non per se bonum.*

Este epílogo recapitula las nociones de la *voluptas* de los humanistas, del discurso de Maffeo VEGIO en el diálogo de Lorenzo VALLA y del concepto platónico de la *voluptas* de Marsilio FICINO. La semejanza entre VERGERIO, PICCOLOMINI y FICINO es innegable, los tres advierten de modo enfático sobre los peligros que tiene entregarse a la *voluptas* en la primera edad, los tres tienen una noción de la *conducción* (*educare*) de la *voluptas* y hacen advertencias de tipo moral, aunque la diferencia es que tanto VERGERIO, como PICCOLOMINI tienen como finalidad las

³⁵⁹ «Ubi, inquit, multus inest conatus veritatis campus, quonam sit intueri Nam conveniens animae cibus ex illo exstitit et alarum natura, qua anima elevatur hoc alitur» *De vol.* L 2 fol. 90v | FICINI op 2, p. 987.

³⁶⁰ Nótese que esta interpretación de las alas todavía la mantiene en el *Filebo*, en donde son llamadas Intelecto y Voluntad. *Cfr.* FICINI op 2, p. 1248

bonae artes, pues para ellos, es eso lo que hace mejor al hombre, es por los estudios que se llega a ser mejor hombre. Marsilio FICINO, aunque presupone que su destinatario está ya formado en estas *artes* y que las conoce, pone como su finalidad, basado en la lectura del *Fedro* que Leonardo BRUNI tradujo, el regreso a la patria celeste. Por otro lado, la noción de Lorenzo VALLA en el discurso de VEGIO, propone todo lo contrario de los ya mencionados, pues pone a la *voluptas* como *summum bonum* y a lo natural como lo único absoluto, vimos que la *idea* que estaba detrás de esta noción de *voluptas* que VEGIO llama *epicúrea* era en realidad *cirenaica* y de dónde procedía su equívoco. Esta noción contrastaría principalmente con la concepción platónica que FICINO transmite, lo cual se llevo a cabo a lo largo de la exposición de VALLA y de FICINO.

Marsilio FICINO, fiel al proceder filosófico, conceptualiza y diferencia los deleites (siempre bajo la luz de PLATÓN y los platónicos latinos) en *voluptas*, *laetitia* y *gaudium*, esto es lo que principalmente lo distingue de VERGERIO, PICCOLOMINI y VALLA, ninguno de ellos se preocupa por darle una definición filosófica. VALLA es el único que da una definición, tomada de CICERÓN, pero no la problematiza, sino que la sigue; los otros humanistas se limitan a advertir los peligros de ella. Por lo contrario, FICINO define, contrasta y ejemplifica la *voluptas* desde distintas escuelas, aquí sólo tratamos la que él dijo seguir, la platónica. Este tratamiento le permite separar las experiencias para no confundir los tipos de deleites, en este sentido la palabra *voluptas* en el apartado platónico del *De voluptate* de FICINO configura un tipo de experiencia determinada y nos brinda una perspectiva para entender a qué tipo de deleites se refiere, así pues, *voluptas* es un deleite que pertenece exclusivamente al *sensus*, contrario a este deleite se encuentra el *gaudium* que es un deleite que pertenece exclusivamente a la *mens*. FICINO hace esta diferencia debido a que las confusiones que se viven cuando uno no distingue *voluptas* de *gaudium*, no nos permiten tener claridad respecto a cuál es el dominio al que pertenece cada deleite, ello haría que pudiéramos concebir *voluptas* como *summum bonum*, como hace Maffeo VEGIO en el *De voluptate* de Lorenzo VALLA.

Finalmente, en el proemio de *De voluptate* cuando FICINO cita a PLATÓN y revela que el ateniense prohibía que aquellos que se encontraban en la primera edad proclamaran su opinión acerca de cosa alguna; dice que acatar esto, evitaría que más tarde tuvieran que revertir las

opiniones proclamadas en las opiniones contrarias³⁶¹. El joven Marsilio sin mencionar la *voluptas*, sugiere en este breve pasaje la óptica *a través de la cual verá* el problema de la *voluptas*, pues qué es aquello que endurece las opiniones, sino el imperioso poder de la *voluptas*, esto es algo inmediato, como lo dice CALCIDIO en la ya conocida cita que hemos trabajado, en este sentido ¿Cómo es posible que se pueda evitar algo como proclamar una opinión acerca de alguna cosa? No creemos que se pueda evitar, sino que lo que hace PLATÓN es advertir (y FICINO lo sigue); advierte sobre el poder que tiene la *voluptas* y por qué es muy fácil llamarla un bien; el florentino se esfuerza por mostrar las dinámicas que nos llevan a considerar la *voluptas* un bien. La preocupación de FICINO es transmitir a Antonio Canisiano la incidencia que tiene la *voluptas* en la valoración de las cosas, en la conducción de la vida y lo vital que es diferenciar este deleite de otros deleites, pues no tener un concepto claro de qué es la *voluptas*, haría que nos perdiéramos fácilmente y que consideráramos con nuestra estrecha mirada lo placentero como bueno, aunque esto sea algo perjudicial.

En conclusión, Marsilio FICINO advierte acerca de las dinámicas a las que podemos exponernos cuando buscamos obtener la *voluptas* más allá de lo que es necesario, pues los sentidos, como ya FICINO aclaró, se contentan con poco y no necesitan demasiado para estar *satisfechos*, esto es fácil perderlo de vista, pues solemos creer que *nuestros tesoros se encuentran afuera de nosotros* y de modo inmediato nos entregamos a la dinámica del deseo, a aquella tempestad que nos lleva de la *voluptas* al *dolor* y del *dolor* a la *voluptas*, esto contrasta claramente con el célebre pasaje de BOECIO en el que recomienda «volver sobre nosotros la luz de nuestro interior y enseñarle a nuestra alma que aquello por lo que se esfuerza afuera, lo posee encerrado en sus tesoros», es decir, debemos interiorizar nuestros deseos (recuérdese que nuestra finalidad es mostrar que la definición, reflexión y trabajo sobre la concepción platónica de la *voluptas* es uno de los pasos que Marsilio FICINO consideraba como primeros, básicos y fundamentales en su juventud), de otro modo, estamos condenados a vivir en el mundo natural, el mundo de las bestias, que conoce los *literalismos* y que anda por el mundo con la mirada dirigida hacia lo

³⁶¹ «Ego igitur ex iis omnibus Academicorum Socraticorumque in disserendo rationem hoc tempore proponendam mihi decrevi. Etenim Plato, quem tanquam philosophorum Deum sequimur atque veneramur, vetat eos qui adhuc in tenera aetate constituti sunt suam aliqua de re sententiam afferre, ne, ut in iunioribus saepe accidit, quod primis annis maxime probaverimus id maturiori deinde aetate et graviore iudicio revocandum et in contrariam sententiam convertendum sit.» *De vol.* L 2 ff. 89v – 90r | Op 2 p. 986

terreno y no hacia lo celeste. En este punto es necesario notar el esfuerzo que esto precisa, pues lo natural está dado en nosotros, no representa un cambio y aunque la verdadera esencia del hombre se encuentra en lo celeste (de acuerdo con lo que transmite el joven Marsilio FICINO), es un esfuerzo tender hacia ello, pues lo natural es lo que se encuentra más cercano a nosotros — basta recordar el modo inmediato como se dan las identificación entre *voluptas* y el bien—, más inmediato y menos conflictivo.

CONCLUSIONES

Este último lugar de la investigación exige que recordemos cuáles fueron las problemáticas con las que iniciamos este trabajo y que notemos cuáles son las problemáticas con las que nos apartamos de ella.

El *De voluptate* de Marsilio FICINO (1457), primer opúsculo formal del florentino, oscurecido por el momento alto de su filosofía ha recibido muy poca atención por parte de los especialistas, hasta el punto de que sólo existe una traducción al italiano, pero sin edición crítica. Esta falta de edición crítica del *De voluptate* genera muchos problemas al interpretar el texto, la propia traducción de Piero CIGADA tiene esos problemas (señalados en nuestro aparato de variantes) pues sólo hace la traducción de la op 2. Añadido a la falta de atención del texto que se estudia, se encuentran las interpretaciones que hacen los especialistas mencionados, quienes dedican como máximo, un espacio de 2 páginas a hablar del opúsculo de FICINO al que hemos dedicado nuestra investigación.

Este trabajo dedicado a la concepción platónica de la *voluptas* en el *De voluptate* de Marsilio FICINO se propuso como primer objetivo reconocer la tendencia hacia PLATÓN del filósofo florentino desde su primer texto y no como la crítica ha sugerido, que FICINO era, en su juventud, un seguidor de LUCRECIO, esto nos fue claro, no sólo con los datos biográficos que reunimos, sino con las lecturas platónicas que a través del análisis del apartado platónico pudimos transparentar, además de que el propio FICINO dice en el proemio seguir la vía platónica y lo hace de un modo tan enfático que llama a PLATÓN dios de los filósofos.

El segundo objetivo trazado fue conocer la preocupación que llevó a FICINO a tratar un texto dedicado a la *voluptas*, ésta la consideramos de corte educativo, pues al dedicar su opúsculo a Antonio Canisiano que recién se iniciaba en la filosofía, declaro que la definición, reflexión y trabajo sobre la *voluptas* en su tonalidad platónica es uno de los pasos primeros, básicos y fundamentales para la filosofía.

El tercer objetivo que nos propusimos fue contrastar la concepción platónica de FICINO con algunas nociones de la *voluptas* existentes en la época, éstas fueron la noción de Pier Paolo VERGERIO en su tratado *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentia studiis liber*, la noción de Silvio Eneas PICCOLOMINI en su *De liberorum educatione* y por último analizamos la noción del

discurso de Maffeo VEGIO en el diálogo homónimo al de FICINO: *De voluptate*, escrito por Lorenzo VALLA. A partir de estos contrastes pudimos *transparentar* las ideas que estaban detrás las distintas nociones de la *voluptas*, esto nos permitió tener claridad respecto a la labor que FICINO lleva a cabo al definir y dedicar un opúsculo al tema de la *voluptas*.

El cuarto y último objetivo fue llegar a la concepción de la *voluptas* platónica de acuerdo con el joven Marsilio, para cumplir con esto fue preciso por un lado ubicar la historia del PLATÓN latino en Florencia, sus traductores y las traducciones que el joven FICINO pudo consultar, por otro lado, fue preciso trazar los primeros años del florentino para tener una noción de los autores que conoció en su juventud. A través de esta vía entramos al apartado platónico del opúsculo en cuestión y nos valimos del método de la *amplificación* para profundizar en el tratamiento de la *voluptas* y vimos hacia dónde nos lleva, qué implica considerarla como un bien y qué implica no considerarla como tal.

Finalmente, es preciso ver lo que esta investigación prepara para el tratamiento posterior de la *voluptas* en FICINO. En la Introducción hice un bosquejo de la ruta que sigue la *voluptas* en el pensamiento del florentino, por supuesto, esa ruta no revelaba la incidencia, si era importante o no en el pensamiento de FICINO. La incidencia de la *voluptas* en el pensamiento del florentino es una de las líneas de investigación que a partir de este trabajo se muestra interesante, pues ¿qué sucede después con la división que FICINO hace entre *gaudium*, *laetitia* y *voluptas*? es posible que haya decidido abandonarla porque al hacer la traducción del *Banquete* de PLATÓN le haya parecido más adecuado seguir la imagen de las dos *Venus*. Sin embargo, no creemos que esto se quede así, pues más adelante en el pensamiento de FICINO y, más específicamente, en el pensamiento astrológico del florentino ¿es posible que haya un regreso al *gaudium* y a la *voluptas*, al caracterizar de algún modo la influencia de Saturno y de Venus? Estos son algunos puntos que considero importante notar, lo cierto es que, siendo éste su primer pensamiento en torno a la *voluptas*, se vuelve interesante ver cómo evoluciona en sus diversos textos y a lo largo de su vida.

Así pues, me parece que a partir de lo trabajado es manifiesta la *transparentación* de la idea que está detrás de la *voluptas* platónica en el *De voluptate* de Marsilio FICINO, se diferencia perfectamente hacia dónde nos lleva la *voluptas*, hacia dónde el *gaudium*, qué es lo que sucede

cuando consideramos la *voluptas summum bonum*, qué cuando no la consideramos así y cuáles son los esfuerzos que se requieren para estar por encima de la *voluptas*. Todo esto para afirmar que la definición, el trabajo y la reflexión de la *voluptas* son los primeros pasos que FICINO en su juventud consideraba fundamentales para iniciarse en la filosofía. Así pues, concluyo esta investigación que, espero, contribuya al conocimiento del pensamiento de Marsilio FICINO³⁶².

³⁶² «We should not think that the last word has been said, by us or others, on any aspect of Ficino's thought. There is a need for continuing further research and discussion, and I hope it will continue also in the future and will be animated by an honest quest for truth.» *Marsilio Ficino e Il Ritorno Di Platone: studi e documenti* I. p. 29

APÉNDICES

APÉNDICE I

Lista cronológica de las traducciones de PLATÓN en el siglo XV.

1. *República* 1402 (Manuel CRISOLORAS y UBERTO DECEMBRIO)
2. *Fedón* 1405 (Leonardo BRUNI)
3. *Gorgias* 1409 (Leonardo BRUNI)
4. *Fedro, Apología y Critón* 1424 (Leonardo BRUNI)
5. *Critón* 1424/1425 (Rinuccio ARETINO)
6. *Epístolas* 1427 (Leonardo BRUNI)
7. *Axioco* 1426 – 1431 (Rinuccio ARETINO)
8. *Eutifrón* 1429 – 1434 (Francesco FILELFO)
9. *Axioco y De Virtute* 1436/1437 (Cencio DE' RUSTICI)
10. El discurso de Alcibíades del *Banquete* 1437 (Leonardo BRUNI)
11. *Halcyon* 1434 – 1438 (Agostino DATI)
12. *República* 1439 (PIER CANDIDO DECEMBRIO)
13. Tres epístolas 1440 (Francesco FILELFO)
14. *República* 1440 (Antonio CASSARINO)
15. *Eutifrón* 1440 – 1443 (Rinuccio ARETINO)
16. *Las Leyes* 1450 – 1451 (Jorge DE TREBISONDA)
17. *Parménides* 1459 (Jorge DE TREBISONDA)

APÉNDICE II

Presento ahora la traducción del capítulo primero del *De voluptate* de Marsilio FICINO. El texto base es el Ms L 2, las variantes proceden del Ms L 4, de la *editio princeps* n I y de la op 2.

[90v]³⁶³ Marsilii Ficini liber De voluptate ad Antonium Canisianum.³⁶⁴ Plato igitur ut ab eorum principe initium faciam, cum animum in duas partes distribuisset, mentem scilicet ac sensum, menti laetitiam et gaudium attribuit, sensibus voluptatem. Verum prima duo³⁶⁵ inter se differre putat, quod omne gaudium laude sit dignum, letitia vero partim laudanda, partim vituperanda sit. Esse enim letitiam in boni³⁶⁶ alicuius possessione quandam³⁶⁷ mentis elationem, que tamen modestiam excedere pariter ac³⁶⁸ servare queat. Gaudium vero illam ipsam, que ex contemplatione aut alio quopiam virtutum usu suscipitur, iocunditatem. Itaque et ipse idem in Phedro, cum de prima illa ac vera vita qua in celorum sedibus animus fruitur, loqueretur, ait: «Veritatis contemplatione nutritur et gaudet». Unde sepenumero gaudium mentis alimoniam vocitat: nam³⁶⁹ agro similem vult	Libro acerca del placer de Marsilio Ficino a Antonio Canisiano. Así pues (inicio por el principal de estos [filósofos]) Platón, cuando dividió el alma en dos partes, a saber, la mente y la sensación, atribuyó la alegría y el gozo a la mente, el placer a la sensación. Sin embargo, piensa que estos dos primeros se diferencian entre sí, porque todo gozo es digno de alabanza, pero la alegría en parte debe ser loada, en parte debe ser vituperada. Pues piensa que la alegría es una determinada exaltación de la mente en alguna buena posesión de algo, mas ésta es capaz de exceder y de conservar por igual la moderación, pero el gozo es aquella misma jovialidad que es engendrada en cualquier lugar a partir de la contemplación o a partir del uso de las virtudes. Así pues, también él mismo en el mismo <i>Fedro</i>, cuando habló acerca de aquella primera y verdadera vida en la que el alma disfruta en la morada celeste, afirma: «con la contemplación de la verdad se nutre y goza»³⁸⁹. De donde frecuentemente llama al gozo de la mente
--	--

³⁶³ L 2 ff. 90v - 91v | L 4 ff. 87r - 88r | Op 2 p. 987

³⁶⁴ *om.* L 4 Caput primum. De partibus animae. Item de laetitia, gaudio & voluptate, secundum Platonem. *add.* n I Marsilii Ficini Florentini de partibus animae, Caput primum. Item de laetitia, gaudio & voluptate, secundum Platonem. *add.* Op 2

³⁶⁵ *hec add.* L 4, Op 2, n I

³⁶⁶ *bonis* n I

³⁶⁷ *c del.* L 2

³⁶⁸ *atque* op 2, n I

³⁶⁹ *ipsam add.* Op 2, n I

esse veritatem. Frugibus vero veritatis ipsius contemplationem; alimoniae deinde, quae ex ijs duobus capitur, gaudium, quo mens veritatis contemplatione perfruitur. Quapropter et idem in eodem Phedro, cum de his³⁷⁰ tenebris in quas animus e summa ac vera luce depressus ac demersus est disputaret: «Ubi [91r] inquit multus inest conatus veritatis campus quonam sit intueri?³⁷¹ Nam conveniens anime cibus ex illo existit³⁷² et alarum natura, qua anima elevatur hoc³⁷³ alitur³⁷⁴». Alas Plato eas³⁷⁵ vocat, quibus animus ad supera, unde ob terrenarum rerum cogitationem descenderat, revolat. Id autem cum duabus virtutibus contemplativa videlicet atque morali assequi³⁷⁶ possit, easdem Plato ut ego interpretor, virtutes geminas³⁷⁷ animi³⁷⁸ ipsius alas intelligit, quas veritatis divinarumque rerum contemplatione recuperet, quemadmodum horum appetitione terrenorum amiserat. Cum vero per utriusque philosophie naturalis pariter et moralis exercitationem recuperatis alis ad superos	alimento, pues entiende que la verdad es semejante a un campo y la contemplación de la verdad a los frutos; el gozo en el que la mente disfruta de la contemplación de la verdad es semejante a un alimento que es cosechado a partir de estos dos. Por esto, cuando disertaba lo mismo en el mismo <i>Fedro</i> acerca de estas tinieblas en las que el alma se [encuentra] inmersa y hundida [partiendo] de la luz suprema y verdadera, cuando dice: «¿[de] dónde todo este esfuerzo por ver el campo de la verdad? pues [sucede que] el alimento conveniente para el alma procede de él y la naturaleza de las alas por las que el alma es elevada también es alimentada por él». Platón llama a estas alas, con las cuales el alma regresa volando hacia lo celeste, de donde desciende por el conocimiento de las cosas terrenas, mas esto se puede alcanzar con dos virtudes, a saber, la contemplativa y la moral. Platón, como interpreto, entiende como alas estas virtudes gemelas del alma, las cuales recuperaría con la contemplación de la verdad y de las cosas divinas, del mismo modo hubo perdido [éstas] por el apetito de las cosas terrenas, pero a través de la práctica por igual de estas dos filosofías, la natural y la moral, al ser recuperadas las alas
---	--

³⁸⁹ PLATÓN, *Fedro* 247d. Cfr. MS. *Plut.* 76.43 f. 47r

³⁷⁰ iis op 2, n 1 hiis L 4

³⁷¹ ? om L 4, Op 2, n I

³⁷² extitit Op 2, n I

³⁷³ ac op 2 hac L 4, n I

³⁷⁴ aliter L 4, n I

³⁷⁵ om. L 4, Op 2, n I

³⁷⁶ consequi L 4, Op 2, n I

³⁷⁷ om L 4, Op 2, n I

³⁷⁸ animae n I

revolaverit, tum redeunti animo duo putat premia reddi, et unum quidem esse divinitatis contemplationem, alterum perfectum quoddam atque absolutum gaudium quo in ³⁷⁹ ipsa Dei cognitione animus perfruatur. Illud quidem ambrosiam, hoc nectar Plato in Phedro nominat³⁸⁰ his³⁸¹ verbis: «Que vera sunt anima speculata³⁸² atque his³⁸³ enutrita subiens rursus intra celum, domum revertitur. Cum autem redierit auriga ad presepe sistens equos, obicit ambrosiam et super ipsam nectar potandum». Aurigam more Pythagore rationem nominat³⁸⁴, equos vero ceteras animi partes atque naturas, quod illa ducat, reliqua vero ducantur omnia³⁸⁵ atque regantur. Atque idem arbitror a non nullis prestantioribus vatibus, cum aut ambrosiam aut nectar aut aurigam circa animum nominant plerumque significari. Hec igitur est³⁸⁶ divina Platonis nostri de ipsius gaudij natura sen[91v]tentia. Quod idem videtur intellexisse Mercurius Trismegistus, cum de summo Deo hec	regresará volando a lo celeste, entonces habiendo retornado el alma, le son regresados dos premios; en efecto, uno es la contemplación divina, otro es el perfecto y absoluto gozo en el que el alma disfruta completamente en el conocimiento mismo de Dios. Aquella, ciertamente es, la ambrosía, éste el néctar, Platón en el <i>Fedro</i>, nombra con estas palabras que son verdaderas: «el alma especulativa, es nutrida por ellos [el néctar y la ambrosía], sube de nuevo dentro del cielo y vuelve a casa. Cuando regresa al pesebre, el auriga detiene a los caballos y les arroja ambrosía y sobre ésta el néctar para que lo beban»³⁹⁰. Es costumbre pitagórica nombrar al auriga, razón y caballos a las otras partes y naturalezas del alma, porque aquella conduce, mientras que todas las otras partes son conducidas y gobernadas. Y lo mismo pienso que algunos de los más eminentes poetas quisieron dar entender generalmente cuando en torno al alma dicen ambrosía, o néctar o auriga. Así pues, esta es la divina opinión de nuestro Platón acerca de la naturaleza del mismo gozo, lo mismo parece haber inteligido Mercurio Trismegisto al decir estas cosas acerca del sumo Dios: «nos dotas con la razón, con el sentido y con la inteligencia. Con
---	---

³⁷⁹ ea add. L 4, Op 2, n I

³⁸⁰ appellat L 4, Op 2, n I

³⁸¹ iis L 4

³⁸² que vere est speculata anima L 4, Op 2, n I

³⁸³ iis L 4, Op 2, n I

³⁸⁴ vocat vel nominat L 4

³⁸⁵ omnino L 4, Op 2, n I

³⁸⁶ ex Op 2

vocat Op 2, n I

diceret. «Condonas nos ratione, sensu, intelligentia, ratione, ut te suspitione³⁸⁷ indagemus. Sensus, ut te cognoverimus. Cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus³⁸⁸, quod te ostenderis nobis totum». Sed de gaudio hactenus.	la razón para que te busquemos en el indicio, con el sentido para que podamos conocerte y con la inteligencia para que al conocerte podamos alegrarnos de que te hayas mostrado en tu totalidad». Pero hasta aquí acerca del gozo.
--	---

³⁹⁰ Véase la traducción de Leonardo BRUNI en el Ms. *Plut.* 76.43 f. 47v

³⁸⁷ suspitionibus L 4, Op 2, n I

³⁸⁸ gaudemus Op 2

APÉNDICE III

Presento ahora las ideas principales de XII *rationes* platónicas³⁹¹ pertenecientes al capítulo II titulado: *Quid sit voluptas et quod non sit per se bonum, multis rationibus, secundum Platonem*³⁹². No presento la totalidad de las *rationes* del capítulo (XVI *rationes*) debido a que no son necesarias para esta investigación. Las últimas cuatro *rationes* que no traduzco pertenecen a Arquitas el pitagórico (XIII), a Antístenes seguidor de Sócrates (XIV) y las últimas dos pertenecen a HERMES TRISMEGISTO. Traduzco las partes principales las primeras XII *rationes* para su consulta y revisión. El texto base es el Ms L 2, las variantes proceden del Ms L 4, de la *editio princeps* n I y de la op 2.

RATIO I ³⁹³	RATIO I
[...] quemadmodum caloris praesentia ea ad que calor advenerit calida ³⁹⁴ efficiuntur, ita et eo quod bonum est assistente ³⁹⁵ bona fiunt omnia quibus ipsa bonitas assit ³⁹⁶ . Neminem autem voluptatis possessione meliorem fieri, cum et bestiis insit voluptas maior etiam quam hominibus, que tamen nedum his meliores, sed nec omnino bone ³⁹⁷ quidem sunt. Mulieres praeterea et pueri, stulti denique atque ignavi omnes voluptatem sectantur ³⁹⁸ totisque complectuntur ³⁹⁹ viribus, multo etiam ⁴⁰⁰ magis ⁴⁰¹ quam viri boni ac ⁴⁰²	[...]Del mismo modo que el calor sobreviene hacia las cosas y con su presencia las vuelve cálidas, así también lo bueno, al estar cerca, en favor de todas las cosas las hace buenas, pues está presente la bondad misma. Nadie se hace mejor por la posesión del placer, ya que también el placer existe en las bestias, incluso aún más que en los hombres, sin embargo, éstas no son mejores que éstos, ni siquiera éstas son en algún modo buenas. Además de esto, las mujeres, los niños, los estultos y los indolentes, finalmente, todos persiguen y

³⁹¹ Estas XII *rationes* sólo están señaladas en el manuscrito L 2, en los demás *mss* y ediciones impresas consultadas no se señalan las *rationes*.

³⁹² EL capítulo presenta XVI *rationes*, pero decidí no presentar las últimas debido a que no son completamente platónicas.

La división en capítulos no está señalada en los manuscritos, sólo en las ediciones impresas.

³⁹³ L 2 91v | L 4 88r | op 2 p. 987

³⁹⁴ callida n I, op 2

³⁹⁵ absistente L 4, n I, op 2

³⁹⁶ adsit L 4, n1

absit op 2

³⁹⁷ tamen L 4

³⁹⁸ septentur L 4

sectentur n I, op 2

³⁹⁹ complectantur L 4, op 2

⁴⁰⁰ etiem op 2

⁴⁰¹ magisque L 4

⁴⁰² atque L 4, n I, op 2

praestantes ingenio. Atqui⁴⁰³ absurdum⁴⁰⁴ foret siquod bonum sit magis improbis atque ignavis quam probis et praestantibus hominibus competat.	abrazan el placer con todas sus fuerzas, incluso mucho más que los hombres buenos y superiores en ingenio, pero sería absurdo si algún bien correspondiera más con los ímprobos y los indolentes que con los hombres superiores y probos.
RATIO II⁴⁰⁵ Neque possunt, ut ille putat, contraria invicem commisceri; voluptatem vero, etiam, ubi mala sint⁴⁰⁶, proculdubio reperiri⁴⁰⁷ cum improbis atque iniustis non desit. Nullo igitur pacto bonum esse; etenim cum eo quod malum est congrédi. Bonum vero cum malo, quia repugnantia sint⁴⁰⁸, coire nullo modo posse.	RATIO II Los contrarios no pueden, como piensa Aquel [Platón], mezclarse unos con otros, y es más, el placer, puesto que no falta entre los injustos y los ímprobos, se encuentra, sin duda, donde están los males. Así pues, de ninguna manera puede el placer ser un bien, pues se encuentra con lo que es malo. En verdad, el bien con el mal, puesto que son opuestos, de ninguna manera pueden ir juntos.
RATIO III⁴⁰⁹ Adde et⁴¹⁰ illud quod in Gorgia a Socrate dicitur. Bonum ac malum nunquam simul in eodem homine reperiri. Eundem tamen eodemque tempore sepenumero affici dolore pariter atque voluptate. Omnem quippe indigentiam dolorosam esse omnemque eius repletionem sensibus voluptariam [...] Immo cupiditatem, sollicitudinem⁴¹¹, suspitionem, invidiam et misericordiam, quae omnia	RATIO III Añade también aquello que en el Gorgias es dicho por Sócrates: «El bien y el mal nunca al mismo tiempo se pueden encontrar en un mismo hombre»⁴¹⁶ no obstante, éste mismo y al mismo tiempo puede ser afectado un gran número de veces igualmente por el dolor y por el placer. En efecto, toda carencia es dolorosa y toda satisfacción es placentera para los sentidos [...] Ciertamente, el deseo, la

⁴⁰³ atque L 4

⁴⁰⁴ surdum op 2

⁴⁰⁵ L 2 92r | L 4 88v | op 2 p. 988

⁴⁰⁶ sunt n I, op 2

⁴⁰⁷ repperiri L 4

⁴⁰⁸ sunt n I, op 2

⁴⁰⁹ L 2 92r | L 4 88v | op 2 p. 988

⁴¹⁰ et om. L 4, n I, op 2

⁴¹¹ sollicitudinem L 4, n I, op 2

dolorem in se contineant voluptatis comites esse. Unde Timeus⁴¹² cupidinem inquit dolori simul et voluptati permixtam⁴¹³ a sensibus proficisci; quo fit ut voluptas cum dolore copulata confusaque sit. Cumque bonum malo non sit commixtum⁴¹⁴, negat ille dolorem malum⁴¹⁵ voluptatemque bonum esse posse.	preocupación, la desconfianza, la envidia y la misericordia, cosas que contienen en sí el dolor, son compañeros del placer. De donde Timeo dice que el deseo mezclado simultáneamente con dolor y placer comienza por los sentidos, de donde resulta que el placer esté unido y mezclado con el dolor y puesto que el bien no está mezclado con el mal, aquel niega que el dolor, el mal y el placer puedan ser el bien.
RATIO IV⁴¹⁷ Preterea, cum omne bonum stabile ac permanens esse debeat, quis dixerit voluptatem, quae nullam stabilitatem habet, bonum esse? Atqui negari non potest, si quis eius diffinitionem⁴¹⁸ consideret, instabilem atque incertam esse voluptatem: motio namque⁴¹⁹ in definiendo⁴²⁰, ut supra retulimus appellata est. Nihil autem magis stabilitati contrarium est quam motus⁴²¹, neque quisquam est, qui modo voluptatem corporis ullam [92v] gustaverit, qui nesciat quam fragilis sit, quam brevis, quanta celeritate labatur ac defluat, quamque cito in contrarium convertatur.	RATIO IV Además, puesto que todo bien debe ser inmutable y permanente ¿Quién diría que el placer, que ninguna estabilidad tiene, es un bien? Ciertamente, no puede ser negado. Si alguno considerara la definición del placer como algo que es mutable e incierto, efectivamente al definir el placer fue llamado movimiento, (como arriba dijimos). Ahora bien, nada es más contrario a la estabilidad que el movimiento y no hay nadie que solamente haya probado un placer del cuerpo que no sepa cuán frágil, breve, con cuánta rapidez se esfuma y fluye y cuán rápidamente se convierte en su contrario.

⁴¹⁶ «Invenerimus ergo aliqua a quibus simul liberatur homo ac simul habet certe haec nunquam forent bonum et malum» Plut 52, 02. f. 47v | *Gorgias* 496c

⁴¹² timeus L 4 timens op 2

⁴¹³ permistam n I, op 2

⁴¹⁴ commistum n I, op 2

⁴¹⁵ matuque L 4

⁴¹⁷ L 2 92r – 92v | L 4 88v | op 2 p. 988

⁴¹⁸ definitionem n I, op 2

⁴¹⁹ nanque n I

⁴²⁰ definiendo n I, op 2

⁴²¹ nihil autem contrarium stabilitati magis est quam motus L 4, n I, op 2

RATIO V⁴²² Insuper, quod bonum est bono contrarium esse numquam poterit. Voluptatem vero, cum plurima ac maxima bona impediat, bono contrarium⁴²³ esse quis dubitet? Impediunt enim prudentiam voluptates menti obfundunt⁴²⁴ tenebras, depravant iudicium, suisque blanditiis ac lenociniis quasi meretricule quedam, mentes ad se⁴²⁵ alliciunt hominum atque illaqueant, omnemque naturam hominis in vitiorum atque scelerum luto coenoque prosternunt.	RATIO V Además, lo que es bueno, nunca podrá ser contrario al bien. Sin embargo, ¿quién podría dudar que el placer, al impedir la mayor parte de los bienes, es contrario al bien? Los placeres impiden la prudencia, infunden tinieblas en la mente, deforman el juicio con sus encantos falsos y sus halagos, del mismo modo que las meretrices atraen hacia sí las mentes de los hombres y las seducen, y derriban toda la naturaleza del hombre en el cieno y en el lodo de los vicios y de los crímenes.
RATIO VI⁴²⁶ Praetera nullum bonum est quod non aut laude aut veneratione dignum sit. Voluptatem vero nemo sane mentis laudat neque quisquam eo quod maximis fruatur voluptatibus honore iudicatur esse dignus et gloria. Sed potius qui talis est ut eas⁴²⁷ alto atque invicto animo aspernetur et negligat.	RATIO VI Además, no hay bien alguno que no sea digno ni de alabanza, ni de veneración. Más aún nadie sano de mente alaba el placer, ni hay alguno que sea juzgado digno de honor y de gloria por el hecho de que disfrute de placeres intensos, más bien, el que es digno de honor y de gloria es aquel que con ánimo invencible y elevado desprecia y descuida lo placeres.
RATIO VII⁴²⁸ Accedit ad hec quod nullum bonum merito nostrum dici posse videtur, nisi quod aut in	RATIO VII A esto se añade que ningún bien parece poder decirse “nuestro” con justicia, sino que, o está contenido en la misma naturaleza de cada

⁴²² L 2 92v | L 4 88v – 89r | op 2 p. 988

⁴²³ contrariam L 4, op 2

⁴²⁴ fundunt L 4

infundunt n I, op 2

⁴²⁵ adse L 4

⁴²⁶ L 2 92v | L 4 89 r | op 2 p. 988

⁴²⁷ eat op 2

⁴²⁸ L 2 92v – 93r | L 4 89r – 89v | op 2 p. 988

ipsa cuiusque natura insit aut a nobis ipsis profectum fuerit. Neque nos aliud quicquam sumus preter mentem et rationem. Corpus autem carcer et sepulchrum est nobis; sensus vero velut satellites quidam et⁴²⁹ insidiatores, qui id potissimum curare ac⁴³⁰ contendere videntur, ut nos in huius carceris tenebris altius mergant atque abstringant⁴³¹, ut nec ad locum suum patri- [93r] amque celestem animi revolent unquam⁴³², nec auras respiciant clausi tenebris⁴³³ et carcere ceco. Quo efficitur ut ea duntaxat nostra atque in nobis existere videantur que ab animo et ratione profecta sint. Cetera vero a fortuna vel ab inimico nobis carcere oriuntur, neque tam nostra sunt quam corporis et⁴³⁴ fortune. Recteque inquit Varro: «Nemo suum dicat quod extra ipsum est». Voluptas igitur, cum in corpore ac sensibus ingenita et insita sit, qui ⁴³⁵ in bonis nostris connumeraverit, absque dubio videbitur insanire.	uno, o por nosotros mismos habrá de ser alcanzado. Nosotros no somos otra cosa que mente y razón. En cambio, el cuerpo es la cárcel y el sepulcro para nosotros, mas los sentidos son como una especie de guardianes y acechadores que parecen luchar y cuidar esto principalmente, de tal modo que nos sumergen más profundamente y nos atan en las tinieblas de esta cárcel, para que las almas nunca vuelen hacia el lugar que les corresponde y hacia la patria celeste, para que, encerradas en las tinieblas y en la ciega cárcel, no vean los cielos. De aquí se deduce que estas cosas son nuestras y parecen existir en nosotros porque son alcanzadas por el alma y la razón. Sin embargo, las demás cosas nacen de la Fortuna o de la hostil cárcel en nuestra contra y no son tan nuestras como del cuerpo y de la Fortuna. Dice Varrón rectamente: “nadie que es suyo lo que está fuera de sí”. Así pues, quien cuenta el placer dentro de nuestros bienes, sin duda, parece estar fuera de sí, puesto que es innato y está ínsito en el cuerpo y en los sentidos.
RATIO VIII⁴³⁶ His adde, si placet, quod ait apud Platonem Socrates in Gorgia, omnia animi bona ab arte, rectitudine, ordineque et electione proficisci. Atque in hoc omnis etiam Moraliū philosophorum disciplina consentit, omnem	RATIO VIII Añade a estas cosas, si gustas, lo que dice Sócrates en el <i>Gorgias</i> de Platón, que todos los bienes del alma comienzan a partir del arte, de la elección, del orden y de la rectitud (y en esto también está de acuerdo toda la

⁴²⁹ atque L 4, n I, op 2

⁴³⁰ atque L 4, n I, op 2

⁴³¹ astringant n I, op 2

⁴³² unquam *om.* n I, op 2

⁴³³ intenebris L 4

⁴³⁴ et *om.* op 2

⁴³⁵ eam *add.* L 4, n I, op 2

⁴³⁶ L 2 93r – 93v | L 4 89v | op 2 pp. 988 - 989

virtutis bonorumque animi vim in electione consistere. Voluptatem vero quis dixerit ab electione proficisci? Nonne que in electionem⁴³⁷ cadunt in his⁴³⁸ prius oportet consilium deliberationemque locum habuisse? Nihil enim eligitur nisi quod ante consultum iudicatumque fuerit; voluptatem vero ut habeat in se nemo deliberat: ea nanque⁴³⁹ nobis ingenta est⁴⁴⁰. Quapropter Socrates duas in unoquoque nostrum⁴⁴¹ ideas esse putat, quas sequamur quocumque⁴⁴² ducunt⁴⁴³. Unam opinionem optimi affectatricem, alteram voluptatum cupiditatem et⁴⁴⁴ illam quidem ideam⁴⁴⁵ acquisitam, hanc autem innatam vocitat. Nec igitur artem, neque rationem neque ordinem prorsus ullum voluptas sequitur, sed potius nature ac sensuum repentino et temerario quodam impetu quam [93v] aut certo aliquo iudicio aut consilio, excitatur in nobis, blanditur sensibus, corpus pernitiola quadam suavitate⁴⁴⁶ delinit atque titillat, effeminat animum atque e suo statu mentem rationemque⁴⁴⁷ dimovet.	disciplina de los filósofos morales) pues dice que toda fuerza del alma consiste en la elección de la virtud y de los bienes, pero ¿Quién diría que el placer comienza a partir de la elección? ¿Acaso no es necesario que las cosas que terminan en la elección, tenga lugar, primero, la deliberación y el decreto? Pues nada es elegido, sin que antes haya habido algo resuelto y decidido, sin embargo, nadie consulta consigo mismo que tiene placer, éste, en efecto, es para nosotros connatural. Por lo cual, Sócrates piensa que existen dos ideas en cada uno de nosotros, las cuales seguimos, por donde nos conducen, una opinión busca lo óptimo, la otra es deseo de los placeres, aquella es, sin duda, una idea adquirida, mas ésta se le llama innata, por consiguiente no sigue rectamente ni arte alguno, ni razón alguna, ni en suma, orden alguno, sino que más bien, es despertado en nosotros un cierto ímpetu repentino e irreflexivo de la naturaleza y de los sentidos más que algún juicio firme o algún decreto, el cuerpo seduce y cautiva con una suavidad perniciosa, halaga los sentidos, afemina el ánimo y a partir de su estado aleja la razón y la mente.
RATIO IX⁴⁴⁸ Insuper ea est bonorum natura⁴⁴⁹ omnium ut	RATIO IX Además, esta es la naturaleza de todos los

⁴³⁷ electione L 4

⁴³⁸ iis L 4, n I, op 2

⁴³⁹ namque L 4, n I, op 2

⁴⁴⁰ est *om.* L 4

⁴⁴¹ nostras op 2

⁴⁴² quocumque L 4

⁴⁴³ ducant L 4, n I

⁴⁴⁴ et *om.* op 2

⁴⁴⁵ ydeam L 4

idem op 2

⁴⁴⁶ blanditur sensibus corpus suavitate quadam pernitiola L 4, n I, op 2

⁴⁴⁷ que *om.* op 2

⁴⁴⁸ L 2 93r – 94v | L 4 90v – 90r | op 2 p. 989

futura dum sint spem hominis erigant; cum vero adsint, tranquillum efficiant animum possidentis ac quietum et eo quod adest contentum reddant⁴⁵⁰ suaque expleant possessione, ut nullo ulterius egeat, vel⁴⁵¹ requirat, vel⁴⁵² appetat, quasi id unum possideat quod sua sit natura subficiens⁴⁵³ atque perfectum, quod, siquid ultra desideret qui boni alicuius possessione fruitur, solitudine⁴⁵⁴ tamen ac molestia⁴⁵⁵ vacare videatur. Futurae autem voluptates intolerabili⁴⁵⁶ quodam cupiditatis ardore⁴⁵⁷ sensus afficiunt, cura exendunt⁴⁵⁸ animum, onerant solitudine⁴⁵⁹; et ut brevi complectar, in furorem quendam rabiemque compellunt. Cum vero quis eas quarum cupiditate exarserat⁴⁶⁰ voluptates praesentes amplectitur, continuo metum una secum suspicionemque ducunt obcecantque⁴⁶¹ nos, dum fruimur⁴⁶², et adferarum redigunt immanitatem; nec⁴⁶³ dum haustae, immo, ut verius loquar, nec adhuc primis labris degustate incredibili quadam animum penitentia, verecundia, tedio, stomacho⁴⁶⁴, langore prorsus afficiunt, ut verissimum sit illud Socratis in Phedone, dolorem ac voluptatem ex eodem capite ambo esse connexa naturamque in unum eorum	bienes: que cuando sean futuros levanten la esperanza del hombre, mas al estar presentes hacen tranquila y apacible el alma del que los posee y, con esto que está presente, lo llenen y lo satisfagan con su posesión, a causa de esto nada carece, ni pide, ni apetece, como si poseyera esto único que es suficiente y completo por su naturaleza, que si algo más deseara quien disfruta de la posesión de un bien parecerá estar completamente libre de inquietud y de fastidio. En efecto, los placeres futuros afectan los sentidos con un cierto ardor intolerable del deseo: devoran el ánimo con la preocupación, abruman con la inquietud, de tal modo abraza brevemente, y empuja hacia cierta locura y hacia la rabia. Pero alguno al abrazar estos placeres presentes con cuyo deseo hubo ardido, al instante llevan consigo mismos la sospecha y el miedo y nos ciegan mientras disfrutamos, y nos hacen volver a la ferocidad de las bestias. Mientras no sean [los placeres] saciados, más bien (para hablar más verazmente) aún degustados someramente afectan por completo el ánimo con un increíble pesar, vergüenza, tedio, mal humor y fatiga, de tal modo que es muy cierto aquello que dice
--	--

⁴⁴⁹ omnia *add.* L 4

⁴⁵⁰ ieddant op 2

⁴⁵¹ nil L 4

⁴⁵² nil L 4, n I, op 2

⁴⁵³ efficiens L 4

⁴⁵⁴ sollicitudine L 4, n I, op 2

⁴⁵⁵ penitus *add.* L 4, n I, op 2

⁴⁵⁶ intollerabili L 4, n I, op 2

⁴⁵⁷ ardor L 4

⁴⁵⁸ excedunt L 4

⁴⁵⁹ sollicitudine L 4, op 2

⁴⁶⁰ exarsat L 4

⁴⁶¹ occecantque L 4, n I

⁴⁶² frimnr n I

⁴⁶³ hec L 4

⁴⁶⁴ stomacho L 4

nihil n I, op 2

sufficiens n I, op 2

accedunt n I, op 2

apices coniunxisse. Eaue de causa fieri ut cuicumque⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ alterum assit⁴⁶⁷ eundem⁴⁶⁸ postea sequatur et alterum. Inde rursus cupidinis [94r] ignes exoriuntur et, quo avidius voluptates hauste sunt, eo plura atque uberiora libidinum germina seminaque repululant⁴⁶⁹ [...]	Sócrates en el <i>Fedón</i>, que el dolor y el placer están conectados a partir de la misma cabeza y que la naturaleza unió los ápices de éstos en uno solo. Y a partir de esta causa sucede que cualquiera que esté presente, le sigue posteriormente el otro, de ahí que, de nuevo, surjan los fuegos del deseo y en la medida en que los placeres son saciados con mayor avidez, tanto más y más copiosamente brotan las semillas y los gérmenes de la libidine [...]
Quapropter divine architas Tarentinus ac Plato eiusmodi animum perforato vasi similem esse voluerunt ob insatiabilem atque infinitam voraginem appetendi quodque nullis unquam⁴⁷⁰ voluptatibus expleatur⁴⁷¹. Epicarmus quoque⁴⁷² Pythagoricus ac Socrates non modo perforato⁴⁷³ vasi, verum etiam eurypo⁴⁷⁴ libidinosum animum comparaverunt, quod, quemadmodum in eurypo⁴⁷⁵ aqua fluit ac refluit ⁴⁷⁶ sursum⁴⁷⁷ deorsumque iactatur, ita et in huiusmodi animo nunc cupiditas seu voluptas insit, nunc censet⁴⁷⁸ ac fluat et iterum renascatur et⁴⁷⁹ refluat, modo letetur ac speret et quasi sursum erigatur libidinosus animus, modo doleat, diffidat, metuat, sollicitetur⁴⁸⁰, deorsumque cadat, tum id velit, tum nolit⁴⁸¹, immo eodem quoque in tempore aliud quidem ratio velit, aliud sensus affectent;	Por lo cual, divinamente, Arquitas de Tarento y Platón de este modo sostuvieron que el ánimo es parecido a un vaso perforado debido a su insaciabilidad y su infinito abismo de apetencia y que con ningún placer es llenado. Epicarmo pitagórico y Sócrates no sólo compararon el ánimo libidinoso a un vaso perforado, sino también a un canal de agua que, igual que en el Euripo el agua fluye y refluye y es lanzada hacia arriba y hacia abajo, así y en un ánimo de este tipo está ahora el deseo o el placer; ahora está en reposo y ahora fluye, renace su camino y refluye; el ánimo libidinoso ya se alegra y una vez más tiene esperanzas y como si se levantara; ya se duele, teme, desconfía, es agitado, y cae hacia abajo, ora quiere esto, ora no lo quiere. Sin ninguna duda, la razón

⁴⁶⁵ quicumque L 4

⁴⁶⁶ eorum *add.* L 4, n I, op 2

⁴⁶⁷ adsit L4, n I, op 2

⁴⁶⁸ eandem op 2

⁴⁶⁹ repullulant L 4, op 2

⁴⁷⁰ unquam *om.* L 4, op 2

⁴⁷¹ expletur op 2

⁴⁷² quoque *om.* L 4, n I, op 2

⁴⁷³ perfracto L 4, n I, op 2

⁴⁷⁴ euripo L 4, n I, op 2

⁴⁷⁵ euripo L 4, n I, op 2

⁴⁷⁶ et *add.* L 4, n I, op 2

⁴⁷⁷ rursum op 2

⁴⁷⁸ cesset L 4, n I, op 2

⁴⁷⁹ ac n I, op 2

⁴⁸⁰ sollicitetur L 4, n I, op 2

⁴⁸¹ nollit n I

atque ita fit ut eiusmodi animus non modo tum ad hoc se, tum ad illud intendat, verum etiam et⁴⁸² uno in tempore in contrarios affectus diversasque sententias distrahatur⁴⁸³.	quiere otra cosa en el mismo momento, los sentidos buscan otra cosa, y así sucede que, de esta manera, el alma de este tipo no sólo unas veces tiende hacia esto y otras veces hacia aquello, sino también al mismo tiempo es arrastrado hacia afectos contrarios y opiniones diferentes.
RATIO X [TRES ARGUMENTATIONES CONTRA VOLUPTATEM PLATONIS]⁴⁸⁴ Etenim contrariam ille boni ac mali naturam⁴⁸⁵ censet, ut illud difficile consequamur, in hoc autem veluti perlubricam viam quandam facile dilabamur; igitur fore ut mala que sunt ita excrescant ut omnis⁴⁸⁶ bonorum natura⁴⁸⁷ deleri penitus atque extirpari necesse sit, nisi huic tam pernitiöse pesti aptissimum quoddam natura remedium adhibuisset⁴⁸⁸; ita enim institutum esse ut singula bona ob maximam naturae cognitionem⁴⁸⁹ sese invicem appetant, in unumque tendant nec ullo pacto ab invicem discernantur, sed quadam quasi confusione coeant, et cui unum aliquod ex iis adsit⁴⁹⁰ nullum sibi bonorum deesse queat. Virtutesque tanta sese⁴⁹¹ connexionem consequantur, ut qui unam	RATIO X [TRES ARGUMENTACIONES DE PLATÓN EN CONTRA DEL PLACER] En efecto, Platón piensa que las naturalezas del bien y del mal son contrarias, puesto que aquel lo conseguimos difícilmente, pero en éste caemos fácilmente, como a través de una senda resbaladiza; por consiguiente habrá de ser que las cosas que son malas crezcan de tal manera que sea necesario que toda naturaleza de los bienes sea extirpada y eliminada completamente, de no ser por que la naturaleza hubo aplicado el más conveniente remedio a esta tan perniciosa peste: así pues, fue establecido que cada uno de los bienes se apetezcan unos a otros debido a la estrecha unión de [su] naturaleza y que tiendan hacia un único lugar y de ninguna manera se puedan separar uno del otro, mas [éstos] se

⁴⁸² et *om.* L 4, op 2

⁴⁸³ distraehatur n I

⁴⁸⁴ L 2 94v- 95r | L 4 90v | op 2 p. 989 - 990

⁴⁸⁵ esse *add.* L 4, op 2

⁴⁸⁶ omnem L 4, n I, op 2

⁴⁸⁷ naturam L 4, n I, op 2

⁴⁸⁸ adhibuisse L 4

⁴⁸⁹ cognitionem L 4

⁴⁹⁰ assit L 4

⁴⁹¹ se L 4, op 2

adeptus sit omnium iam virtutum possessione fruatur. Quapropter laboribus⁴⁹² difficultatibusque bonorum consequendorum eorundem quoque coniunctionem copulationemque⁴⁹³ Deus opposuisse videtur. [...] [95r] Voluptates autem nedum invicem congregiantur, sed sibi quodammodo repugnare sepiusque impedimentum afferre videntur. Nam dum aliquis corporis sensus maxima suavitate movetur, reliqui eorum que sibi tunc⁴⁹⁴ offeruntur vix iucunditate⁴⁹⁵ percipiunt. Illud quoque accidit, ut alter altero plures maioresque admodum voluptates persentiat: nec omnes animantes pariter delectentur. Virtutes autem et omnino quecumque⁴⁹⁶ bona sunt, ob eam quam paulo ante retulimus rationem, sic invicem copulantur, ut cuncta simul eidem assint⁴⁹⁷; nec plura ex iis⁴⁹⁸ uni quam alteri adesse queant. Cum ergo bonorum atque voluptatum dissimilem inter se naturam esse perspicuum sit, nemo profecto corporis⁴⁹⁹ voluptatem, nisi qui nimium eius amicus existat, bonam dixerit.	agrupan como si fueran una mezcla, a la cual, presente cualquiera de estos [bienes] no puede faltarle ninguno. Las virtudes los siguen muy vinculadas entre ellas de tal modo que, quien ha obtenido una, disfruta de la posesión de todas las virtudes. Por lo cual, a través de fatigosas dificultades se deben conseguir los bienes, Dios parece haber contrapuesto la unión y el encadenamiento también de estos. En cambio, los placeres de ningún modo se juntan, más bien, parecen traer dificultades y oponerse entre ellos frecuentemente. Pues, cuando algún sentido del cuerpo es movido por un gran agrado, los [sentidos] restantes apenas perciben con deleite lo que entonces se les presenta. También sucede esto, que uno siente de algún modo muchos y más intensos placeres que otro: no todos los seres animados se deleitan igualmente. Sin embargo, están las virtudes y absolutamente cualquier bien (por esta razón que poco antes hemos referido) así, unos con otros se unen de tal modo que todos ayudan al mismo tiempo a un individuo y la mayoría de estos [bienes] no pueden ayudar a uno más que a otro. Por tanto, puesto que es evidente que la naturaleza de los bienes y la de los placeres es distinta, ciertamente nadie diría que el placer del cuerpo es un bien, sino quien se muestra como un gran amigo del placer.
RATIO XI [ALTERA ARGUMENTATIO]⁵⁰⁰ Altera deinde Platonis argumentatio eam esse	RATIO XI. [OTRO ARGUMENTO] Luego, otro argumento de Platón demuestra

⁴⁹² laboriosus op 2

⁴⁹³ coppulationemque L 4

⁴⁹⁴ tum L 4, op 2

⁴⁹⁵ iocunditatem L 4

⁴⁹⁶ quecumque L 4

⁴⁹⁷ adsint L 4, op 2

⁴⁹⁸ his L 4, op 2

⁴⁹⁹ corporalis L 4

⁵⁰⁰ L 2 95r – 95v | L 4 91v | op 2 p. 990

iucunditatem op 2

probat bonorum proprietatem ut⁵⁰¹ ad communem humani generis utilitatem salutemque tendant⁵⁰². Voluptatem vero propriam dicit libidinem amoremque gignere et qui huic obnoxius est proprie dumtaxat cupiditati semper intendere nec ullam sibi alterius curam esse, [95v] modo proprie voragini vigilantius obsequatur; omniaque que agit ad eam que sensibus percipitur suavitatem iocunditatemque⁵⁰³ referre.	que el carácter de los bienes es tender hacia la utilidad común y la salvación del género humano. Éste dice que el placer engendra una libidine y un amor propio⁵⁰⁴; quien siempre tiende hacia éste, sólo es esclavo de su propio deseo y no tiene preocupación alguna por otra persona, pues sólo obedece muy cuidadosamente a su propia vorágine; [y] todas las cosas que hace las hace porque lo llevan hacia este agrado y deleite que se percibe con los sentidos.
RATIO XII [POSTREMA ARGUMENTATIO]⁵⁰⁵ Postrema Platoniorum ratio illa est qua⁵⁰⁶ bonum ac finem idem omnino esse dicunt. Finem vero id ad quod quasi quiddam extremum appetitio referatur. Quapropter cum naturalis hominum⁵⁰⁷ appetitio⁵⁰⁸ voluptatem⁵⁰⁹ alterius cuiusdam gratia solummodo concupiscat, nec sane finem nec omnino bonum hanc esse quis sane mentis existimet⁵¹⁰. Etenim ob eam causam suavem eiusmodi perceptionem viventibus a natura datam existimant, ut que ad vivendum necessaria sunt⁵¹¹, acquirant et parent. Quod enim vivit duobus potissimum indigere⁵¹², ut que nocere possunt eiiciat⁵¹³ atque repellat,	RATIO XII [ÚLTIMO ARGUMENTO] El último argumento de los platónicos es este en el que dicen que el bien y la finalidad son completamente lo mismo, [dicen que] la finalidad es esto hacia lo que el apetito es llevado como si [fuera hacia] lo último. Por lo cual, el apetito natural de los hombres desea únicamente el placer por amor a otra cosa, ¿Quién de mente sana estimaría que éste es completamente un fin y absolutamente un bien? En efecto, por esta causa [los platónicos] estiman que esta agradable percepción de algún modo fue dada a los vivientes por la naturaleza para que adquieran

⁵⁰¹ et L 4

⁵⁰² tendat L 4, op 2

⁵⁰³ iocunditatemque op 2

⁵⁰⁴ Podría traducirse por *Idiota* en el sentido griego (*ἰδιότης*) que transparenta de mejor modo el *proprius* latino, aunque en la línea que no refleja muy bien el *proprius*, la palabra *idiota*

⁵⁰⁵ L 2 95v – 96r | L 4 91v – 92r | op 2 p. 990

⁵⁰⁶ quae op 2

⁵⁰⁷ hominis L 4

homini n I, op 2

⁵⁰⁸ appetitias L 4

⁵⁰⁹ voluptatis L 4

⁵¹⁰ ? *add.* L 4, n I, op 2

⁵¹¹ sint L 4, op 2

⁵¹² indiget L 4, n I, op 2

⁵¹³ reiiciat L 4, op 2

que vero prodesse capiat atque asciscat⁵¹⁴. Cum vero illa ab⁵¹⁵ se propellere, haec autem consequi laboriosum ac⁵¹⁶ difficile sit, ne ob hanc ipsam difficultatem viventia ad ea quibus indigent comparanda, tardiora forent in omni huiusmodi actione quandam natura⁵¹⁷ voluptatem implicuit. Quo fit ut, hac dulcedine velut esca delinita ac penitus capta nec pericula ulla laboremque fugiant, nec parandi victus difficultatem⁵¹⁸ percipiant, sintque ad paranda vite necessaria promptiora.

Quod autem bonorum⁵¹⁹ gratia nobis a natura voluptas⁵²⁰ data sit⁵²¹, hoc velut signo demonstrant: quod omnes animantes cum quid e corpore quod superfluum sit expellunt, sive quod necessarium capiant⁵²², hac [96r] quam sepe iam commemoravimus suavitate moventur: queque magis id agunt maiorem quoque delectationem percipiunt. Cum vero nature indigentiam prorsus expleverint, nullam ulterius voluptatem persentiunt, sed eam⁵²³ quamdiu indigentiam replent, moveri videmus, quasi ad vite necessaria consequenda explendamque indigentiam sensuum voluptatem nature⁵²⁴ retulerit. Vite igitur tum servande tum etiam generis propagandi gratia⁵²⁵ tradita est: nec propter se expetenda, neque finis: proptereaque nec⁵²⁶ bonum

y se procuren las cosas necesarias para vivir. Pues [dicen que] todo lo que vive necesita principalmente de dos cosas: las cosas que pueden dañar, las rechaza y las repele; las cosas que pueden ser ventajosas, las toma y las adopta, sin embargo, alejar aquellas cosas de sí y alcanzar éstas se consigue de forma laboriosa y difícil, pero no por esta misma dificultad los seres vivos hubieron de procurarse más lentamente aquellas cosas de las cuales carecen, de este modo la naturaleza introdujo un determinado placer en cada una de las acciones. De donde sucede que seducidos y profundamente prisioneros por esta dulzura como por un cebo, no huyen peligro alguno ni fatiga, ni perciben la dificultad de procurarse el sustento y están dispuestos a procurarse lo necesario para la vida.

Que el placer es dado por la naturaleza a nosotros por amor a los bienes [los platónicos] lo demuestran con esta prueba: todos los seres animados cuando expulsan cualquier cosa innecesaria del cuerpo o cuando se apoderan de algo necesario, se mueven con esta suavidad la cual frecuentemente ya hemos mencionado, todos los que hacen esto en mayor medida también perciben el deleite en mayor medida. Pero en

⁵¹⁴ adsciscat L 4

⁵¹⁵ ad, d *del.* L 4

a op 2

⁵¹⁶ atque L 4, op 2

⁵¹⁷ naturam L 4

⁵¹⁸ difficultatemque L 4, op 2

⁵¹⁹ horum L 4, n I, op 2

⁵²⁰ gratia voluptas nobis a natura L 4, n I, op 2

⁵²¹ sint L 4

⁵²² capiunt L 4, n I, op 2

⁵²³ ea n I, op 2

⁵²⁴ natura L 4, n I, op 2

⁵²⁵ voluptas *add.* L 4, n I, op 2

⁵²⁶ ne L 4, n I, op 2

quidem, ut superius⁵²⁷ demonstravimus appellari debet.	cuanto hayan satisfecho enteramente la carencia de la naturaleza, no se percatan más de ningún placer, sino que vemos que éste es movido todo el tiempo en que llenan la carencia, como si la naturaleza hubiera designado como finalidad que el placer de los sentidos existiera para conseguir lo necesario para la vida y satisfacer las carencias. Por tanto, el placer [nos] ha sido dado no para que se tienda hacia él a causa de sí mismo ni como un fin, sino para que se conserve la vida y para que se propague el género humano. Por esto, ciertamente no se le debe llamar [al placer] un bien, como muchas veces demostramos.
--	--

⁵²⁷ sepius L 4, n I, op 2

BIBLIOGRAFÍA



- MANUSCRITOS Y EDICIONES

- L 2. Ms. *Pluteus* 21, 8. *Marsilii Ficini Florentini versiones variae atque alia scripta*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- L 4. Ms. *Pluteus* 21, 21. *Marsilii Ficini scripta aliorum philosophorum*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- n I. Editio. *Jamblichi de mysteriis et alia*. Venetiis apud Aldum mense Septembri 1497.
- op 2. *Opera omnia Marsilii Ficini*. Basileae apud Henricum Petri 1576.
- Plut.* 35.32 Ms. *Pluteus*, 35.32. *Naldius Naldi, florentini elegiarum libri III*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- Plut.* 52.2 Ms. *Pluteus*, 52.2. *Platonis Gorgias Leontinus & Phaedon, Leonardo Arretino interprete*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- Plut.* 54.13 Ms. *Pluteus*, 54.13. *Apuleii Madaurensis Philosophi Platonici Opera*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- Plut.* 76.43 Ms. *Pluteus*, 74.43. *Platonis epistolae, Phaedrus, Apologia & Crito de graeco in latinum traductae a Leonardo Arretino*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- Plut.* 89 sup.50 Ms. *Pluteus*, 89 supplementum 50. *Plato de repvblica interprete Chrysolora*. Firenze, Biblioteca Laurenziana.

- FUENTES FICINIANAS

FICINO, M. *Opera omnia* 2 , Basileae apud Henricum Petri, 2 vols, 1576.

_____. *Il libro del piacere. Apologhi sulla voluttà*. Trad. Piero Cigada. Milano: Philobyblon, 1991

_____. *Lessico greco – latino. Laur. Ashb. 1439*. Ed. Rosario Pintaudi. Roma: Edizioni dell' Ateneo & Bizzari, 1977.

_____. *Sobre el Furor Divino y otros textos*, trad. de Juan Maluquer y Jaime Sainz. Barcelona: Anthropos, 1993.

_____. *Lettere*, Vol. I. Ed. de Sebastiano Gentile, Firenze: Leo S. Olschki, 1990.

- ESTUDIOS

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín tomo III*, ed. bilingüe y tr. de Capanaga, Seijas *et al*. Madrid: B.A.C, 1967.

_____, *Obras de San Agustín tomo XVI*, ed. bilingüe y tr. de José Morán. Madrid: B.A.C, 1958.

_____, *Obras de San Agustín tomo XVII*, ed. bilingüe y tr. de José Morán. Madrid: B.A.C, 1958.

BLACK, R. *Education and Society in Florentine Tuscany. Teachers, pupils and schools, c. 1250 – 1500*. Leiden and Boston: Brill, 2007

_____. *Humanism and education in Medieval and Renaissance Italy*, New York: Cambridge, 2001

BOECIO, A. M. T. S. *De Consolatione Philosophiae: Opuscula Theologica*. Ed. Claudio Moreschini. Monachii et Lipsiae: In aedibus K.G. Saur, 2005.

BRUNI, L. *Rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius*, Lugduni apud Seb. Gryphum, 1539.

CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, Ed. Moreschini, Bertolini, Nicolini & Ramelli, Milano: Bompiani, Il pensiero Occidentale, 2003.

CAPONSACCHI, P. *Sommario della vita di Marsilio Ficino*. En *Marsile Ficin (1433-1499)* (ver MARCEL), pp. 731 - 734.

CORSI, G. *Vita Marsilii Ficini*. En *Marsile Ficin (1433-1499)* (ver MARCEL), pp. 680-689.

Corpus Hermeticum, ed. Nock, Festugière & Ramelli, Milano: Bompiani, Il pensiero Occidentale, 2005

DELLA TORRE, A. *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze: G. Carnesecchi e figli, 1902.

DEWULF, M. *Philosophy and civilization in the middle ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1922.

GALLI, E. *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia: Fusi, fratelli, 1987.

GARFAGNINI, G. ed. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*. 2 vols. Firenze: L. S. Olschki, 1986.

GARIN, E. *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2008.

_____, *Medievo y Renacimiento: Estudios e Investigaciones*, traducción de Ricardo Pochtar. Madrid: Taurus, 1981.

GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism the latin tradition*, 2 vols, Notre Dame: University of Notre Dame press, 1986.

GILL, J. *Personalities of the council of Florence and other essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1964.

_____. *The Council of Florence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

HANKINS, J. *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: Brill, 1994.

HILLMAN, J. *Re-visioning Psychology*, New York: Harper and Row, 1976.

HOWLETT, S. *Marsilio Ficino and His World*, New York: Palgrave Macmillan, 2016.

KALLENDORF, Craig W. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge, Mass: The I Tatti Renaissance library Harvard University Press, 2002.

KIESZKOWSKI, B. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze: G.C. Sansoni, 1936.

KLIBANSKY, R. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages: With a New Preface and 4 Supplementary Chapters together with Plato's Parmenides in the middle ages and the renaissance*. Repr. [d. Ausg.] London 1939-1943. München: Kraus International Publication München, 1981.

KRISTELLER, P.O., *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini Florentini philosophi platonici opuscula inedita et dispersa*, 2 vols. Firenze: Leo S. Olschki, 1937 (repr.1973).

_____, *The philosophy of Marsilio Ficino*, translated by Virginia Conant. Gloucester, Mass: P. Smith, 1964.

MARCEL, R. *Marsile Ficin*, Paris: Le Belles Lettres, 1958.

Marsilio Ficino e Il Ritorno Di Platone: studi e documenti, 2 vols. Edizione di Gian Carlo Garfagnini. Firenze: Leo S. Olschki, 1986.

MONFASANI, J. *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, Aldershot: Ashgate. 2004.

PETRARCA, *Il canzoniere e i trionfi*, Milano: Francesco Valardi, 1908.

PLOTINO, *Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini cum Marsilii Ficini commentariis et eiusdem interpretatione castigata*, Ed. Friedrich Creuzer. Oxoni: Academico, 1935.

SAITTA, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3ra ed. Bologna: Fiammenghi & Nanni. 1954.

SENECA, *Cartas morales*, 2 vols., intr. trad. y notas de Jose M. Gallego Rocafull. México: Biblioteca Scriptorum graecorum et romanorum, 1951.

The platonic tradition in the middle ages. A doxographic approach. Edited by Gersh, Hoenen & Wingerden. Berlin: De Gruyter. 2002.

TRINKAUS, C. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame, 1970.

VALLA, L. *Über die Lust, oder, Vom wahren Guten = De voluptate, sive, De vero bono*. Lateinisch-deutsche Ausgabe herausgegeben und übersetzt von Peter Michael Schenkel. München: Wilhelm Fink Verlag. 2004.

VERDE, A. *Lo Studio Fiorentino*, 5 vols. Firenze: Leo S. Olschki, 1985.

- ARTÍCULOS

- ALLEN, D. C. "The rehabilitation of Epicurus and his theory of pleasure in the early Renaissance", *Studies in Philology*, vol. 41, no. 1, Jan. 1944, pp. 1 – 15.
- CRISTIANI, E. "Una inedita invettiva giovanile di Marsilio Ficino", *E Rinascimento*; Jan 1, 1966. pp. 209 – 222.
- HOUGH, S. J. "An early record of Marsilio Ficino", *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 3 (Autumn, 1977), pp. 301-304
- JOY, L. S. "Epicureanism in Renaissance moral and natural philosophy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 4, Oct – Dec. 1992, pp. 573 – 583.
- KRISTELLER, P.O., "Marsilio Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante", *Renaissance Quarterly*, 36, 1983. pp. 1 – 47.
- _____, "Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato", *Scriptorium*, 20, 1966, pp. 41-54.
- _____, "Per una biografia di Marsilio Ficino", *Civiltà Moderna*, vol. 10, 1938. pp. 277 - 298
- _____, "The Scholastic background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished text". *Traditio*, Vol. 2 (1944), pp. 257-318
- PASSANNANTE, G. "Burning Lucretius: On Ficino's Lost Commentary", *Studies in Philology*, vol. 115 (2), Spring 2018. pp. 267 – 285.
- SIGNES CODOÑER, J. "Translatio studiorum: la emigración bizantina a Europa occidental en las décadas finales del imperio (1353-1453)" en *Constantinopla 1453: mitos y realidades*, eds. P. Bádenas de la Peña, I. Pérez Martín (Madrid 2003) pp. 187 – 246.

VILAR, M. "La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla", *Studia Aurea*, 8 (2014). pp. 347-368.

- **OBRAS DE CONSULTA**

MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2005.