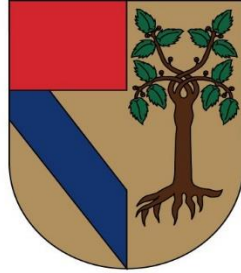


UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Facultad de Filosofía



EL INSTINTO DE LA RELIGIÓN
EN LA FILOSOFÍA DE MARSILIO FICINO

T E S I S
que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA
presenta

Israel García Avilés

Director de la tesis:
Dr. Leonardo Ruiz Gómez

Ciudad de México, 2024

ÍNDICE

Introducción	VIII
Capítulo I. La unión de la religión y la filosofía. El proyecto de la <i>Prisca Theologia</i>	1
I.1 La separación de la filosofía y la religión.....	2
I.2 La perspectiva de la filosofía como el culmen del intelecto	5
I.3 La perspectiva de la religión como el culmen de la voluntad.....	7
I.4 La unión del intelecto y la voluntad	11
I.5 El proyecto de la <i>Prisca Theologia</i> : <i>Docta religio et Pia Philosophia</i>	13
I.6 La autoridad de la <i>Prisca Theologia</i> y su relación con el cristianismo	18
Capítulo II. La religión es un instinto	28
II. 1. <i>Quid instinctus est?</i>	33
II. 2. <i>Differentia Appetitus naturalis et Instinctus</i>	41
II. 3. La religión desde la perspectiva del médico Marsilio Ficino	48
II. 4. <i>Religio unica est ad felicitatem via</i>	62
Capítulo III. La <i>Mens</i> es la sede de la religión.....	65
III.1. <i>In homine idolum, ratio et mens</i>	73
III.2. La religión como <i>instinctus</i> se encuentra en la <i>mens</i>	83
Conclusiones.....	89
Apéndice I.....	92
Apéndice II.....	106
Bibliografía.....	132

INTRODUCCIÓN

O bonum desiderii amantum
Imminens raptans satiansque mentes.
Tu Deus nostros animos peruris,
Tu boni votum Deus universi,
Tu Deus sacri stimulos amoris,
Subicis nobis acuisque solus,
Tu bonum nobis Deus omne solus : Tu moves ad te.

Marsilio FICINO, *Oratio ad deum theologica*.

En 1473 Marsilio FICINO se convirtió en sacerdote presentando su texto *De Christiana Religione*, un año más tarde terminó de escribir su obra filosófica *Theologia Platonica, culmen et columnen* del Platonismo renacentista. Ambas obras surgen en un periodo de años importantes en la historia del Renacimiento. Durante esos años en Florencia, hubo una gran diversidad de asociaciones religiosas que buscaban organizarse para asentar firmemente a la religión como el aspecto esencial del ser humano.¹ Amos EDELHEIT plantea este periodo de años como una época de crisis religiosa y la señala como la época en la que se desarrolló la *nueva teología humanista* (new humanist theology), éste fue el movimiento que reaccionó a la crisis espiritual de aquel tiempo. Dentro del mencionado periodo tienen un lugar importante los textos de Marsilio FICINO: *De Christiana Religione* y la *Theologia Platonica* pues es dentro de estos textos en donde se plantea de forma clara la noción de religión como el aspecto esencial del ser humano.

En *De Christiana Religione* se trata de modo más profundo esta noción, si bien es complejo comprender que una obra cuyo nombre versa sobre una religión particular hable de la religión en general como un aspecto esencial del ser humano. Evidentemente no se puede obviar el hecho de que en esta obra Marsilio FICINO intenta poner a la religión cristiana como *prima in genere suo* por

¹ Amos EDELHEIT dedica gran parte de su libro *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498* a juntar diversos testimonios de los autores que conforman el movimiento que él llama *nueva teología humanista* que es una reacción ante una crisis espiritual, una crisis en la que más que haber herejías o tendencias anti-religiosas, más bien había un profundo desinterés en la religión. Los testimonios que reúne EDELHEIT son: Giovanni CAROLI con su *liber dierum lucensium*; Marsilio FICINO con *De Christiana Religione* y las *Predicationes*, los sermones de Angelo POLIZIANO, los sermones de Alamanno RINUCCINI y los sermones de Giovanni NESI. Después de estos testimonios, EDELHEIT dedica especial atención a Marsilio FICINO, a Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA y a Girolamo SAVONAROLA.

encima de otras religiones, sin embargo, esto hay que acotarlo y explicarlo mejor. Marsilio FICINO sigue la noción de religión de la *Prisca Theologia* en donde la religión no puede estar separada de la filosofía, ni la filosofía de la religión, y las figuras que ejercen una y otra, el filósofo y el sacerdote, son una y la misma. El florentino busca recuperar esta noción de religión, la cual, a lo largo de este trabajo, veremos que es un instinto. FICINO comienza el *De Christiana Religione* con la afirmación de que las religiones se con esta unión indisoluble de filosofía y religión. Ya había mencionado que parecía complejo comprender el *De Christiana Religione* como una obra que ponía a la religión como algo general y esencial en el alma humana, aunque el título no lo refiera. El intento de FICINO en ese texto era recuperar el espíritu bajo el cual se fundó la religión cristiana, a saber, el espíritu de Cristo y de sus discípulos, por ello el florentino no utiliza a autoridades, cercanas a su tiempo y seguramente actuales en sus círculos intelectuales, como TOMÁS DE AQUINO, DUNS SCOTO y San BUENAVENTURA, ni siquiera el florentino usa argumentos de ellos, ni métodos cercanos a la Escolástica, por el contrario, vuelve a las raíces, voltea hacia EUSEBIO DE CESAREA y hacia LACTANCIO, tal como lo afirma Guido BARTOLUCCI: «Tal fuente <Eusebio>, inevitablemente, lleva a Ficino a representar una forma de cristianismo simplificada, despojada de todos los ritos y sacramentos, que toma el aspecto de una religión sustancialmente espiritual».² Este volver al espíritu que nació con el cristianismo es muy semejante a seguir la noción de religión de la *Prisca Theologia*, pues este espíritu permea en todas las religiones, sobre todo en el momento de su fundación.

La búsqueda ficiniana de ese espíritu lleva a considerar a la religión no como parte de un sistema de creencias o teológico, sino como un fenómeno central del alma humana, es por esto que decíamos que la obra *De Christiana Religione* trataba sobre la religión en general y es por esto mismo que, en esta investigación, cuando hablamos de religión no nos referimos a una religión particular y tampoco FICINO lo hace cuando dice: «cuando digo religión, entiendo el *instinctus mismo, natural y común* a todos los pueblos, mediante el cual siempre y en todos lados se piensa y se le rinde culto a determinada providencia, reina del mundo». Esta es la noción de religión que entendemos a lo largo de esta investigación y no un conjunto de creencias particulares.

² «Tale fonte, inevitablemente, porta il Ficino a rappresentare una forma di cristianesimo semplificata, spogliata di tutti i riti e sacramenti, che assume l'aspetto di una religione sostanzialmente spirituale», BARTOLUCCI, *Introduzione*, p. 33.

Por otra parte, es necesario hacer una breve semblanza del trabajo aquí presentado. En mi búsqueda por entender cabalmente que la religión es un instinto, me encontré con la indisoluble unión de la filosofía y de la religión, que es el objeto del capítulo I. En ese capítulo me encontré con que filosofía y religión, en diversas formulaciones del florentino, fungían como actos de la voluntad y del intelecto. Esto me llevo a plantear el problema en términos de facultades, un problema discutido ampliamente en la Edad Media: ¿Qué facultad es superior y permite la *beatitudo*, la voluntad o el intelecto? La respuesta es una innovación de Marsilio FICINO, la voluntad y el intelecto se encuentran en la *mens* y se desarrollan en dos movimientos uno donde guía el intelecto, otro donde guía la voluntad. Esto se trata nuevamente respecto a la unión entre la filosofía y la religión con la mención de que esta unión proviene de la *Prisca Theologia* y se dedican varias páginas para entender la autoridad que tiene esta tradición y como FICINO lo conceptualiza, a saber, *Pia Philosophia* o *Docta Religio*. Finalmente, se cierra el capítulo reflexionando sobre las consideraciones que FICINO le da a la unión entre filosofía y religión y cómo éstas conducen hacia la *Beatitudo*.

En el capítulo II, se investiga sobre la noción de *instinctus*. Esto se logró a través de nuestros dos apéndices, que fueron dos intentos de ser exhaustivos respecto al uso y significado que tiene la palabra *instinctus*, tanto para la tradición latina, como para Marsilio FICINO. Se reflexiona sobre los usos que FICINO le da a esta palabra y se le relaciona con la religión. Posteriormente se habla de la diferencia que existe entre el *instinctus* y el *appetitus naturalis*, conceptos muy semejantes, pero que la diferencia encontrada es la que hace que se pueda entender mejor a la religión como *instinctus*. Después, se aborda el lugar de la religión desde la perspectiva del médico FICINO. Para el florentino la presencia del *instinctus* de la religión es signo de salud, incluso la ausencia o el dudar de la veracidad de ese *instinctus* es señal de enfermedad o de una mala complexión, no importa cuál sea la religión que se profese, el sólo hecho de no tender hacia Dios es para FICINO signo de enfermedad. Finalmente, se reflexiona en que el florentino llama a la religión la vía única a la felicidad.

En el último capítulo de esta investigación, se trata sobre la *mens*, parte superior del alma. De ella, en el capítulo I, se dijo que era la que unía voluntad e intelecto, esta unión la entendemos también como la unión entre filosofía y religión que son las que permiten la *beatitudo*. Se explica

qué es la *Mens* en sentido metafísico y después se explica la *mens* en el alma humana, esto se hace con la suficiente claridad como para afirmar que el *instinctus* se halla en la *mens* y conecta directamente con Dios, que es propiamente la tesis que busca defender esta investigación.

METODOLOGÍA

Dos metodologías fueron las empleadas en este trabajo, la primera me permitió ver a través del *instinctus*, de la *mens* y ver con mayor claridad el modo cómo FICINO articula su pensamiento: este método fue el provisto por el uso de la filología. Este reside en la lectura de los textos latinos y griegos, de su cotejo entre las distintas ediciones y manuscritos con la finalidad de saber si hay variantes o no, si son el mismo texto o no. Esto permitió vislumbrar los diversos usos que FICINO le daba a una palabra y ver cómo las articulaba en distintos contextos. Resultados del uso de este método son los dos apéndices presentados al final de esta investigación, ahí se recopila, se traduce y se categoriza en distintas secciones, los muy variados usos de la palabra *instinctus*, tanto en Marsilio FICINO, como en la tradición latina.

El segundo método fue utilizado mediante el uso de la noción de *obstáculo epistemológico* acuñada por Gaston BACHELARD. BACHELARD considera el conocimiento como una luz que no es plena ni inmediata y, por ello, esa luz siempre proyecta alguna sombra, en ese sentido los conocimientos se adquieren siempre en contra de otros conocimientos anteriores, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquellos que obstaculizan la comprensión. Los *obstáculos epistemológicos* pueden ser costumbres que fueron útiles en algún momento, pero que a la larga obstaculizan una investigación. Esta noción nos sirvió mucho para detenernos en la palabra *instinctus* y su traducción en español y los presupuestos que contiene la comprensión del *instinctus*.

Finalmente, todas las traducciones han sido elaboradas por mí, principalmente porque parte de la metodología utilizada en este trabajo exigía la lectura del texto original. En segundo lugar, se debe a la falta de traducciones al español de la obra de Marsilio FICINO. Los manuscritos usados en esta investigación, fueron consultados a través de las digitalizaciones provistas por la *Biblioteca Medicea Laurenziana*.³

³ <http://mss.bmlonline.it/>

CAPÍTULO I.
LA UNIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA.
EL PROYECTO DE LA PRISCA THEOLOGIA

I. LA UNIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA.

EL PROYECTO DE LA *PRISCA THEOLOGIA*

El proyecto filosófico-religioso de Marsilio FICINO está fundado en la *íntima* unión entre la filosofía y la religión. Esta unión la asume siguiendo la tradición que el mismo florentino llama *Prisca Theologia*. En este capítulo dedicaremos una sección entera a esta tradición; por ahora sólo es necesario saber que esta tradición era una sucesión de sabios que no conocía separación entre filosofía y religión, y hacía de la sabiduría y de la piedad una cópula.⁴

La insistencia del florentino en la unión entre filosofía y religión no se debe únicamente a la reacción aducida por Amos EDELHEIT, quien asevera que el proyecto del florentino responde a «una profunda sensación de crisis espiritual sentida por muchos individuos y a la que siguieron crisis institucionales y políticas»,⁵ sino principalmente a que Marsilio FICINO vio en esta unión la verdadera vía hacia la *beatitudo*, la *felicitas*. En este capítulo investigaremos todas estas razones para comprender de un modo claro el momento en el que FICINO escribe y el problema ante el que se posicionó. Comenzaremos con la postura y percepción que Marsilio FICINO tuvo de la separación entre filosofía y religión, los problemas de concebirlas separadas y el logro, a través de la *Prisca Theologia*, de la unificación de éstas.

I.1 La separación de la filosofía y la religión

La preocupación ficiniana acerca de la separación entre filosofía y religión se encuentra a lo largo de toda su obra;⁶ sin embargo, esta preocupación se manifiesta preponderantemente en dos obras principales del florentino, a saber, *Theologia Platonica* y *De Christiana Religione*, pues en los proemios de estas obras expresa el peligro de esta separación.

⁴ «Cum haec Theologi Prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt» FICINO, *Theol. Plat.* XII, 1, §14 = *Op.* 2, p. 297 = IV, p. 24, ALLEN, BOWEN—HANKINS = II, p. 157, MARCEL. «Quorsum haec de sapientiae pietatisque copula?» FICINO, *Epist.* VII, p. 854. Esta singular unión, conocida por la *Prisca Theologia*, es una de las razones principales por las que FICINO se dirá *sectator antiquitatis* Cf. FICINO, *Epist.* VII, p. 854.

⁵ EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*. p. 1.

⁶ Cf. FICINO, *Epist.* VII, p. 854; FICINO, *Merc. Trism.* “Argumentum” pp. 3-5

En el Proemio de la *Theologia Platonica*, Marsilio FICINO advierte la principal motivación por la que escribió la obra: «para que [...] observemos las obras del Creador mismo, para que contemplemos su mente y le rindamos culto»,⁷ y menciona que al servirse de argumentos platónicos busca que aquellos «quienes separan en gran medida de un modo impío el estudio de la filosofía de la santa religión, por fin reconozcan que ellos se equivocan, no de un modo distinto a quien ha separado el amor a la sabiduría del respeto a la sabiduría misma o la verdadera inteligencia de la recta voluntad».⁸ Puesto que FICINO, en esta obra, únicamente se ocupa de argumentos filosóficos, enfatiza la separación de la filosofía y la religión desde el lado de la filosofía, es decir, desde aquel hombre que se dice *filósofo* pero que se acerca a aquellos escritos, estudios y doctrinas desde la impiedad, sin religión y, como lo dirá repetidas veces, sin retribuir al Creador.⁹

Por otro lado, pero aún en consideración con la misma preocupación, Marsilio FICINO, en su proemio al *De Christiana Religione*, refiere a aquel prístino momento en el que se originaban las religiones. Ya entonces, los misterios divinos eran dirigidos por una sola figura que contenía tanto a los hombres que indagaban las causas de las cosas (filósofos), como a los que ofrecían sacrificios a Dios (sacerdotes).¹⁰ Aquel momento, en el que no existía la separación entre filosofía y religión,

⁷ «In quo quidem componendo id praecipue consilium fuit, ut in ipsa creatae mentis divinitate, ceu speculo rerum omnium medio, creatoris ipsius tum opera speculemur, tum mentem contemplemur atque colamus» FICINO, *Theol. Plat. "Prohemium"* §3 = *Op.* 2, p. 78 = I, p. 10, ALLEN, BOWEN—HANKINS =I, p. 36, MARCEL.

⁸ «...quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit». FICINO, *Theol. Plat. Prohem.* § 3. Con aquellos que separan filosofía y religión FICINO se refiere al Averroísmo latino que según John Herman RANDALL: «By the fifteenth century that nice blend of Aristotelian science and Christian faith which Thomas and Duns Scotus had constructed had retreated into the monastic orders. In the universities of Padua, Bologna, and Pavia there reigned an Aristotelianism that made little attempt to accommodate itself to theology. [...] at Padua there was only a Faculty of Medicine besides that of Arts; and Aristotle was there taught as a preparation, not for an ecclesiastical career, but for the study of medicine, with a consequent emphasis on his scientific methodology and his natural history. [...] This version of Aristotle without benefit of clergy is hence known as Latin Averroism» RANDALL, *The Career of Philosophy I.* pp. 53-54. Ardis COLLINS también acentúa esto: «Ficino intends to oppose the secular Aristotelianism of the Averroists, but he is more at variance with secularism than with Aristotelianism» COLLINS, *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, p. 3.

⁹ Cf. FICINO, *In Epistolas Pauli*, VI, pp. 435-436.

¹⁰ «Eterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis duntaxat tractari, qui veri essent vere sapientie amatores. Quo factum est ut iidem apud priscos rerum causas indagarent et sacrificia summe ipsius rerum cause diligenter administrarent, atque iidem apud omnes gentes philosophi et sacerdotes existerent» FICINO, *De Christ. Rel.*, "Prohemium", p. 155.

es visto por FICINO como signo de una feliz época;¹¹ del mismo modo considera que toda época en la que estas dos se encuentran separadas debe ser una *época en exceso infeliz*, pues al ocurrir esta ruptura se vuelve posible que la *doctrina* sea llevada a los *profanos* y que se convierta en un instrumento de maldad, e igualmente, se vuelve posible que la *religión* sea tratada y pisoteada por los *ignorantes*.¹²

A partir de tal distinción, el florentino denuncia que la época presente en la que vive es un momento en el que ha acontecido esa infeliz separación y, por ello mismo, es también un momento en el que se puede restituir aquella unión:

¿Durante cuánto tiempo sostendremos esta dura y miserable suerte, en esta época de hierro, oh hombres, ciudadanos de la Patria Celeste, peregrinos de la tierra? les pido, *liberemos, en cualquier momento, a la filosofía* don sagrado de Dios, *de la impiedad*, si podemos (y si queremos, podemos) *redimamos con [todas nuestras] fuerzas la religión santa de la execrable ignorancia!* Por tanto los exhorto y [les] pido, sin duda, a todos los filósofos que asuman o se entreguen profundamente a la religión, y a los sacerdotes que se dediquen diligentemente a los estudios de la sabiduría legítima.¹³

Ahora bien, esta preocupación devela la crisis que el florentino percibe en su época y cuya gloria sólo se puede encontrar en el pasado o puede ser restituida en el futuro, sin embargo, para lograr la restitución es preciso que el filósofo se entregue a la religión y el sacerdote a la sabiduría. Esto es relevante mencionarlo una vez más porque el florentino identifica que el filósofo y el sacerdote se esfuerzan cada uno en determinada facultad del alma, pues dice: «el filósofo se esfuerza principalmente en el intelecto, el sacerdote en la voluntad», para FICINO —que interpreta la imagen platónica de las alas del alma como el intelecto y la voluntad—¹⁴ la única *vía de regreso hacia*

¹¹ «O felicia secula, que divinam hanc sapientie religionisque copulam presertim apud Hebreos Christianosque integram servavistis» FICINO, *De Christ. Rel.*, “Prohemium”, pp. 155-156.

¹² Cf. «O secula tandem nimium infelicia, quando Palladis Themidisque divortium miserabile contigit! Proh nefas, sic datum est sanctum canibus lacerandum! Doctrina enim magna ex parte ad profanos translata est, unde ut plurimum iniquitatis evasit et lascivie instrumentum ac malitia dicenda est potius quam scientia. Margarite autem religionis pretiosissime sepe tractantur ab ignorantibus atque ab his tanquam suis conculcantur; sepe enim iners ignorantum ignavorumque cura superstio potius quam religio appellanda videtur» FICINO, *De Christ. Rel.*, “Prohemium”, p. 156.

¹³ «Quandiu duram et miserabilem hanc ferrei seculi sortem substinebimus, o viri, celestis patrie cives, incole terre? *Liberemus, obsecro, quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate* si possumus, possumus autem si volumus; *religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus!* Hortor igitur omnes atque precor philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus vel attingant, sacerdotes autem, ut legitime sapientie studiis diligenter incumbant.» FICINO, *De Christ. Rel.*, “Prohemium”, p. 156.

¹⁴ Cf. PLATO, *Phaedr.* 246a- 252a.

el padre y la patria celeste es que el intelecto ilumine la voluntad y la voluntad encienda el intelecto. Esta postura filosófico-religiosa es la que FICINO atribuye a la *Prisca Theologia* y por la cual FICINO se dice seguidor de la antigüedad, pero antes de abordar esta postura, es preciso distinguir las identificaciones que el florentino hace de la filosofía con el intelecto y de la religión con la voluntad.

I.2 La perspectiva de la filosofía como el culmen del intelecto¹⁵

He mencionado que para FICINO la vía para la *beatitudo*, *felicitas* es la unión de la filosofía y de la religión, sin embargo, durante mucho tiempo el florentino se preguntó si la *felicitas* consistía más en el intelecto que en la voluntad o, planteando la cuestión de otro modo, se preguntaba si la filosofía asistía en mayor medida al alma que la religión en la vía hacia la *beatitudo*.¹⁶

En la primera redacción del *Comentario al Filebo* (1468), diálogo que FICINO subtitula *De summo bono*, se declara en el capítulo XXXVII: *La felicidad parece pertenecer más a la sabiduría que al placer y se recibe más en el intelecto que en la voluntad*.¹⁷ En este capítulo Marsilio FICINO, siguiendo una postura tomista,¹⁸ confiere superioridad al intelecto (facultad que lleva al *culmen* a la filosofía) respecto a la voluntad. FICINO declara cuáles son las razones: I) porque el intelecto es el señor, la voluntad esclava, pues antes de querer, conocemos y juzgamos. II) Porque el intelecto no puede ser engañado; donde hay engaño, es opinión, no intelecto; en cambio, la voluntad es

¹⁵ Estos subcapítulos sobre la voluntad y el intelecto están íntimamente relacionados con los siguientes trabajos: KRISTELLER "A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect", in KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters* 3, pp. 147 – 171. KRISTELLER, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, pp. 93-125. Tamara ALBERTINI, *Marsilio Ficino, das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Methaphysik der Einfachheit*, pp. 231-248.

¹⁶ A sabiendas de que esta última cuestión es reductiva, pues reduce la filosofía a actos del intelecto y reduce la religión a actos de la voluntad. Planteo la cuestión siguiendo la afirmación del florentino: «el filósofo se esfuerza principalmente en el intelecto, el sacerdote en la voluntad», es decir la filosofía como el *culmen* del intelecto, la religión como el *culmen* de la voluntad. También tengo en cuenta que la definición de filosofía, como la trata FICINO es: «amor sapientia definiatur, (ut nomen ipsum a Pythagora inductum perhibet) sapientia vero divinorum contemplatio sit, certe philosophiae finis est cognitio divinorum» FICINO, *Epist.* IV, p. 761. «Philosophia itaque (ut paucis comprehendamus) ascensus est animi ab inferioribus ad superna, a tenebris ad lucem [...]» FICINO, *Epist.* IV, p. 761.

¹⁷ «Felicitas pertinere videtur ad sapientiam potius quam ad voluptatem et intellectu magis accipi quam voluntate» FICINO, *In Philebum*, p. 369.

¹⁸ Michael J. B. ALLEN, en la n. 184 de su edición y traducción del *In Philebum* señala que determinados pasajes de este capítulo están tomados de la *Summa contra Gent.* III, xxvi, § 9-11, §14-16.

engañada por la opinión y por la apariencia del bien. III) El intelecto, al inteligir algo bueno o malo, es útil y conforme lo hace adquiere mayor claridad; en cambio la voluntad, si quiere lo malo, se torna mala. IV) El intelecto atrae hacia sí las cosas, la voluntad es atraída por las cosas, el intelecto concibe las cosas no como son en sí mismas, sino a su propio modo: concibe lo múltiple bajo una sola forma, concibe lo móvil establemente y las cosas singulares universalmente, de este modo rectifica lo que es defectuoso en las cosas; por otro lado, la voluntad es atraída a poseer las cosas tal como son.¹⁹

Las razones aducidas son suficientes para comprender la postura ficiniana de la superioridad del intelecto respecto a la voluntad en la primera redacción del *Comentario al Filebo*, pero no lo son para entender que el intelecto es superior en relación a *la consecución del fin último* que es la *felicitas*. FICINO describe el modo de proceder del intelecto y de la voluntad:

Dice el intelecto: “éste es mi bien”. “Carezco de esto”. “Por tanto esto debo obtenerlo”. Hasta ese momento la voluntad se encuentra inactiva, pero es encendida por la decisión propuesta. ¿De dónde se origina este acto del intelecto? A partir de su diafanidad. ¿De dónde [se origina] el *motivo* de la voluntad? A partir de la carencia. Por tanto, el origen del inteligir es mejor que el del querer. ¿Quién, en primer lugar, probó el bien? el intelecto.²⁰

Este argumento, que busca definir la superioridad del intelecto, concluye con la afirmación de que el primer propósito del alma, a saber, *el bien del que carecemos debe ser obtenido*, se encuentra en el intelecto. Además, el primer propósito está correlacionado con el fin último que radica en *la consecución del bien del que carecemos*. Ambos, propósito y fin, se hallan en el intelecto.²¹ FICINO

¹⁹ Cf. «Sane noster intellectus modo suo potius res intellegit quam pro natura rerum. Formas utique corporum, quae sunt particulares, materiae immersae, divisae, confusae, infectae ac mobiles intellegit modo quodam universali, absoluto, simplici distincto, puro et stabili. Deum vero et angelos, qui stabiles sunt et simplices mobili ut plurimum et multiplici comprehendat discursione», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 3, §5 = *Op.* 2 p. 340 = IV, p. 246, ALLEN, BOWEN—HANKINS = II, p. 259, MARCEL.

²⁰ «Dicit intellectus. Hoc bonum meum est. Hoc careo. Hoc ergo est comparandum. Huc usque iacuerat voluntas, sed lata huiusmodi sententia excitatur. Unde trahit originem hic intellectus actus? Ex eius claritate. Unde voluntatis incitamentum? Ex indigentia. Perfectior ergo origo est intelligendi quam volendi. Quis primo gustavit bonum? Intellectus, qui rationem concepit boni dormiente etiam voluntate», FICINO, *In Philebum*, pp. 373 -375.

²¹ «Primum propositum est in intellectu atque est eiusmodi: bonum quo caremus comparandum. Hoc dato insurgit voluntas, quae nihil est aliud nisi quidam animi stimulus, qui non ante sedabitur quam comparetur bonum. Non est finis ultimus sedatio stimuli, sed consecutio eius, quo acquisito stimulus ipse sedatur. Finis ultimus primo proposito respondet. Stimuli incitamentum non fuit propositum primum sed illud secutum est e vestigio. Quare sedatio stimuli quae est voluptas non ultimus erit finis sed finis ultimi comes. Primum

concluye esto cuando afirma que el intelecto del hombre provee aquella operación por medio de la cual entra en contacto con Dios y es, además, la facultad más adecuada para la *felicitas*.²²

Ahora bien, esta postura de FICINO es posible verla como el momento en el que el florentino considera a la filosofía (culmen del intelecto) como superior a la religión (culmen de la voluntad). Es necesario enfatizar y aclarar que tanto intelecto, como voluntad, se refieren, en los modos como FICINO articula su discurso, al alma humana y a su superioridad respecto a la obtención de la *felicitas*. Subrayo esto debido a que, de acuerdo con nuestra lectura, sería posible intercambiar filosofía por intelecto y voluntad por religión, pues cada disciplina se esfuerza principalmente en la facultad señalada; de ahí que sea posible considerar la postura referida como un momento de superioridad de la filosofía. Dicho esto, veremos a continuación el momento en el que FICINO, aún preocupado por saber qué facultad es más eminente, considera a la voluntad como mejor.

I.3 La perspectiva de la religión como el culmen de la voluntad

En un texto tan importante como la *Theologia Platonica* y en múltiples epístolas²³ FICINO adquiere la perspectiva de la superioridad de la voluntad frente al intelecto y en tanto que pone a la voluntad por encima del intelecto, considera a la religión superior a la filosofía. Comenzamos con la revisión de la epístola *De Felicitate*²⁴ y concluimos con la revisión de la postura mostrada en la *Theologia Platonica*.

La epístola *De Felicitate* dirigida a Lorenzo de' Medici, probablemente escrita en 1474,²⁵ es decir, después de la primera redacción del *Comentario al Filebo* y en la época en que escribía la *Theologia Platonica*. La carta está redactada bajo la misma preocupación que la del *Comentario al Filebo*, a saber, qué facultad es más eminente, la voluntad o el intelecto. En esta carta FICINO aclara

ergo propositum bonum comparandum; ultimus finis boni comparatio. In intellectu illud, ergo in intellectu et istud», FICINO, *In Philebum*, p. 375.

²² «Illa ergo hominis operatio ad felicitatem potior est per quam primo ad Deum attingit. Haec autem intelligentia est» FICINO, *In Philebum*, p. 379.

²³ Cf. FICINO, "Animae natura et officium. Laus historiae", *Lettere* I, ep. 107, pp. 186-188 = *Epist.* I, pp. 657-658; FICINO, "Charitas potius quam scientia transfert in Deum", *Epist.* VII, pp. 862-863.

²⁴ Cf. FICINO, "Quod est felicitas, quod habet gradus, quod est aeterna", *Lettere* I, ep. 115, pp. 201-210 = *Epist.* I, pp. 662-665.

²⁵ Cf. *Supp. Fic.* I, p. XCI; KRISTELLER, *Studies in Ren.* 3, p. 150

que sólo es posible que la indagación del intelecto y el afecto de la voluntad reposen en Dios, y que la *beatitudo* repose en Dios;²⁶ sin embargo, esto tiene relevancia en tanto que son dos los actos del alma en torno a Dios: *pues, a través del intelecto mira a Dios y, una vez conocido a Dios, goza a través de la voluntad.*²⁷ Aquí FICINO, nuevamente, remite a la imagen platónica de las alas del alma y las identifica con el intelecto y con la voluntad.²⁸ Es verdad que, al servirse de esta imagen, coloca en el mismo nivel a ambas facultades, tal como lo hace en el proemio del *De Christiana Religione*, sin embargo, aquí concluye con la afirmación de que *el gozo en esta felicidad es superior a la visión*, es decir el acto de la voluntad es superior al acto del intelecto, y por ello también es superior la voluntad al intelecto; claramente al afirmar esto, deja de lado la imagen de las alas y jerarquiza las facultades. La razón por la que el gozo es superior a la visión es: *que merecemos más en esta vida al amar que al indagar a Dios.*²⁹

Estas son las razones por las que FICINO considera superior a la voluntad: I) nadie conoce verdaderamente a Dios, pero sí es posible amarlo verdaderamente. II) Es mejor amar a Dios que conocerlo, por tanto, es peor odiarlo que desconocerlo. III) Podemos hacer mal uso del conocimiento de Dios, pero no del amor de Dios. IV) Quien mira a Dios, no por esto retribuye algo a Dios, sin embargo, quien ama a Dios se posee a sí mismo y posee alguna otra cosa y la retribuye a Dios. V) Indagando a Dios invertimos mucho tiempo y obtenemos poco, amándolo en poco tiempo obtenemos mucho, por esto el amor une la mente con la divinidad de un modo más inmediato, más íntimo y más firme que la cognición, pues el amor consiste en la unión, la cognición en la separación. VI) Al amar a Dios no sólo percibimos mayor placer que al conocerlo, sino que también nos hacemos mejores.³⁰

²⁶ «in solo Deo quiescere potest intellectus inquisitio et voluntatis affectus; in Deo igitur solo hominis beatitudo consistit» FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 204.

²⁷ «Ceterum duo sunt anime actus circa Deum: videt enim Deum per intellectum ac Deo cognito gaudet per voluntatem» FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 204.

²⁸ «Visionem Plato vocat “ambrosiam”, gaudium “nectar” intellectum vero et voluntatem geminas “alas”, quibus in Deum tanquam patrem et patriam revolemus». FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 204.

²⁹ «Gaudium in ea felicitate est prestantius visione, quia quanto magis apud Deum in hac vita meremur amando quam inquirendo, tanto maius in illa vita premium amori quam inquisitioni tribuitur», FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 204.

³⁰ Es necesario notar que en esta carta FICINO intercambia *voluntas* por *amor* y *amor* por *voluntas* de manera indistinta, como ya lo había notado Tamara ALBERTINI, cf. “Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two correlatives of a Renaissance Concept of the Mind” pp. 218, 222.

Así pues, recordemos la razón esencial por la que el intelecto en la primera redacción al *Comentario al Filebo* era superior a la voluntad, ésta era porque el intelecto atrae las cosas hacia sí mismo y tiene la capacidad de concebir las cosas no como son en sí mismas, sino a su propio modo, y por ello puede rectificar lo defectuoso de las mismas. Esto es muy importante debido a que FICINO en esta epístola, *De Felicitate*, dará preeminencia a la voluntad por ser atraída hacia las cosas tal y como son, pues esta fuerza de atracción contiene un carácter de asimilación hacia lo externo y no —como sucede con el intelecto— de asimilación de lo interno, pues dice FICINO:

Nos unimos más íntimamente a Dios *a través del gozo de los amantes, que nos transforma en Dios amado*, que a través de la cognición; y así como no se hace bueno quien mira el bien, sino quien lo quiere, así también, el alma no se hace divina a partir de lo que considera de Dios, sino a partir de que lo ama, tal como la materia no se torna en fuego porque capte la luz del fuego, sino porque capta su calor.³¹

La supremacía de la voluntad es el resultado de esta asimilación hacia lo externo, pues es claro que para FICINO en tanto que *el alma no es el bien mismo, debe buscar su bien fuera de su naturaleza*; por ello dirá que el bien del que goza la voluntad es más verdadero que el del que goza el intelecto, pues una facultad impulsa hacia afuera, la otra permanece dentro.³² Esto es lo contrario de lo que había pensado en la primera redacción del *Comentario al Filebo*, donde afirmó que el intelecto goza del bien antes que la voluntad y que en el intelecto se encuentra el primer propósito del alma y también en él su consecución. Sin embargo, en esta otra etapa considera que el gozo del sumo bien es superior en la voluntad y por ello es la facultad a la que se le debe considerar superior.

La continuación de esta supremacía adquiere mayor detalle y claridad en la postura que queda plasmada en la obra capital de Marsilio FICINO, *Theologia Platonica*.³³ En el contexto del último

³¹ «propius unimur Deo per amatorium gaudium, quod nos transformat in amatum Deum, quam per cognitionem; et sicut non qui videt bonum, sed qui vult fit bonus, sic animus non ex eo quod Deum considerat, sed ex eo quod amat fit divinus, quemadmodum materia non quia lucem ab igne capiat, sed quia calorem, ignis evadit.» FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 206. Las cursivas son mías.

³² «Ratio hec ex eo confirmatur, quod cum anima non sit ipsum bonum, ideoque bonum ipsi extra sui naturam sit querendum, sequitur ut conversio voluntatis, que extra protenditur in obiectum, verius ipso bono fruatur quam notio intellectus que manet intus.» FICINO, *Lettere I*, ep. 115, p. 206.

³³ En *Theol. Plat.* hay dos momentos en donde se trata el tema la relación entre voluntad e intelecto, ambos en el Libro XIV. En el cap. 3 del mencionado libro se maneja una relación armónica y no jerárquica que FICINO ve a través de la imagen de las alas de PLATÓN. Esta relación la trataremos en el último apartado de este capítulo. Aquí veremos la relación que aborda en el cap. 10, a saber, una relación en donde la voluntad y el acto de amar son superiores al intelecto y al acto de inteligir.

capítulo del libro XIV, el libro acerca de la religión, FICINO refuta tres objeciones de LUCRECIO I) que el rendir culto a Dios es parte de la corrupción de la naturaleza humana; II) que el rendir culto a Dios nació a partir de la deliberación de los hombres y a partir de instituciones civiles y III) que el rendir culto a Dios es obra de los astros. FICINO, al refutar la tercera objeción, asevera que la religión afirma la libertad y no el destino, obra de la determinación del influjo de los astros. Así, el florentino habla de los dos actos más eminentes del alma humana, a saber, la cognición de Dios y el amor, y subraya que el amor es superior a la cognición de Dios. Las razones son las mismas que las dadas en la epístola *De Felicitate*, pero reformula algunas razones, por ejemplo: «al conocer a Dios contraemos la amplitud de Dios al concepto de nuestra *mens*, pero al amarlo amplificamos nuestra *mens* a la inmensa extensión de la bondad divina, por aquella reducimos a Dios hacia nosotros, por ésta nosotros nos dirigimos hacia Dios».³⁴ Así pues, Marsilio FICINO concluye que la voluntad descansa en el solo bien, primero e inmenso que es Dios y que la religión consiste en este amor.

La postura de que la voluntad es superior al intelecto con vistas hacia la *beatitudo* lleva a hacer identificaciones de muchos modos distintos, como lo es la de la voluntad con el amor o como lo es nuestra propuesta, la identificación de la voluntad con la religión. Esta identificación no sólo la encontramos en los pasajes ya referidos y en toda la epístola *De Felicitate*, sino también la encontramos en un texto de gran importancia: el *De Amore*. En este comentario FICINO no hace uso de la palabra *voluntas*, pero muchas de sus formulaciones sobre el amor, tienen ínsita la noción de voluntad.

El hecho de que tanto intelecto como voluntad yerren en ser una facultad suprema o principal se debe a la unilateralidad que cada facultad ejerce sobre la otra, pues parece que no es posible que una tenga mayor preeminencia que la otra, sino que es necesario que ambas se ayuden recíprocamente y que se encuentren al mismo nivel, que por igual se ame a Dios como se le indague, que por igual se busque la verdad y se tienda hacia el bien y que por igual se busque la filosofía y la religión.

³⁴ «Praeterea cognoscendo deum eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostrae conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divinae bonitatis immensam. Illic in nos deum deiicimus, hic attollimus nos in deum.» FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §12 = *Op.* 2 p. 354 = IV, p. 318-320 ALLEN, BOWEN—HANKINS = II, p. 292, MARCEL.

I.4 La unión del intelecto y la voluntad

La tercera y última redacción del *Comentario al Filebo* (1492/1496) revela un cambio de posición: tal vez la solución propiamente ficiniana respecto a la polémica entre la voluntad y el intelecto. Este cambio nos lleva a pensar que la jerarquización entre voluntad e intelecto era producto de que el florentino aún se encontraba atado a las discusiones medievales y su verdadero pensamiento surge hasta esta última época.³⁵ Aun así, la consecución temporal nos lleva a pensar que la llegada a esta respuesta del dilema entre voluntad e intelecto es producto de una evolución en el pensamiento de Marsilio FICINO.

El florentino, en la tercera redacción del ya antes mencionado capítulo XXXVII del libro I del *Comentario al Filebo*, agrega la siguiente corrección y solución al dilema planteado:

Las razones aducidas anteriormente colocaron el acto del intelecto por encima del acto de la voluntad en el [hombre] beato. Sin embargo, por medio de estas razones, en una epístola acerca de la felicidad, intenté que lo opuesto pudiera ser considerado como probable. Finalmente, quizá la tentativa más segura será que se considere que en el mismo intelecto (*in ipso intellectu*) se encuentra en cierta manera la voluntad y el placer y no que la voluntad [está] separada del intelecto.³⁶

A pesar de que esta *tentativa más segura* parece ser la misma que la de colocar el acto de la voluntad por debajo del intelecto, tenemos razones para sospechar que, en realidad, se trata de una tercera opción en la que se entiende a la voluntad y al intelecto en un mismo nivel sin jerarquía alguna; esto, a pesar de que la formulación «in ipso intellectu est quasi voluntas» sugiere que la voluntad se encuentra dentro del intelecto y por ello debajo de él. La razón por la que sospechamos esto se encuentra en la respuesta epistolar que FICINO da a Paolo Orlandini:³⁷ «preguntas por qué en el *Filebo* preferí, bajo la opinión de Platón, el intelecto a la voluntad y en la epístola acerca de la

³⁵ KRISTELLER divide la polémica entre estas facultades a través de tres periodos, referidos a periodos de su vida. El primero donde el intelecto tiene primacía sobre la voluntad lo llama «the earliest phase», el segundo, en donde la voluntad se encuentra por encima del intelecto lo asigna a la fase «during the middle period of his career» y el último que es el que ahora exponemos lo asigna a la fase «during his last years». KRISTELLER, P. O., «A thomist critique of Marsilio Ficino's theory of Will and Intellect», pp. 155 -157.

³⁶ «Superiores quidem rationes intellectus actum actui voluntatis in beato praeponerunt. Quibus vero rationibus oppositum probabiliter existimari possit in epistola quadam de felicitate tentavi. Denique, si consideretur non tam voluntas ab intellectu discreta quam quod in ipso intellectu est quasi voluntas et voluptas, erit forte tentatio tutior» FICINO, *In Philebum*, p. 381.

³⁷ La carta está editada por Michael J. B. ALLEN en FICINO, *In Philebum*, pp. 487-489.

felicidad preferí la voluntad».³⁸ El florentino responde que podría decirse que en el *Philebo* dio la postura platónica, y en la carta, la suya, pero añade, «no quiero que la postura marsiliana disienta de la platónica. Por esto, responderé, en suma, que el modo como procede nuestra *mens* es doble: uno natural, otro supranatural, al que propiamente llamamos *excessum*».³⁹ FICINO explica que el modo natural es aquel en el que el intelecto conduce a la voluntad como su compañera a través de la luz ínsita en él, así la lleva a la satisfacción de aquello que le ha mostrado y por esto va delante de ella, este modo también lo llama «*naturalem mentis incessum*». Notemos que la palabra «*incessus*» significa proceder, ir «*cedo*» hacia dentro «*in*». En ese sentido el proceso del intelecto, se trata, como dice ALBERTINI de «una progresión hacia el interior de la mente» y «un repliegue de sus conocimientos hacia las profundidades de la mente».⁴⁰ Por otro lado, el modo supranatural, el del *excessum*,⁴¹ es en el que aparecen de un modo divino (*divinitus*) una nueva fuerza y luz, y antes de que llene el intelecto con su esplendor divino, enciende la voluntad con un amor maravilloso, una vez que ésta ha sido así encendida, lleva la mente hacia Dios.⁴² Esto significa que voluntad e intelecto, *excessus* e *incessus* son dos modos de proceder de la mente, uno hacia afuera, el otro hacia adentro. Es por ello que, pienso junto con Tamara ALBERTINI, se trata de un momento en el que FICINO pone a la voluntad y al intelecto en una posición no jerárquica, sino en una posición en la que tienen la misma importancia, lo cual, contribuye a ver siempre en el mismo nivel a la religión (culmen de la voluntad) y a la filosofía (culmen del intelecto).

³⁸ «cum ego in Philebo tamquam ex Platonis sententia intellectum voluntati praefecerim, cur in epistola de felicitate praeferam voluntatem.» FICINO, *In Philebum*, p. 487.

³⁹ «Equidem respondere possem in Philebo quidem sententiam ferri Platoniam, in epistola vero meam. Sed nolim Marsilianam sententiam a Platonica dissentire. Itaque respondebo summatim duplicem esse mentis nostrae processum: alterum quidem naturalem, alterum vero supra naturam, quem proprie nominamus excessum» FICINO, *In Philebum*, p. 487.

⁴⁰ «Der den Intellekt angehende Vorgang wird nämlich als incessum bezeichnet, also als ein einwärtiges Fortschreiten des Geistes» ALBERTINI, Tamara. *Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Methaphysik der Einfachheit*, p. 243.

⁴¹ FICINO mismo dice que la experiencia del modo supranatural como procede la mente la abordó en los comentarios al PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA.

⁴² «In hoc autem excessu nova lux virtusque infusa divinitus non prius intellectum divino splendore complet quam amore mirifico accenderit voluntatem. Quae quidem sic accensa per ipsam translatoriam caloris amorisque efficaciam mentem traducit in Deum», FICINO, *In Philebum*, pp. 487 - 489.

I.5 El proyecto de la Prisca Theologia: Docta religio et Pia Philosophia

Marsilio FICINO adopta la unión entre filosofía y religión de la tradición llamada *Prisca Theologia*. La finalidad de este apartado es explicar qué es la *Prisca Theologia* y por qué para FICINO tiene un lugar relevante en cuanto a su proyecto filosófico-religioso.⁴³

La *Prisca Theologia* es una sucesión de sabios de donde procede la Teología. La formulación ficiniana pasó por diversos cambios sobre quién había sido el primero de esos sabios, por ejemplo, en el *Prefacio* a la traducción del *Pimander* (1463), el florentino después de transmitir una breve reseña de quién es MERCURIO o HERMES TRISMEGISTO,⁴⁴ menciona que TRISMEGISTO:

Fue llamado el primer autor de Teología, Orfeo que le siguió, conservó las partes siguientes de la antigua teología, Aglaofemo fue iniciado en los misterios de Orfeo, Pitágoras sucedió a Aglaofemo en la Teología, a quien Filolao siguió, preceptor de nuestro divino Platón. Y así una secta de *Prisca Theologia* armoniosa por todas partes consigo misma, fue avivada en un orden admirable a partir de seis teólogos, iniciada por Mercurio y completada absolutamente por el divino Platón.⁴⁵

Por otro lado, en muchos fragmentos de la *Theologia Platonica* (1475-1482),⁴⁶ FICINO cambia el orden y los nombres de estos sabios diciendo:

⁴³ Evidentemente la exposición deja de lado muchas preguntas acerca de la *Prisca Theologia*: ¿por qué FICINO cambia los sabios que conforman esta tradición?, ¿desde qué tradición parte para darle tanta autoridad a esta *Theologia*?, ¿por qué la elección de un número fijo como el seis?, ¿qué regiones abarca cada sabio?, etc. Para la consulta de estos problemas específicos recomiendo la siguiente bibliografía KRISTELLER, P. O., *The philosophy of Marsilio Ficino* HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, ALLEN, Michael J. B., *Synoptic Art—Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, KLUTSTEIN, I., *Marsilio Ficino et la theologie ancienne*.

⁴⁴ Es preciso advertir que FICINO al inicio del *Prefacio* menciona que AGUSTÍN, CICERÓN y LACTANCIO ya habían hablado de la importancia de HERMES TRISMEGISTO. Tanto AGUSTÍN como LACTANCIO mencionan la importancia de unir religión y filosofía: AUGUSTINUS, *De vera Rel.*, V, 8: «Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium et aliam religionem» y LACTANTIUS, *Div. Inst.* I, 1 & IV, 3: «In sapientia religio et in religione sapientia». Para FICINO tiene más importancia mencionar a HERMES que a LACTANCIO o a AGUSTÍN, debido a que HERMES, para él, es mucho más antiguo, cf. MARCEL, *Marsile Ficin*, pp. 612 -613.

⁴⁵ «Primus igitur theologiae appellatus est autor, eum [cum Op. 2] secutus Orpheus secundas antiquae theologiae partes obtinuit, Orphei sacris initiatus est Aglaophemus [om. Op. 2], Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta.» HANKINS, *Plato in the Renaissance*, p. 462 n.9 = FICINO, *Op.* 2, p. 1836

⁴⁶ «Tra il 1469 ed il 1474 compose la *Theologia platonica de immortalitate animorum* che nella sua intenzione, doveva dimostrare, contro lo scherno e gli argomenti dei filosofi, la divinità e l'immortalità dell'anima umana. La prima redazione dell'opera non è giunta a noi; è nota, invece, la seconda redazione che il Ficino

En esto que atañe a la Teología, en otro tiempo seis eminentes teólogos fueron del mismo parecer. De estos es tradición que el primero fue *Zoroastro*, culmen de los Magos, el segundo *Mercurio Trismegisto*, príncipe de los sacerdotes egipcios. *Orfeo* sucedió a Mercurio, *Aglaofemo* fue iniciado en los misterios de Orfeo, *Pitágoras* sucedió a Aglaofemo en la Teología, *Platón* quien comprendió, aumentó e iluminó en sus escritos la sabiduría de ellos, sucedió a Pitágoras.⁴⁷

Independientemente de los cambios que el florentino hace en la sucesión, lo importante para nosotros es advertir y reconocer que esta sucesión goza de una inmensa autoridad para FICINO, pues es a ellos a quienes les conciernen la génesis y el culmen de la Teología.

Ahora bien, para FICINO esta tradición goza de gran autoridad debido a que es la tradición que, como ya mencioné, no conoce diferencia entre filosofía y religión, pues no las trata separadas, como sí sucede en la época del florentino. En el Proemio del *De Christiana Religione* se narra que antiguamente actuaban *bajo una sola figura* quienes indagaban las causas de las cosas y quienes ofrecieron diligentemente sacrificios a la suma causa,⁴⁸ no había una diferencia entre los esfuerzos de la voluntad, ni los del intelecto, pues ambos se llevaban a cabo por igual. Este pensamiento se muestra en la ya mencionada tercera redacción del *Comentario al Filebo*⁴⁹ y en la epístola a Paolo Orlandino en donde FICINO ya no piensa una jerarquía entre el intelecto y la voluntad sino algo más equilibrado: la unión de ambos en la *mens*. En ambas menciones se muestra una unión y una posible solución al problema del florentino. La respuesta concreta a este problema, creemos, se encuentra en el Proemio al *De Christiana Religione*, pero bajo la imagen platónica de las alas del alma, la cuales FICINO interpreta como el intelecto y la voluntad. Aquí es preciso extraer y ampliar el pensamiento completo hacia el que hemos estado dirigiendo este apartado. FICINO cada vez que

compose tra il 1475-1482.» VERDE, Armando, *Lo Studio Fiorentino 1473 - 1503. Ricerche e Documenti. Vol 4. La Vita Universitaria*, tomo I, p. 125.

⁴⁷ «In rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit.» FICINO, *Theol. Plat.* XVII, 1, §2 = *Op.* 2, p. 416; = VI, p. 6, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = III, p. 148, MARCEL. Otras menciones pueden encontrarse en *Theol. Plat.* VI, 1, §7 = *Op.* 2, p. 186; = II, p. 124, ALLEN, BOWEN—HANKINS = I, p. 224, MARCEL y en *De Christ. Rel.*, XXII, p. 210.

⁴⁸ Cf. notas 1 y 7.

⁴⁹ Es claro que al propio FICINO no le satisfizo la respuesta que dio en la primera redacción y segunda del *Comentario al Filebo* respecto a la cuestión de que la *felicitas* pertenece más a la sabiduría y reside más en el intelecto que en la voluntad y en la tercera redacción añade el pasaje que aquí mencionamos. Cf. FICINO, *In Philebum*, p. 381

menciona a la *Prisca Theologia* enfatiza que PLATÓN fue quien iluminó la sabiduría que le fue transmitida y llevó a un pensamiento más acabado esa sabiduría.⁵⁰ Esto lo demuestra implícitamente aludiendo a la imagen platónica de las alas, y al aseverar de algún modo, que el alma recupera sus alas cuando ha encarnado en el mismo nivel a la filosofía y a la religión; cuando, por igual, indaga las causas de las cosas y ofrece sacrificios diligentemente a Dios. Una vez que el hombre ha recuperado las alas, puede regresar hacia la patria celeste. Los *Prisci Theologi* transmitieron esta idea que adquirió una imagen más completa bajo las alas legadas por PLATÓN, lo cual nos ayuda a ver por qué, para FICINO, la tradición de la *Prisca Theologia* es tan importante: han transmitido la unidad entre filosofía y religión.

Marsilio FICINO llama a esta unión *Pia Philosophia* o *Docta Religio* y está íntimamente unida con la *Prisca Theologia*, pues dice FICINO: «el filósofo debe ser llamado sabio mientras nos erija hacia la contemplación de Dios y debe ser llamado pío y religioso mientras nos inflame hacia el amor de la Bondad Divina. Por esto toda *filosofía de los Antiguos* (*Philosophia Priscorum*) no es otra cosa que una docta religión».⁵¹ El florentino no deja de mencionar a los ya citados *Prisci Theologi* y menciona que la filosofía de ZOROASTRO, como lo atestigua PLATÓN, no es otra cosa más que una «piedad sabia y un culto divino».⁵² Éstas se expresan en todos los antiguos teólogos de un modo específico, por ejemplo, PLATÓN: «de acuerdo a la costumbre socrática, purgaba su mente y en todas partes enseñaba a los demás a purgarla. Por consiguiente, no solamente instruía en cada una de las cosas a comenzar a partir de Dios en el decir y en el pensar lo verdadero, sino que él mismo comenzaba a partir de Dios»;⁵³ PITÁGORAS, a su vez, imitaba a ORFEO: «además de la sobriedad particular de [su] vida, cada día con la salida del sol cantaba, acompañado de la cítara,

⁵⁰ Cf. las citas ya mencionadas y también «Factum est ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur utrobique sibimet consona [...] Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis.» Cf. Epístola a *Ioannes* PANONIO (*Epist.* VIII, pp. 871 -872) cuyo fragmento también forma parte del Proemio a PLOTINO (*Op.* 2, p. 1537).

⁵¹ «Philosophus dum ad contemplationem Dei nos erigit sapiens, dum ad amorem divinae bonitates inflammat pius religiosusque est appellandus. Quamobrem tota priscorum Philosophia nihil est aliud, quam docta religio.» Cf. FICINO, *Epist.* VII, p. 854.

⁵² Cf. FICINO, *Epist.* VII, p. 854, y también, *Theol. Plat.* XII, 1, §14 = *Op.* 2. p. 268 ; = IV, p. 24, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, pp. 157-158, MARCEL.

⁵³ «ipse Plato semper suam, socratico more, purgabat mentem, et ceteros ubique purgare docebat. Proinde non in dicendo solum verum et in cogitando exordiri a Deo, praecipiebat in singulis, atque ipse semper exordiebatur a Deo» FICINO, *Epist.* VII, p. 854.

himnos sagrados a los dioses»⁵⁴ y finalmente, HERMES TRISMEGISTO cuando disputaba sobre determinadas cuestiones, comenzaba ofreciendo votos y concluía ofreciendo sacrificios.⁵⁵ De este modo, el proyecto filosófico-religioso de Marsilio FICINO está respaldado por una tradición de sabios cuyo culmen, como ya se ha mencionado repetidas veces, se halla en PLATÓN y su fundamento se halla en la práctica, por igual, de la filosofía y de la religión. Además de esto, está implícito lo que dice R. MARCEL: para el florentino hay «una noción primera y fundamental de que la Verdad es una y se ha manifestado a los hombres de una manera constante».⁵⁶ Esta verdad son los *Mysteria* transmitidos por la *Prisca Theologia*, cuyo heredero es Marsilio FICINO. Esta herencia se la ha otorgado la Divina Providencia, de acuerdo con su propio relato y convicción, para traer la luz platónica al linaje latino. Basta con que revisemos el *Proemio* a la *Opera Platonica*:

La Divina Providencia, que sujeta con fuerza todas las cosas y las dispone con suavidad, Oh Magnánimo Lorenzo, no sólo estableció proveer a la religión santa con profetas, sibilas y sacros maestros, sino también adornarla particularmente con una filosofía piadosa y distinguida, de modo que la propia piedad, origen de todos los bienes, se presente, por fin, tanto exenta de peligro entre todos los que se dedican a la sabiduría y a la elocuencia, como protegida mientras descansa en poder de sus siervos. En efecto, era oportuno que la religión, que es *la única vía hacia la felicidad*, no sólo fuere común a los hombres rudimentarios, sino también a los experimentados, pues por esta conductora todos podemos llegar más fácil y seguramente a la beatitud, por cuya gracia hemos nacido y nos fatigamos en común esfuerzo por conseguirla. Por consiguiente, Dios omnipotente, llegado el momento, envió desde lo alto el ánimo divino de Platón, el cual habría de iluminar la sagrada religión entre todos los pueblos con su vida, ingenio y admirable elocuencia. Pero, puesto que, hasta estos tiempos, el sol platónico todavía no se levantaba manifestamente para el linaje latino, Cosme, esplendor de Italia y varón insigne por su piedad, determinó que yo, educado en gran medida principalmente al interior de sus lares, propagara con mucho ahínco la luz platónica, absolutamente saludable para la religión, llevándola desde los griegos hacia los latinos. Ahora bien, aunque yo mismo soy cultor del renombre platónico desde tierna edad, sin embargo, emprendí esta tarea tan noble ciertamente no por mis auspicios favorables, sino por los de tu abuelo Cosme, esperando en que no faltare el apoyo divino para tan necesario como piadoso deber.⁵⁷

⁵⁴ «Purgationes quoque eiusmodi gratia Pythagoras imitatus Orptheo, ultra singularem vitae sobrietatem, quotidie oriente Sole sacros superis hymnos consonante cythara concinebat.» FICINO, *Epist.* VII, p. 854.

⁵⁵ Cf. FICINO, *Epist.* VII, p. 854.

⁵⁶ «C'est pour lui: une notion première et fondamentale que la Vérité est une et s'est manifestée aux hommes d'une manière constante», MARCEL, *Marsile Ficin*, p. 603.

⁵⁷ «Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens, Magnanime Laurenti, statuit, religionem sanctam, non solum prophetis et sibyllis, sacrisque armare doctoribus: verum etiam pia quadam, elegantique philosophia, singulariter exornare, ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet [incedent *Laur.* 82 f. 1r], quamque tuta poenes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem quae unica est ad felicitatem via non rudioribus tantum

La Divina Providencia, a través de Cosme de' Medici, designó a Marsilio FICINO para ser quien transmitiera la luz platónica, es decir, FICINO declara que Dios dictó que él sería el heredero y continuador de la *Prisca Theologia*, a saber, de una tradición que entiende por igual la filosofía y la religión, que no pone una por encima de la otra. Esta herencia la repite, una vez más, al final del *Proemio* hablando de la doctrina de PLATÓN y dirigiéndose hacia sus lectores:

No quieran, se los ruego, perseguir cruelmente y oprimir la antigua y saludable doctrina, ¡ay! ya desde hace tiempo demasiado oprimida, pero desde hace poco avanzando hacia la luz, gracias a la Providencia Divina, ni por suerte el hombre mortal en vano quiera perdida a la que Dios omnipotente quiere por doquier viva. En efecto, la diestra del Señor produjo la virtud [de la doctrina]. La diestra del Señor ya la exaltó, no morirá, sino vivirá y enarrará las obras del Señor.⁵⁸

Al ser FICINO el heredero de tan arcana tradición⁵⁹ —y recordemos que para el Renacimiento mientras más antiguo es algo, es mucho mejor—⁶⁰ se le abrirá el panorama para establecer la restitución de la religión y de la filosofía, pero ahora respaldado por la tradición ya mencionada. Este es el objetivo hacia el que mira en el *Proemio* del *De Christiana Religione*: «Por tanto los exhorto y pido, sin duda, a todos los filósofos que asuman o se entreguen profundamente a la religión, y a los sacerdotes que se dediquen diligentemente a los estudios de la sabiduría legítima». Esta restitución es la que tiene en mente cuando traduce a PLATÓN, culmen de la *Prisca Theologia*: «nuestro Platón unió admirablemente ambas vidas en una, es en todas partes religioso e igualmente filósofo, sutil dialéctico, sacerdote pío, facundo orador»;⁶¹ y es también la que declara

hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quam consequendam communi studio laboramus, facilius tutiusque pervenire possemus. Itaque deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto demisit, vita, ingenio, eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum. Cum vero ad haec usque secula sol platonicus nondum palam latinis gentibus oriretur, Cosmos Italiae decus, et insignis pietate vir, platonicam lucem, religioni admodum salutarem, a graecis ad latinos propagare contendens, me potissimum intra suos lares plurimum educatum, tanto operi destinavit. Ego autem etsi a tenera aetate nominis platonici cultor, rem tamen adeo gravem, non meis quidem, sed avi tui Cosmi prosperis auspiciis sum aggressus, sperans diuinam opem tam necessario, tamque pio officio non defuturam», *Laur.* 82 f. 1r (=Op. 2, pp. 1128-1129). Esto también es manifiesto en el *Proemio* a PLOTINO (Op. 2, p. 1537)

⁵⁸ «Nolite precor antiquam salutaremque doctrinam, heu iam diu nimis oppressam, nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem, insequi crudeliter et opprimere, ne forte quam Deus omnipotens vult ubique vivam, mortalis homo frustra perditam velit. Dexteram enim Domini fecit virtutem. Dexteram Domini iam exaltavit eam, non morietur, sed vivet, et narrabit opera Domini», *Laur.* 21 f. 2r (=Op. 2, p. 1130)

⁵⁹ «Clearly, Ficino felt impelled throughout his career by a sense of divine mission», ALLEN, *Synoptic Art*, p. 8

⁶⁰ Cf. HANKINS, *Plato in the Renaissance*, p. 460.

⁶¹ «Plato noster utramque vita mirabiliter coniunxit in unum et ubique religious est partier atque philosophus, disputator subtilis, pius sacerdos, facundus orator», FICINO, *Epist.* VIII, p. 895.

en la *Theologia Platonica*, por lo que no estaríamos equivocados en afirmar que la finalidad del proyecto filosófico-religioso de FICINO es hacer de la filosofía y de la religión las alas del alma con las que vuela hacia la patria celeste, con las que alcance la *beatitudo* o la *felicitas*, es decir entender a la filosofía como *pia philosophia* y a la religión como *docta religio*.

I.6 La autoridad de la *Prisca Theologia* y su relación con el cristianismo

Se puede decir que FICINO se siente y está respaldado por una tradición tan arcana como la *Prisca Theologia*, pero, ¿qué clase de autoridad podría respaldar, en términos religiosos, una tradición pagana, sobre todo para alguien que se encuentra dentro de una tradición religiosa cristiana como Marsilio FICINO? Esta inquietud, articulada en otros términos, es la que *Ioannes PANONIO* le plantea a FICINO. *Ioannes* le cuestiona, en primer lugar, que atribuya la elección que él tomó de traducir a Platón a un designio de la Providencia Divina y no a algo que concierne más al destino individual. Después, le hace notar que él no ve en qué contribuye a la Providencia Divina la renovación de los antiguos, cuya teología no es cristiana,⁶² y finalmente, al concluir la epístola, PANONIO le advierte: «cuídate de que esta renovación de los antiguos sea más una curiosidad que [auténtica] religión».⁶³ PANONIO cuestiona que el florentino dé tanta importancia a los antiguos y que esto lo llame una obra de la Providencia Divina, pues por qué la Providencia tendría como parte de su obra la recuperación de las *opera theologica* que no son cristianas. FICINO ofrece como respuesta a aquella epístola la afirmación de que, en efecto, la renovación de los antiguos sirve a la Divina Providencia, pues su labor no es la *renovatio antiquorum* para la explicación de los misterios cristianos, pues ellos *antecedieron a la llegada de Cristo*⁶⁴ sino que, si es que PANONIO entendió lo que dice haber leído,⁶⁵ entenderá que «nunca debemos creer que los ingenios penetrantes y, en

⁶² «Legi [...] quantum astruas providentiae quod aliquis esse fati suspicabitur. Primo non video equidem ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa antiquorum [Deinde... antiquorum Op. 2 om.] theologia», ALLEN *Synoptic Art*, p. 6. Una revisión más completa de este episodio se ofrece en ALLEN.

⁶³ «Equidem te amice moneo caveas ne forte curiositas quaedam sit isthaec renovatio antiquorum potiusquam religio», FICINO, *Epist.* VIII, p. 895.

⁶⁴ «Non dubitares nunc qua potissimum ratione nostra haec veterum renovatio divinae providentiae serviat. Principio neque debemus ab illis ad summum Christiana requirere, qui Christi adventum antecesserunt», FICINO, *Epist.* VIII, p. 895.

⁶⁵ «si nostra quae legisse te dicis intellexisses» FICINO, *Epist.* VIII, p. 895.

cierta manera, filosóficos pueden ser, poco a poco, atraídos o ser conducidos hacia la religión perfecta por algún otro cebo salvo el filosófico. Pues los ingenios penetrantes confían en la razón sola, y siempre que acepten este cebo de un filósofo religioso, al instante, de buena gana aceptan la religión común a todos».⁶⁶ Esta *motivación* de emplear el discurso y los argumentos filosóficos — los platónicos— para fortalecer la religión cristiana es algo que también repite en el *Proemio* a la *Theologia Platonica*: «Pues bien, considero que (y esta no es una fe vana) el decreto por parte de la Divina Providencia [es] que los ingenios perversos de la mayoría que no ceden fácilmente a la única autoridad de la ley divina, confían al menos en los argumentos platónicos que favorecen, de algún modo, a la religión».⁶⁷ Por esta razón, FICINO en cierta manera contribuye a fortalecer la religión cristiana a través del Platonismo. Posterior a la importancia del discurso filosófico para atraer a la religión a aquellos hombres de ingenios penetrantes, FICINO narra que, gracias a aquella unión entre la filosofía y la religión, surgió la *Pia Philosophia* cuya tradición procede de la *Prisca Theologia*. Esta alusión del florentino sólo añade una mención más a lo que hasta ahora hemos dicho: la *Prisca Theologia* es la tradición que une filosofía y religión, pero nos deja igualmente con la cuestión planteada al inicio: ¿qué autoridad religiosa podría tener una tradición pagana para la religión cristiana?

Dos son los tratamientos que Marsilio FICINO le da a la *Prisca Theologia* a través de toda su obra, sobre todo en términos de cuál es la fuente primera desde la que emana esta tradición y que, a su vez, la dota de una autoridad religiosa. Moshe IDEL nombra estos dos modos de ver a la *Prisca Theologia* como I) unilinear y II) multilinear:

I) Unilinear: asume que «hubo una única revelación de la verdad religiosa, aunque se podría asumir que hay más de una única línea de transmisión de las doctrinas religiosas válidas»,⁶⁸ la

⁶⁶ «Neque [debemus] confidere acuta et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca praeter quam philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim ac perduci. Acuta enim ingenia soli se rationi committunt, cumque a religioso quodam philosopho hanc [Op. 2 om.] accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt», FICINO, *Epist.* VIII, p. 895.

⁶⁷ «Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant», FICINO, *Theol. Plat. "Prohemium"* §3 = *Op.* 2, p. 78; = I, p. 10, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 36, MARCEL.

⁶⁸ «The first theory implies that there was one single revelation of religious truth, though more than one single line of transmitting the valid religious doctrines may be assumed», IDEL, «Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments», p.139; «Riconosceva nella tradizione ebraica l'única vera

fuente de este esquema es la tradición Mosaica que fue legada a los filósofos paganos. FICINO lo aborda en el capítulo XXVI del *De Christiana Religione*, ahí expone diversas líneas de transmisión que proceden de la tradición Mosaica. Así, por ejemplo, FICINO da una extensa lista de gentiles que «confirmaron todos los maravillosos hechos que pertenecen a la antigüedad anterior a las demás, la suma doctrina de los Hebreos y los milagros de la Biblia» y afirma lo siguiente: «a partir de estos es evidente lo que Clemente de Alejandría, Ático el platónico, Eusebio y Aristóbulo prueban, a saber, que los Gentiles, si algún dogma y misterio eminente tuvieron, fue tomado de los Judíos, pero lo que en éstos está contenido en historias sin artificio, por aquellos fueron transformadas en fábulas poéticas»⁶⁹ y añade que «hasta tal punto Platón imitó a los judíos que Numenio el pitagórico dijo que Platón no fue otro que Moisés hablando en lengua ática. Añade que Pitágoras en el libro “Sobre el Bien” también siguió los dogmas judíos».⁷⁰ El florentino, añade como prueba de que la *Prisca Theologia* pertenece a la tradición Mosaica, la versión de que ZOROASTRO «como quiere Dídimio en los *Comentarios al Génesis*, fue hijo de Cam, hijo de Noé y fue llamado por los Hebreos Cannan quien, como prueba Eusebio, vivía aún en el tiempo de Abraham».⁷¹ El capítulo continúa dando diversas líneas de transmisión, todas ellas emanadas de la tradición Mosaica y que, para Marsilio FICINO, se emparentan con los *Prisci Theologi*. Semejante formulación se encuentra en el capítulo XXII, en donde el florentino dice:

Los platónicos usaron la divina luz de los cristianos para interpretar al divino Platón, de aquí lo que el gran Basilio y Agustín afirman, que los platónicos tomaron prestados los misterios de Juan el

rivelazione precristiana, che aveva raggiunto i gentili attraverso la mediazione degli egiziani, i quali, a loro volta erano stati struiti da Mosè», BARTOLUCCI, *Vera Religio: Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, p. 15.

⁶⁹ « Ab Iosepho, Aristobulo, Tertulliano, Eusebio testes ad hec Gentilium multi citantur [...] Hi singuli ferme singula, cuncti certe cuncta que pertinent ad antiquitatem ceteris priorem mirabilia gesta doctrinam summam Hebreorum et miracula Biblie, confirmarunt, ex quibus apparet quod Clemens Alexandrinus et Atticus Platonicus, Eusebius et Aristobulus probant Gentiles videlicet, siqua habuerunt egregia dogmata et mysteria, a Iudeis usurpavisse, sed que apud illos historia simplici continentur ab iis in poeticas fabulas fuisse translata», FICINO, *De Christ. Rel.*, XXVI, p. 218.

⁷⁰ «Plato usque adeo Iudeos imitatus est; ut Numenius Pythagoricus dixerit Platonem nihil aliud fuisse quam Moysen Attica lingua loquentem. Addit in libro De bono Pythagoram quoque Iudaica dogmata sectatum fuisse», FICINO, *De Christ. Rel.*, XXVI, pp. 218-219. Cf. EUSEBIUS, *Praep. ev.* X, 1-2 & IX, 6. La segunda redacción en italiano del *Della Christiana Religione* C2 añade en este mismo punto una cita de ORIGENES donde se afirma que Numenio pitagórico *ne' suoi libri spesso narra l'opere di Moyse*. [ORIGENES, *Cels.* 4, 51]

⁷¹ «Hic [Zoroaster] autem, ut vult Dydimus in Genesis commentariis, filius fuit Cham, Noe filii, et ab Hebreis appellatus Chanaham qui, ut Eusebius probat, tempore Abrahe adhuc vivebat», FICINO, *De Christ. Rel.*, XXVI, p. 219.

Evangelista. Yo, ciertamente, encontré que los principales misterios de Numenio, Filón, Plotino, Jámblico y Proclo fueron recibidos de Juan, Pablo, Hieroteo y Dionisio Areopagita: pues dijeron algo magnífico acerca de la Mente divina, de los Ángeles y de las otras cosas pertenecientes a la teología, a todas luces los tomaron de ellos.⁷²

Esta es la perspectiva unilinear de la *Prisca Theologia* mediante la cual el florentino dota de autoridad a esta tradición gracias a que su sabiduría procede de la revelación hebrea que transmite los principios de la religión cristiana. Bajo esta mirada se confirma lo que dice MARCEL: «Así, todo lo que cuenta en la filosofía y le da el título de Sabiduría, proviene sólo de los judíos por nacimiento o por doctrina».⁷³

II) Multilinear: argumenta que «la afinidad entre estos dos cuerpos de pensamiento [las *opera* de los Gentiles y las de los cristianos] no tiene una explicación histórica sino que es el resultado de una revelación o de una serie de revelaciones transmitidas separadamente a ambos líderes espirituales, paganos y monoteístas»,⁷⁴ es decir, contrario al esquema unilinear, el multilinear propone la existencia de más de una fuente de revelación, y, por ello, más de una línea de transmisión de las doctrinas religiosas, pero siempre bajo la noción de que hay una unidad de la verdad hacia la que estas doctrinas se dirigen. Esto es evidente en diversas obras del Florentino, por ejemplo en el *Comentario al Filebo* :

¿Por qué todos llaman a Dios con cuatro letras? Los hebreos con cuatro vocales: *he ho ha hi*, los Egipcios: *Theuth*, los Persas: *Syre*, los Magos: *Orsi* de donde [proviene] *Oromasis*, los Griegos: *Theos*, los Árabes: *Alla*, Mahoma: *Abgdi* [...] Sin duda, tan diversos pueblos no convinieron de otro modo en un solo nombre del Dios ignoto, sino de un modo divino, y si lo aceptaron de Adán, aceptaron este [nombre] de un modo divino [*divinitus*] más que de cualquier otro.⁷⁵

⁷² «Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum; hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant Platonicos Iohannis Evangeliste mysteria sibi usurpavisse. Ego certe repperi precipua Numenii, Philonis, Platini, Iamblici, Proculi mysteria ab Iohanne, Paulo, Ierotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse: quicquid enim de mente divina Angelisque et ceteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere manifeste ab illis usurpaverunt» FICINO, *De Christ. Rel.*, XXII, p. 210.

⁷³ «Ainsi, tout ce qui compte en philosophie et lui confère le titre de Sagesse, vient uniquement des Juifs par la naissance ou par la doctrine.» MARCEL, *Marsile Ficin*, p. 621.

⁷⁴ «Argues that the affinity between these two bodies of thought has no historical explanation but is the result of a revelation or a series of revelations imparted separately to both pagan and monotheistic spiritual leaders» IDEL, "Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments", pp. 138 -139.

⁷⁵ «Cur omnes Deum quattuor vocant litteris? Hebraei quattuor vocalibus, *he ho ha hi*; Aegyptii, *Theuth*; Persae, *Syre*; Magi, *Orsi* unde *Oromasis*; Graeci, *Theos*; Nos, *Deus*; Arabes, *Alla*; Macometh, *Abgdi* [...] Cer,

En esta cita parece que se mencionan los dos esquemas: el multilinear se muestra a través de que diversos pueblos de diversas religiones han llegado a una misma verdad: llamar a Dios con cuatro letras, lo cual FICINO enfatiza diciendo que lo alcanzaron *divinitus*. El esquema unilinear se alude con la mención de Adán y fácilmente se podría entender que FICINO se refiere a la transmisión histórica —que se ha mencionado más arriba— en la que los Hebreos son la única fuente de donde procede la verdadera revelación, sin embargo el uso del adverbio *divinitus* resalta y parece conectar más bien con el esquema multilinear. M. J. B. ALLEN sugiere entender este *divinitus* en su traducción como «divinely inspired» o «by divine inspiration», lo cual podría vincular directamente esa mención con el mismo esquema multilinear.⁷⁶

Bajo este esquema multilinear, es manifiesto que cada pueblo ha sido dotado de una revelación particular, cuya legitimidad como una tradición religiosa se halla en que *la Verdad es una y se ha manifestado a los hombres de una manera constante*, pero no emanada de la sola fuente hebrea. Este esquema es problemático, como dice BARTOLUCCI: «porque implicaba que algunos filósofos paganos hubieran alcanzado un conocimiento de la verdad equiparable a aquella de la religión revelada».⁷⁷ Podemos añadir a este mismo esquema la definición que FICINO da en los *Comentarios a las cartas de Pablo* y dice haber demostrado con argumentos platónicos en su *Theologia* que «toda verdad de lo divino se revela interiormente mediante la luminosidad divina», es decir que «el alma toma lo divino mediante la misma luminosidad de Dios». Esta afirmación la confirma a través de Santiago y de Juan⁷⁸ y añade que «se dice que Dios manifestó, debido a que Dios mismo [dío] a conocer a todos lo divino y así como lo reveló a los judíos mediante los Profetas, del mismo modo

te non aliter tam diversae gentes in uno ignoti Dei nomine convenissent, nisi divinitus. Ac si acceperunt ab Adam divinitus hoc potius quam alia acceperunt» FICINO, *In Philebum*, I, 12, p. 143.

⁷⁶ «However, even according to the second explanation each nation selected the characteristic divine name by means of an individual divine inspiration» IDEL, “Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments”, p. 148.

⁷⁷ BARTOLUCCI, *Vera Religio: Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, pp. 15-16.

⁷⁸ «Omnem divinorum veritatem divino quodam lumine intrinsecus patefieri, in Theologia nostra rationibus platonicis demonstravimus.praesertim a septimo de Republica sumptis ubi traditur a Platone, sicut oculis salis beneficia salaria, id est, luminosa videt, sic animus divina ipso Dei lumine praecipit [...] Hinc Iacobus, omne veritatis lumen desuper, inquit, a patre luminum provenire, a patre qui illuminat, ut Ioannes inquit : omnem hominem verientem in hunc mundum», FICINO, *In Epistolas Pauli*, p. 436.

lo hizo manifiesto a los gentiles a través de los filósofos». ⁷⁹ Aquí FICINO enfatiza el esquema multilinear.

Ambos esquemas tienen en común que son dos modos de darle autoridad religiosa a la *Prisca Theologia*. Marsilio FICINO usa ambos en distintos momentos de su obra, ya sea que diga que Dios ha revelado por igual a gentiles y a hebreos o que diga que el primer eslabón de la *Prisca Theologia* es un hebreo. Ambos tienen sus justicias e injusticias con las tradiciones filosóficas y religiosas y sus matices, matices en los que no profundizaremos, pues para esta investigación sólo es relevante percatarnos de que a través de cualquier esquema que el florentino use, la *Prisca Theologia* no carece de autoridad religiosa.

Ahora bien, si la *Prisca Theologia* no carece de autoridad religiosa, ¿cuál sería la diferencia entre profesar cualquier religión que enarbola la *Prisca Theologia* y profesar el cristianismo? He aquí la pregunta que nos lleva a revisar el lugar que tiene el cristianismo en el pensamiento ficiniano. El cristianismo es una religión superior a todas las demás para Marsilio FICINO, es el culmen del conocimiento religioso y además, filosófico, pues FICINO no podría calificar de superior a una doctrina religioso-filosófica que no conste de la unión de estas dos. ⁸⁰

Revisamos el *De Christiana Religione*, obra escrita en el momento en el que FICINO fue nombrado sacerdote ⁸¹ y que «establece la supremacía y la verdad del cristianismo por encima de sus rivales». ⁸² A través de las afirmaciones de Marsilio FICINO y de los análisis de muchos de sus estudiosos, se puede concluir que el florentino se posiciona frente a la crisis espiritual de su época

⁷⁹ «Dicitur autem : Deus manifestavit, quoniam communem notitiam divinorum Deus ipse sicut Iudaeis revelaverat per Prophetas, ita Gentibus manifestam effecerat per Philosophos», FICINO, *In Epistolas Pauli*, p. 436.

⁸⁰ «Egli perciò considera sua missione e suo apostolato risuscitare la 'Priscorum theologia', non già per una dimostrazione diretta del cristianesimo dei suoi dogmi, ma per convincere gl'ingegni filosofici degl'increduli delle verità della religione naturale e così meglio disporli ad abbracciare la religione cristiana», ANICHINI, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, p. 16

⁸¹ «cum primum sacerdotii sacris initiatus sum, opus *De Christiana religione* composui, quod quidem tibi huius mee professionis auctori precipuoque tum sapientie alumno, tum pietatis cultori, censui dedicandum», FICINO, *De Christ. Rel. "Prohemium"*, p. 156

⁸² Cf. FICINO, *De Christ. Rel.* pp. 313-318. «diese Schrift ausdrücklich die Sonderstellung der christlichen Religion im Vergleich zu den anderen, dem Florentiner bekannten Religionen (Judentum, Islam und antike Religionen)», EULER, «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, p. 62

con una renovación religiosa y filosófica en la que se muestra a la *Prisca Theologia* como el inicio de una tradición cuyo culmen es el cristianismo.⁸³ Ahora bien, investigamos la consideración que FICINO tiene del cristianismo con el fin de saber si está o no relacionado con la *Prisca Theologia* y de qué modo lo está.

En el capítulo IV del *De Christiana Religione* titulado: «Toda religión tiene algo bueno, sólo [si] está dirigida a Dios mismo creador de todo. La Religión Cristiana es la religión genuina (*sincera*)».⁸⁴ FICINO afirma que la Providencia Divina no deja región alguna sin religión, aunque permita que éstas se lleven a cabo a través de distintos ritos de adoración y lo permite sin reprobación, la cual sí ejerce cuando se lleva a cabo una impiedad voluntaria. Posteriormente se pregunta «¿qué [culto] aprueba como el que está por encima de todos o más bien como el único?»⁸⁵ y entiende por el culto que está por encima de todos el cristiano, pues dice:

Aquellos que por sí solos rinden genuinamente (*sincere*) culto a Dios por encima de los otros [dioses], aquellos que lo veneran francamente con la bondad de las acciones, con la verdad de la lengua, con la claridad de la mente que les es posible y con la caridad que les es debida. Tales son, como mostraremos, quienes adoran a Dios, tal como Cristo, el maestro de la vida, y sus discípulos lo enseñaron.⁸⁶

Con esta afirmación en la que enfatiza a aquellos *que adoran a Dios*, FICINO comienza a introducir el tema de la superioridad y autoridad del cristianismo a través de los siguientes capítulos (V–XXIII), de los cuales haremos aquí breves menciones para mostrar por qué la considera una religión superior a las demás. El punto central, naturalmente, es la figura de Cristo. FICINO dedica capítulos (V–VII) a la explicación de que los discípulos de Cristo no fueron

⁸³ Cf. KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, p. 88; VASOLI, "Il 'De christiana religione' di Marsilio Ficino", p. 407; EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola: the evolution of humanist theology 1461/2-1498*. pp. 205 – 206.

⁸⁴ «Omnis religio boni habet nonnihil, modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur; Christiana sincera est», FICINO, *De Christ. Rel.*, IV, p. 162.

⁸⁵ «Divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. [...] Cum vero nullum humanum cultum eius gratia susceptum Deus, sicut voluntariam impietatem, penitus reprobet, quem tamen maxime omnium, immo solum approbat?», FICINO, *De Christ. Rel.*, IV, p. 162.

⁸⁶ «Illi igitur Deum pre ceteris, immo soli sincere colunt, qui eum actionum bonitate, veritate lingue, mentis claritate, qua possunt, et charitate, qua debent, sedulo venerantur. Tales vero sunt, ut ostendemus, quicumque ita Deum adorant, quemadmodum Christus, vite magister, eiusque discipuli preceperunt», FICINO, *De Christ. Rel.*, IV, p. 162. Cf. Walter Andreas EULER, «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, pp. 66-67, quien también comienza con este ejemplo.

engañados y tampoco engañaron a nadie y dedica un extenso relato, a través de constantes citas de las *Epístolas de Pablo*, a explicar el espíritu en el que los apóstoles predicaban. Después de este capítulo, se encuentra el capítulo VIII titulado «La religión cristiana está fundada en la sola virtud de Dios» el cual concluye así:

Si alguien leyera diligentemente las sagradas cartas, se vería obligado a reconocer que la ley cristiana está en armonía con la virtud divina, ya que nuestros firmes héroes se mantienen inmóviles en el fundamento, diáfanos en la mente, fervientes en la voluntad, simples y acertados en las palabras, infatigables en la acción, invictos en el propósito; los otros con una [mente] extremadamente inquieta a través de sinuosidades están al acecho de las sutilezas, como dice David, como impíos yerran en círculo y no son guías suficientes ni para sí mismos, ni para los otros. Finalmente, si la pureza es lo más propio de la religión, ésta sin duda, es la más divina, pues no aprueba ni las viles supersticiones de los descendientes de los Judíos, ni los más sucios delirios del Talmud, ni las obscenas e inicuas fábulas de los Gentiles, ni la abominable libertad de los Musulmanes, ni las ineptitudes del Corán. Esta [religión] no promete recompensas terrenas, como las otras leyes, sino celestes, y no ordena matar a los adversarios de su fe y de su ley, como el Talmud y el Corán, sino ordena a ser instruido por medio de la razón, a convertirse [hacia Dios] por medio de la oración y a ser capaz de soportar por medio de la *paciencia*. Ésta, que en los primeros cristianos aparecía manifestamente en los hechos mismos, no sólo amputaba los vicios, sino que los extirpaba. Ésta persuade las virtudes obrando antes que hablando. Tal fue la condición y el destino de aquellos, de tal modo que no pudieron persuadir de otro modo que ejerciendo las virtudes y los milagros. Además, ejerce ardientemente las virtudes no por gracia de la ambición, ni del placer, ni de la tranquilidad humana, sino por gracia del único Dios y con tal de obtener el otro mundo, causa la ruina de todo este mundo y lo considera nada.⁸⁷

Afirmaciones de este tipo se extienden a lo largo de todo el libro,⁸⁸ pero mostremos aquellos fragmentos en los que Marsilio FICINO vincula la *Prisca Theologia* con el cristianismo y el modo

⁸⁷ «Siquis diligenter sacras litteras legerit, Christianam legem divina virtute constare fateri cogetur, siquidem nostri heroes stabiles herent immobili fundamento, clari mente, voluntate ferventes, verbis simplices atque certi, actione indefessi, invicti proposito; ceteri anxie nimium ratiunculas per ambages aucupantur atque, ut inquit David, tanquam impii circuitu. quodam oberrant neque sui neque aliorum duces sufficientes. Denique, si religionis maxime propria est puritas, hec certe divinissima est, que neque viles posteriorum Iudeorum superstitiones et spurcissima Talmut deliramenta, neque obscenas et iniquas Gentilium fabulas, neque abhominabilem Maumethensium licentiam et Alcorani ineptias admittit, que neque terrena premia, ut leges alie, sed celestia pollicetur, neque adversarios fidei legisque sue interfici iubet; quemadmodum iussit Talmut et Alcoranum, sed vel ratione doceri, vel oratione converti, vel patientia tolerari; que, ut in primitiis Christianorum re ipsa manifestissime apparuit, non modo amputat vitia, sed extirpat que virtutes persuadet operando priusquamloquendo. Talis enim illorum conditio sorsque fuit, ut non aliter persuadere potuerint, quam etvirtutes et miracula exercendo. Virtutes preterea non ambitionis aut voluptatis, aut tranquillitatis humane, sed Dei solius gratia ardentem exercet totumque hunc mundum pessundat et pro nihilo habet, ut mundum alterum consequatur», FICINO, *De Christ. Rel.*, VIII, p. 178.

⁸⁸ Cf. FICINO, *De Christ. Rel.*, XI, pp. 88-91; XII, p.193; XXVI, pp. 218-222; XXXV, pp. 298-304; XXXVI, pp.305-308.

como lo hace. Es en los capítulos XIII - XVIII dedicados a la encarnación de Cristo y a la unión entre lo divino y lo humano, en donde FICINO explica cómo la vida divina genera su descendencia⁸⁹ y dice:

Genera al inteligir, digo, en la medida en que Dios al inteligirse a sí mismo de modo perfecto y al inteligir todas las cosas en sí mismo, concibe en sí mismo todo, la noción perfecta de todo y completa de él mismo, la cual, sin duda, es la imagen completa y uniforme de Dios, y el modelo sobreabundante del mundo. A esta [imagen] Orfeo la llamó Palas, [pues] nació de la sola cabeza de Júpiter, a éste, Platón en la *Epístola* a Hermias lo llamó hijo de Dios Padre, en el *Epinomis* lo nombró *lógon*, esto es, razón y verbo que exclama: 'el *logos* más divino de todos, embellece este mundo visible'. Mercurio Trismegisto habla constantemente acerca del verbo y del hijo de Dios y también del Espíritu. Zoroastro también atribuye descendencia intelectual a Dios. Ciertamente éstos dijeron lo que pudieron y, sin duda, ayudados por Dios; sin embargo, Dios sólo esto intelige y [también lo intelige] a quien Dios quiso revelarlo.⁹⁰

Esta relación en la que el florentino establece una línea de pensamiento entre la *Prisca* y el cristianismo es la que le permite afirmar a Bohdan KIESZKOWSKI que «Marsilio Ficino considera, pues, que el cristianismo es la continuación y el perfeccionamiento del pensamiento teológico antiguo»,⁹¹ la misma que buscamos establecer en este momento. A su vez, Charles TRINKAUS añade diversos pasajes y menciones en donde esto también se da; por ejemplo, menciona que la encarnación «es la forma cristiana revelada de la unificación entre lo divino y lo humano, lo cual encuentra en un modo general en los filósofos gentiles, particularmente en los así llamados *Prisci Theologi* y después en los platónicos»⁹² y concluye: «Así, a través de esta exposición, él demuestra

⁸⁹ «Quamobrem divina vita, quia eminentissima est et fecundissima omnium, multo magis prolem sui similimam, quam reliqua, generat ac eam in se generat prius quam pariat extra», FICINO, *De Christ. Rel.*, XIII, p. 194.

⁹⁰ «Generat, inquam, intelligendo, prout perfecte Deus intelligendo se ipsum et in se ipso omnia perfectam totius sui et omnium notionem concipit in se ipso, que quidem equalis plenaque Dei imago est et exemplar mundi super plenum. Hanc Palladem appellavit Orpheus solo Iovis capite natam; hunc Dei patris filium Plato in epistola ad Hermiam nominavit, in Epinomide nuncupavit logon, id est rationem ac verbum dicens: 'Logos omnium divinissimus mundum hunc visibilem exornavit'. Mercurius Trismegistus de verbo et filio Dei ac etiam de Spiritu sepe mentionem facit, Zoroaster quoque intellectualem Deo prolem attribuit. Dixerunt isti quidem quod potuerunt et id quidem adiuvante Deo; Deus autem hoc solus intelligit et cui Deus voluerit revelare», FICINO, *De Christ. Rel.*, XIII, pp.194-195.

⁹¹ KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, p. 88

⁹² «For the Incarnation is the revealed Christian form of the unification of the divine and the human, which he found in a general way in the Gentile philosophers, particularly in the so-called prisci theologi, and the later Platonists», TRINKAUS, *In Our Image and Likeness* p. 739.

ambas, la superioridad y la exactitud del Cristianismo (tanto como su suprema verdad y autoridad) y establece los fundamentos para un contacto parcial con los gentiles».⁹³

De este modo, podemos apoyarnos en los hombros de TRINKAUS, KIESZKOWSKI, EDELHEIT y EULER para entender que la relación entre la *Prisca Theologia* y el cristianismo es que la *Prisca Theologia* contiene muchas verdades *in nuce*, semi-desarrolladas o las mismas verdades o los principios de las verdades que el cristianismo verá realizadas y desarrolladas.⁹⁴

La verdad recibida *divinitus* por parte de la *Prisca Theologia* que interesa a esta investigación es la íntima unión entre filosofía y religión, la cual llevó a FICINO a proponer la igualdad de la voluntad y del intelecto dentro de la *mens*, pues el florentino no entiende que pueda haber filosofía sin religión, ni religión sin filosofía. Esto llevado al intelecto y a la voluntad, se entiende de la siguiente manera: el intelecto y la voluntad deben estar al mismo nivel dentro de la *mens*, pues ambas facultades son las alas del alma, considerar una por encima de la otra rompe con la imagen de las alas del alma y señala la superioridad sea de la voluntad o del intelecto. Ambas deben estar al mismo nivel y ser consideradas por igual, efecto de esto mismo es la consideración de la filosofía y de la religión como una cópula que se manifiesta como las alas del alma y que son la vía hacia la *beatitudo* o *felicitas*.

En adelante, veremos qué es la religión en particular y cómo la define Marsilio FICINO a lo largo de su obra.

⁹³ «Thus by this exposition he both demonstrates the superiority and preciseness of Christianity (as well as its supreme truth and authority), and establishes the grounds for partial contact with the Gentiles», TRINKAUS, *In Our Image and Likeness* p. 739.

⁹⁴ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* X, 3, §5 = *Op.* 2, p. 227 = III, p. 136, ALLEN, BOWEN—HANKINS =II, p. 157, MARCEL.

CAPÍTULO II.
LA RELIGIÓN ES UN INSTINTO

Che lo sommo desiderio di ciascuna cosé'l, e prima da la natura dato, è lo ritornare a lo suo principio. E però che Dio è principio de le nostre anime e fattore di quelle simili a sé (si come è scritto: «Facciamo l'uomo ad imagine e similitudine nostra»), essa anima massimamente desidera di tornare a quello. E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso.

E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo, e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre.

DANTE, *Convivio*, IV, xii, 14 – 16.

II. LA RELIGIÓN ES UN INSTINTO

La finalidad de este capítulo es investigar qué es la religión en la filosofía de Marsilio FICINO. Para alcanzar este objetivo, analizamos, en primer lugar, la definición de la religión como *instinctus* y los usos de la palabra *instinctus* para encontrar la diferencia, si la hay, respecto del *appetitus naturalis*. Una vez hecho esto, consideramos y reflexionamos acerca del papel psicológico y médico que tiene la religión en el pensamiento de Marsilio FICINO, finalmente, concluimos el análisis de qué es la religión y cuál es el lugar que tiene en el pensamiento del florentino.

Aquí busco profundizar en la aseveración de Marsilio FICINO de que la religión es un *instinctus*; pero antes de que FICINO afirme esto, la define, según sus propias palabras, como: «la elevación de la *mens* hacia Dios, rey del cielo». ⁹⁵ FICINO declara que la religión es propia del ser humano y que debido a ella el ser humano es el *animal* óptimo, pues no la tiene en común con ningún *animal*. ⁹⁶ A través de esta perspectiva, FICINO le da a la religión el lugar que, por ejemplo, ARISTÓTELES le daba al intelecto, ⁹⁷ pues afirma a la religión como aquello que diferencia al ser humano de los otros *animales*. Además, declara que si la religión fuere vana e insignificante, entonces el ser humano sería el más infeliz e imperfecto de todos los animales, pues el ser humano es capaz de alejar de sí «todas las comodidades de la vida temporal, ciertamente, todos los seres humanos alejan muchas cosas, y soportan desgracias, o por amor a Dios, o por temor a Dios» ⁹⁸ y no hay bestia alguna que haga esto a causa del culto a Dios. A partir de esto, FICINO sostiene que la religión es verdadera, pues «así como algo no puede en su aproximación al fuego helarse, asimismo, no puede el hombre porque se acerque a Dios, el más beato y sabio, volverse estulto y miserable, y tampoco puede Dios, que es suma verdad y bondad, engañar al género humano, descendencia suya». ⁹⁹

⁹⁵ «Nullum bruta prae se ferunt religionis inditium, ut propria nobis sit mentis in Deum coeli regem erectio[...]» FICINO, *De Christ. Rel.*, I, p. 157.

⁹⁶ «[...] ob eam precipue dotem est omnium perfectissimus, quam inter hec habet ipse propriam ceteris animalibus non comunem: ea religio est. Per religionem igitur est perfectissimus.» FICINO, *De Christ. Rel.*, I, p. 157.

⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* 980a-982a, I, 1.

⁹⁸ «Siquidem homines multi omnia, omnes certe multa, vite commoda temporalis abiciunt et incommoda subeunt Dei vel amore vel metu», FICINO, *De Christ. Rel.*, I, p. 157.

⁹⁹ «Sicut non potest quicquam ignis propinquatione fieri frigidissimum, ita non potest homo, quia solus heret Deo sapientissimo beatissimoque, stultissimus ex hoc miserimusque evadere; neque etiam potest Deus, qui summa veritas et bonitas est, humanum genus, prolem suam, decipere. Naturalis autem

Marsilio FICINO aborda en el *De Christiana Religione* estas cuatro afirmaciones: i) la religión es propia del ser humano, ii) gracias a la religión el ser humano es óptimo, iii) la religión *diferencia* al ser humano de los demás *animales* y iv) la religión es verdadera. Considerando estas afirmaciones, FICINO sostiene que: «la opinión común y natural acerca de Dios fue sembrada en nosotros por Dios (*inserta nobis a Deo*), origen común y el primero de [todas] las naturalezas».¹⁰⁰ Aquí queremos comenzar a *insinuar* y a *introducir* la noción de *instinctus*, la cual es presentada así en la *Theologia Platonica*: «cuando digo religión, entiendo el *instinctus mismo, natural y común* a todos los pueblos, mediante el cual siempre y en todos lados se piensa y se le rinde culto a determinada providencia, reina del mundo».¹⁰¹ Ahora bien, es preciso destacar que *instinctus*, por la variedad de usos que le da FICINO, requiere una consideración distinta de la de otras palabras o nociones que usa el Florentino. La palabra no aparece con tanta frecuencia en la obra ficiniana — tiene 44 menciones en la *Theologia Platonica*, escasas tres menciones en el *De Christiana Religione* y del mismo modo no supera la decena de menciones en textos importantes como el *De Amore*, el *Comentario al Filebo*, las *Predicationes*, y el *Epistolarium*—, sus usos son muy diversos, tanto porque se le acompaña de distintos adjetivos, a veces muy variados, como porque no es manifiesto a qué tradición pertenece el uso de esta palabra y no está en las intenciones del florentino explicarlo. Este hecho funge como punto de partida para investigar por qué FICINO usa esta palabra para referirse a la religión y para investigar si el empleo de *instinctus* lleva un sentido encriptado en su obra o sólo es un remanente del uso que otros autores anteriores a él le han dado.

El significado de la palabra latina *instinctus* es ya, desde su tradición latina, problemático. Buscamos entender *instinctus* a través del uso que se le ha dado en la lengua latina. En nuestro apéndice I, se muestra con la mayor claridad posible los distintos usos de *instinctus* en diversos autores latinos; es a partir de ahí que buscamos clarificar la noción de *instinctus*, con el fin de poder interpretar de mejor manera los usos y la afirmación mencionada de FICINO.

communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo communi origine ac principe naturarum», FICINO, *De Christ. Rel.*, I, pp. 157-158.

¹⁰⁰ Cf. nota anterior.

¹⁰¹ «Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intellego, quo ubique et semper providentia quaedam, regina mundi, cogitatur et colitur» FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 9, § 2 = Op. 2 pp. 319-20; = IV, p. 294 ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 280 MARCEL.

Por un lado, se puede, en la mayoría de los casos, traducir el término *instinctus* por «impulso», pero si esto se hace así, se debe entender un agente, alguien que provoque este impulso. En el caso del florentino, el agente es, en última instancia, Dios, pero me parece que usar el término «impulso» no transmite claramente que *instinctus* es inherente tanto a los animales, como al ser humano. Por otro lado, se puede traducir *instinctus* por «instinto»; en este caso encontramos diversos *obstáculos epistemológicos*,¹⁰² el primero no es otro que el de la opinión,¹⁰³ a saber, esa inercia y costumbre mediante la cual creemos que sabemos o mediante la cual se repite una explicación general —porque se ha petrificado y popularizado—; el segundo obstáculo es el llamado *obstáculo verbal* en el que se da una falsa explicación mediante una palabra explicativa.¹⁰⁴ Estos dos *obstáculos epistemológicos* son las primeras dificultades que tenemos para traducir *instinctus* por «instinto», mas creemos que es fundamental derribar el obstáculo de la opinión acerca de qué es el instinto: la opinión en relación al instinto tiene como punto de partida la común e inadvertida noción biológica, en la cual se considera el instinto como un impulso nacido desde la base únicamente corpórea, como un mero reflejo a nivel local: en el cuerpo.¹⁰⁵

¹⁰² Seguimos la noción de *obstáculo epistemológico* acuñada por Gaston BACHELARD. Cf. Gaston BACHELARD, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, tr. José BABINI, pp. 15 y 21. Ver *Introducción*, p. VIII.

¹⁰³ «La ciencia, tanto en su principio como en su necesidad de coronamiento, se opone en absoluto a la opinión. Si en alguna cuestión particular debe legitimar la opinión, lo hace por razones distintas de las que fundamentan la opinión; de manera que la opinión, de derecho, jamás tiene razón. La opinión piensa mal; no piensa; traduce necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, ella se prohíbe el conocerlos. Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla. Ella es el primer obstáculo a superar». Gaston BACHELARD, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, p. 16

¹⁰⁴ BACHELARD en el capítulo IV del libro mencionado propone «considerar un caso en el que una sola imagen, hasta una sola palabra, constituye toda la explicación. Pretendemos caracterizar de esta manera, como *obstáculos del pensamiento científico, hábitos puramente verbales*». Gaston BACHELARD, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, pp. 87 - 99

¹⁰⁵ Hablo en este momento al nivel de cómo llevar a cabo una traducción, posteriormente hablaré de ese intento de traducción a un nivel conceptual y filosófico, apoyado por recursos filológicos. Esto lo haré a través de la tradición desde la que estoy mirando y no considerando lo que uno podría encontrar sobre el instinto en investigaciones biológicas, cuya mirada es otra. Confrontar ambas implicaría una muy extensa investigación que aquí sólo se aborda periféricamente, sin embargo, usamos algunas nociones biológicas debido a que éstas son la que se han petrificado en la opinión. Respecto a las nociones biológicas mencionamos principalmente a William JAMES quien afirma que: «*The actions we call instinctive all conform to the general reflex type; they are called forth by determinate sensory stimuli in contact with the animal's body, or at a distance in his environment. The cat runs after the mouse [...] He acts in each case separately, and simply because he cannot help it; being so framed that when that particular running thing called a*

En esta definición se encuentra ya nuestro segundo *obstáculo epistemológico*, pues cuando se intenta definir *instinctus* a través de la palabra explicativa «impulso» o sinónimos de ésta como «instigación», «estímulo», etc., no se comprende bien de quién es tal «impulso, instigación o estímulo» y mucho menos se entienden estas palabras como inherentes al que actúa, sino que, más bien, parece algo externo, en referencia al cuerpo.

En el siguiente apartado veremos cómo afrontar estos *obstáculos* a través de la ampliación del concepto de *instinctus*, desde su uso y significado en la tradición latina, de tal manera que se le entienda con una base divina y mental¹⁰⁶ y no con una supuesta base corpórea. También se busca asentar la traducción de *instinctus* por «instinto» y una explicación de éste articulada en la filosofía de Marsilio FICINO. Si se logra esto se podrá entender con claridad la afirmación: *cum religionem dico, instinctum ipsum intellego*.

II. 1. Quid instinctus est?

En la obra de Marsilio FICINO, la palabra *instinctus*¹⁰⁷ no es frecuente, pero tiene diversas menciones. Los cuatro apartados en los que hemos ordenado los usos de la palabra *instinctus* en los apéndices son: i) acción de la divinidad, ii) factor intrínseco, iii) impulso del diablo y iv) instinto semejante a la facultad estimativa. FICINO parece usar las cuatro acepciones en mayor y en menor medida, sin embargo, es importante declarar que aquí nos ocuparemos de diferenciar y clasificar las menciones de *instinctus* que nos lleven a esclarecer el *instinctus* relacionado con la religión; por ello, sirviéndonos de nuestra recopilación mostrada en el apéndice II, exponemos en tres apartados distintos los usos ficinianos de *instinctus*. Éstos contrastan y se identifican con los usos de la tradición latina. Los apartados son: i) el *instinctus* como tendencia al Bien, ii) el *instinctus* que alude a una pluralidad de *instinctus* y iii) el *instinctus naturalis* y su significación.

mouse appears in his field of vision he must pursue [...] His nervous system is to a great extent a preorganized bundle of such reactions— they are as fatal as sneezing, and as exactly correlated to their special excitants as it is to its own», William JAMES, *The principles of Psychology*, vol. 2, p. 384.

¹⁰⁶ «Habemus enim in mente commune quoddam bonorum exemplar, ad quod singula comparantes, sive reiicimus, sive magis minusve probamus, non ipsi quidem tracti a rebus ipsis vel corpore, sed trahentes res ipsas potius ad exemplar et corpus ad mentem», FICINO, *Theol. Plat.* IX, 4, §9 = *Op.* 2, p. 208; = III, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 23, MARCEL.

¹⁰⁷ Véase apéndice II.

i) El *instinctus* como tendencia al bien.¹⁰⁸ Una de las menciones más importantes de *instinctus* se da en aquellos pasajes en donde se hace patente que el *instinctus* tiende hacia el bien, donde se afirma que «hay *instinctus naturalis* para ver hacia lo sumo inteligible», que «la mente corre hacia la verdad y el bien mismo por un *instinctus* esencial», que «lleva hacia lo óptimo», que «el Uno y el Bien es apetecido por un *instinctus*», que «el alma por un *instinctus* natural se vuelve hacia Dios», etc. Sin embargo, FICINO advierte que, y esto lo hace en repetidas ocasiones, no es suficiente tender hacia el bien por *instinctus naturalis*, sino que «Dios de algún modo puede hacer que el que desee con *instinctus naturalis* y se esfuerce sea divino, pues no puede elevarse hacia Dios si Dios alguna vez no lo impele para que se eleve», esto mismo lo enuncia así: «Nada puede ser llevado por encima de sí mismo, salvo que sea llevado por algo superior».¹⁰⁹

ii) El *instinctus* que alude a una pluralidad de *instinctus*.¹¹⁰ Aunque toda la clasificación hecha en el apéndice II alude a que son diversos los *instinctus*, pues se tendría que diferenciar entre el *naturalis*, *coelestis*, *essentialis*, *vitalis*, etc. Son sólo cinco menciones en las que se refiere a *instinctus* en plural, al decir «reducir y contraer los *instinctus* celestes», «contrae y reduce los *instinctus* mundanos», «Esta dependencia es llamada serie natural, en ella son transmitidos los *instinctus* de las naturalezas superiores a las naturalezas inferiores», «se dice que a través del cangrejo, esto es, del *instinctus* lunar y vegetal, descienden las almas, mas a través de Capricornio, esto es del *instinctus* saturnino e intelectual, las almas ascienden» y «los *instinctus* naturales son necesarios». Estas menciones abren la posibilidad de hablar de muchos *instinctus* y no sólo de uno, pero en esta investigación abrimos las posibilidades para enfocarnos en aquel *instinctus* que refiere a la religión.

iii) *Instinctus naturalis*.¹¹¹ El *instinctus naturalis* es la expresión que tiene más apariciones en la obra de FICINO. Las primeras menciones son aquellas pertenecientes al *instinctus* semejante a la

¹⁰⁸ Los pasajes mencionados en este apartado, pertenecientes al apéndice II, son los siguientes: 25, 27, 31, 32, 50 y 47. Además, respecto a esto se pueden consultar las menciones 33, 42, 49, 53, 56, 57, 61, 62, 64, 66, 69, 73.

¹⁰⁹ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XII, 1, §8 = *Op.* 2, p. 267; = IV, p. 16, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 153, MARCEL.

¹¹⁰ Los pasajes mencionados en este apartado, pertenecientes al apéndice II, son los siguientes: 29, 30, 35, 43 y 56.

¹¹¹ Los pasajes mencionados en este apartado, pertenecientes al apéndice II, son los siguientes: 7, 8, 20, 10, 40, 5, 17, 20, 27, 30, 35, 40, 48, 50, 52, 53, 54, 63, 69, 72, 75.

facultad estimativa, tal como es posible verlas en el apéndice I. En ellas, el *instinctus* está ínsito en los animales y esto evidencia una predeterminación de sus actos como cuando «las golondrinas son llevadas a construir su nido por un *instinctus* natural», como cuando «el alma de las bestias, siguiendo el *instinctus* de la naturaleza, preserva el curso propio de su especie» o como cuando éstas mismas «por un *instinctus naturalis*, juzgan al instante lo que es bueno o malo para ellos». En el caso de los seres humanos, se ve esta predeterminación cuando FICINO habla de la complejión corpórea: «el sanguíneo no sabe por qué causa gusta de lo dulce, debido a que no se entrega a ello a través de la deliberación sino por un *instinctus naturalis* de la complejión».

Por otro lado, además del *instinctus naturalis* como facultad estimativa, tenemos el *instinctus naturalis* como acción que preserva el ser, por ejemplo, cuando el florentino dice «Este apetito de ser es, por esto, llamado natural, ya que deriva de sus cualidades naturales. Las plantas también por un *instinctus* de su complejión vital absorben la humedad más saludable, las raíces son extendidas lo más posible para encontrarla, con el fin de conservar la existencia» o cuando dice «todas las cosas, en efecto, por *instinctus* natural y por un esfuerzo perpetuo se preservan a sí mismas en la medida de sus fuerzas y se mantienen en sí mismas». Ahora bien, antes de continuar con la última mención es importante señalar lo que dice KRISTELLER sobre la acepción de lo natural en Marsilio FICINO: «El término ‘naturaleza’ puede adoptar muchos significados diferentes, pero en el contexto que nos ocupa indica la esencia estable de una cosa, independiente de influencias fortuitas. La ‘naturaleza’ de una cosa equivale básicamente a su ‘sustancia’»¹¹², esta cita se ve demostrada por las propias palabras de FICINO: «Así pues, a cada cosa se le atribuye, primero, lo que le conviene a ella misma según su naturaleza, después, lo que está más allá de su naturaleza. Pues lo que le conviene según su naturaleza está dentro, por sí mismo, de cada cosa; lo que está más allá de su naturaleza le adviene de algo contingente»,¹¹³ KRISTELLER traduce el *inest*

¹¹² «The term ‘nature’ may assume many different meanings, but in the context with which we are concerned it indicates the stable essence of a thing, independent of incidental influences. The ‘nature’ of a thing is thus basically equivalent to its ‘substance’», P. O. KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, p. 175.

¹¹³ «Prius autem rei cuique tribuitur quod ipsi convenit secundum naturam, quam quod praeter naturam. Quod enim secundum naturam convenit, per se inest cuique; quod praeter naturam advenit ex aliquo contingente.» FICINO, *Theol. Plat.* XVIII, 3, §2 = *Op.* 2, p. 401; = VI, p. 90, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = III, p. 186, MARCEL. Cf. «Naturalis autem motus ad finem aliquem directus non aliam ob causam ad hunc finem potius quam ad alium determinatur, nisi propter quandam naturae suae affectionem, per quam cum tali fine congruit potius quam cum tali, et propter congruitatem amat; ac propter eandem assequi

per se como *inheres by itself*, lo cual no es diferente de decir que es intrínseco a la cosa; de este modo cualquier actividad natural está ínsita ya en la sustancia de la que se hable. Al acotar la acepción de lo natural bajo esta cita, podemos entender que el *instinctus* como facultad estimativa está ínsito en el *animal* y que sucede lo mismo con la tendencia al bien.

Una vez explicados los usos ficinianos, es posible acotar una explicación del florentino que vale para el *instinctus* en general. FICINO pone al *instinctus* como algo que co-existe con nuestra esencia y en ese sentido se le considera como anterior a nuestra inteligencia. FICINO dice:

Además, puesto que el Uno y el Bien es apetecido por un *instinctus* anterior a la inteligencia, se sigue que sea alcanzado por un *cierto tacto por encima de la inteligencia, un tacto unificador*, por así decirlo, evidentemente a través de nuestra unidad, la cual está por encima de la inteligencia y une al alma misma con la bondad y unidad misma de las cosas no con el vínculo imaginario de la inteligencia, sino con la verdadera unión de la substancia misma.¹¹⁴

Esta mención del *instinctus* tiene una fuente primaria, ya señalada por James HANKINS¹¹⁵, un pasaje del *De Mysteriis* de JÁMBLICO en donde el filósofo de Calcis, defendiendo la teurgia de las acusaciones de PORFIRIO, dice:

En efecto, que, antes de todo, digas que concedes la existencia de los dioses, pero esto dicho así no es correcto, debido a que *el conocimiento innato de los dioses co-existe con nuestra esencia*, y es superior a todo juicio y decisión, y precede al razonamiento y a la demostración; [el conocimiento innato] está unido desde el comienzo a su propia causa, y tiene su co-existencia con el esencial esfuerzo del alma por el Bien.¹¹⁶

Esta idea de que el conocimiento innato de los dioses precede a todo razonamiento y se encuentra en nosotros en el momento mismo de nuestra existencia es adecuada para leerla como un precedente de la idea ficiniana de *instinctus*, principalmente porque FICINO llama al *instinctus*

potest quod amat» FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 1, §2 = *Op.* 2, p. 305; = IV, p. 220, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 247, MARCEL.

¹¹⁴ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XII, 3, § 9 = *Op.* 2, p. 271; = IV, p. 40 ALLEN, BOWEN—HANKINS =II, p. 165, MARCEL. Número 32, apéndice 2.

¹¹⁵ Cf. HANKINS, James, "Ficino and the religion of the philosophers", p. 10. HANKINS refiere a esta fuente a través del pasaje de *cum religionem dico, [...] instinctum ipsum intellego*.

¹¹⁶ «Φῆς τοίνυν πρῶτον δίδοναι εἶναι θεούς· τὸ δ' ἐστὶν οὐκ ὀρθὸν οὕτως ἐλεγόμενον. Συνοπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προὔπαρχει· συνήνωται τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τὰ γὰθον οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνοφέστηκεν», JÁMBLICO, *Myst.* 1. 3.

anterior a la inteligencia, ahora bien, FICINO parafrasea el pasaje citado de JÁMBLICO del siguiente modo:

Antes de todo uso de la razón, hay dentro [de nosotros] por naturaleza una noción insita (*insita notio*) de los dioses, más bien, un tacto de la divinidad mejor que el conocimiento (*notitia*), a partir de éste el apetito natural es inducido hacia el bien, mejor que el razonamiento y que el juicio. La cognición esencial de lo divino es perpetua en el alma y, en verdad, no es esta cognición por la que gozamos de Dios. Pues en la cognición hay alteridad, pero tal contacto [el de lo divino] es esencial y simple. Pues no podemos alcanzar la unidad misma, si no [es] por lo más unido [por el Uno] y por la unidad de la mente, que existe por encima del campo del alma y de la mente.¹¹⁷

A partir de la lectura directa de JÁMBLICO se ve más claramente qué es el *instinctus*. Pues parece haber en FICINO una identificación del *instinctus* con el conocimiento innato de los dioses (ἡ περὶ θεῶν ἐμφυτος γνώσις) que co-existe en nuestra esencia (Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ), ya que también tiende hacia el bien, precede al razonamiento y, sobre todo, está en nosotros por naturaleza. Añadimos a esta identificación las observaciones de la paráfrasis de FICINO pues, aunque el florentino llama a este conocimiento *insita notio*, añade que se trata de un *tacto de la divinidad* y con ello da a entender que es por este tacto que se ha despertado nuestra tendencia al bien, que existe antes de todo uso de razón¹¹⁸ y que es esencial y simple, lo cual es consistente con JÁMBLICO y con la noción que hemos desarrollado del *instinctus*¹¹⁹.

¹¹⁷ «Ante omnem rationis usum inest naturaliter insita deorum notio. Immo tactus quidam divinitatis melior quam notitia, ex quo incitatur naturalis appetitus boni, et ratiocinatio atque iudicium. Essentialis cognitio divinorum, quae anima est perpetua [in anima est perpetua Laur. 82 f. 131r, Laur. 82.15, 32r] ac re vera non est cognitio haec, qua deo fruimur. In cognitione enim est alteritas, sed contactus quidam essentialis et simplex [et simplex essentialis Laur. 82 f. 131r,]. Non enim possumus attingere unitatem ipsam, nisi unitissimo quodam et unitate mentis, quae super animae, mentisque proprietatem extat.» n1, p. 2. Advertimos, como ya es evidente, que se trata de una paráfrasis, o si se quiere de otro modo, se trata de una traducción poco cuidada y atendida, así lo dice el mismo FICINO en el *argumentum* al *De Mysteriis* en donde declara que tradujo no *ad verbum*, sino *ad sensum*. Esto es desarrollado por KRISTELLER, quien además cita diversas epístolas, cf. *Supp. Fic. I*, pp. CXXXII - CXXXV.

¹¹⁸ Ver el pasaje 56 del apéndice II.

¹¹⁹ Otro pasaje acerca del tacto de la divinidad es el siguiente: «Et sicut animae ingenitus est appetitus boni perpetuus atque essentialis, ita et ipsius veri naturalis essentialisque intuitus sive tactus aliquis potius, ut Iamblici verbis utar. Tactus, inquam, omni cognitione discursuque prior atque praestantior.» (y así como hay un apetito, perpetuo y esencial del bien, ingénito en las almas, así también hay una visión de la misma verdad, natural y esencial, o más bien un tacto, para usar las palabras de JÁMBLICO. Dice, un tacto que es más eminente y anterior a todo conocimiento y discurso). FICINO, *Theol. Plat.* XII, 4, § 5 = *Op.* 2. p. 273; = IV, p. 50 ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 168-169, MARCEL

La noción de que el *instinctus* existe antes del razonamiento está reforzada por el siguiente pasaje:

Las complejiones o las disposiciones o las doce naturalezas de las doce esferas se unen a la única y suma naturaleza de la materia mundana. Cada naturaleza de cada una de los corpúsculos que está unido a cada esfera, refiere del mismo modo a la naturaleza universal de su esfera. *Esta dependencia es llamada serie natural*¹²⁰, en ella son transmitidos los *instinctus* de las naturalezas superiores a las naturalezas inferiores. Así todas las mentes como luces son reconducidas hacia la única *mens* como luz <única>, todos los *idola* y simulacros de las almas son reconducidos hacia el *idolum* del alma universal, todas las naturalezas de los cuerpos, sombras de las almas, son reconducidas hacia la naturaleza común del único cuerpo, como sombra del alma única.¹²¹

A través de estas tres explicaciones, la de lo natural, la de la coexistencia del *instinctus* con nuestra esencia y la de la transmisión de los *instinctus*, podemos notar que el *instinctus* tiene la característica de ser co-existente con la esencia y que él procede de las naturalezas superiores a las naturalezas inferiores.

Siendo así, podemos ya comenzar a re-conceptualizar y ampliar el *instinctus* como «aquello que está sembrado en nosotros que tiende hacia Dios». Esto con la finalidad de derribar el *obstáculo verbal*, es decir, ese obstáculo en el que se da una falsa explicación mediante una palabra explicativa, como puede ser intentar explicar *instinctus* con la palabra impulso o instigación o estímulo, etc. Por nuestra parte, entendemos *instinctus* a través de la explicación ya dada y así lo

¹²⁰ Respecto a la serie natural podemos pensar en *De Sacrificio*: pp. 149, 28-150, 3, ahí dice PROCLUS : «Οὐτω μεστὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῆ τῶν οὐρανίων, τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ τῶν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν, καὶ πρόβεισιν ἐκάστη πληθυσμένη σειρὰ μέχρι τῶν ἐσχάτων· τὰ γὰρ ἐν ἐνὶ πρὸ τῶν πάντων, ταῦτα ἐν πᾶσιν ἐξεφάνη, ἐν οἷς καὶ ψυχῶν συστάσεις ἄλλων ὑπ' ἄλλοις ταπτομένων θεοῖς.» Este pasaje FICINO lo traduce del siguiente modo: «Sic divinorum omnia plena sunt, terrena quidem coelestium, coelestia vero supercoelestium, proceditque quilibet ordo rerum usque ad ultimum, quae enim super ordinem rerum colliguntur in uno, haec deinceps dilatantur in descendendo, ubi aliae animae sub numinibus aliis ordinantur», (así, todas las cosas están llenas de lo divino, ciertamente, las terrenas de lo celeste, y las celestes de lo supra-celeste, y cada orden de las cosas avanza hasta el último, pues éstas se encuentran reunidas en el Uno, por encima del orden de las cosas, y se expanden al descender, donde otras almas están ordenadas bajo distintos dioses/númenes.) *Laur.* 82.15, f. 127 v-r. La palabra que PROCLO emplea en este pasaje es *σειρὰ*, palabra que FICINO traduce como *ordo* en la traducción del mismo, cuyo título latino es *De Sacrificio*. Hay que notar que la traducción del *De Sacrificio* es posterior a la *Theologia Platonica*, tal como KRISTELLER lo reporta junto con los *excerpta* de los comentarios de PROCLO al *Alcibiades I*: «has versiones Ficinus anno 1488 videtur confecisse», *Supp. Fic. I*, p. CXXXIV. Podemos pensar que en un primer momento traducía *σειρὰ* por *series* y que más tarde se decantó por *ordo*. Independientemente de cómo tradujo, el pasaje muestra en qué consiste la *series naturalis*.

¹²¹ Pasaje 35, apéndice II.

conceptualizamos momentáneamente como «aquello que está sembrado en nosotros que tiende hacia Dios». Así podemos entender aún mejor la mención 66 de nuestro apéndice cuando FICINO dice, nuevamente siguiendo a JÁMBLICO, que «Dios mismo infunde el *instinctus* a las almas, mediante el cual al orar son convertidos hacia Dios y éste de ninguna manera es inane».

Ahora bien, es preciso considerar el *instinctus* referido a la religión. Retomamos los pasajes en donde FICINO habla de la religión como *instinctus*;¹²² de estos tres pasajes es importante hacer diversas observaciones: i) que la religión es algo que *está sembrado en nosotros*, entendiendo religión no como un credo particular sino el hecho de que *en todos lados se piensa y se le rinde culto a determinada providencia*, ii) que quien tiene esperanzas de lo óptimo sigue el *instinctus* natural de la religión y iii) que el *instinctus* por el cual consideramos con fe indubitable que Dios es nuestro Padre único es la piedad. A partir de este último punto podemos regresar a nuestro pasaje más importante (*cum religionem dico*), pues FICINO, después de decir que la religión es un *instinctus*, añade lo siguiente: «Con certeza, somos inducidos hacia esta piedad principalmente por tres causas: en primer lugar, por una cierta sagacidad natural, por así decirlo, *infundida* en nosotros por la Providencia misma, luego por razones filosóficas que comprueban la providencia del Arquitecto desde el orden mismo del edificio, y finalmente por palabras proféticas y milagros».¹²³ Marsilio FICINO identifica el *instinctus* referido a la religión con la piedad y ésta, a su vez, la define como «el reconocimiento de Dios, Padre».¹²⁴

Así, podemos resumir todo lo que hemos dicho acerca del *instinctus*. Dijimos que *instinctus* se usaba para manifestar una tendencia hacia el Bien o hacia Dios y que esta tendencia era algo coexistente a nuestra esencia, que está en nosotros por naturaleza e incluso parafraseamos momentáneamente *instinctus* como aquello sembrado en nosotros. Finalmente, hablamos sobre el *instinctus* referido a la religión y lo identificamos con la piedad. Bajo esta identificación entendemos

¹²² Pasajes 17, 18 y 73 de nuestro apéndice II.

¹²³ «Ad quam certe pietatem causis praecipue tribus inducimur. Primo quidem naturali quadam, ut ita loquar, sagacitate ab ipsamet providentia nobis infusa; deinde philosophicis rationibus ex ipso aedificii ordine architecti providentiam comprobantibus; postremo prophetis verbis atque miraculis». FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 9, §2 = *Op.* 2. p. 309; = IV, pp. 294-296 ALLEN, BOWEN—HANKINS =II, p. 256, MARCEL.

¹²⁴ «Est enim pietas Dei Parentis agnitio.» FICINO, *Arg. in decem dialogos*, «in Euthyphronem», p. 159.

que la religión es un *instinctus* (aquello sembrado en nosotros) que tiende hacia Dios, es decir algo sembrado en nosotros que busca a Dios.

Por último, queda derribar un *obstáculo epistemológico*, a saber, el de la opinión, esa inercia y costumbre mediante la cual creemos que sabemos qué es el instinto. Se cree que el instinto es un impulso nacido desde la base únicamente corpórea, como un mero reflejo. Es verdad que muchas investigaciones biológicas e incluso psicológicas, las cuales no abordamos aquí debido al carácter de nuestra investigación, asumen que el instinto es un reflejo corpóreo,¹²⁵ sin embargo, no es el caso en la filosofía de Marsilio FICINO, por un lado, debido a las múltiples definiciones de *instinctus* que ya hemos dado y por otro lado porque para el florentino «Corpus natura sua nihil agit».¹²⁶

Las razones que FICINO da para afirmar que *el cuerpo por su naturaleza nada actúa* las da en el Libro I capítulo 2 de la *Theologia Platonica*. Ahí el florentino nos dice que el cuerpo está hecho de materia y de cantidad, que es la extensión en la materia siempre sujeta a la división. A partir de esto dice que el cuerpo no actúa, sino que está sujeto sólo a padecer.¹²⁷ Esto mismo lo expresa aludiendo a Dios y a la materia corpórea, pues Dios, que es lo primero en la naturaleza, actúa en todo, pero nada actúa en él; por el contrario, la materia que es la última, todo actúa en ella, pero ella no actúa en nada, pues nada hay por debajo de ella en lo que pudiera actuar. Todo esto FICINO lo sostiene bajo la idea de que la acción no procede de la cantidad, sino de la cualidad, pues las acciones de los diferentes cuerpos son diferentes y actúan diferente debido a sus distintas formas y cualidades, es decir, considera que los cuerpos actúan debido a su forma,¹²⁸ y dice FICINO:

¹²⁵Por ejemplo, William JAMES, etc, abordan este enfoque. Me parece que James HILLMAN plantea lo que pretendemos, pero desde la perspectiva de la psicología profunda, es decir pensar más ampliamente el instinto y no pensar que instinto significa necesariamente cuerpo: «since instinct may not always occur in publicly observable behavior but appears intrapsychically in private imagery and other proprioceptive events. I consider instinct to refer to congenitally given, prior to similar experience or behavior, universally human, precisely patterned, affectively charged psychic events in which “the body” is a paramount referent. (We imagine the body to be either the locus of instinct or of its significance -hunger, reproduction, defense, etc.- so that the term, by conjuring up the “body” in one way or another, is part of the body’s reverberation in consciousness: the word “instinct” tends to imply “body”)», HILLMAN, *Re-visioning Psychology*, p. 244

¹²⁶ Este es el título del cap. 2 del libro I de la *Theologia Platonica*

¹²⁷ «consequens est ut corpus ipsum, quatenus corpus, agat quidem nihil, sed soli passioni subiiciatur». FICINO, *Theol. Plat.* I, 2, §1 = *Op.* 2, p 80; = I, p. 18, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 40, MARCEL.

¹²⁸«Adde quod materia sub omnibus his corporibus una est, una quoque interminata dimensio. Si igitur actio a materia proveniret aut dimensione, una esset omnium operatio. Nunc vero cum diversae appareant diversorum corporum actiones, non per materiam dimensionemve unam, sed per varias ipsorum formas qualitatesque operantur. Merito, quoniam qua ratione sunt, eadem agunt. Sunt autem non per molem in

¿Pero quién no vería esto? Pues no te vuelves grande al acercarte a un cuerpo grande, mas sí te calientas al acercarte a algo cálido, y no percibes la cantidad si alguno de tus sentidos antes no han sido afectados por la cualidad. ¿Pues quién juzgará que la pared es grande, si el color y la luminosidad no han traído hasta el ojo esta magnitud misma? Además, el juicio de la cantidad se pierde más y más rápido a causa de la distancia que el del color y de la luz, como si la virtud del movimiento radicara en la cualidad.¹²⁹

Añadido a esto, FICINO agrega que nosotros apetecemos algo, no por su cantidad, sino por su cualidad. De este modo apetecemos algo porque lo consideramos bueno y no porque sea múltiple o de gran magnitud. Si esto no fuera así estaríamos obligados a elegir lo que tuviera mayor cantidad y a rechazar lo menor y lo poco. Por último, FICINO concluye con la observación plotiniana de la miel y la cualidad, a saber, que muchas cualidades sí pueden estar en un mismo cuerpo, pero muchos cuerpos no pueden estar en un mismo lugar, por ejemplo, el color, la dulzura y la fragancia que se encuentran en la miel, se encuentran, a su vez, en cada gota de miel. Así pues, la cualidad no es extensa, pues, si así fuera, en su división, la miel perdería alguna de sus cualidades y al aumentar mejoraría sus cualidades, lo cual no sucede. Un cuerpo no actúa debido a su cantidad, sino debido a su cualidad.

Estos son los argumentos que FICINO da para decir que el cuerpo no actúa, por ello afirmamos que el *instinctus* no es ningún reflejo corpóreo, sino que el *instinctus* procede de otras instancias que no son el cuerpo. En lo que sigue intentaremos diferenciar el *instinctus* de la doctrina del *appetitus naturalis*.

II. 2. Differentia Appetitus naturalis et Instinctus

Paul Oskar KRISTELLER en su libro *The philosophy of Marsilio Ficino* dedica todo un capítulo a la doctrina del *appetitus naturalis*, aunque no sólo al *appetitus* sino también a la consecuencia de éste: el movimiento natural. En el capítulo expone la doctrina, las fuentes de esa doctrina y complementa

specie hac aut illa, sed per hanc formam aut illam. Per formam igitur operantur». FICINO, *Theol. Plat.* I, 2, §5 = *Op.* 2, pp. 80-81 ; = I, p. 22, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 42, MARCEL.

¹²⁹«Sed quis haec non viderit? Neque enim si corpori magno propinquas magnus efficeris, at si calido certe calescis; neque ullo sensu percipis quantitatem, nisi prius sensum qualitas moverit. Quis enim quam magnus sit paries iudicabit, nisi hanc ipsam magnitudinem color lumenque ad oculum usque perduxerit? Ac iudicium quantitatis magis priusque propter distantiam perditur quam luminis et coloris, quasi sit efficacia motionis in qualitate.» FICINO, *Theol. Plat.* I, 2, §6 = *Op.* 2, p 81; = I, p. 24, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 43, MARCEL.

con pasajes específicos de FICINO. Es importante mencionar este antecedente debido a que aquí no buscamos exponer exhaustivamente la doctrina del *appetitus*, sino, a través de algunos pasajes, diferenciarlo del *instinctus*. Comienzo por uno de los pasajes más importante para entender qué es el *appetitus naturalis*:

También estoy completamente de acuerdo con aquello que constantemente dice nuestro Proclo: Por este nombre “uno” ciertamente no se refiere al Uno mismo en sí, sino a esto uno íntimo que está en nosotros a partir del Uno y que es el concepto oculto de Él. Pues hay en todos un apetito innato [que tiende] hacia el Primer Principio como hacia el fin de todas las cosas. Por tanto, incluso antes de [este] apetito hay ya un sentido oculto de este, por así decir. Por medio de este cierto sentido natural completamente oculto a los otros sentidos, que lo grave y lo ligero a través de una línea recta prefieren su lugar como algo natural o rechazan el lugar que les es contrario, las raíces de los árboles prefieren la humedad, evitan la sequedad; las hojas sagazmente huyen de la sombra y aceptan por igual el calor y la luminosidad. Así, por este sentido y apetito extraordinario todas las cosas se convierten hacia el Primer Principio, incluso sin antes conocerlo. Del mismo modo, también el alma antes de un conocimiento manifiesto y de la elección de alguna decisión, desea al Uno mismo a causa del sentido e inclinación natural a través del uno impreso [desde el Uno] en ella.¹³⁰

Este pasaje muestra dos acepciones iguales a las que ya habíamos expuesto del *instinctus*, a saber, una tendencia hacia el Bien, Primer Principio o Dios y la otra acepción, aunque referida de un modo más velado, es la preservación del ser, la cual está íntimamente ligada a la acepción del *instinctus* como facultad estimativa. Como es claro en este pasaje, hay muchas semejanzas entre el *instinctus* y el *appetitus naturalis* hasta el punto de creer que se habla de lo mismo, pues ambas son tendencias hacia el Bien.

Otras menciones del *appetitus naturalis* son: «el apetito natural es la inclinación necesaria a la naturaleza que tiende desde una carencia hacia su satisfacción»¹³¹, «La guía de la naturaleza dio al

¹³⁰ «Illud quoque Procli saepe nostri valde placet: per hoc nomen unum non ipsum quidem in se unum, sed intimum hoc quod ex illo nobis inest unum occultumque unius conceptum exprimi. Inest enim cunctis erga primum principium tamquam omnium finem appetitus innatus. Ergo et ante appetitum sensus quidam, ut ita dixerim, illius occultus. Quo quidem naturali sensu sensibus aliis prorsus occulto, grave et leve per rectam lineam locum sibi quasi eligit naturalem respuitve contrarium, radices arborum humorem eligunt ariditate vitata, folia sagaciter umbram fugiunt asciscuntque calorem pariter atque lumen. Hoc itaque sensu appetituque mirabili omnia convertuntur ad primum etiam non cognoscentia primum. Similiter anima etiam ante notitiam manifestam electionemque consilii, naturali sensu inclinationeque per unum inde sibi impressum desiderat ipsum unum», FICINO, *In Parmenidem*, II, 1, 78, pp.221-222

¹³¹ «Appetitus enim naturalis est necessaria naturae inclinatio ab indigentia quadam adnitens ad plenitudinem», FICINO, *In Philebum*, p. 83

alma racional la promesa de todo el bien y la verdad universales, lo cual, sin duda, es aún más natural que el deseo de comida o del coito e incluso, es más continuo [que estos]. Ciertamente, el cuerpo exige de vez en cuando comer y aún más rara vez exige el coito. Sin embargo, en cada momento deseamos el bien y la verdad»,¹³² «El apetito reside en la esencia, y es perpetuo y amplísimo (pues quienquiera que sea, siempre algo desea)»¹³³ y, finalmente:

Todo apetito natural es conducido desde el primer principio de las cosas, como el bien primero y apetecible. Este mismo es primer motor y fin último, ya que también el orden en los fines sigue al orden de los agentes, porque como el agente supremo mueve a los agentes subsecuentes, así los fines de [todos] los demás agentes deben ser referidos al fin del agente supremo. Pues el mismo agente primero hace cualquier cosa a causa de hacer su fin. Así pues, el primer [agente] hace y conduce todas las acciones de todas las causas subsecuentes al moverlas hacia la acción y por esto hacia sus fines. De donde se sigue que los fines de todos los agentes son ordenados por el primer agente hacia su propio fin. El primer agente es Dios. El fin de la Voluntad Divina es su bondad.¹³⁴

En todos estos pasajes, nos encontramos con las mismas semejanzas mencionadas entre el *instinctus* y el *appetitus naturalis*. Ahora veamos la diferencia entre ambos:

El *instinctus* es co-existente con la esencia y procede de *instinctus* superiores. El *appetitus* también reside en la esencia, y, al menos en una mención en el *De Amore*, parece proceder de *appetitus* anteriores, pues al hablar de los tres mundos, *mens angelica*, *anima mundi* y *corpus mundi*, y de los tres caos (a saber, en los momentos de la creación cuando la *mens angelica*, el *anima* y el *corpus* carecen de formas y están llenas de tinieblas), dice FICINO: «pero puesto que [la *mens*

¹³² «Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est quam cibi et coitus appetitus quo illud est magis continuum. Comedere quidem raro corpus exigit, rarius vero coire. Verum autem bonumque singulis optamus momentis», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 2, §5 = *Op.* 2, p. 308; = IV, p. 232, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 252, MARCEL.

¹³³ «Appetitus in essentia fundatur, latissimusque et perpetuus est (quecunque enim sunt, semper aliquid appetunt)», FICINO, *Lettere* I, ep. 115, p. 206.

¹³⁴ «A primo namque rerum principio, tamquam a primo bono appetibilique, omnis naturalis ducitur appetitus. Idem primus est motor; idem et finis est ultimus. Siquidem ad agentium ordinem ordo sequitur et in finibus, quia sicut supremum agens sequentia movet agentia, ita ad finem supremi agentis referri oportet fines agentium reliquorum. Quicquid enim agit primum ipsum agens, propter finem suum agit. Ducit autem agitque primum omnes omnium causarum sequentium actiones, movendo ad suam actionem omnes ideoque ad suos fines. Unde sequitur agentium omnium inferiorum fines ab ipso primo ad finem proprium ordinari. Primum agens deus est. Divinae voluntatis finis est sua bonitas», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 1, §3 = *Op.* 2, pp. 305-306; = IV, p. 220, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 247, MARCEL.

angelica] ha nacido de Dios, se convierte hacia Dios, su principio, por un apetito ingénito. Convertida hacia Dios, es iluminada por el rayo de Dios. Dios por el fulgor de su rayo enciende el apetito de la *mens angelica*. Encendido el apetito en su totalidad se ciñe a Dios, al ceñirse a Él es formada»,¹³⁵ FICINO continúa aclarando este punto al decir que al caos, esta esencia aún sin forma (*essentiam istam nondum formatam*), le sigue el apetito que después habrá de recibir el rayo de Dios y se habrá de encender, y esto permitirá que la *mens angelica* se ciña a Dios y entonces recibirá las ideas de Dios.¹³⁶ Es de importancia capital ver cómo FICINO escribe todo esto, pues, en un principio el florentino habla de *appetitus*, unas líneas después habla de *amor* e inmediatamente después habla de *instinctus*, dice FICINO:

¿Quién dudará por consiguiente que el *amor* no sigue inmediatamente al caos y precede al mundo y a todos los dioses que están distribuidos en las partes del mundo? Puesto que *aquel apetito de la mente* existe antes de su formación, y en la mente formada nacen los dioses y el mundo[...] Pues parece que *aquel primer instinctus de la mente* por su naturaleza toma su perfección de Dios.

Este pasaje muestra claramente que FICINO se refiere a lo mismo al hablar de *instinctus*, *appetitus* y *amor*, que el florentino está hablando de éstos en un sentido metafísico que concierne a todos los mundos; es decir, hay, hablando metafísicamente, una igualdad entre estos: un amor, *instinctus* o apetito que al ser iluminado busca volverse, convertirse hacia Dios. Esto sucederá en los tres niveles, por ello, no hablará de tres amores, ni de tres apetitos, ni de tres *instinctus*, sino únicamente de aquella tendencia que busca a Dios.¹³⁷ Es verdad que el *De Amore* es posterior por unos años a la *Theologia* y al *De Christiana Religione*, libros en donde aborda principalmente la noción de que la religión es un *instinctus*. Ello no significa que borre de su léxico la palabra *instinctus*

¹³⁵ «Quoniam uero a deo nata est, ad deum sui principium ingenito quodam appetitu conuertitur. Conuersa in deum, ipsius radio illustratur. Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur. Accensus appetitus deo totus inheret. Inherendo formatur.» FICINO, *De Amore* I, 3, p. 11.

¹³⁶ «Sed eam idearum conceptionem a formante deo perfectam precessit illa mentis ad deum appropinquatio. Hanc precessit *appetitus incendium*, hoc infusio radii, hanc prima illa *appetitus* conuersio, hanc informis mentis essentia. Porro essentiam istam nondum formatam chaos esse uolumus, primam ipsius in deum conuersionem amoris ortum, radii infusionem amoris pabulum, incendium sequens amoris dicimus incrementum, appropinquationem amoris impetum, formationem amoris perfectionem.» FICINO, *De Amore* I, 3, p. 13.

¹³⁷ Debido al tema de la tesis y a lo que significaría meter el tema del amor dentro de esta diferencia entre *Instinctus* y *Appetitus*, a saber, hacer una investigación dentro de una investigación, no lo hago; sin embargo, pongo aquí las observaciones que pude vislumbrar.

o *appetito* y se decante por usar *amor*. Pienso que la identificación en este particular *De Amore* se debe más al tema del que trata: el amor, y a la posible identificación que el florentino propuso de inteligir *appetitus/instinctus* dentro del concepto de *Amor*, interpretación que no continúa en escritos posteriores. Además de esto, es importante aclarar que el *instinctus* que concierne a la religión y toda nuestra explicación acerca de él, refiere al *instinctus* de la parte del alma, es decir el *instinctus* que sigue al caos del alma y que por el rayo de la mente angélica se vuelve hacia su creador.

Es claro que, ante el panorama mostrado, *appetitus e instinctus*, por un lado, significan lo mismo,¹³⁸ pues están situados en el alma y por ello buscan a Dios o al Primer Principio de las cosas. Pero, por otro lado, creo que *instinctus* podría tener un espectro de significados mucho más amplio. En el caso del *appetitus* por lo regular aparece en la obra del florentino acompañado de los adjetivos *naturalis, ingenitus, innatus* o solo, sin adjetivo alguno, a través de estos adjetivos suele referir a la acepción de la preservación del ser y, por ello de la estimativa, tendencia que va hacia lo que conviene y huye de lo que perjudica; y en un plano más amplio que el de la estimativa, refiere a la tendencia hacia el bien. En todas estas acepciones, *appetitus* reside en la esencia del alma.

No es el mismo caso del *instinctus*, pues como se puede ver en el apéndice II, la palabra se usa para referir, en principio, a cuatro categorías. De ellas, algunas son semejantes al *appetitus* (las que residen en la esencia del alma) pero hay otras que son acompañadas de otros adjetivos como *mundanus, caelestis, essentialis, lunaris, saturnius*; estos adjetivos son interpretables a través de la mención 35 de nuestro apéndice II, donde FICINO habla de la *series naturalis* y dice: «en ella son transmitidos los *instinctus* de las naturalezas superiores a las naturalezas inferiores». Pienso que, a través de este pasaje, es posible interpretar la procedencia y el carácter de cada uno de estos *instinctus*, lo cual nos lleva a pensar en los diferentes significados de la palabra, pues parafraseando el pasaje mencionado, todos los vástagos de cada orden son reconducidos hacia el padre de cada orden, en este sentido el *instinctus* celeste se reconduce hacia el cielo, el lunar hacia la luna y así con

¹³⁸ Podemos ver en la primera redacción de los primeros diez *argumenta* de Ficino a diez diálogos de Platón, en el Ms. (Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouv. acqu. lat. 1633 + Parma, Biblioteca Palatina, Carteggio di Luca, Cass. 5,1) un ejemplo de que, para Ficino, *Instinctus* y *Appetitus* tenían un significado semejante pues los intercambia, así en la primera redacción del *Argumentum in Hipparchum* Ficino dice: «[Plato] docet omnes bonum appetere, cum illi etiam, qui *ab hoc* naturae *instinctu* propter avaritiam aberrare videntur, bonum appetant.» y en redacciones posteriores cambia a «cum illi etiam qui *ab appetitu* boni declinare videntur bonum cupiant». Cf. FICINO, *Arg. in decem dialogos, «in Hipparchum»*, p. 140.

los demás *instinctus*. A partir de esto podemos ver claramente que el *instinctus*, en la obra del florentino, tiene un espectro metafísico mucho más amplio que el de *appetitus*, aunque ello no impide que se hable de *appetitus* en sentido metafísico, como lo hace en *De Amore*. Sin embargo, creo que es posible ver el *instinctus*, en sus usos y en determinados contextos, mejor conceptualizado cuando es referido a instancias metafísicas, además de la que abordamos en esta investigación.

Finalmente, quiero diferenciar el *instinctus* del *appetitus* bajo la acepción de *instinctus* dentro de la tradición latina que usa *instinctus* como moción de la divinidad (apéndice I), particularmente el uso ciceroniano en donde el *instinctus* está íntimamente vinculado con la adivinación. CICERÓN habla de dos tipos de adivinación uno por *instinctus divinus*, otro por medio del arte. Es importante mencionar esto porque Marsilio FICINO al articular el concepto de *instinctus* que reside en el alma o como antes lo habíamos mencionado «aquello que está sembrado en nuestra alma», parece considerar a CICERÓN, pues, de alguna manera, se puede vislumbrar que adapta la acepción de vaticinio a su concepción de *instinctus* y, además, entiende el *instinctus* como una tendencia hacia Dios.

Mas ¿cómo está vinculado el *instinctus* con el vaticinio? El florentino, tanto en la *Theologia* como en el *De Christiana Religione*, dice lo siguiente: «Además debemos recordar que existe verdaderamente un vaticinio que se da a partir de una especie entera de animales, debido a que ocurre en el *instinto* natural de lo particular y de lo universal». ¹³⁹ Este vaticinio se da en los reptiles cuando salen al amanecer y presagian la niebla o cuando las cornejas anuncian los vientos; ¹⁴⁰ este

¹³⁹ «Preterea meminisse debemus vaticinium illud, quod a tota aliqua animalium specie fit, quia universalis particularisque nature fit in instinctu, verum existere» *De Christ. Rel.* I, p.158. «meminisse debemus vaticinium illud, quod a tota aliqua animalium specie fit, quia universalis particularisque nature fit in instinctu, verum existere; reptilia multa Oriente Sole e Terre sinu surrepunt: aeris caligo portenditur; cornicum plurima turba vespere a certa aeris plaga pervolat: venti prenuntiantur et alia eiusdem generis innumerabilia. Communi quoque hominum vaticinio religio vera est. Omnes nanque semper ubique colunt Deum vite future gratia», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 9, §1 = *Op.* 2, pp 319-320; = IV, p. 294, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 280, MARCEL

¹⁴⁰ TEOFRASTO habla de los *σημεία* y pone diversos ejemplos como: *Καὶ ἐὰν ἐκ πελάγους ὄρνιθες φεύγωσι χειμῶνα σημαίνουσι.* (y si las aves se alejan del mar, indican tormenta); *Οἱ πρῖνοι ἐὰν εὐκαρπῶσι χειμῶνες πολλοὶ σφόδρα γίνονται.* (si la Coscoja [*Quercus coccifera*] da buenos frutos, habrá constantemente muchas tormentas); *Ὅταν μέλιτται μὴ ἀποπέττωνται μακρὰν ἀλλ' αὐτοῦ ἐν τῇ εὐδίᾳ πέττωνται χειμῶνα ἐσόμενον σημαίνει.* (Cuando, habiendo buen clima, las abejas no vuelan lejos, sino que vuelan cerca de su lugar, indica que habrá tormenta), TEOPHRASTUS, *Frag.* 6, 40-49.

vaticinio se da en la especie humana respecto a la veracidad de la religión:¹⁴¹ «pues todos siempre y en todos lados veneran a Dios por la gracia de la vida futura, por tanto es cierto que Dios cuida de nosotros y provee otra vida, si únicamente la óptima especie de los animales tiene este juicio, el más verdadero, el cual de todos [los juicios] es principalmente el [más] natural para él».¹⁴² Para FICINO el vaticinio propio de la especie humana está contenido en el *instinctus*. Ese vaticinio se da principalmente en la certeza de que la religión es verdadera y de que Dios proveerá una vida más allá de la presente, y esto proviene de Dios mismo; esta es una gran diferencia que se halla en el *instinctus*, pero no en el *appetitus*.¹⁴³

Así pues, independientemente de la cercanía que guardan el *instinctus* y el *appetitus naturalis*, la diferencia entre ambos radica en que el *instinctus* permite un espectro metafísico más amplio, pues reconduce los *instinctus* celestes al cielo y así cada *instinctus* a su orden principal; además está fuertemente vinculado con el vaticinio y con la religión (objeto de este capítulo), estas últimas distinciones son las que permiten diferenciarlo del *appetitus*.

En lo sucesivo, es preciso considerar los efectos que tiene el *instinctus* de la religión en el alma humana, a fin de saber la trascendencia o intrascendencia que éste pudiera tener en la dirección del alma humana.

¹⁴¹ «Communi quoque hominum vaticinio religio vera est», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 9, §2 = *Op.* 2. p. 309; = IV, pp. 294-296 ALLEN, BOWEN—HANKINS =II, p. 256, MARCEL.

¹⁴² «Omnes nanque semper ubique colunt Deum vite future gratia. Verum est igitur providere nobis Deum ac vitam aliam fore, si modo perfectissima species animalium verissimum habet iudicium illud, quod sibi est maxime, omnium naturale». FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 9, §2 = *Op.* 2. p. 309; = IV, pp. 294-296 ALLEN, BOWEN—HANKINS =II, p. 256, MARCEL.

¹⁴³ Respecto al *vaticinium* FICINO en el argumento al *Theages* o *sobre la Sabiduría* dice: «in Menone propriori vocabulo vaticinium quoddam nominat civilesque viros furentibus comparat» FICINO, *Arg. in decem dialogos*, «in Theagem», p. 145. (en el Menón con un vocablo más apropiado llama <a la sabiduría civil> un cierto vaticinio y compara a los hombres civiles con los furiosos). Entendemos *furentes* a través de la traducción del *Menón* de Ficino i.e. *homines divino furore correpti*, pues en PLATO, *Men.* 99c-d, dice que la *εὐδοξία* se da en *οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες* y no difieren en nada de los *οἱ χρησμοῦδοί τε καὶ οἱ θεομάντιες* (*vates ac divinoque furore correpti*) *καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν*, (*etenim hi vera quamplurima nuntiant, nihil tamen eorum q[uae] loquunt intelligunt*, el *Menón* concluye con la sugerencia de Sócrates de llamar divinos e inspirados (*φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν*) a los *χρησμοῦδοὺς καὶ μάντιες καὶ τοὺς ποιητικούς ἅπαντας καὶ τοὺς πολιτικούς* pues, ellos inspirados y tomados por el dios tratan con sus palabras muchos y magnos asuntos, aun sin saber nada de lo dicen (*multa maxima dicentes, quae nequaquam intelligunt*). En el *Menón* se refieren claramente a la sabiduría civil, pero esto es *mutatis mutandis* para los *vates* y para los que son tomados por un *furor divino*, así pues, se puede entender el *vaticinium* como un indicio conducido e infundido por dios, cuyo conocimiento aunque incierto para quien lo enuncia, no deja por ello de ser infundido por Dios.

II. 3. La religión desde la perspectiva del médico Marsilio FICINO

Ya en el capítulo anterior había aludido a las tres objeciones acerca de la religión de quienes siguen a LUCRECIO,¹⁴⁴ a saber, que la religión proviene de la corrupción de nuestra complejión; que proviene de las leyes establecidas, que proviene del movimiento de los cielos. De estas objeciones, la primera nos ayudará a entender cuál es el papel médico y psicológico de la religión para Marsilio FICINO.

Ante la primera objeción, FICINO argumenta que entre los hombres que rinden culto a Dios, no están aquellos que tienen una complejión corrupta, por el contrario, son los *sapientes* y los *ingeniosi* aquellos que tienden hacia Dios, como los magos persas, los sacerdotes egipcios, los profetas hebreos, los filósofos pitagóricos, órficos y platónicos y los primeros teólogos cristianos.¹⁴⁵ FICINO enfatiza que: «no debemos pensar que estos que afirmaron la santidad de la vida, tanto con hechos constantes, como poniendo en peligro su vida, hubieron simulado estos actos»,¹⁴⁶ sin embargo, FICINO añade que no es sorprendente que uno encuentre hombres *ingeniosi* y *docti* que tengan dudas en cuestiones religiosas y atribuye las dudas a dos causas: i) estas dudas surgen cuando los jóvenes son introducidos a verdades religiosas sin una preparación y formación adecuada¹⁴⁷ y ii) surgen a causa del humor melancólico, que son las que atañen a los *ingeniosi* y *docti*:

Este humor es frío, seco y oscuro, estas tres cualidades son contrarias a aquellas tres en las que consiste el vigor de la vida, a saber, al calor, a lo húmedo y al *spiritus* diáfano. Así pues, tal humor como es algo contrario a la vida, apaga la esperanza vital e introduce la duda en contra de la vida en el ánimo. De donde sucede que a veces [los melancólicos] dudan y desconfían en torno a la inmortalidad del alma. [...] por este humor térreo se vuelven desconfiados y temerosos. Pues los hombrecillos embotados e ignorantes a veces también desconfían de sí mismos, si son oprimidos por este mismo humor. Y los hombres egregios muchas veces tienen la esperanza de lo óptimo, si no son atormentados por este humor, aunque quienes son atormentados por este humor desde la más temprana edad, si al menos no fueron educados del todo perversamente, alejan fácilmente las

¹⁴⁴ Cf. LUCRETIVS, *De rerum nat.*, V, vv. 1161-1240 y Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §12 y ss. = *Op.* 2 p. 354 y ss. = IV, p. 318-320 y ss. ALLEN, BOWEN—HANKINS = II, p. 292 y ss., MARCEL.

¹⁴⁵ FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §2 = *Op.* 2, pp. 321-322; = IV, pp. 300, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 284-285, MARCEL.

¹⁴⁶ «Neque eos simulasse putandum, qui tum perpetuis operibus, tum vitae periculo vitae sanctimoniam confirmatur», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §3 = *Op.* 2, pp. 321-322; = IV, pp. 302-304, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 284-285, MARCEL.

¹⁴⁷ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §3 = *Op.* 2, pp. 321-322; = IV, pp. 302-304, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 284-285, MARCEL.

dudas inanes y siguen el *instinctus* natural de la religión. [...] Además aquellos en cuyo nacimiento Saturno y Mercurio tiene gran influencia, frecuentemente son más agudos. Pues estas luminarias invitan a la contemplación ya que contraen los *spiritus* al interior. Estos planetas, si se encuentran directo [en su curso] y óptimamente dispuestos, aumentan el ingenio y no disminuyen la religión; pero si se encuentran retrógrados y no dispuestos óptimamente, vuelven al hombre por todas partes en extremo temeroso y desconfiado debido a la cualidad térrea de estos, no suficientemente temperada por el aspecto de otros planetas. De donde sucede que duden y desconfíen no sólo en la religión, sino también en otros asuntos.¹⁴⁸

Para entender mejor el efecto que FICINO atribuye a la melancolía, es necesario revisar los primeros capítulos del Libro I del *De Vita*, llamado *De Vita Sana*, en donde FICINO revela que la finalidad del libro es tratar «acerca del cuidado de la salud de aquellos que se dedican al estudio de las letras», uno de sus primeros consejos a los *litterati* es que eviten la pituita y la bilis negra, no de otro modo a como los navegantes evitan Escila y Caribdis,

Tanto están inactivos en el cuerpo, cuanto están ocupados en la mente y en el cerebro. Por eso son propensos a producir pituita, que los griegos llaman flema y la bilis negra que los mismos llaman melancolía. La primera a menudo embota y sofoca el ingenio, mas la segunda, si es demasiado abundante y vehemente, atormenta el ánimo con una continua preocupación y con delirios frecuentes, y perturba el juicio, hasta tal punto que, con toda justicia, podría decirse que los hombres de letras gozarían de singular salud si no se vieran a veces perturbados por la pituita y que serían los más felices y sabios de todos los hombres si no fuera porque, debido a la corrupción de la bilis negra, son compelidos ya a entristecerse constantemente, ya a perder el juicio algunas veces.¹⁴⁹

¹⁴⁸ «Hic humor frigidus est, siccus et ater, quae quidem tres qualitates tribus illis contrariae sunt in quibus vitae consistit vigor, calori videlicet et humori spirituique perlucido. Talis itaque humor tamquam vitae contrarius aufert spem vitalem et animo suspicionem iniicit contra vitam. Quo fit ut de immortalitate animi nonnumquam ambigant et diffidant. Quod sibi contigisse scribit Avempaces. Non ideo diffidunt, quia sunt excellentes ingenio vel doctrina, sed quia ob humorem terreum suspiciosi et timidi. Nam rudes hebetesque homunculi nonnumquam ipsi quoque diffidunt, si eodem illo premantur humore. Et viri egregii saepenumero sperant quam optime, si humore eiusmodi non vexentur, quamquam qui vexantur ab ineunte aetate, si tamen non perverse omnino fuerint educati, inanes suspensiones abiicunt facile et naturalem sequuntur religionis instinctum. [...] Quinetiam illi saepe sunt acutiores, in quorum ortu Saturnus et Mercurius possunt quam plurimum. Nam hae stellae invitant ad contemplandum, quoniam ad interiora spiritus contrahunt. Hi planetae, si directi sunt optimeque dispositi, ingenium augment, religionem non minuunt. Sin retrogradi neque optime dispositi, undique hominem reddunt fornidosum admodum atque suspiciosum ob terream ipsorum qualitatem non sufficienter aspectu aliorum siderum temperatam. Quo fit, ut non in religione solum, sed in rebus etiam aliis ambigat et diffidat», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §5 = *Op.* 2, pp. 322; = IV, pp. 306-308, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 285-286, MARCEL

¹⁴⁹ «verum etiam pituitam semper et atram bilem, non aliter quam navigantes Scyllam atque Charybdim, cautissime devitare iubentur. Quantum enim reliquo corpore otiosi sunt, tantum cerebro ac mente negotiosi. Inde pituitam, quod Graeci phlegma, hinc atram bilem, quam iidem melancholiam vocant, gignere

FICINO dirá que hay tres causas que hacen a los *litterati* melancólicos y en ese sentido los hace dudar de la religión,¹⁵⁰ i) celeste: porque Mercurio nos invita a la investigación de las doctrinas y Saturno¹⁵¹ hace que perseveremos en esta búsqueda y que retengamos las doctrinas una vez que las hemos alcanzado, Mercurio es seco debido a su cercanía al Sol y Saturno es seco y frío. Esta naturaleza es la que estos dos planetas donan a los *litterati*.

ii) Natural: consiste en que para conseguir conocimientos difíciles es necesario que el ánimo se recoja del exterior al interior como desde la periferia al centro y mientras especula es necesario que el hombre se mantenga en el centro, inmóvil. Este estar en el centro es propio de la tierra y la bilis negra tiene gran afinidad con el centro de la tierra. La bilis negra obliga al *spiritus* a concentrarse en unidad y eleva el pensamiento a lo más alto, porque corresponde al más elevado de los planetas.

iii) Humana: ante una frecuente agitación de la mente, el cerebro se reseca bastante, esto provoca que se consuma la humedad, la cual es el sustento del calor. Si se consume la humedad el cerebro se torna seco y frío, cualidades terrestres y propias del humor melancólico.

Ahora bien, mencionamos las causas de la melancolía debido a que, para FICINO como médico, ella es la causa por la que incluso los hombres eminentes tienen dudas en cuestiones religiosas,¹⁵² de ella dice el florentino:

compelluntur. Illa quidem ingenium saepe obtundit et suffocat, haec vero, si nimium abundaverit flagraveritque, assidua cura crebrisque deliramentis vexat animum iudiciumque perturbat, ut non immerito dici possit, litteratos fore et praecipue sanos, nisi cum pituita molesta est, et laetissimos sapientissimosque omnium, nisi bilis atrae vitio vel maerere saepe vel interdum desipere compellantur.» FICINO, *De vita* I, 3, p. 112.

¹⁵⁰ Cf. FICINO, *De vita* I, 4, pp. 112-114.

¹⁵¹ «Ubique vero memento per affectum studiumque animi et per ipsam spiritus qualitatem nos facillime subitoque exponi planetis eundem affectum ac eiusmodi studium et qualitatem significantibus. Per separationem igitur a rebus humanis, per otium, solitudinem, finnitatem, per theologiam secretioremque philosophiam, superstitionem, magiam, agriculturam, per maerorem Saturno subicimur» (Pero recuerda siempre que a través de las inclinaciones y los deseos del alma y también a través de la calidad misma del espíritu estamos expuestos muy fácil y muy directamente a los planetas que representan estas mismas inclinaciones y deseos y una calidad del mismo género. A través, pues, del distanciamiento respecto de las cosas humanas, a través del ocio, la soledad, la constancia, a través de la teología y la filosofía más secreta, de la superstición, la magia, la agricultura, a través de la tristeza, finalizamos bajo el dominio de Saturno), FICINO, *De vita* III, 2, p. 252.

¹⁵² Para FICINO la relación con la bilis negra-melancolía- Saturno es ambigua, puede ser benéfica o maligna, de ahí que piense que «No es fácil que Saturno indique un tipo y un destino comunes del género humano sino que anuncia más bien un hombre separado de los demás, divino o bestial, feliz u oprimido por una miseria extrema.» «Saturnus non facile communem significat humani generis qualitatem atque sortem, sed

es preciso no confiar mucho en esta opinión o afeción la cual sigue o al ingenio melancólico, enfermo y de algún modo contrario a la vida o a la inapropiada y dañina posición de los astros, la cual también corrompe la complejión humana y trae consigo el desfallecimiento, no sólo en cuanto a la confianza en la vida, sino también en cuanto al gobierno de los asuntos humanos.¹⁵³

Este juicio lleva incluso a FICINO a llamar al melancólico *insanus*¹⁵⁴, aunque esto lo dice para generar la contraposición entre enfermedad-locura y salud; pues, comparando, el florentino dice que para juzgar el sabor de un vino debemos confiar en el paladar de una persona sana y no en el de un enfermo, del mismo modo, acerca de la finalidad de la vida humana debemos confiar en el ingenio de un hombre sano y no en el de uno enfermo. Pero, ¿a quién FICINO llama sano?

llamo a la complejión natural y sana del hombre, la sanguínea y la más temperada. La sanguínea es aérea, consiste en el calor y en el humor vital; temperada es semejante al cielo y no confunde el juicio de la verdad. Tales complejiones humanas son especialmente adecuadas para un ingenio sano y para la prudencia; ciertamente éstas no nos ofrecen la religión (*pues ésta es infundida divinamente en la mens, ya que ordena descuidar las demás cosas por la gracia de lo divino*) pero no impiden la religión de ninguna manera, ni introducen dudas vanas en el ánimo. Ahora bien, lo que existe en la mayoría y en los mejores, es considerado lo natural; lo que existe en la minoría y en los enfermos, es considerado monstruoso. Por otra parte, lo natural suele ser verídico, lo monstruoso engañoso.¹⁵⁵

hominem ah aliis segregatum, divinum aut brutum, beatum aut extrema miseria pressum.» FICINO, *De vita* III, 2, p. 250. Es en consideración de este peligro que escribe *De Vita*: para que los *literatti* se hagan con los dones de Saturno y no padezcan del todo sus males.

¹⁵³ «[...] oportet eam opinionem sive affectionem non satis habere fidei, quae sequitur aut ingenium melancholicum, aegrum et quodammodo vitae contrarium, aut indecentem et noxiam positionem syderum, quae etiam complexionem pervertit humanam ac defectum affert secum, non modo quantum spectat ad vitae fiduciam, sed etiam quantum ad humanarum rerum gubernationem.» FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §6 = *Op.* 2, pp. 322; = IV, pp. 308, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 287, MARCEL

¹⁵⁴ver nota 87

¹⁵⁵ «Sanam vero et naturalem hominis complexionem appello sanguineam ac maxime temperatam. Sanguinea aerea est in calore et humore vitali consistens. Temperata caelo est similis neque veritatis iudicium inturbat. Tales sunt plurimum humanae complexionem ad sanum ingenium prudentiamque accommodatae, quae religionem nobis non afferunt quidem (*est enim haec menti infusa divinitus, cum divinatorum gratia negligi caetera iubeat*), sed eam nequaquam impediunt neque vanas animo suspiciones iniiciunt. Quod autem in pluribus perfectioribusque est, naturale censetur. Quod in paucissimis et aegrotantibus, monstruosum. At vero naturale quidem veridicum, monstruorum vero fallax esse solet». FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 10, §6 = *Op.* 2, pp. 322; = IV, pp. 308, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 287, MARCEL. *Cursivas mías.* Es importante anotar que el artículo de HANKINS aborda el problema de que FICINO considera, al modo aristotélico, las excepciones, las minorías como monstruosas y la mayoría y lo común como la norma de algo, lo cual HANKINS aborda muy bien. Cf. James HANKINS, "Ficino and the religion of the philosophers".

A partir de esta explicación, junto con todo lo argumentado acerca de la bilis negra, podemos entender que FICINO atribuye a ésta las dudas respecto a la religión, éstas pueden ser desde el ateísmo hasta algún titubeo respecto a la veracidad de la religión. Sin duda, esto llevará a FICINO a refutar la objeción de LUCRECIO diciendo que la religión no es resultado de una mala complexión, sino que la impiedad es el resultado de una mala complexión, por ejemplo, el humor melancólico. En este punto es necesario acotar, ya que no se trata de la melancolía en general, ni siquiera se trata de una mala complexión cualquiera que sea (pues exceso de humor puede haber de bilis amarilla, de sangre y de flema, además de la ya mencionada). Aquí se trata de la melancolía particular que afecta a los hombres de letras, que en sus esfuerzos mentales padecen la inactividad y por ello pueden entrar en estados propios de la melancolía.

Así pues, la religión, dado que es un *instinctus*, habita en todos pues está infundida divinamente en la *mens* (*haec menti infusa divinitus*); sin embargo, puede haber complexiones corruptas susceptibles de caer en dudas respecto a la religión. Es verdad que FICINO sólo trata la complexión melancólica debido al lector al que dirige el *De Vita* y al contexto en el que discute la religión y la melancolía. Dentro de todo esto, queda claro que el reconocer el vínculo con el creador será indicio de salud y el no reconocer este vínculo será indicio de enfermedad. Es este el tipo de comprensión que Marsilio FICINO le da a la religión dentro de la medicina y la psicología.

Ahora bien, para entender mejor cuál es el lugar de la religión dentro de la medicina y por ello dentro del alma humana, es necesario entender qué clase de medicina practicaba Marsilio FICINO. Que FICINO fue médico y qué clase de médico era, es algo poco conocido; esto es evidente a través de los pocos estudios que hay acerca de su relación con la medicina y del tipo de medicina que practicaba.¹⁵⁶ Es verdad que son sólo dos los escritos extensos en donde se muestra de manera preponderante su relación con la medicina —*De vita e Il consilio contra la pestilentia*—, sin embargo, ello no justifica la oscuridad que se tiene de su relación con la medicina.

Recordemos, en primer lugar, que Marsilio FICINO fue hijo de un médico, mas no de cualquier médico, sino de Dietifeci d’Agnolo di Giusto, «electissimus medicus» de los Medici, «Chirurgicus florentiae suo saeculo singularis».¹⁵⁷ FICINO siguió los pasos de su padre y aunque poco sabemos

¹⁵⁶ Destacamos el libro de Teodoro KATINIS, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il consilio contro la Pestilentia*. cuyo libro está a la base de este apartado

¹⁵⁷ FICINO, *Op. 2*, p. 1537 y FICINO, *Lettere I*, ep. 80, p. 140 = *Epist. I*, p. 644

de las enseñanzas que le transmitió, conocemos el legado de médicos del que es heredero, pues lo dice en el Proemio al libro I del *De Vita*: «Yo, el más insignificante sacerdote, tuve dos padres: Ficino el médico, Cosme *de' Medici*. De aquel nació, de este renací. Aquel, sin duda, me encomendó a Galeno, como médico y como platónico. Este me consagró al divino Platón. Uno y otro por igual destinaron a Marsilio a un médico: Galeno, médico de cuerpos y Platón, médico de almas».¹⁵⁸

A partir de esta cita, podemos comenzar a ver qué tipo de medicina adoptaba Marsilio FICINO; seguía a GALENO, pero subrayado con el adjetivo de platónico. Teodoro KATINIS señala que la mención de GALENO como platónico es inusual, debido a que éste, dentro de la tradición médica, sólo era aceptado en la medida en que concordaba con ARISTÓTELES.¹⁵⁹ En este sentido, FICINO al mencionar a GALENO, quiere «promover una medicina platónica o, si se prefiere, una versión física y médica del platonismo»,¹⁶⁰ esta clase de medicina puede verse explicada en la epístola *Nobilitas, utilitas et usus Medicinae* dedicada a Tomás Valori; el florentino, al final de la carta dice:

El médico debe recordar principalmente que el autor de la salud es Dios, que la naturaleza es el instrumento de Dios para curar o para mantener la salud; debe recordar que el médico es el ministro de ambos, de tal modo que él no provee las fuerzas, sino que dispone la materia y retira los obstáculos para el creador; si el médico quisiera cambiar la materia inadecuadamente o mantenerla, frecuentemente errará en ambas e impedirá a la naturaleza, la cual, ambas ejecuta bien.¹⁶¹

¹⁵⁸ «Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum. Iamdiu igitur sub Platone salutarem animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui, ita pro viribus patri meo Medici satisfaciens.» FICINO, *De Vita* I “prohemium”, p. 103.

¹⁵⁹ «Ma qui si vuole soprattutto far notare la definizione che Ficino dà di Galeno: medico e platonico («Galieno tum medico tum platonico»). Di fronte a una lunga tradizione di sapere medico aristotelico, che accettava Galeno nella misura in cui concordava con Aristotele – Taddeo Alderotti rifiutava la teoria visiva del medico greco perché si rifaceva al Timeo piuttosto che ai testi di Aristotele –, l’inserimento di Galeno tra i platonici costituisce una novità.» KATINIS, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino*, p. 69.

¹⁶⁰ «L’affermazione di Ficino indica, assieme ad altri fattori, la volontà di promuovere una medicina platonica o, se si preferisce, una versione fisica e medica del platonismo.» KATINIS, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino*, pp. 69-70. KATINIS es quien investiga la relación entre Galeno y Platón en la medicina ficiniana. Recomendando ver el cap. III de su texto.

¹⁶¹ «Imprimis meminisse debet medicus auctorem sanitatis Deum esse, instrumentum Dei esse naturam ad sanitatem efficiendam vel conservandam, medicum vero utriusque ministrum, ut artificii non vires sed materiam preparet et impedimenta dimoveat; qui, si importune movere vel sistere materiam velit, sepe male utrunque agit et naturam impedit, que bene exequeretur utrunque.» FICINO, *Lettere* I, ep. 81, p. 144 = *Epist.* I, p. 645.

Esta cita que defiende que el médico debe mantenerse al margen del curso que impone la naturaleza está reforzado por la cita del *Timeo* de PLATÓN (89a-d) con la que concluye la misma epístola:

De todos los movimientos, el óptimo es aquel que se da por sí mismo y en sí mismo —pues es el más afín al movimiento de la *mens* y del todo— el que se da por otro es peor; pero el peor movimiento de todos es cuando el cuerpo, en reposo y en descanso, es movido por otros en sus partes. [...] Así pues, las enfermedades si no son las más peligrosas, no deben ser irritadas con fármacos, pues toda constitución de las enfermedades es similar en cierta manera a la naturaleza de los vivientes. Ciertamente, la composición de los animales, desde el mismo comienzo de su generación, está delimitada por un determinado lapso de tiempo; y esto lo padece el género en su totalidad, y cada uno de los vivientes, desde su mismo fatal nacimiento, contiene en sí mismo un espacio para vivir, pese a los padecimientos [que le sean] necesarios. [...] También, el mismo modo de la constitución [de los vivientes] sucede en las enfermedades, las cuales, si alguien intenta detener, con fármacos, su fatal curso en un tiempo más rápido, se acostumbrara a hacer de [las enfermedades] pequeñas, graves y de pocas, muchas. Por esto, las enfermedades deben ser enmendadas y encaminadas con el cuidado del alimento, en la medida en que a cada uno le sea dado el tiempo para esto; y no debe ser removido el peligroso y difícil mal con fármacos.¹⁶²

Esta epístola muestra la clase de medicina que FICINO seguía, una medicina que sigue el curso natural de los seres vivos, de las enfermedades y de la naturaleza; en donde el médico

¹⁶² La cita de FICINO del pasaje es íntegra, sólo traduje las partes más importantes para esta investigación, pero reproduzco aquí, el latín y el griego: «Omnium vero motuum optimus ille est qui in semet ex se ipso fit -nam et mentis et totius ipsius motioni cognatissimus est, qui vero ab alio fit deterior; deterimus autem motus, quando iacens et quietem agens corpus ab aliis secundum partes movetur [...] morbi enim, nisi periculosissimi sint, pharmacis irritandi non sunt. Omnis nanque morborum constitutio animalium nature quodammodo similis est. Quippe animalium compositio ab ipso generationis exordio certis temporum curriculis terminatur; idque et genus universum patitur et animai unumquodque ab ortu fatale vivendi spatium in se ipso, exceptis necessariis passionibus, continet. [...] Idem quoque constitutionis modus langoribus convenit, quos, siquis citra fatalem temporis cursum pharmacis amputare contenderit, ex parvis ingentes, ex paucis multi evadere consueverunt. Quapropter diligentia victus corrigendi et gubernandi sunt morbi prout cuique datur otium, neque difficile infestumque malum pharmacis instigandum» FICINO, *Lettere* I, ep. 81, pp. 144-145 = *Epist.* I, p. 645-646. | «τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις —μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει συγγενής— ἡ δὲ ὑπ' ἄλλου χεῖρων· χειρίστη δὲ ἡ κειμένου τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἐτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινουῖσα [...]. τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις. πᾶσα γὰρ σύστασις νόσων τρόπον τινα τῇ τῶν ζῶων φύσει προσέοικε. καὶ γὰρ ἡ τούτων σύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίνεται χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος, καὶ καθ' αὐτὸ τὸ ζῶον εἰμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων· [...]. τρόπος οὖν ὁ αὐτὸς καὶ τῆς περὶ τὰ νοσήματα συστάσεως· ἦν ὅταν πρὸς τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου φθειρῆ φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίτας πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾗ τῷ σχολῇ, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.» PLATO, *Tim.* 89a- d.

únicamente dispone la materia para que actúe la naturaleza. Esto es mencionado al comienzo de la misma epístola, cuando FICINO alude a quienes también han curado del mismo modo en que él pretende, pues dice:

A partir de esto, Pitágoras, Empédocles, Apolonia de Tiana transmitieron que había que curar las enfermedades no tanto con hierbas, como con cantos (*carminibus*); y los Magos estimaban que el alma del enfermo debía ser purgada con sagrados razonamientos y discursos (*sacris rationibus orationibusque*), antes que el cuerpo, porque evidentemente un arte tal fue recibido divinamente y divinamente debe ser ejercido, ya que el alma depende de Dios y el cuerpo del alma.¹⁶³

Al considerar este pasaje, pensamos, sin duda, en aquel otro pasaje del *Cármides* de PLATÓN (155e - 157c), en donde PLATÓN dice en boca de Sócrates que aprendió de uno de los médicos de Tracia, seguidores Zalmoxis, que hay un remedio para el dolor de cabeza que Cármides tenía; éste consiste en: «una hierba y además debe añadirse a ésta un canto (*incantatio*), el cual si alguien lo canta y aplica la hierba, restituye la salud; pero sin el canto, la hierba no provoca nada».¹⁶⁴ La mención de este remedio lleva a Sócrates a explicar un poco de la doctrina médica de Zalmoxis la cual consistía principalmente en que «no es conveniente curar los ojos sin la cabeza, ni la cabeza sin el resto del cuerpo, y en fin, el cuerpo sin el alma»¹⁶⁵ y esto continúa así:

Por tanto ordena <el médico>, primero y sobre todas las cosas, cuidar el alma, si es que sólo la cabeza y el cuerpo todo debe tener buena salud, mas enseña que los remedios del alma son unos cantos, estos están contenidos en razonamientos eminentes, por medio de estos la templanza es conferida al alma, ésta, presente e inserta en nosotros, fácilmente lleva la salud a la cabeza y a todo el cuerpo.¹⁶⁶

¹⁶³«Hinc Pythagoras, Empedocles, Apollonius Theaneus non tam herbis quam carminibus morbos curasse traduntur et Magi sacris rationibus orationibusque purgandum esse egrotantis animum priusquam corpus existimabant, quia videlicet huiusmodi ars et divinitus accepta est et divinitus exercetur, atque animus ex Deo, corpus pendet ex animo» Cf. FICINO, *Epist.* IV, pp. 759- 760.

¹⁶⁴ «Folium quoddam inquam atque insuper addenda est incantatio quaedam, quam si quis adhibeat folioque utatur sanitas restituitur, absque vero incantatione, folium nihil confert», *Flor.* u *iiii*, 1; *Ven.* p. 98 | «Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἶη φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶη, ἣν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρῶτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου», PLATO, *Char.* 155e.

¹⁶⁵ «Oculos sine capite curare non decet; neque sine reliquo corpore caput; ita neque sine anima corpus» *Flor.* u *iiii*, 1; *Ven.* p. 98 | «ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς», PLATO, *Charm.* 156e.

¹⁶⁶ «Illam igitur primum et maxime curari iubet, si modo caput et universum corpus bene valere debet. Animae vero medelas esse docet incantationes quasdam, eas praeclaris rationibus contineri quibus animae

Esto concluye con la advertencia de que ningún médico debe tratar a un enfermo únicamente a través del fármaco sin los cantos. Finalmente, FICINO parafrasea este pasaje en su *Oratio de laudibus Medicinae*¹⁶⁷ para aclarar el tipo de medicina que es loable.

Bajo estas citas podemos ver qué clase de medicina practicaba Marsilio FICINO: una que intentaba acudir lo menos posible al uso de fármacos, una que atendía sobre todo al curso natural de la enfermedad y de aquel que la padecía, una que reconocía una jerarquía del alma respecto al cuerpo en la que cualquier mal del cuerpo debía ser dirigido en primer lugar a curar el alma y que el alma y los conocimientos del médico se encontraban supeditados a Dios. Esto lo lograba *apollineis incantationibus quibusdam*, es decir, *philosophicis rationibus*.¹⁶⁸

Ahora recordemos que FICINO considera que el ateísmo y las dudas respecto a la veracidad de la religión proceden de una mala complexión y esto es propio del hombre *insanus*, en ese sentido, la medicina que practica el florentino puede coadyuvar a que la religión esté presente o se muestre firme en el alma humana. Para FICINO el hombre sin religión estará más del lado del enfermo que del sano y esto debido a la mala complexión que tiene el enfermo, lo cual no sólo es resultado de condiciones físicas como puede ser la alimentación, las condiciones temporales, los ejercicios corporales, etc., sino también FICINO considera que tienen gran

temperantia tribuatur, qua inserta atque presente, facile esse sanitatem capiti totique corpori tradere» *Flor*, u iiiii, 1; *Ven*, p. 98 |; «δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν. θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὧ μακάριε, ἐπωδαῖς πσιν, τὰς δ' ἐπωδαῖς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν», PLATO, *Charm.* 157a.

¹⁶⁷ «Scribit in Carmide Plato Magos illos animae corporisque medicos, Zamolxidis Zoroastrosque sectatores, arbitrari omnia corporis tum bona, tum mala ab anima fluere in ipsum corpus, quemadmodum oculorum qualitas fluit a cerebro, cerebri qualitas a toto corpore. Atque ut impossibile est oculus curari nisi curetur cerebrum et cerebrum curari nisi corpus totum, ita corpus totum nisi anima bene valeat, non posse bene valere. Valetudinem vero animae curari Apollineis incantationibus quibusdam, id est philosophicis rationibus, Socrates praeterea narravit vulgatum esse apud Thraces, eos medicos tali quadam curatione nonullos homines servare immortales consuevisse tantum est animae in corpus imperium, tanta potestas.» FICINO, *Epist.* IV, p. 760

¹⁶⁸ La exégesis del modo como FICINO recibió las *ἐπωδαί/*incantationes de las que habla PLATÓN dan pie a una línea de investigación muy extensa, en donde se puede investigar acerca del uso de la lira que FICINO practicaba, de la música que él llama astrológica y de la conexión de nuestra alma con el alma del mundo. Para consultar acerca de esto recomiendo a WALKER, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. MOORE, *The planets within. Marsilio Ficino's Astrological Psychology* y TOMLINSON, *Music in Renaissance magic. Toward a Historiography of Others*.

importancia los movimientos de los astros y las influencias que ejercen en el alma. Estas influencias astrales FICINO las integra en su medicina bajo la consideración de la astrología.

Marsilio FICINO tenía una relación estrecha con la astrología, a tal grado que buscaba servirse de ella para la medicina y para la vida cotidiana, y la elogiaba constantemente, aunque siempre con mucho cuidado de no caer en una astrología que hiciera depender todo de los astros.¹⁶⁹ Debido a este cuidado, dedica una parte en sus obras principales a enfatizar que Dios está por encima de los astros;¹⁷⁰ lo hace en el *De Vita* y en la *Disputatio contra iudicium astrologorum*¹⁷¹. Esta es una discusión que, sin duda, da lugar a una investigación aparte; sin embargo, es importante mencionar que su relación con la astrología está sujeta todavía hoy a múltiples discusiones.

FICINO en los libros en donde aborda la medicina —*De vita e Il consilio contra la pestilentia*—, elogia un tipo de medicina que toma en cuenta la astrología; así en el Libro III del *De Vita* invita al lector a reconocer que la *Officina Marsilii* es mucho más amplia de lo que los tres libros *De vita* contienen, mas ellos llevan consigo: «en [una] suma, toda una medicina, que deberá de asistir a la vida en la medida de sus fuerzas, para que la vida sea vigorosa, para que sea longeva; y esto en todo momento se da por los recursos de los médicos, recursos auxiliados por los cielos».¹⁷² Después FICINO sugiere al lector la consulta de *imagines astronomicas*, con la advertencia al lector de que, si no las aprueba, tenga en cuenta que el propio FICINO no las aprueba del todo, pero reconoce que están han sido creadas *pro valetudine mortalium*; finalmente, dice:

Al menos, no descuides las medicinas fortalecidas a través de una ayuda del cielo, a menos que, quizás, descuides la vida. Pues, a través de frecuentes experiencias, he obtenido el conocimiento de que existe tan gran diferencia entre tales medicinas y las otras medicinas, preparadas sin predicción astrológica, como la hay entre el vino y el agua; Tal como [el caso de] un niño en Florencia, nacido medio muerto (*semivivus*) en el octavo mes a partir de su concepción, en el mes de marzo en una

¹⁶⁹ Véanse la epístola de Cavalcanti a Ficino “*mala non sunt ab astris proprie, sed ex defectu vel materiae, vel consilii*” y la respuesta de Ficino “*omnes omnium laudes referantur in deum, principium omnium atque finem*”, cf. *Epist.* III, p. 732 – 733.

¹⁷⁰ Por ejemplo, en FICINO, *Theol. Plat.* II, 13, §1 = *Op.* 2, p. 111; = I, pp. 192-194, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 118-119, MARCEL, titulado «Deus amat et providet» y «Christi auctoritas non ab astris sed a Deo est». *De Christ. Rel.*, IX, pp.179-180.

¹⁷¹ Cf. *Supp. Fic.* II pp. 11- 76

¹⁷² «Tota vero summatim medicina quaedam est pro viribus opitulatura vitae, ut valida tibi vita sit, ut longa; idque ubique medicorum ope coelitus adiuta molitur.» FICINO, *De vita* III “*verba ad lectorem*”, p. 238.

noche con Saturno retrógrado; parece que, mediante la diligencia de este género de medicinas, fue devuelto a la vida más que mantenido vivo, debido a nosotros, más bien, debido a Dios. Al día de hoy ha cumplido, con buena salud, casi tres años.¹⁷³

FICINO desarrolla en el *De Vita* esta clase de medicina integrada con las otras características ya mencionadas. Ahora bien, es en el *Consilio contra la pestilentia* donde podemos encontrar ejemplos aún más claros del lugar que tenía la astrología para la medicina que Marsilio FICINO practicaba; en el capítulo 2 del *Consilio*, «dónde nace la peste y dónde reina», FICINO da un lugar causal a los planetas:

Este vapor venenoso se crea en el aire; en las pestes, más generalmente, a partir de las constelaciones¹⁷⁴ malignas, sobre todo, a partir de las conjunciones de Marte con Saturno en los signos humanos¹⁷⁵ y a partir de los eclipses de las luminarias, como sucede en la presente peste de 1478 y 1479, y principalmente afecta a los hombres y a los lugares que tienen un desafortunado ascendente por causa de las constelaciones mencionadas.¹⁷⁶

Más adelante en el mismo *Consilio* refiere las palabras de Raimond LULL, alumno de Arnaldo DE VILLANOVA:

Raimond dice que en su tiempo se conjuntaron Saturno, Júpiter y Marte en el 19° de Acuario, en 1345, en marzo; esta conjunción significó cosas terribles, principalmente la peste, muchas cosas

¹⁷³ «Medicinas saltem coelesti quodam adminiculo confirmatas, nisi forte vitam neglexeris, ne negligito. Ego enim frequenti iamdiu experientia compertum habeo tantum interesse inter medicinas eiusmodi atque alias absque delectu astrologico factas, quantum inter merum atque aquam, ut etiam infans octavo a conceptione mense natus Florentiae mense Martio, nocte ascendente Saturno retrogrado, semivivus eiusmodi diligentia videatur a nobis, immo a Deo, quasi vitae redditus potius quam servatus; trienniumque validus ferme iam impleverit.» FICINO, *De vita* III “verba ad lectorem”, pp. 238-239.

¹⁷⁴ Al parecer FICINO entiende por *constellationi*, un conjunto o unión entre planetas y no necesariamente entre estrellas, en este caso, sin duda usa *constellationi* para referirse a planetas. Cf. FIRMICUS MATERNUS, *Math.*, I, 2, 6: «Sit iniquus, sit perfidus, sit malivolus, sit inreligiosus, quia haec vitia mala Mercurii cum Marte perfecit constellatio»

¹⁷⁵ Quizás FICINO se refiere a los signos zodiacales, de otro modo es difícil entender que se trate de una conjunción entre Marte y Saturno. Cf. nota 70. Ilya GURIANOV en su artículo «Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее новое время» (La Tradición platónica y la teoría de las epidemias en la Edad Moderna temprana) donde traduce el proemio y los primeros dos capítulos del *Consilio*, traduce prácticamente igual «negli segni humani» por «в человеческих знаках» (en los signos humanos), mas no ofrece explicación alguna de esto.

¹⁷⁶ «Questo vapore velenoso si conrea nell'aria; nelle pestilentie più generali dalle constellationi maligne, maxime dalle coniunctioni di Marte con Saturno negli segni humani et dagli eclipsi de' luminari, come è la presente peste del MCCCCLXXVIII et del MCCCCLXXVIII, et maxime offende gli huomini et luoghi li quali hanno l'ascendente infortunato per decte constellationi» FICINO, *Il consilio*, ii, c. 2v, p. 160.

muchas veces por un espacio de cuarenta y cinco años, porque fue en un signo humano [i.e. zodiacal] fijo, casa de Saturno, dentro de estas cosas terribles estuvo la peste de 1348.¹⁷⁷

Estos ejemplos muestran el lugar que FICINO le daba a la astrología.¹⁷⁸ La astrología no sólo le ayudaba a identificar momentos en los que los astros influenciaban infortunios en la vida humana, sino también a identificar el momento en que los astros eran propicios para la curación y el cuidado de las enfermedades y, en un grado más amplio, para el cuidado de la vida cotidiana (objetivo del *De Vita*). Por ejemplo, en el *Consilio* sugiere la flebotomía a las personas de complexión sanguínea y explica a quiénes considera de complexión sanguínea;¹⁷⁹ pero la advertencia importante aquí es que aconseja llevarla a cabo cuando la luna *non sia infortunata*¹⁸⁰. Esto, como dice KATINIS, refiere a que la luna «no esté en aspectos disarmónicos con otros astros, en oposición, cuadratura y determinadas conjunciones».¹⁸¹ Ahora bien, este cuidado ficiniano expresa el principio de *συνπάθεια* entre la luna y los humores del organismo, principio que proviene de la tradición médico-astroológica. En este caso se trata de la luna, pero todos los planetas tienen influencia en las complexiones humanas, es decir en el equilibrio entre los cuatro humores corpóreos que cada uno tiene.¹⁸²

¹⁷⁷ «Ramondo dice che ne' tempi suoi si coniuñsono Saturno, Ioue, Marte nel diciannoue grado dell'Aquario, nel Mcccxlvi, di marzo; la quale coniuñctione significò cose terribili, maxime pestilentie, molte in più volte per spatio d'anni quarantacinque, perché fu in segno humano fixo, casa di Saturno, intra le quali fu la peste del quarantotto.» FICINO, *Il consilio*, vi, c.14v, p. 173.

¹⁷⁸ Cf. «I luminari, i loro moti e gli aspetti che di volta in volta formano tra loro e con gli altri astri, rientrano nel discorso ficiniano anche in relazione alle operazioni terapeutiche e preventive.» KATINIS, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino*, p. 118.

¹⁷⁹ «huomini convenientemente carnosì, rossi, pilosi, di vene grosse, robusti e che usono cose di grande nutrimento» FICINO, *Il consilio*, vi, c.16r, p. 173

¹⁸⁰ «Conviensi ai sanguigni la flebbottomia, cioè trarre el sangue per conservargli, se già non avessino altro fluxo di sangue; et sanguigni intendo huomini convenientemente carnosì, rossi, pilosi, di vene grosse, robusti et che usono cose di grande nutrimento. Trahi el sangue della basilica dextra, indi // a due mesi della sinistra; non passare la libra per volta; trahi in tempi temperati et che la Luna non sia infortunata.» FICINO, *Il consilio*, vi, c.16r - c. 16v, p. 174.

¹⁸¹ «cioè afflitta da aspetti disarmonici con altri astri – opposizioni, quadrature e determinate congiunzioni.» KATINIS, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino*, p. 118.

¹⁸² Conviene recordar cuál era el modelo del mundo bajo el que Marsilio Ficino concebía el movimiento de los astros y su influencia en la vida humana: «The architecture of the Ptolemaic universe is now so generally known that I will deal with it as briefly as possible. The central (and spherical) Earth is surrounded by a series of hollow and transparent globes, one above the other, and each of course larger than the one below. These are the 'spheres', 'heavens', or (sometimes) 'elements'. Fixed in each of the first seven spheres is one luminous body. Starting from Earth, the order is the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Mars, Jupiter and Saturn; the 'seven planets'. Beyond the sphere of Saturn is the *Stellatum*, to which belong all those stars that we still call 'fixed' because their positions relative to one another are, unlike those of the planets,

Finalmente, puesto que FICINO integra la medicina junto con la astrología, siempre tiene en cuenta que las influencias de los planetas actúan en cualquier persona, tanto en detrimento de su alma, como a favor de lo que el alma humana pudiera lograr, de acuerdo con el tránsito de los astros. Además, considera que las influencias de los planetas bajo el signo zodiacal en el que se encuentran puede ser llamados *instinctus*. Así pues, dirá que: «[...] a través del cangrejo, esto es, del *instinctus* lunar y vegetal, descienden las almas, mas a través de Capricornio, esto es del *instinctus* saturnino e intelectual, las almas ascienden»,¹⁸³ esto puede explicarse también a través del pasaje 35 del apéndice II donde se enfatiza que “los *instinctus* de las naturalezas superiores que son transmitidos a las naturalezas inferiores” en este sentido la naturaleza de los signos zodiacales transmiten las influencias de los planetas que los rigen, ya FICINO habla de Cáncer que lo rige la Luna, Capricornio regido por Saturno y se puede continuar la lista hablando de Tauro regido por Venus o de Géminis regido por Mercurio, etc. Lo importante respecto a esto es considerar que FICINO, aunque sea sólo en este breve pasaje, llama a las influencias planetarias *instinctus*. El *instinctus* saturnino, bajo las ya mencionadas formas en las que se puede presentar, puede cernir tinieblas en los *ingeniosi* y *docti* respecto a la religión, puede hacerles dudar de la religión y de la veracidad de ésta. Esto es importante mencionarlo porque para FICINO la religión cumple un papel tan relevante que será el límite que le hará discernir si un hombre tiene la complejión corrupta o sana y también si se encuentra sano o enfermo.

Esta medicina que FICINO practica, que atiende a los astros, a sus movimientos y a las posiciones que ocupan en la bóveda celeste, tiene su fundamento en un concepto retomado por Marsilio FICINO llamado *spiritus*. FICINO en el Libro I del *De Vita* explica que el *spiritus* es, según la definición de los médicos: «un vapor de la sangre puro, sutil, cálido y diáfano. Y generado por el calor mismo del corazón, a partir de la parte más sutil de la sangre, vuela al cerebro y allí el alma lo usa continuamente para mover los sentidos, tanto los internos como los externos. Y por esto, la sangre sirve al espíritu, el espíritu a los sentidos y, finalmente, los sentidos a la razón».¹⁸⁴ El *spiritus*,

invariable. Beyond the *Stellatum* there is a sphere called the First Movable or *Primum Mobile*. This, since it carries no luminous body, gives no evidence of itself to our senses; its existence was inferred to account for the motions of all the others.» C. S. LEWIS, *The discarded Image*, p. 96.

¹⁸³ Véase apéndice II, número 43.

¹⁸⁴ «Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad

además de volverse vapor sutilísimo a partir de la sangre y de servir a los sentidos, cumple un papel mayor, pues el *spiritus* une al cuerpo y al alma que son de naturaleza muy distinta, toma las fuerzas del alma y las lleva al cuerpo.¹⁸⁵ Mas el *spiritus* no sólo se encuentra en nosotros, sino que el cuerpo del mundo tangible y caduco está unido al alma del mundo a través del *spiritus* del mundo, el cual es explicado así:

Pero volvamos al *spiritus* del mundo, a través de éste el mundo genera todas las cosas, puesto que todas las cosas generan a través de su propio *spiritus*, al cual podemos llamar tanto cielo, como quinta-esencia. Éste [*spiritus*] está casi de la misma manera en el cuerpo del mundo, como lo está nuestro *spiritus* en nuestro cuerpo, mas con esta diferencia principal, que el alma del mundo no genera el *spiritus* a partir de los cuatro elementos, como si lo hiciera a partir de sus humores, tal como nuestra alma lo genera a partir de nuestros humores; más bien (para hablar platónicamente o plotinianamente) [el alma del mundo] procrea inmediatamente el *spiritus* a partir de su poder generativo, como hinchándose, y junto con él, procrea las estrellas y al instante, a través del *spiritus* genera los cuatro elementos, tal como si todas las cosas estuvieran en el poder de este *spiritus*. Él mismo es un cuerpo sutilísimo, casi no-cuerpo, y casi alma, y de igual modo casi no-alma y casi cuerpo. En su poder hay muy poco de la naturaleza térrea, hay más de la naturaleza del agua, más aún de la aérea y, por el contrario, hay muchísimo más de la naturaleza ígnea y estelar.¹⁸⁶

Bajo estas explicaciones podemos entender mejor la razón por la que Marsilio FICINO concede a la astrología un lugar importante dentro de la medicina que practica. Únicamente a través del *spiritus* que une el cuerpo del mundo con el alma del mundo es posible entender que existe una correlación entre lo que sucede en el mundo y lo que sucede en nuestro cuerpo-*spiritus*-alma. Es de este modo como FICINO comprende los astros y la influencia en nuestros

cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur.

Quamobrem sanguis spiritui servit, spi-

ritus sensibus, sensus denique rationi». FICINO, *De vita* I, 2, p. 110.

¹⁸⁵«Tria profecto in nobis esse videntur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur, qui vapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus. Inde per omnia membra diffusus anime vires accipit, et transfundit in corpus» *De Amore* VI, 6, p. 141.

¹⁸⁶ «Sed ad mundi spiritum redeamus, per quem mundus generat omnia, quandoquidem et per spiritum proprium omnia generant, quern tum coelum, tum quintam essentiam possumus appellare. Qui talis ferme est in corpore mundi, qualis in nostro noster, hoc imprimis excepto, quod anima mundi hunc non trahit ex quattuor elementis, tanquam humoribus suis, sicut ex nostris nostra, immo hunc proxime (ut Platonicè sive Plotinice loquar) ex virtute sua procreat genitalem, quasi tumens, et simul cum eo stellas, statimque per eum parit quattuor elementa, quasi in illius spiritus virtute sint omnia. Ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus. In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aquae, plus item aerae, rursus igneae stellarisque quam plurimum.» FICINO, *De Vita* III, 3, p. 256.

humores y, por ello, en nuestra complejión. Ejemplos de este tipo de influencias se exponen en repetidas ocasiones en los tres libros del *De Vita*, sin duda, el más paradigmático es el de Saturno y el mal que provoca a los hombres: la melancolía. Este tipo de influencia es capital para entender el lugar psicológico y médico de la religión.

II. 4. Religio unica est ad felicitatem via

En nuestro primer capítulo hemos explicado la tradición que une religión y filosofía y las distintas genealogías que esta tradición, la *Prisca Theologia*, puede tener. Hemos relatado que el proyecto ficiniano para su época fue demostrar que una separación entre religión y filosofía además de ser inane, deja a cada una sin su complemento, al modo de LACTANCIO, quien afirmó que ninguna religión debía ser aceptada sin sabiduría, y ninguna sabiduría debía ser aprobada sin religión.¹⁸⁷ En este último apartado, sólo enfatizamos esta tendencia ficiniana para aclarar cuál es el lugar que FICINO le da a la religión, un lugar junto a la filosofía.

FICINO en el proemio a la *Opera Platonis* menciona que la Divina Providencia estableció adornar la santa religión con una *pia philosophia* con la finalidad de que se encuentre libre de peligro entre los que se dedican a la sabiduría y a la elocuencia. FICINO enfatiza que: «era oportuno que la religión, que es la única vía hacia la felicidad, no sólo fuere común a los hombres rudimentarios, sino también a los experimentados, pues por esta conductora todos podemos llegar más fácil y seguramente a la beatitud, por cuya gracia hemos nacido y nos fatigamos en común esfuerzo para conseguirla»,¹⁸⁸ por ello, Dios envió el ánimo divino de PLATÓN con el fin de «iluminar la sagrada religión entre todos los pueblos con su vida, ingenio y admirable elocuencia», esta luz platónica que, en palabras de FICINO, es «absolutamente saludable para la religión»; ilumina debido a que las palabras de PLATÓN conducen a los ánimos que lo escuchan hacia un camino de purgación, de separación y de conversión; purga el ánimo de las perturbaciones, separa la mente de los sentidos y convierte el ánimo hacia sí mismo y hacia

¹⁸⁷ «ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit nec ulla sine religione probanda sapientia.» LACTANTIUS, *Div. Inst.* I, 1, 25.

¹⁸⁸ «Oportebat enim religionem quae unica est ad felicitatem via non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quam consequendam communi studio laboramus, facilius tutiusque pervenire possemus». *Flor.* "Prohemium" f. 1, i.

Dios. FICINO aclara que es en esta Academia Platónica donde los jóvenes aprenden a discutir, mientras juegan, donde los hombres conversan acerca de los asuntos públicos y privados, donde los ancianos esperan la vida eterna en lugar de la mortal. En los jardines de esta Academia Platónica los poetas escuchan a Apolo, en el vestíbulo los oradores miran a Mercurio declamar, en el pórtico los jurisprudentes y gobernadores escuchan a Júpiter dictar leyes y, finalmente, dentro de la Academia los filósofos reconocen a Saturno que contempla los arcanos celestes, ahí mismo «por doquier los sacerdotes y los defensores de lo sagrado encuentran las armas con las cuales protegen vigorosamente la piedad en contra de los impíos».

Si bien parece que FICINO al hablar de PLATÓN, de su luz a los diferentes pueblos y de las figuras astrales o dioses paganos que se encuentran en la Academia, parece invitar a lo mismo que PLATÓN sugirió no menos de 60 años antes: la resurrección de un paganismo y sus cultos.¹⁸⁹ No es así, pues para FICINO, PLATÓN es un autor con mucha afinidad con el cristianismo. Además, la finalidad del ateniense es buscar a Dios y venerarlo, en este sentido es un autor religioso que busca el vínculo entre el ser humano y su creador.

Al leer el proemio a la *Theologia Platonica*, se nos aclara cuál es el lugar de PLATÓN en relación a la religión.¹⁹⁰ FICINO comienza el proemio a la *Theologia* resaltando la importancia de la doctrina de «Plato, philosophorum pater» en relación al vínculo entre el ser humano y Dios, de este modo dice: «Cuando entendió que así como todas las mentes tienen la misma relación respecto a Dios, del mismo modo que la vista tiene la misma relación respecto a la luminosidad del sol, y por esto ellas nunca podrían conocer nada sin la luminosidad de Dios, acordemente consideró justo y pío que así como la *mens* humana tiene todo gracias a Dios, del mismo modo retribuya todo a Dios».¹⁹¹ FICINO menciona que PLATÓN nos exhorta a buscar la causa de todo y una vez encontrada, exhorta a venerarla; en este «*officium pietatis*» PLATÓN

¹⁸⁹ FICINO en su comentario a SAN PABLO, menciona una jerarquía acerca de los tipos de culto a Dios, cf. FICINO, *In Epistolas Pauli*, pp. 432-433. Respecto a PLATÓN, cf. KIESZKOWSKI, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, pp. 16, 21, 26 - 28, 36.

¹⁹⁰ Cf. FICINO, *Theol. Plat. "Prohemium"* §3 = *Op. 2*, p. 78 = I, pp. 8-12, ALLEN, BOWEN—HANKINS = I, p. 35-37, MARCEL. Advertimos que FICINO cuando habla de filosofía se refiere en la mayoría de los casos a la filosofía platónica, de la cual él es *a tenera aetatis cultor*.

¹⁹¹ «cum intellegeret quemadmodum se habet visus ad solis lumen, ita se habere mentes omnes ad deum, ideoque eas nihil unquam sine dei lumine posse cognoscere, merito iustum piisque censuit, ut mens humana sicut a deo habet omnia, sic ad deum omnia referat», FICINO, *Theol. Plat. "Prohemium"* §3 = *Op. 2*, p. 78 = I, pp. 8, ALLEN, BOWEN—HANKINS = I, p. 35, MARCEL.

sobresale, pues reconduce cualquier tema tratado hacia la contemplación y hacia el culto a Dios, pues: «piensa que el ánimo es como un espejo en el cual la imagen del semblante divino fácilmente se refleja». FICINO considera que estas son las enseñanzas principales de PLATÓN: «el culto piadoso del Dios conocido y la divinidad de las almas»; de ambas depende nuestra percepción del mundo, nuestro modo de vida y toda felicidad. Dicho esto, FICINO destaca que San AGUSTÍN reconoció a PLATÓN como el más cercano a la verdad cristiana, lo eligió para imitarlo y afirmó que los Platónicos serían cristianos, si se les cambiaran unas pocas cosas.

Ahora bien, se dijo en el capítulo I que la finalidad de la *Theologia* es atraer con argumentos platónicos a aquellos que no ceden fácilmente a la religión, y que, sin religión, osan separar la filosofía y la religión, asunto que, tanto para FICINO, como para la *Prisca Theologia*, tradición que sigue, es imposible. Es por esto que el florentino persigue el restablecimiento de lo que llama *Pia philosophia* o *Docta religio*. Por esto, el lugar de la religión en el pensamiento de Marsilio FICINO se encuentra junto a la filosofía. Y la religión es, además, un *instinctus* que está en nosotros desde el primer momento en que nuestra alma se encarna y es ineludible. Así cuando el florentino dice que *la religión es la única vía a la felicidad*, implícitamente entiende junto a la religión, sin jerarquía alguna, a la filosofía, ambas juntas en la *mens* humana, que es lo que revisaremos en el siguiente capítulo.

CAPITULO III.
LA MENS ES LA SEDE DE LA RELIGIÓN

III. LA MENS ES LA SEDE DE LA RELIGIÓN

Una vez definida la religión como *instinctus* y aclarados los matices que esta definición tiene, es preciso continuar con las preguntas: ¿En dónde se encuentra este *instinctus* de la religión?, ¿Está en el alma toda o en alguna parte del alma? mi propuesta es decir que se halla en la *mens*, parte suprema del alma. En este capítulo, defino a qué se refiere FICINO con *mens*, clarifico cuál es su lugar en el alma y la relación que la *mens* tiene con Dios. Después, vuelvo a la perspectiva ficiniana en la que la *mens* es la unión entre la voluntad y el intelecto, para, finalmente, justificar por qué la religión como *instinctus* tiene su sede en la *mens*.

Pretender definir el alma y la *mens* en el pensamiento de Marsilio FICINO requiere una investigación propia. En ella se tendrían que tomar en cuenta los diversos periodos de escritura del florentino, la tradición de la que FICINO se sirve para usar, reformar y repensar el concepto de alma y de *mens*, las diversas acepciones que el florentino le da a ambos, los usos que hace de ellos y la demostración de cómo los articula dentro de su pensamiento. Aquí, busco únicamente exponer qué clase de realidad le corresponde al alma y a la *mens* en un sentido muy general; por ello no hago aquí una revisión exhaustiva de los conceptos, sino sólo hago una explicación de qué es el alma y la *mens* en sentido metafísico y como están relacionadas.

Marsilio FICINO en el libro primero de su *Theologia Platonica* expone uno a uno los cinco grados de todas las cosas; los cinco grados del ser, a saber, Dios, la Mente Angélica (el Ángel),¹⁹² el alma, la cualidad y la masa corpórea. El florentino aclara que el género del alma racional (hay también un alma irracional que acompaña al alma, como la sombra al cuerpo) tiene el grado intermedio entre estos cinco y es el vínculo que sostiene toda la naturaleza, pues está por encima de las cualidades y de los cuerpos y se une a la *Mens* y a Dios.¹⁹³ Ahora bien, no interesa a esta

¹⁹² Véase principalmente el artículo de Michael J. B. ALLEN, “The Absent Angel in Ficino’s Philosophy”.

¹⁹³ «Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus —corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, deum— invicem comparabimus. Quoniam aurem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et deo». FICINO, *Theol. Plat.* I, 1, §3 = *Op.* 2, p. 79; = I, p. 16, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p.39, MARCEL. También cf. «Ceterum ut ad id quandoque veniamus quod cupimus, in quinque gradus iterum omnia colligamus, deum et angelum in arce naturae ponentes, corpus et qualitatem

investigación dar una explicación de cada uno de los grados del ser, sino únicamente de la *Mens* y del Alma, pues son los dos que incumben principalmente a esta investigación.

Dios y la masa corpórea son los extremos de la naturaleza y son completamente distintos entre ellos, la Mente Angélica, no vincula la masa corpórea a Dios, pues entre la *Mens* y la masa corpórea está el alma y la cualidad, más bien la *Mens* se vuelve toda hacia Dios, descuidando el cuerpo. La cualidad tampoco los vincula pues en su tendencia hacia el cuerpo se vuelve corpórea olvidándose de lo que está por encima de ella; es la tercera esencia la que tendiendo hacia lo supremo no abandona lo ínfimo, y del mismo modo, tendiendo hacia lo ínfimo no abandona lo supremo, pues ella es móvil e inmóvil; lo inmóvil lo comparte con la *Mens* y Dios, lo móvil con la masa corpórea y la cualidad.¹⁹⁴

El alma cuando entra al cuerpo, no lo hace únicamente como si se tratara de una cualidad, pues si así fuera se hundiría en el cuerpo y estaría solamente sujeta a la extensión, sino también lo hace como un todo, estando «toda ella presente en cada una de las partes del cuerpo»¹⁹⁵ permea o penetra cada una de las partes individuales como un todo indiviso. Por todo ello se dice que está dividida y es indivisa, dividida en tanto que difunde su sombra vital a través de la división del cuerpo; indivisa en tanto que está presente sin mezclarse. De este modo comparte con las primeras esencias el ser indivisible y con la masa corpórea y la cualidad el ser divisible, funge así como *copula mundi*, pues

ella se introduce en los seres mortales sin hacerse ella misma mortal. Pues así como se inserta íntegra y no dispersa, así mismo se separa íntegra y no dispersa. Y porque, mientras gobierna los cuerpos,

in infimo; animam vero inter illa summa et haec infima mediam, quam merito essentiam tertiam ac mediam more Platonico nominamus, quoniam et ad omnia media est et undique tertia». FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §1 = *Op.* 2, p. 119; = I, p. 230-232, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 137, MARCEL.

¹⁹⁴ Véase especialmente: «Immo vero idem facit quod solis lumen. Id enim a sole descendit in ignem et ignem implet, neque deserit solem. Semper soli haeret, semper implet et ignem. Inficit quidem aerem et infecto aere non inficitur. Similiter oportet essentiam tertiam et divinis simul haerere et implere mortalia. Dum divinis haeret, quia spiritaliter illis unitur et spiritalis unio gignit cognitionem, illa cognoscit. Dum implet corpora, intrinsecus illa movens, illa vivificat», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §1 = *Op.* 2, p. 119; = I, pp. 234-236, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 139, MARCEL. También cf. FICINO, *Theol. Plat.* V, 3, §1 = *Op.* 2, p. 136; = II, p. 16, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 176, MARCEL.

¹⁹⁵ «Quamobrem cum corpus ingreditur, singulis corporis particulis tota fit praesens [...] Extensio enim quantitatis,

ubicumque reperitur, talem vim et praesentiam prohibet, ita ut res extensa per quantitatem nequeat tota esse simul in pluribus», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §2 = *Op.* 2, p. 120; = I, pp. 236, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 139, MARCEL.

permanece adherida a las realidades divinas, ella es señora de los cuerpos, no compañera. Es el más grande milagro de la naturaleza. El resto de los seres por debajo de Dios constituyen cada uno un solo ser, mientras que ésta es todo a la vez. Posee en sí las imágenes de lo divino, de las que ella misma depende, [estas imágenes son] las razones y modelos de las cosas inferiores, las cuales de algún modo también el alma misma produce. Y puesto que es el intermedio de todo, posee las fuerzas de todo. Siendo esto así, las transmite a todos. Y puesto que ella es la verdadera unión de todo lo existente, mientras lleva hacia otras cosas, no abandona otras, sino que se mueve hacia cada una de las cosas y siempre conserva todas, de tal manera que se le puede llamar el centro de la naturaleza, el medio de todas las cosas, el intermedio de todo lo existente, la serie del mundo, el semblante de todas las cosas y el axis y la cópula del mundo.¹⁹⁶

El Alma racional, como FICINO nombra a esta tercera esencia, puede ser definida como: «La vida que entiende al discurrir y vivifica el cuerpo en el tiempo»,¹⁹⁷ de esta manera retoma que el Alma es esencialmente principio de movimiento y por ello, vivifica el cuerpo, pues dice «por tanto, donde hay movimiento interior y común [a todo el cuerpo], ahí hay vida. Y la vida, digo, es la fuerza misma interna del movimiento. [...] el primer movimiento está colocado en la tercera esencia, es ahí donde hay vida.»¹⁹⁸. Por otro lado, dice que entiende debido a que el primer movimiento está colocado en la tercera esencia y éste, por su condición de primero, es el más perfecto de todos.¹⁹⁹ Éste movimiento es el circular y FICINO dice:

Por tanto, aquella esencia [la tercera] iniciando desde sí misma, vuelve perpetuamente hacia sí misma, al desplegar sus fuerzas desde las más altas, a través de las medias hasta las ínfimas, y, una vez más, del mismo modo, al replegar las ínfimas, a través de las medias hasta las más altas. Si esto

¹⁹⁶ «Haec illa est quae seipsam inserit mortalibus, neque fit ipsa mortalis. Sicut enim seipsam inserit integram, non disceptam, ita et integram retrahit, non dispersam. Et quia dum corpora regit, haeret quoque divinis, corporum domina est, non comes. Hoc maximum est in natura miraculum. Reliqua enim sub deo unum quiddam in se singula sunt, haec omnia simul. Imagines in se possidet divinorum, a quibus ipsa dependet, inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. Si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §6 = *Op.* 2, pp. 120-121; = I, pp. 242, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 141-142, MARCEL.

¹⁹⁷ «Vita et intelligens discurrendi et corpus vivificans tempore», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §7 = *Op.* 2, pp. 121; = I, pp. 242, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 142, MARCEL.

¹⁹⁸ «Ubi igitur est motus intimus et communis, ibi vita. Vita, inquam, ibi est vis ipsa interna movendi. Vis huiusmodi ibi est praecipue, ubi totius agitationis fons est et origo primusque motus. Maxime enim est motus intimus atque communis, ubi est primus. Primus autem motus in tertia illa essentia ponitur. Ibi igitur vita est», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §7 = *Op.* 2, pp. 121; = I, pp. 242, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 142, MARCEL.

¹⁹⁹ «Vetus theologorum praestantes viri sententia est, multorum philosophorum rationibus confirmata, qua sane docemur atque instruimur, eo singula in rerum natura perfectiora dignioraque videri, quo ad primi rerum omnium principii perfectionem dignitatemque accedunt propinquius», FICINO, *Epist.* IV, p. 757.

es así, ella se percata de sí misma y de lo que tiene dentro, si se percata, con certeza conoce. Ahora bien, conoce al inteligir, mientras reconozca su esencia como espiritual y separada de límites. Pues el conocimiento de tales cosas se dice intelección.²⁰⁰

Dicho esto, queda establecido que la tercera esencia es el alma cuya vida, gracias a su naturaleza, vivifica los cuerpos, se conoce a sí misma y conoce las cosas divinas y naturales a través del discurrir racional.

Ahora bien, FICINO explica que hay diversas almas racionales y éstas se dan por debajo del orden de Dios y de la *Mens*, así:²⁰¹

Por ello, el primer Uno y el Bien está por encima de la única *mens* cercana [a él], la única *mens* está por encima de las múltiples mentes, quizá, primero, por encima de las doce *mentes* guías²⁰², y bajo estas doce, otras doce y, finalmente, está por encima del alma única del mundo. La única alma del mundo está por encima de las doce almas de las doce esferas. Estas doce almas están por encima de las doce docenas de almas, a saber, el alma de cada esfera está por encima de las doce almas más importantes en su esfera. Finalmente, estas doce docenas están por encima de innumerables almas, pues en cualquier esfera aquellas almas principales conducen las almas de aquella esfera.²⁰³

En primer lugar se encuentra la única alma del Mundo, después del alma del mundo se encuentran doce almas de las doce esferas, cada esfera tiene doce almas: la esfera de las estrellas fijas, las de los siete astros y las de los cuatro elementos. Por ejemplo, en la primera esfera de

²⁰⁰ «Igitur essentia illa a seipsa incipiens perpetuo in seipsam revolvitur, vires suas a summis per medias ad infimas explicando, ac rursus infimas per medias ad summas similiter replicando. Si ita est, seipsam et quae possidet intus animadvertit. Si animadvertit, certe cognoscit. Cognoscit autem intellegendo, dum essentiam suam spiritalem et a limitibus absolutam agnoscit. Talium namque cognitio dicitur intellectio», FICINO, *Theol. Plat.* III, 2, §8 = *Op.* 2, pp. 121; = I, pp. 244, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 143, MARCEL. Ver también: «Ut enim rationalis anima est, in seipsam circulo quodam racionationis sese animadvertendo reflectitur». FICINO, *Arg. In decem dialogos* «in Alcibiadem Primum» p. 151.

²⁰¹ «Placet ergo Platonis deum per se ipsum formare angelos, per angelos animas, per has postremo materiam [...] Nempe a deo in angelum, ex una essentia transeum: in multiples qualitates; ab hoc in anima, ex statu in motum aliquem efficacem; ab hac in corpus, ex vitali activoque motu in mutationem mortalis naturae passivam», FICINO, *Theol. Plat.* IV, 1, §11 = *Op.* 2, p. 125; = I, p. 262, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 150-51, MARCEL.

²⁰² Cf. FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, §14 = *Op.* 2, p. 89; = I, p. 76, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 66-67, MARCEL.

²⁰³ «Quapropter primum unum bonumque proxime uni praeest menti; una mens multis mentibus, primum forte duodecim ducibus mentibus, duodecimque sub illis duodenariis plurimisque deinceps praeest; denique et animae mundi uni. Una anima mundi duodecim animabus sphaerarum duodecim. Animae duodecim praesunt duodecim duodenariis animarum; cuiusque scilicet sphaerae anima praeest animabus duodecim in sphaera sua praestantioribus. Duodecim denique duodenarii praesunt innumerabilibus animabus, nam in qualibet sphaera duodecim illae principes animae alias illius sphaerae ducunt animas», FICINO, *Theol. Plat.* IV, 1, §16 = *Op.* 2, p. 126; = I, p. 270-272, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 154-155, MARCEL.

las estrellas fijas, hay doce seres animados siderales, en cada uno de estos *animales* hay una estrella principal, o como dice FICINO en el *De Amore*, a los doce signos del Zodiaco los rige una deidad,²⁰⁴ en la esfera de Mercurio hay doce almas; en la de Venus, doce, y así sucesivamente. FICINO sólo explica la esfera superior (la de las estrellas fijas) y la última de los astros (la de la tierra), dice que en la última hay doce vidas de hombres. El hombre tiene tres facultades: la racional, la irascible y la concupiscible y en el uso de éstas tres puede vivir seis vidas distintas resultantes de la combinación y preeminencia que cada facultad tenga en su vida, así por ejemplo un tipo de vida es aquella en la que la racionalidad tiene mayor lugar, la irascibilidad menor y por último la concupiscencia, otro tipo de vida es aquella en la que la irascibilidad tiene mayor lugar, la concupiscencia menor y en último lugar la racionalidad. FICINO alude a que hay quienes sólo hacen uso de dos facultades y el uso de dos facultades da como resultado otras seis distintas clases de vidas, así existe la vida en la que el deseo rige la razón y otra vida donde la razón rige el deseo. FICINO no explica mayormente cada una de las esferas; sin embargo, con los ejemplos dados por él, uno puede investigar cuáles son las otras docenas de cada esfera. Esta observación de FICINO sirve para aclarar que tanto los cielos, como los elementos están vivos,²⁰⁵ pues tienen alma. Esto es importante para ir delineando el lugar del alma del ser humano en la creación, cuyo lugar se encuentra en la última esfera de los astros, la tierra. Además de que nos da la pauta para reconocer que el alma del ser humano es un alma entre muchas almas. Ahora veamos cuál es el papel de la *Mens*.

Antes de explicar cuál es el lugar de la *Mens*, es necesario explicar, por qué FICINO la llama Ángel o Mente Angélica. Michael J. B. ALLEN menciona tres fuentes que influenciaron este nombre: Las Escrituras, DIONISIO AREOPAGITA y la tradición de la Escolástica. DIONISIO AREOPAGITA, en el capítulo IV Del *Sobre la Jerarquía Celeste*, describe el papel de los ángeles en la Escritura y sirve como mejor referencia que la que el propio ALLEN da,²⁰⁶ pues además de

²⁰⁴ «Duodecim zodiaci signis numina praesunt duodecim». FICINO, *De Amore*, V, 13, p.125.

²⁰⁵ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* IV, 1, §22 = *Op.* 2, p. 126-127; = I, p. 282-286, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 159-160, MARCEL.

²⁰⁶ «First, it had come to him as an article of faith testified to in the Scriptures and sanctioned by Christ himself, and there can be no doubt that Ficino honored it from every point of view except the strictly philosophical. At no time would he have held that the denial by the Sadducees of the existence of angels was anything but impious», ALLEN, Michael J. B., «The Absent Angel in Ficino's Philosophy», p. 219. Los pasajes que ofrece son Mt 22:30; 18:10; 16:27 y Act 23:8.

dar ejemplos claros²⁰⁷, declara muy bien quienes son los ángeles: «En efecto, éstos son los que, en primer lugar y de modo múltiple, participan de Dios y manifiestan, en primer lugar y de modo múltiple, los misterios de Dios»,²⁰⁸ «por causa de Dios, la iluminación, en primer lugar, surge hacia ellos y a través de ellos hacia nosotros transmiten las manifestaciones que están por encima de nosotros».²⁰⁹ DIONISIO AREOPAGITA en el cap. V. intenta responder a por qué en la Escrituras llaman indistintamente ángeles a todas las esencias celestes, sin distinguir los tipos de ángeles; esta pregunta le sirve como gozne a DIONISIO para hablar de las tres tríadas que componen el orden celeste: la primera conformada por Serafines, Querubines y Tronos; la segunda por Potestades, Dominios y Virtudes; la tercera por Ángeles, Arcángeles y Principados. Ángel, en sentido general para referir al orden divino después de Dios, es el nombre que FICINO toma para hablar tanto de las manifestaciones de Dios, como en sentido bíblico de los *emisarios* de Dios. La llama unas veces *Angelus*, otras *Mens* y otras *Angelica Mens*. La última fuente que menciona ALLEN es la tradición de la Escolástica, FICINO retoma de ellos la posición ocupada por el ángel en el esquema universal, en el sentido de que entre Dios y el hombre hay un espacio que sólo puede ser llenado a través de especies intermedias, que son las especies espirituales o formas incorpóreas.²¹⁰

Una vez atisbado el nombre de *Mens* como *Angelus*, podemos ver cómo FICINO define la *Mens*. En el capítulo V del Libro I de la *Theologia* titulado *Por encima del alma móvil está el*

²⁰⁷ Cf. Ex 23: 20-23; II Sm 7:12-17; Is 9:6; Mt 1, 20-25; Mt 2:18; Mt 2:19-22; Mt 4:11; Lc 1:11-20; Lc 1: 26-39; Lc 2:8-14; Luc 22: 43; Act 7:38; 7:53; Gal 3:19; Hbr 2:2.

²⁰⁸ «Αὐταὶ γοῦν εἰσὶν αἱ πρῶτως καὶ πολλαχῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θεοῦ γινόμεναι καὶ πρῶτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφίότητος», PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coel. Hier.* pp. 21, 9-11.

²⁰⁹ «διὰ τὸ πρῶτως εἰς αὐτὰς ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν καὶ δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας», PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coel. Hier.* p. 22, 12-14.

²¹⁰ «Scholasticism also considered the position occupied by the angel in the universal scheme; that is, it turned to the concept of degree and the connection between degrees. Each object has a definite degree of perfection, and we can discern the ascending orders from inorganic substances through plants and beasts to man to the infinite actuality of God. But, Aquinas argued, there is a gap in the hierarchy. The human soul is created, finite, and embodied, while God is uncreated, infinite, and pure spirit. So there must be intermediate species which are created, finite, but wholly spiritual, disembodied forms, and these are the angels. Since God is absolute simplicity, the angels are multiple like the soul but still wholly spiritual», ALLEN, “The Absent Angel in Ficino’s Philosophy”, p. 221. El artículo de ALLEN está orientado a demostrar que FICINO al intentar introducir la noción de ángel en su *Theologia* produce innumerables inconsistencias. Dado que la finalidad de esta investigación no está dirigida a ese cuestionamiento ni a discutir con ALLEN, sólo me limito señalar la importancia de la discusión y de los artículos relevantes.

ángel inmóvil. Ahí, el florentino explica la necesidad de poner por encima del Alma una forma más sublime «cuya operación sea estable, cuya vida esté al mismo tiempo unida y completa», por contraposición a la operación del alma que se extiende en intervalos de tiempo y a la vida del alma que se dispersa como si fuera un flujo.²¹¹ La razón de poner una forma superior por encima del alma es, en primer lugar, que lo perfecto tiene precedencia respecto de lo imperfecto: «así como las cosas perfectas en cualquier género son aquellas que son perfectas por su propia naturaleza, así las cosas imperfectas son las que no existen por sí mismas (de otro modo existirían completamente por sí mismas). Ya que es así, las cosas imperfectas no existen por sí mismas, son impelidas a existir por lo superior».²¹² El Alma, por su naturaleza, puede entender o no entender (por su condición de ser intermedia) y es capaz de pasar de no entender a entender y al revés; el Alma «no es toda por sí misma entendencia»,²¹³ pues tiene, además de la entendencia, otras características que no tienen entendencia; por ello depende de una forma superior que siempre esté en acto y que a través de su influjo la determine para entender.²¹⁴ En este sentido existe la *Mens*, esa forma superior que siempre está en acto, la *mens* en el alma que es parte del alma, en donde se reduce la *Mens* a las capacidades del alma²¹⁵ y al alma irracional que conjunta las partes que no poseen entendencia. FICINO define bien estas tres: «la *Mens* está llena de luminosidad, el alma irracional vacía de luminosidad y el alma racional se encuentra en medio, tiene una parte de luminosidad intelectual y carece de una parte. La parte [de

²¹¹ «Igitur super hanc formam, cuius operatio extrinseca vagatur per tempora, cuius vita, id est intrinseca operatio, quasi quodam fluxu dispergitur, ponenda est alia quaedam forma sublimior, cuius operatio stabilis sit, cuius vita tota simul unita», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, § 2 = *Op.* 2, p. 85; = I, p. 60, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 59, MARCEL.

²¹² «Siquidem perfecta semper sunt imperfectis anteponebunda, propterea quod sicut perfecta in aliquo genere sunt illa quae per suam naturam sunt talia, sic imperfecta sunt quae per se talia non sunt, alioquin essent integerrime talia. Si itaque imperfecta non sunt per seipsa, per superiora coguntur esse», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, § 2 = *Op.* 2, p. 85; = I, p. 60, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 59, MARCEL.

²¹³ «Anima, non est secundum se totam intellegentia», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, § 5 = *Op.* 2, p. 86; = I, p. 64, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 60, MARCEL.

²¹⁴ «Tale est quod semper intelligens sive semper intelligibile actu, quod est idem», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, § 4 = *Op.* 2, p. 86; = I, p. 64, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 60, MARCEL.

²¹⁵ «Merito sicut animae caput est mens, haec pars eius excellentissima, sic mentis huius, quae non sui ipsius est sed animae, non absoluta sed ad animae huius tracta capacitatem, non clara sed obscura et quodammodo dubia -huius inquam mentis caput est mens quaedam, quae in seipsa est liberaque et lucida», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, § 5 = *Op.* 2, p. 86; = I, p. 64, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 60, MARCEL.

luminosidad] la tiene a causa de Dios, como la luna del sol». ²¹⁶ En este sentido se infiere que la parte más baja de la *Mens* tiene contacto con la parte más alta del Alma.

Así pues, la *Mens* es inmóvil por su poder y su acto, pues siempre es la misma, su capacidad es constante, comprende todo al mismo tiempo, quiere siempre lo mismo y hace todo al instante. Ahora bien, puesto que precede inmediatamente al Alma que es una pluralidad móvil, la *Mens* es una pluralidad inmóvil. Esta pluralidad le concierne al Intelecto, en ese sentido es «la que tiene la esencia, el ser y el poder de inteligir» ²¹⁷ y tiene las múltiples especies de lo inteligible. Por encima de la *Mens*, puesto que todavía tiene número, está la unidad simple, Dios.

III.1. In homine idolum, ratio et mens

Se ha dicho que la *mens* es la parte suprema del alma, pero antes de saber qué parte es ésta, es preciso aclarar que el alma no está constituida de partes, sino que se suele decir así (incluso el propio FICINO lo hace) ²¹⁸ en lugar de hablar de una función o actividad del alma, pues el alma es un todo unitario. En este sentido es más apropiado hablar de la *mens* como la función o la actividad suprema del alma humana que *la une con la Mens Angelica*, tal como lo aclara RABASSINI. ²¹⁹ Dicho esto, podemos proceder a definir sucintamente cuál es el esquema del alma del ser humano en la filosofía de Marsilio FICINO ²²⁰.

²¹⁶ «In ordine vero spirituum mens est lumine plena, anima irrationali vacua, rationalis tenet medium: partem habet intellectualis luminis, parte caret. Ac partem quam habet a deo, ceu luna a sole», FICINO, *Theol. Plat.* I, 5, §5 = *Op.* 2, p. 86; = I, p. 64, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 60, MARCEL.

²¹⁷ «ut essentiam habeat atque esse, (MARCEL; *om.* HANKINS) vim intelligendi», FICINO, *Theol. Plat.* I, 6, §3 = *Op.* 2, p. 89; = I, p. 80, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p.68, MARCEL.

²¹⁸ ver n. 24

²¹⁹ «La mente, però, non può essere identificata coll'anima, ma ne costituisce una 'parte': la più elevata. O, meglio, bisognerebbe dire che la mens rappresenta una 'funzione' o una 'attività' dell'anima. L'anima, infatti, non è propriamente costituita di parti, dal momento che essa è un tutto unitario. La mens, dunque, è l'attività superiore dell'anima: è la funzione dell'anima umana che la accomuna alle intelligenze angeliche — dette anche, come sappiamo, menti angeliche — e che pone l'anima stessa in contatto con il mondo superiore e, quindi, con il divino», RABASSINI, «Il concetto di mens», p. 69.

²²⁰ Es necesario aclarar que aquí únicamente hablamos del alma, no de aquellos intermediarios que unen al alma con el cuerpo, como es el caso del *currus animae* o *vehiculum animae* y del *spiritus*, cuya inserción en esta explicación nos extendería a través de muchos comentarios académicos y aún más a través de innumerables fuentes antiguas. Entendemos el papel del *currus animae* y del *spiritus* (éste se explicó en el

El florentino conjunta tres fuerzas inferiores del alma dentro de lo que llama *idolum*. Éste contiene la fantasía, la sensación y la facultad nutritiva. La facultad nutritiva es la fuerza que vivifica y que rectifica el cuerpo, alimenta el cuerpo en el cuerpo.²²¹ La sensación y la fantasía se ocupan continuamente de observar las cosas que son ventajosas o perjudiciales para el cuerpo y desean, temen, se alegran o se lamentan en favor del cuerpo, como si se tratara del hijo del alma.²²² Además de estas tres fuerzas, FICINO asume una cualidad inherente al cuerpo, la cual llama *complexión* o *naturaleza*, ésta es como una sombra que el alma lanza al cuerpo,²²³ esta sombra es la que suele llamar el alma irracional.²²⁴ Finalmente, por encima del *idolum* se

cap. 2) a la luz del siguiente pasaje: «Anima qua parte corporis ingreditur, qua egreditur? Anima quae est medium rerum iussu dei, qui est mundi centrum, in punctum cordis medium, quod est centrum corporis, primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando *currum suum* naturali iungit calori; per calorem *spiritui* corporis; *per hunc spiritum* immergit humoribus; membris inserit per humores», FICINO, *Theol. Plat.* XVIII, 7, §1 = *Op.* 2, p. 407; = VI, p. 118, ALLEN, BOWEN-HANKINS; =III, p. 199, MARCEL. Se puede consultar KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, pp.368 -401 y Simone FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica della Firenze del '400*. pp. 9 - 26

²²¹ «Durissimus hic perpetuusque vegetatricis potentiae labor, non solum et remittit admodum et intermittit mentis intentionem, unde quasi mente non utimur, sed etiam multis nos clam perturbationibus afficit et quasi somniantes exagitat. Nempe dum in qualitatibus his aut illis contemperandis obnixius operatur, ipsa interim ad haec congruis suis seminalibus rationibus utens, suscitatur sensim in superiore sensu imagines affectusque ad qualitates illas maxime pertinentes. Igitur in tractanda bile latenter insurgit ira vel ad irascendum proclivitas. In agitando sanguine laetitia vana», FICINO, *Theol. Plat.* XVI, 7, §11 = *Op.* 2, p. 381; = V, p. 300, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =III, p. 137, MARCEL.

²²² Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XVI, 7, §12 = *Op.* 2, p. 381; = V, pp. 300-301, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =III, pp. 137-138, MARCEL.

²²³ «Nam in quolibet corpore animato est certa quaedam eius affectio sive complexio efficax atque vitalis, quam virtus animae suae vivifica corpori tribuit. Hanc volunt esse Platonici naturam corporum, quasi quoddam vestigium animae in corpore sive umbram, quam Proclus esse vult una cum divisione corporis divisibilem serninibusque plenam vitamque corporis ab animae vita manantem», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §12 = *Op.* 2, p. 289; = IV, p. 134, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 207, MARCEL. «Vita corporalis est animae rationalis simulacrum», FICINO, *Theol. Plat.* XII, 4, §5 = *Op.* 2, p. 173; = IV, p. 48, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 169, MARCEL.; «Platonici putant ab animae rationalis substantia, tamquam sole, effundi vitam corporis irrationalem, tamquam lumen, illamque erga hanc affici quasi prolem», FICINO, *Theol. Plat.* IX, 3, §8 = *Op.* 2, p. 206; = III, p. 28, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 17, MARCEL.

²²⁴ «Non potest autem natura esse ratio causaque rerum summa, tum quia per se irrationalis est, quod in nostra natura patet, nam neque se neque alia novit, tum quia est causa effectui mixta, perinde ac si faber lignis infusus tractet ligna», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §12 = *Op.* 2, p. 250; = III, p. 258, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, pp. 117-118, MARCEL. y cf. la paráfrasis que FICINO hace de PROCLUS, *In Tim.* I.4 C, pp. 10-11 en FICINO, *Theol. Plat.* XV, 2, §17 = *Op.* 2, p. 334; = V, p. 46, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =III, pp. 25-26, MARCEL.

encuentran la razón y la *mens*, así FICINO afirma que la razón es la que «colocamos en medio, entre la *mens*, cabeza del alma y el *idolum*, los pies del alma»²²⁵

El nivel medio es el de la razón, *virtus*, que es propiamente la del Alma:²²⁶ es la que tiene la misma capacidad media del alma, la de *discurrir*, tanto hacia lo intelectual, como hacia lo sensible y pasa de una actividad a otra; por ello el alma se dice racional y no sensible o intelectual.²²⁷ La *ratio* tiene principalmente esta capacidad de discurrir (*ratiocinatio*). Así en *De Amore* el alma, en cuanto se mira a sí misma, piensa las razones universales de las cosas y discurre por medio del raciocinio, desde los principios hasta las conclusiones.²²⁸ En la *Theologia* dice: «Por medio de ella [de la razón], [las almas] discurren en un concepto universal desde los principios de las cosas hasta las conclusiones, en una sucesión temporal; resuelven los efectos en las causas y, por el contrario, llevan las causas a los efectos; también discurren desde un

²²⁵ «Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §18 = *Op.* 2, p. 290; = IV, p. 138-139, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 209, MARCEL.

²²⁶ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §18 = *Op.* 2, p. 290; = IV, p. 138-139, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 209, MARCEL. También ver FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 4, §3 = *Op.* 2, pp. 298-299; = IV, p. 184-186, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 230-231, MARCEL. y cf. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica della Firenze del '400*, pp. 89, 94. Es importante mencionar que aquí no trato el problema que tanto ALLEN, como FELLINA, abordan, a saber, las inconsistencias de FICINO en relación a cuál es el límite entre la hipóstasis del alma y la de la *Mens*, sea que FICINO coloca a las ideas en Dios y por ello se difumina la hipóstasis de la *Mens*, o sea, que existe una asimilación del alma dentro del orden de la *mentes* y el alma existe como una inteligencia angélica. FELLINA, en su excelente trabajo, retrotrae este problema a las discusiones platónicas entre PLOTINO, PORFIRIO, JÁMBLICO y PROCLO en torno al “alma separada” y al “alma no separada”. De la lectura de estos autores resulta la interpretación ficiniana. cf. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica della Firenze del '400*. “cap. 2”, pp. 65 - 110. Revisar este problema llevaría a una nueva investigación, por ello sólo me limito a mencionar la relevancia y actualidad de esta discusión.

²²⁷ KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, p. 374. Por vía del texto de FELLINA, pude acceder a algunas ideas del artículo de Cesare VASOLI, *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, dice FELLINA: «Come già evidenziato da Vasoli, la ratio svolge una funzione mediatrice raccordando la mens angelica, il piano della contemplazione intellettuale e delle formae, all' idolum, il simulacro razionale per mezzo del quale l'anima vivifica e regge i corpi, infondendo loro i semina, precontenuti in essa come esito della partecipazione al mondo angelico [...]. Sul piano epistemologico, poi, l'anima, costitutivamente mobile, è vista come dotata di una propria e specifica facoltà, la ratio, che ne rispecchia i caratteri essenziali: attraverso il discursus, sul piano universale, deduce dai principi le conclusioni, riconduce le cause agli effetti e gli effetti alle cause; è in grado inoltre di pensare discorsivamente il particolare sub natura communi, prendendo in questo caso il nome di ratio cogitatrix e opinatrix», FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica della Firenze del '400*, p. 101.

²²⁸ Cf. FICINO, *De Amore*, VII, 13, p. 239.

concepto particular hasta el modelo del discurrir universal». ²²⁹ Por otro lado, la *ratio* tiene la capacidad de ser consciente de la actividad del alma. ²³⁰ Así, en el *Argumento al Alcibiades I* dice: «en tanto que el alma es racional, retorna a sí misma percibiéndose mediante un curso circular determinado del razonamiento» ²³¹ y en la *Theologia* lo menciona aún más claro:

Esta fuerza media y propia del alma, es libre y nunca está en descanso. [...] Esta potencia media mediante la cual somos seres humanos, más bien, porque somos nosotros mismos, lo que pertenece a ella, evidéntísimamente pertenece al ser humano. Frecuentemente los colores o las voces mueven los ojos o los oídos, inmediatamente la vista y el oído cumplen su función. Este ve, aquel escucha, sin embargo, el ánimo no se percata de que él ve y escucha, a no ser porque nuestra potencia media atiende a estos [dos sentidos]. ²³²

Así pues, quedan definidas estas dos fuerzas de la *ratio* —la de la discursividad y la de la consciencia; sin embargo, es preciso señalar la principal diferencia con la *mens*, en función de aclarar la *ratio* y proceder a definir *mens*. La diferencia más importante entre *mens* y *ratio* es el modo como cada una conoce. P. O. KRISTELLER la menciona claramente: «*mens* constitutes a principle of pure thought, to which a substantial, unconscious activity is attributed, whereas the *ratio* represents the principle of consciousness proper and communicates the quality of consciousness not only to the acts of pure thought, but also to the empirical functions of life». ²³³ FICINO caracteriza a la *ratio* como aquella que discurre a través de particulares, aplica

²²⁹ «per quam in universali conceptu a principiis rerum ad condusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt; discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §18 = *Op.* 2, p. 290; = IV, p. 138-139, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 209, MARCEL. Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XI, 3, §15-21 = *Op.* 2, pp.245-246; = III, p. 230-236, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 105-108, MARCEL.

²³⁰ Cf. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica della Firenze del '400*, p. 102

²³¹ «Ut enim rationalis anima est, in se ipsam circulo quodam ratiocinationis sese animadvertendo reflectitur», FICINO, *Arg. In decem dialogos «in Alcibiadem Primum»* p. 151.

²³² «Vis haec media propriaque animae et libera est et inquieta. [...] Cum enim potentia media sit per quam nos homines sumus, immo et quod ipsi sumus, quod pertinet ad eam, evidéntissime ad homines pertinet. Movent saepe colores aut voces oculos sive aures, confestim visus et auditus suum explent officium, hic videt, ille audit, nondum tamen animus et videre se et audire animadvertit, nisi media nostri potentia sese ad haec intendat. Quod patet in his qui obvios sibi non comprehendunt, dum aliud quippiam attentius cogitant», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §19-20 = *Op.* 2, pp. 290-291; = IV, pp. 140-144, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 210-211, MARCEL.

²³³ KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, p. 377

los particulares a los universales y despliega los universales en los particulares.²³⁴ Este modo de conocer se contrapone al modo como la *mens* conoce. La capacidad de la *mens* es la de la contemplación pura y su actividad es un conocimiento intuitivo y estable de lo inteligible. Dice FICINO: «la *Mens* [...] no obtiene lo que desea a través de la sucesión en el tiempo, sino en un instante».²³⁵ Otra característica importante es que, debido a la *mens*, la *ratio* logra el paso de una cuestión particular a una definición común.²³⁶ A continuación, es preciso considerar qué es la *mens* en el ser humano.

A la *mens*, auriga y cabeza del alma, le concierne, puesto que es función suprema del alma, el nivel de conocimiento más elevado como la premonición, la inspiración divina y la contemplación de Dios.²³⁷ La *mens* pone en contacto el alma humana con Dios y es la sede de las *formulae idearum*. Éstas fungen como formas secundarias propias de la *mens*, están cercanas a las Ideas y por ello ponen en contacto a la *mens* con las Ideas,²³⁸ pues:

las Ideas Universales no son el instrumento propio de esta o de aquella *mens* humana, tampoco las Ideas Universales se encuentran a medio camino entre una *mens* particular y otras cosas particulares. Porque el ánimo no puede medir los simulacros particulares de las Ideas Universales de otro modo que a través de las fórmulas de las ideas propias del ánimo y que están como dispuestas hacia lo particular; es necesario que las fórmulas de las ideas inhieran en la *mens*, a través de ellas

²³⁴ «In hoc autem corpore propter sensus ratio consuescit per singula currere, singula applicare communibus, communia in singula derivare. Per singula currit hunc in modum: hoc est dulce et flavum. Ergo est mel. Singula communibus applicat ita: hoc est dulce. Omne dulce est humidum moderate coctum. Ergo hoc est humidum ita coctum. Communia vero sic adhibet singulis: omne dulce et flavum est mel. Hoc igitur, quia tale est, est mel». FICINO, *Theol. Plat.* XVI, 1, §22 = *Op.* 2, p. 372; = V, p. 250, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =III, pp. 113-114, MARCEL.

²³⁵ «Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata, non successione sed momento quod cupit assequitur [...]», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §18 = *Op.* 2, p. 290; = IV, p. 138-139, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 209, MARCEL.

²³⁶ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XVI, 1, §22 = *Op.* 2, p. 372; = V, p. 250, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =III, pp. 113-114, MARCEL.

²³⁷ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §2-8 = *Op.* 2, pp. 286-288; = IV, p. 210-130, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 201-205, MARCEL.; FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §10 = *Op.* 2, pp. 288-289; = IV, p. 132, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 206-207, MARCEL. Cf. RABASSINI, “Il concetto di mens”, p. 74.

²³⁸ «Quoniam vero quod mensurat praestantius est quam quod mensuratur, mens humana, quantum per relationes ad ideas res omnes temporales metitur quae sub ipsis continentur ideis, rebus illis est excellentior. Atque ideo ideis est proxima, quia metitur quaecumque illas sequuntur, utpote quae cadit media inter idearum fontem et rivulos inde manantes», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §17 = *Op.* 2, pp. 252-253; = III, p. 270, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, pp. 122, MARCEL.

compara las imágenes con las Ideas. Éstas aprueban las que concuerdan con las fórmulas, rechazan las que no.²³⁹

Estas *formulae idearum*, son también llamados sellos (*sigilla*), pues son los sellos de las ideas impresos en el alma: «el alma refiere todos sus descubrimientos a tales sellos, ciertamente discierne, por el sello de la verdad, cuáles cosas encuentra verdaderas, cuáles más verdaderas, cuáles falsas».²⁴⁰ Estas fórmulas o sellos son inmóviles e inmutables y en el ánimo son iguales, por ejemplo, la fórmula que usamos para proferir una opinión acerca de la estabilidad de algo, no puede estar sujeta al cambio, es inmóvil, pues en la fórmula de la estabilidad referimos a la Idea Universal de la estabilidad. En este sentido, como dice FICINO refiriéndose a las *formulae*, «Ciertamente, estos principios racionales por los cuales definimos tales cosas los tenemos dentro».²⁴¹ De este modo, lo que se quiere decir es que estas *formulae* se encuentran innatas en nosotros²⁴² y es por vía de ellas que podemos referirnos a cualquier Idea Universal. Así, FICINO concluye que tales sellos están implantados en el ánimo a partir de las Ideas y que éstos son inmóviles.²⁴³ Ahora bien, que de las imágenes percibidas se pase a las fórmulas y de ahí a las Ideas, nos dice que, para FICINO, como buen platónico, todo conocimiento remite a las Ideas y, si remite a las Ideas que están en la *Mens*, a su vez remiten al creador de ellas: Dios o el Primer Principio. De este modo, aludo a cómo la *mens* está conectada con Dios. El propio

²³⁹ «Non enim sunt universales ideae proprium instrumentum huius aut illius mentis humanae, neque inter mentem singularem [om. MARCEL] et res alias singulares ullo modo universales ideae cadunt mediae. Quia vero non potest animus singularia universalium idearum simulacra aliter metiri quam per formulas idearum animo proprias et quasi declinantes ad singularia, necesse est menti idearum formulas inhaerere, per quas ideis simulacra conferat. Quae congruunt formulis probet; reprobet quae non congruunt», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §17 = *Op.* 2, pp. 252-253; = III, p. 270, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, pp. 122, MARCEL.

²⁴⁰ «Animus enim sua inventa omnia ad sigilla talia confert, siquidem veritatis sigillo discernit quae vera inventa sint, quae veriora, quae falsa», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §21 = *Op.* 2, p. 253; = III, p. 274, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 124, MARCEL.

²⁴¹ «Atqui has rationes per quas talia definimus intus habemus», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §21 = *Op.* 2, p. 253; = III, p. 274, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 124, MARCEL. «Sed quemadmodum pars vivifica per insita semina alterar, generar, nutrit et auget, ita interior sensus et mens per formulas innatas quidem et ab extrinsecis excitatas omnia iudicant. Neque aliud quicquam est hoc iudicium quam transitus formulae a potentia quadam in actum», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 3, §2 = *Op.* 2, pp. 241-242; = III, p. 212, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 97-98, MARCEL Las itálicas son mías.

²⁴² «Itaque quacumque gradiamur, ad immobiles rationes nobis innatas pervenimus», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §22 = *Op.* 2, p. 254; = III, p. 276, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 125, MARCEL.

²⁴³ «Ex iis omnibus duo pariter concluduntur, quod scilicet sigilla talia et ab ideis animo inserantur et ipsi haereant immobiliter», FICINO, *Theol. Plat.* XI, 4, §23 = *Op.* 2, p. 254; = III, p. 278, ALLEN, BOWEN—HANKINS; = II, p. 125, MARCEL.

FICINO, respaldado por todos los platónicos, afirma que en la contemplación de los principios racionales la razón divina es tocada por un tacto substancial de la *mens*, más que por un tacto imaginario, y que la unidad propia de la *mens* está unida a Dios de un modo que no podemos concebir.²⁴⁴ El error más grande de no concebir a la *mens* unida a Dios es análogo a cuando alguien, viendo la luna llena en mitad de la noche, atribuye la luz de la noche a la propia luna cuando, en realidad, esta luz se debe al sol. FICINO añade otro símil: «Así hay hombres ingratos que afirman que ven las cosas verdaderas gracias a la luminosidad propia y natural, las cuales ven gracias a la luminosidad universal y divina».²⁴⁵ De este modo la *mens* contacta con Dios, a través de las *fórmulas*.

Ahora bien, otro modo de hablar de la *mens* es a través de las innumerables similitudes que FICINO le atribuye, similitudes que ayudan a entender mejor qué es la *mens* y cuál es su relación con Dios, las similitudes son i) la luna, ii) el ojo y iii) el espejo, las cuales están conectadas por el mismo principio: la luz. Esto nos remite al sol como simulacro del Bien o de Dios.²⁴⁶

i) El símil de la luna. En la *tertia platonicae sapientiae clavis*, FICINO describe a la *mens* como la luna, porque, del mismo modo que la luna, la *mens* se convierte y se vuelve hacia su sol en mayor o menor medida. A veces puede variar con sus cambios propios y, además recibe diversidad de luces y de sombras. Tiene la capacidad de recibir la luminosidad, mas no en su totalidad. Nuestra luna, es decir nuestra *mens*, recibe los rayos de los ángeles, aunque en última instancia toda luminosidad que recibe la *mens* es generada por Dios y va hacia Dios.²⁴⁷ Otra

²⁴⁴ cf. FICINO, *Theol. Plat.* XII, 2, §3 = *Op.* 2, p. 268-269; = IV, p. 26-28, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 150-160, MARCEL

²⁴⁵ «Nunc vero non aliter in hac re paene omnes decipimur quam plebeii, qui cum multa nocte ad lunam videant, aiunt se in lumine lunae videre, cum tamen illud sit solis lumen, quo etiam nocte vident. Sic ingrati homines in lumine proprio et naturali vera se affirmant inspicere, quae in lumine communi divinoque inspicunt», FICINO, *Theol. Plat.* XII, 3, §2 = *Op.* 2, p. 269; = IV, p. 32, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 161, MARCEL.

²⁴⁶ No se hace una revisión exhaustiva de este símil debido a que ello conduciría a revisar dos obras magnas del florentino, *De Sole* y *De Lumine*, lo cual requeriría un estudio propio, sin mencionar la tradición platónica que esta imagen tiene.

²⁴⁷ «Luna haec nostra, id est mens, prout in Solem suum magis minusve et aliter atque aliter convertitur vel avertitur, luminis et umbrarum quarumdam diversitate et vicissitudine variatur. Numquam tota luminis recipiendi facultate privatur; numquam tamen tota undique fulget. [...] Omne mentium lumen a Deo pariter et in Deum», FICINO, *Claves Platonicae*, p. 304

manera en la que alude a este símil es al interpretar la sentencia de JÁMBLICO: «el ser de nuestro intelecto no es otra cosa que inteligir los poderes divinos», FICINO dice que:

[Jámblico] piensa que así como es el mismo acto por el que el sol ilumina a la luna y luego la luna es iluminada y mediante la semejanza de la luminosidad mira al sol, así también [piensa que] es el mismo acto a través del que la *Mens* divina crea e ilumina nuestra *mens*, y nuestra *mens* es creada e iluminada a partir de ella y se convierte hacia allá *mediante una mirada natural*. Del mismo modo, la imagen en el espejo mira hacia el rostro en el mismo acto en el que es mirado por el rostro; y así sucede al mirar y se conserva al ser mirado de vuelta.²⁴⁸

ii) El símil del ojo con la *mens*. Había dicho que todos estos símiles están concatenados por el principio de la luz y del sol como simulacro del Bien. La imagen del sol como el Bien se encuentra por todos lados en la obra ficiniana, es, además, una de las imágenes predilectas del Platonismo. FICINO en la *tertia platonicae sapientiae clavis* explica brevemente de qué se trata esta imagen, dice que el instrumento más puro de entre los sentidos es el ojo, de entre las fuerzas del alma es el intelecto. En el mundo visible, el sumo visible es el sol. En el mundo inteligible, lo sumo inteligible es Dios. Así pues, se tiene la vista para lo visible, el intelecto para lo inteligible. La vista discierne todo lo visible, es decir, los colores, en el fulgor del sumo visible, el sol. El intelecto observa todos los inteligibles y todo lo verdadero en la luminosidad del sumo inteligible y de la verdad misma. Así como en el mundo visible el ojo depende del sol para ver; asimismo, el intelecto depende de Dios para poder inteligir.²⁴⁹ Esta imagen de raíz platónica le permitirá a FICINO decir: «Por tanto, ¿cuál es la luminosidad del sol? La sombra de Dios. Por tanto, ¿Qué es Dios? el sol del sol es Dios. La luminosidad del sol es Dios en el cuerpo del

²⁴⁸ «Putat enim sicut idem actus est quo et sol lunam illuminat et luna inde illuminatur respicitque luminis similitudine solem, ita eundem esse actum quo et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur illuminaturque inde et intuitu illuc quodam naturali convertitur. Similiter imago in speculo eodem actu vultum respicit quo a vultu aspicitur, et sicut aspiciendo fit, ita respiciendo servatur», FICINO, *Theol. Plat.* XII, 4, §4 = *Op.* 2, p. 273; = IV, p. 46-48, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p.169, MARCEL.

²⁴⁹ «Inter omnia sensuum instrumenta purissimum oculus est. Inter omnes animae vires purissimum intellectus. In mundo visibili summum visibile, Sol. In mundo intelligibili summum intelligibile, Deus. Igitur quemadmodum se ad visibile visus habet, sic pene ad intelligibile intellectus. Visus visibilia omnia, id est colores, in summi visibilis, id est Solis fulgore discernit. Intellectus intelligibilia omnia veraque cuncta in summi intelligibilis veritatisque ipsius lumine conspicit, ac tanto magis intellectus quilibet eiusmodi indiget lumine quam visus illo, quanto magis omnis intellectus et quodvis intelligibile a supremo et infinito intelligibili dependet quam visus et visibile quodlibet ab ipso Sole, qui finitus est et a causis superioribus producitur et servatur», FICINO, *Claves Platonicae*, p. 305.

mundo. Dios es el sol por encima de los intelectos angélicos».²⁵⁰ FICINO toma como fundamento este símil para formar otro símil: el del ojo con la *mens*. En la *Theologia Platónica*, FICINO dirá que la *mens* es al alma, como los ojos son al cuerpo: «la *mens* es el ojo del alma», la luminosidad de la verdad tiene la misma relación con la *mens* que la luminosidad del sol con el ojo. Dirá FICINO que: «tu *mens* no es la verdad misma, aunque tiene la capacidad de captar la verdad; pues la *mens* busca la verdad».²⁵¹ Además, el florentino enfatiza que: «así nuestra *mens*, iluminada por un rayo de Dios, entiende en este rayo mismo los principios racionales de todas las cosas, de éstas, la fuente es Dios y todas ellas son Dios; por ello, tanto a través de la luminosidad de Dios entiende, como conoce la misma luminosidad divina».²⁵² Finalmente, en un texto de corte puramente religioso como lo es *De Raptu Pauli*, FICINO afirmará que la *mens* ve a Dios en sí mismo pero a causa de su gran esplendor no lo puede ver en absoluto, en este sentido refiere al mismo símil, cualquier hombre puede ver la luminosidad del sol y todas las cosas que por gracia de esta luminosidad se forman, mas no le es posible ver la fuente de esta luminosidad, la *lux misma*. Del mismo modo, un hombre sabio puede ver la luz divina en las cosas creadas por Dios, incluso la puede ver en los principios racionales de las cosas; sin embargo, le es imposible comprenderla en sí misma de modo absoluto.²⁵³ Este símil se repite a lo largo de la obra ficiniana.

iii) El símil del espejo. Este símil se encuentra en *De Raptu Pauli*. Ahí FICINO en los capítulos XXVII- XXIX afirma que la *mens* es un espejo de Dios. En el capítulo XXVII, el florentino alude al ser humano y a sus capacidades para investigar a Dios y lo creado por Él, y

²⁵⁰ «Ergo quid solis est lumen? Umbra dei. Ergo quid deus est? Sol solis est deus. Solis lumen est deus in corpore mundi. Deus est sol super angelicos intellectus», FICINO, *Theol. Plat.* IX, 3, §4 = *Op.* 2, p. 205; = III, p. 22, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p.14, MARCEL.

²⁵¹ «Ita mens quae est oculus animae, non est veritas, licet capiat veritatem. Mens enim tua veritatem quaerit», FICINO, *Theol. Plat.* I, 6, §4 = *Op.* 2, p. 90; = I, p. 82, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, p. 69, MARCEL.

²⁵² «Ita mens nostra, dei radio illustrata, in eo ipso intellegit rerum omnium rationes, quarum fons est deus, et quae deus ipsae sunt; ideo et per dei lumen intellegit et ipsum divinum dumtaxat lumen cognoscit», FICINO, *Theol. Plat.* XII, 1, §13 = *Op.* 2, p. 268; = IV, p. 22, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 156, MARCEL.

²⁵³ «Lumen Solis perspicis in elementis, suspicis et in stellis, in seipso non poles inspicere, et tamen, homo, si sapis, contentus es tantum esse Solem tuum, ut capacitatem superet oculorum. Divinam lucem similiter in rebus ab ea creatis agnoscis, agnoscis et in rerum rationibus creatarum, sed absolutam in seipsa non sustines.» FICINO, *De Raptu Pauli*, XX, p. 360.

dice: «¡Oh agudísimo indagador, que penetra de algún modo las profundidades en el abismo de Dios, en todas estas operaciones mira a Dios, en sí [mismo], como [si mirara] en un espejo, se observa en Dios como en el sol».²⁵⁴ Esta afirmación sólo se ve clarificada en el siguiente capítulo (XXVIII) donde al inicio dice:

Ves, oh mente mía, ves que tú eres espejo de Dios, ya que los rayos de tu inteligencia infundidos por Dios vuelven a Dios. Si eres el espejo de Dios (que lo eres, no hay duda) puesto que lo ves en ti y a ti en él, se sigue que lo que está por debajo de ti, lo que procede de Dios, es de algún modo sólo un vestigio y sombra, esto [que procede de Dios] en ti es la imagen y la semejanza de Dios más manifiesta.²⁵⁵

Estas similitudes nos ayudan a entender las capacidades de la *mens* y la función que cumple en el ser humano. Finalmente, para completar este apartado, hablamos del orden que le pertenece al alma humana en tanto *mens*, a saber, la Providencia²⁵⁶.

La providencia pertenece a la serie de las mentes.²⁵⁷ En la serie de las *mentes*, cada una de las *mentes* están íntimamente vinculadas entre ellas, desde la superior a la inferior: «de tal modo que [las *mentes*] inician a partir de Dios, la cabeza de estas y proceden a través de una larga y continua serie, y las que son superiores dispersan sus rayos a las inferiores».²⁵⁸ Esta unión entre las *mentes* es producida por la armonía que provoca la unión y la semejanza entre ellas, como alguien que afina las cuerdas de dos liras en el mismo tono y al sonar una cuerda, la otra resuena.²⁵⁹ Esta *temperans connexio* entre las *mentes*, como la llama FICINO, siempre es la misma, «de tal modo que las chispas de las primeras [*mentes*] refulgen en las de en medio, y las

²⁵⁴ «O perspicacissimum rimatorem, qui adyta Dei penetrat quodammodo in eius abyssu et, ut summatim dicam, in iis omnibus peragendis speculatur in se Deum velut in speculo, suspicit se in Deo velut in Sole!», FICINO, *De Raptu Pauli*, XXVII, p. 365.

²⁵⁵ «Vides, o mea mens, vides esse te Dei speculum quando intelligentiae tuae radii in eum ab eo immissi resiliunt. Si eius speculum es (ut es absque dubio) quandoquidem eum in te specularis teque in eo, sequitur ut quid ex Deo infra te vestigium quoddam dumtaxat est et umbra, id in te imago Dei similitudoque sit expressior» FICINO, *De Raptu Pauli*, XXVII, p. 365.

²⁵⁶ Cf. RABASSINI, «Il concetto di mens», pp. 69-70.

²⁵⁷ «Tres rerum ordines ad humanam animam pertinere videntur: providentia, fatum, natura. Providentia est series mentium, fatum series animarum, natura series corporum», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §9 = *Op.* 2, p. 288; = IV, p. 132, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 206, MARCEL.

²⁵⁸ «Ut ab earum capite deo incipientes longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispartiant», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §13 = *Op.* 2, p. 289; = IV, p. 134, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 207, MARCEL.

²⁵⁹ «Si duas liras ad eandem intentionem fidium temperes, sonante altera, altera reboat», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §14 = *Op.* 2, p. 289; = IV, p. 134, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 208, MARCEL.

de las medias refulgen hasta las ínfimas y, de regreso, son devueltas [las chispas] desde las últimas, a través de las medias hasta las sublimes». ²⁶⁰ Esta conexión que siempre es la misma entre las *mentes* es la que se llama Providencia y tiene la característica de ser inmutable. Es un orden distinto al del destino o al de la naturaleza, ²⁶¹ órdenes que sí tienen el cambio dentro de ellos. Bajo este orden el alma: «a través de la *mens* está por encima del destino, solamente en el orden de la providencia, como imitando las cosas supernas y junto con ellas gobernando las inferiores. Pues el alma, como partícipe de la providencia respecto al modelo del gobierno divino, ella rige el hogar, el estado, las artes y los animales». ²⁶² El alma a través de la *mens* está regida por las leyes de la Providencia.

A continuación veremos cómo está articulado el *instinctus* dentro de la *mens* y lo que es propiamente la tesis de esta investigación.

III.2. La religión como *instinctus* se encuentra en la *mens*

Hasta ahora en este capítulo, al hablar de *mens*, hemos adoptado la explicación de la *Theologia Platonica*, es decir, la descripción de la *mens* como puramente intelectual. Esto se hizo para exponer la conexión que la *mens* tiene con Dios. Ya en el primer capítulo se explicó una noción de *mens* que es posterior a la explicación de la *Theologia*, es decir, donde la *mens* no es solamente intelectual, sino donde tiene dos movimientos. En esa explicación, FICINO coloca dentro de la *mens* al intelecto y a la voluntad, sin jerarquía alguna. En la *mens* producen dos movimientos el *incessus* y el *excessus*: uno donde el intelecto guía a la voluntad (*incessus*), otro donde la voluntad guía al intelecto (*excessus*). En el capítulo I, había mencionado esta noción de *mens*, por un lado, a causa de la discusión entre intelecto y voluntad, y por otro lado, a causa de que esta noción

²⁶⁰ «Ut scintillae primarum in medias, mediarum in infimas usque refulgeant et a postremis per medias in sublimes iterum reflectantur», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §14 = *Op.* 2, p. 289; = IV, p. 134, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 208, MARCEL.

²⁶¹ Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §10-16 = *Op.* 2, pp. 288-289; = IV, pp. 132-138, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, pp. 206-209, MARCEL.

²⁶² Cf. FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §17 = *Op.* 2, pp. 289-290; = IV, p. 138, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 209, MARCEL.

de *mens* brindaba un terreno estable para comprender la unión entre filosofía (culmen del intelecto) y religión (culmen de la voluntad), legado de la *Prisca Theologia*.

Menciono nuevamente esta noción de *mens*, que es la que Tamara ALBERTINI asume como la propiamente ficiniana, porque es la que está a la base de esta tesis. Había tomado la explicación de la *Theologia* para evidenciar que la *mens* es la función superior del alma y que es la que está en contacto directo con Dios, sin embargo, no la retomo en el sentido en el que la *mens* de la *Theologia* es únicamente intelectual e incluso muchas veces se reduce la *mens* a *intellectus*,²⁶³ sino que tomo la noción de *mens* de la epístola, escrita el 13 de noviembre de 1496 (tres años antes de la muerte de FICINO), a Paolo Orlandini: la *mens* que es intelecto y voluntad.²⁶⁴

Ahora bien, ¿por qué pienso que el *instinctus* de la religión se encuentra en la *mens*? Retomando brevemente lo que ya se ha dicho en los capítulos anteriores, sabemos que el cuerpo, en la filosofía de Marsilio FICINO no actúa en nada; por ello el *instinctus* no podría proceder de ningún cuerpo. Además, había dicho que el *instinctus*, además de ser una tendencia al Bien y de preservar el ser, co-existe con nuestra esencia, está en nosotros por naturaleza y es un conocimiento innato de lo divino. En este sentido se dijo en repetidas ocasiones que el *instinctus* es *aquello sembrado en nosotros que tiende hacia Dios*. El punto de inflexión del *instinctus* respecto a nuestra tesis se encuentra en la explicación entre FICINO y JÁMBLICO: el pasaje del *De Mysteriis* y las repetidas alusiones que FICINO hace del tacto con lo divino; también se encuentra en que el *instinctus* es una tendencia al bien y, finalmente, en los tres pasajes del uso de *instinctus* referido a la religión, en donde se identifica religión con piedad y

²⁶³ Véase, por ejemplo, toda la enunciación ya aludida de las *formulae* y también cf. FICINO, *Claves Platonicae*.

²⁶⁴ Estos mismos movimientos: el intelecto adentro, voluntad afuera se ven muy claramente en el *argumentum* al *Pimander* de HERMES TRISMEGISTO. Ahí FICINO los conceptualiza a través de la sabiduría y poder y dice: «Propositum huius operis est de potestate et sapientia dei disserere, cumque sint horum operationes gemine, quarum prima in ipsa dei natura permanet, secunda porrigitur ad externa, et illa quidem mundum primum eternumque concipit, hec vero mundum secundum temporalemque parit, de utrisque operationibus deque mundo utroque gravissime disputat [...]», FICINO, *Merc. Trism. "Argumentum"*, p. 5.

se define piedad como «el reconocimiento de Dios, Padre». Bajo estas explicaciones, definimos qué es el *instinctus* de la religión y hacia dónde se dirige.

Para entender por qué el *instinctus* está en la *mens* es necesario volver a mencionar la tendencia al Bien y lo imperiosa que es ésta.²⁶⁵ FICINO menciona en múltiples ocasiones que todas las cosas desean el Bien, esto no sucede de un modo intelectual, sino como dirá el propio FICINO: «La guía de la naturaleza dio al alma racional la promesa de todo el bien y la verdad universales, lo cual, sin duda, es aún más natural que el deseo de comida o del coito e incluso, es más continuo que éstos. Ciertamente, el cuerpo exige de vez en cuando comer y aún más rara vez exige el coito. Sin embargo, en cada momento deseamos el Bien y la Verdad».²⁶⁶ Esta imperiosidad del deseo del Bien y de la Verdad refiere a que en cada pensamiento, en cada paso y en cada percepción hay ya un deseo del bien que dirige nuestro intelecto, nuestra voluntad, nuestros movimientos y nuestras percepciones, pues ¿de qué modo continuaríamos pensando, haciendo o percibiendo algo a no ser porque lo consideramos bueno? y esto antecede a cualquier otro deseo, pues previo a todo los deseos está el deseo del Bien. En este sentido, el *instinctus*, como tendencia al Bien, nos lleva hacia Dios, pues como dice FICINO: «El objetivo y la finalidad de la *mens* es la verdad misma y el bien mismo, esto es, Dios».²⁶⁷

Ya dijimos que este *instinctus* no se encuentra en el cuerpo. Se encuentra en el alma; mas ¿en qué parte del alma?, ¿en el *idolum*, en la *ratio* o en la *mens*? Aquí, partiendo de la cita anterior donde se afirma que *el objetivo y la finalidad de la mens es Dios*, podemos recordar que la *mens* es la que pone en contacto el alma con Dios. En el apartado anterior se explicó que la *mens* se pone en contacto con Dios por medio de las *formulae*. Esta explicación responde a cómo FICINO aborda la *mens* en la *Theologia Platonica*, a saber, de un modo sumamente intelectual, en donde un modo de vincularse de la *mens* con Dios es a través de un vestigio de la idea, propio

²⁶⁵ Revisense los números 25, 27, 31, 32, 33, 50, 57, 61, 62, 64, 66, 69 y 73 del apéndice 2.

²⁶⁶ «Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est quam cibi et coitus appetitus quo illud est magis continuum. Comedere quidem raro corpus exigit, rarius vero coire. Verum autem bonumque singulis optamus momentis», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 2, §5 = *Op.* 2, p. 308; = IV, p. 232, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p.252, MARCEL.

²⁶⁷ Número 27, apéndice 2. FICINO, *Theol. Plat.* II, 6, §11 = *Op.* 2, p. 99; = I, p. 130-132, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =I, pp. 90-91, MARCEL. Me parece que no es necesario explicar la identificación platónica entre el Bien y Dios, además esta identificación se encuentra también en la similitud, ya revisada, del Sol y Dios.

del intelecto humano. Sin embargo, Marsilio FICINO considera que la *mens* se vincula a Dios por otra razón además de la *formula*, a saber, su tendencia y regreso hacia Dios, lo cual algunas veces llama *furor*,²⁶⁸ *raptus*,²⁶⁹ *divina abstractio animi*,²⁷⁰ e *instinctus*:

Bienaventurado es el que está unido completamente al Bien. Mas no está unido propiamente por la virtud del intelecto. Pues ésta, ya que es múltiple y se encuentra por debajo de lo inteligible, no se une a la unidad ni puede alcanzar lo que sobrepasa lo inteligible, esto es el ser universal. Además, puesto que el Uno y el Bien es apetecido por un *instinctus* anterior a la inteligencia, se sigue que sea alcanzado por un cierto tacto por encima de la inteligencia, un tacto unificador, por así decirlo, evidentemente a través de nuestra unidad, la cual está por encima de la inteligencia y une al alma misma con la bondad y unidad misma de las cosas no con el vínculo imaginario de la inteligencia, sino con la verdadera unión de la substancia misma.²⁷¹

Incluso, en otras ocasiones, lo llama voluntad, mas no voluntad humana sino voluntad divina, pues nada sucede si Dios no lo permite: «Pues Dios de algún modo puede hacer que el que desee con *instinctus* natural y se esfuerce sea divino, pues no puede elevarse hacia Dios si Dios alguna vez no lo impele para que se eleve, como antes lo había impelido para que lo apeteciera».²⁷² Estos son los dos modos como la *mens* se vincula con Dios, mediante el *incessus*,

²⁶⁸ «Quapropter geminis -inquit <Plato>- alis (has mea quidem sententia virtutes intelligens) animos ad superos evolare, easque duabus similiter philosophie partibus, activa scilicet et contemplativa, consequi nos in Phedone Socrates disserit; unde ipse idem in Phedro: “sola” - inquit – “philosophi mens recuperat alas”; in hac autem ipsa alarum recuperatione abstrahi a corpo re illarum vi animum Deoque plenum ad superos trahi ac vehementer anniti. Quam quidem abstractionem ac nixum Plato divinum furorem nuncupat», FICINO, *Lettere* I, ep. 6 p. 21. cf. FICINO, *Theol. Plat.* XII, 3, §2-8 = *Op.* 2, p. 269-271; = IV, p. 32-40, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p.161-164, MARCEL.

²⁶⁹ «Paulus. Absit a nobis, absit, Marsili, procul impietas tam superba, ut illuc ascendisse dixerimus; nolo enim me ipso in huiusmodi revelationibus gloriari. Gloria mea omnis solus ille rex gloriae Deus. *Non ego ascendi, Marsili, sed raptus sum in caelum.* Gravia elementa mundi alta non petunt, nisi eleventur ab altis. *Incolae terrae caelestes non scandunt gradus, nisi caelestis Pater traxerit illos*», FICINO, *De Raptu Pauli*, p. 347. *Cursivas mías.*

²⁷⁰ «Divum Paulum theologum tres caelestium hierarchiarum caelos in divina abstractione animi conscedisse scripta eius, gesta discipuli monstrant», FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2, §6 = *Op.* 2, p. 287; = IV, p. 128, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 204, MARCEL.

²⁷¹ «Beatus qui bono prorsus unitur. Unitur autem non intellectuali virtute proprie. Haec enim cum sit multiplex atque infra intellegibile collocetur, neque congruit unitari neque quod intellegibile, id est ens universum supererninet, attingere potest», FICINO, *Theol. Plat.* XII, 3, §9 = *Op.* 2, p. 271; = IV, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 165, MARCEL. La última parte está contenida en el Número 32 del ap. 2.

²⁷² Número 47 apéndice 2. Cf. la variante de esto mismo, en la que nada puede aprenderse realmente a no ser que Dios lo enseñe: FICINO, *Theol. Plat.* XII, 1, §10 = *Op.* 2, p. 267; = IV, p. 18, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 154-55, MARCEL.

el intelecto y la *formula*; y mediante el *excessus*, la voluntad y aquello que viene de Dios y lo guía; un modo es natural, el otro supranatural.

En tanto que la *mens* contiene voluntad e intelecto, es importante recordar sus capacidades en relación con Dios. Dice FICINO que el ánimo busca todo lo bueno y lo verdadero. En ese sentido busca todas las cosas: por el lado del intelecto busca saber todas las cosas, por el lado de la voluntad busca disfrutar de todas. Ambas facultades se vuelven todas las cosas.²⁷³ El intelecto se convierte en todas las cosas verdaderas, la voluntad en todas las buenas. La diferencia radica en que el intelecto se convierte en todas las cosas en tanto que las atrae hacia sí, la voluntad se convierte en ellas al unirse a las cosas. De este modo: «Nuestro intelecto entiende las cosas a su modo más que de acuerdo con la naturaleza de las cosas»²⁷⁴ y la voluntad «desea las cosas no en el modo propio en el que están en el alma, sino más bien en el que son en sí mismas».²⁷⁵ Por todo ello dirá FICINO que: «Por lo tanto, ni el intelecto, ni la voluntad pueden descansar en las cosas mismas. Sino que aquel se libera en Dios, ésta lleva hacia Dios. A aquel se le ofrece por *instinctus* natural solo Dios para contemplarlo, a ésta se le ofrece por *instinctus* natural solo Dios para amarlo».²⁷⁶

Ahora bien, digo que el *instinctus* se encuentra en la *mens* debido a que en la *mens* se encuentra la voluntad y el intelecto o, como el propio FICINO lo conceptualiza, ambas facultades son las alas del alma: «[los Pitagóricos y los Platónicos llaman] a las dos alas, el *instinctus* del intelecto hacia la verdad misma y el *instinctus* de la voluntad hacia el mismo bien, al auriga lo llaman *mens*, la cabeza del auriga la llaman divina unidad, superior a la *mens*»,²⁷⁷ en esta cita se ve claramente como el auriga (la *mens*) une las dos alas (intelecto y voluntad), esta misma idea se repite en la epístola *De Felicitate*.²⁷⁸ Esto muestra que tanto la voluntad, como el

²⁷³ «Animum supra monstravimus omnia vera et bona omnia quaerere. Res igitur omnes quaerit. Quid autem quaerit aliud, nisi ut per intellectum sciat omnes, per voluntatem omnibus perfruatur? Utroque autem modo fieri cuncta conatur», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 3, §2 = *Op.* 2, p. 310; = IV, p. 242, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 257, MARCEL.

²⁷⁴ «Sane noster intellectus modo suo potius res intellegit quam pro natura rerum», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 3, §5 = *Op.* 2, p. 310; = IV, p. 246, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 259, MARCEL.

²⁷⁵ «Non eo proprie modo quo res in anima insunt affectat, sed quo potius in se ipsis», FICINO, *Theol. Plat.* XIV, 3, §6 = *Op.* 2, p. 311 ; = IV, p. 246, ALLEN, BOWEN—HANKINS; =II, p. 259, MARCEL.

²⁷⁶ Número 12, ap. 2.

²⁷⁷ Número 42, ap. 2.

²⁷⁸ ya citada en el cap. 1

intelecto, en más de una ocasión también son llamados *instinctus*, se juntan en una unidad que es la *mens*, la cual —ya dijimos— es la que conecta con Dios. Y este *instinctus* que busca a Dios es el de la religión.

Finalmente, esta unión entre la voluntad y el intelecto dentro de la *mens* afirma la íntima unión entre la filosofía y la religión, blasón principal de la *Prisca Theologia*, que en el pensamiento de Marsilio FICINO se llamó *Pia Philosophia* o *Docta Religio*. Esta tradición buscaba asentar que a Dios se le busca, por igual, tanto con el intelecto, como con la voluntad y que esta búsqueda es ineludible, pues «el alma, desde el momento mismo en que nace de Dios, por un *instinctus* natural se vuelve hacia Dios».²⁷⁹ Además, el alma humana no errará en este regreso pues, además de que «nada hay que obste a la esencia de la *mens* de no penetrar hasta Dios [...] la *mens* alcanza, a través del *instinctus* esencial, a Dios siempre»,²⁸⁰ este apetito o elevación de la mente hacia Dios, rey del cielo no es inane. Si fuera inane, el ser humano sería el más miserable de entre todos los animales, pues no hay animal alguno que se abstenga de los bienes presentes a causa del culto a Dios.

²⁷⁹ «Anima statim ex deo nata, naturali quodam instinctu in eum, parentem suum, convertitur», Ficino, *De Amore* IV, 4 p. 73.

²⁸⁰ número 27 ap. II

CONCLUSIONES

La presente investigación inició con la finalidad de eludir la común opinión de que el instinto es algo corpóreo, un tipo de reflejo que reacciona ante algo físico que se nos presenta, algo semejante a la facultad estimativa. El ejemplo clásico de la facultad estimativa es el siguiente: la oveja ante la percepción del lobo se aterra y emprende la huida y nada puede hacer ante ello, sino sólo padecer la presencia del lobo. Esta opinión del *instinctus* es el *obstáculo epistemológico* que se buscaba derribar al inicio de esta investigación, a fin de comprender por qué Marsilio FICINO llama a la religión *instinctus*.

Las consideraciones que se tomaron en cuenta para derribar tal *obstáculo* fueron:

I) El lugar que tiene la religión en el pensamiento de Marsilio FICINO.

II) Los usos que FICINO le da a la palabra *instinctus*.

III) La posibilidad de que en el pensamiento del florentino actúe el cuerpo. Puesto que el ser humano no sólo estima, sino que además razona e entiende, no se podría pensar que la sede de la religión que es «la elevación de la *mens* hacia Dios» se encontrara en lo más ínfimo de la creación, a saber, en la masa corpórea.

IV) Puesto que, en el pensamiento del florentino, el cuerpo no actúa nada, ¿cuál es de la parte del alma que es sede del *instinctus*? Es la *mens* la sede del *instinctus* de la religión.

V) La *mens* como unión del intelecto y de la voluntad.

VI) La *mens* en sus dos movimientos.

Las respuestas de estas consideraciones son nuestras conclusiones:

I) El lugar que FICINO le da a la religión es la misma que enarbola la *Prisca Theologia*, es decir, la religión en una íntima unión junto con la filosofía, en donde no hay una sin la otra. Esto me llevo a plantear el problema respecto a las facultades mediante las cuales se busca la *beatitudo* o *felicitas*, a saber, el intelecto y la voluntad. Para Marsilio FICINO el intelecto y la voluntad se encuentran dentro de la *mens* en un mismo nivel, es decir, sin jerarquía alguna y, además, el florentino las entiende bajo la imagen de las alas platónicas que permiten que el alma vuelva a la patria celeste. Este lugar que FICINO le da tanto a la religión (culmen de la voluntad), como a la filosofía (culmen

del intelecto), permitieron ver la tradición que el florentino sigue, de qué modo le concede autoridad religiosa y cómo la articula dentro de su religión cristiana. Todo esto permitió ver las consideraciones que FICINO como médico tiene de la religión. FICINO considera, bajo su particular mirada de médico, que el ser humano que no tiene religión o que duda de la veracidad de la religión, es así, debido a que padece las dolencias de una mala complexión que no le permiten reconocer al Sumo creador y que, tanto por su mala complexión, como por las influencias de los astros, se encuentra en tal oscuridad y es la salud la que podría restablecer la confianza en la religión o hacerle ver la religión como tal.

II) Los usos de la palabra *instinctus*. En los dos apéndices agregados al final de este trabajo se muestran las menciones que se encontraron de la palabra *instinctus* en la tradición latina y en Marsilio FICINO. De ambos se encontraron muchas semejanzas, sin embargo, respecto a la mención de la religión como *instinctus* se encontró que éste significaba la tendencia que busca a Dios o al Bien, la auto-preservación y el *instinctus* religioso como una especie de vaticinio que reconoce la veracidad de la búsqueda hacia la que tiende.

III) La común opinión del instinto, ya varias veces mencionada, no puede ser la misma que FICINO considere como explicación de lo que él entiende por *instinctus*, pues el cuerpo en Marsilio FICINO no puede llevar a cabo ningún acto, sino que él es movido y no mueve. El *instinctus* de ninguna manera puede proceder del cuerpo.

IV) La parte que es sede del *instinctus* de la religión no es el cuerpo, sino la parte más elevada del alma huma, a saber, la *mens*. Se dedicó todo un capítulo a argumentar y demostrar que la *mens* es la parte mas elevada del ser humano y es la parte que conecta con Dios. Fue posible mostrar con claridad que todo don y regalo que el ser humano recibe en su *mens*, lo recibe gracias a la luminosidad que emana de Dios y que la *mens* tiende hacia Dios. Es la *mens* la que tiene necesidad de Dios.

V) Si bien la *mens* es la que busca a Dios, es preciso mencionar que la *mens* en tanto unión de voluntad e intelecto, busca a Dios con actos piadosos —esto se encarna en la figura del sacerdote quien rinde su voluntad ante Dios— y busca inteligir a Dios —esto se encarna en la figura del filósofo que dedica sus esfuerzos a comprender a Dios. Para FICINO y la tradición que él sigue, no es posible que haya dos figuras que busquen a Dios de modo distinto, sino que siempre es una sola la figura que rinde culto a Dios y busca comprenderlo. Este hombre piadoso que sigue la *Docta*

Religio o *Pia Philosophia*, tiene en el mismo nivel tanto a la voluntad como al intelecto, a la filosofía y a la religión y sabe que es imposible que exista una sin la otra.

VI) Los dos movimientos de la *mens*: uno es el que guía el intelecto, otro el que guía la voluntad. El primero natural, el segundo supranatural. Siguiendo las identificaciones hechas desde el comienzo de esta investigación, el primero pertenece a la filosofía, el segundo a la religión, pero para las consideraciones ficinianas no es posible que haya tal separación, por lo que la *mens* siempre mantiene la unión de la voluntad y del intelecto, lo cual deja claro que no hay filosofía sin religión, ni religión sin filosofía, no hay actos intelectuales, sin actos voluntarios, no hay actos voluntarios sin actos intelectuales.

Las respuestas que surgieron de esta investigación permiten asentar, de manera clara, una noción ficiniana de religión, la cual como dijimos, no refiere a ninguna religión particular sino solamente a la tendencia de la *mens* de buscar a Dios. También nos permitió llegar a una conceptualización mas clara de *instinctus*, lo cual está articulado con los distintos usos que FICINO le da a esta palabra. Esta claridad nos permite entender la necesidad de la religión como un *instinctus mentalis* y no sólo eso, sino que nos deja la claridad de que la religión sin filosofía es inane y, del mismo modo, la filosofía sin religión. Amplificando esto, un acto del intelecto no se sostiene sin un acto de la voluntad y tampoco un acto de la voluntad se sostiene sin un acto del intelecto. Finalmente, dejo aquí el propósito de quien ha intentado esforzarse por el conocimiento e intenta paulatinamente despertar su voluntad; que, al menos, haya podido dilucidar algo, no por merito propio, sino gracias al esplendor de quien permite que cada día logremos conocer y hacer algo.

APÉNDICE I

El uso latino de la palabra: *instinctus*

El *Thesaurus Linguae Latinae* presenta dos entradas de *instinctus*: i) como el participio pasado de *instiguo*, cuyo significado es *instigatus, commotus sim*; y ii) como el sustantivo ya formado: *instinctus, -us*, cuyos equivalentes griegos señalados por algunos glosarios son *οἶστρος* (aguijón), *παροξυσμός* (estímulo, excitación), *ὄρμη* (impulso) y *ἐνθουσιασμός* (inspiración). Para los fines de nuestra investigación interesa mucho más la segunda entrada del *Thesaurus* en la que *instinctus* es un término ya formado.

Instinctus ya como sustantivo formado es lo mismo que *instigatio, impulsus* (cercano a *inflatus, adflatus, motus, impetus*, opuesto a *actus y opus*).²⁸¹ Señalamos aquí sólo a algunos autores que consideramos que pueden ayudarnos a trazar una línea para llegar al uso de *instinctus* en Marsilio FICINO.

I

INSTINCTUS COMO MOCIÓN DE LA DIVINIDAD

La mayoría de los autores pertenecientes a este primer apartado suelen usar el término *instinctus* con la significación de moción, impulso, movimiento, ímpetu e inspiración, estos movimientos en un principio son provocados por alguien más y la mayoría lo adjudica a la divinidad y en estrecha relación con la adivinación. En primer lugar, nos interesa señalar los usos que CICERÓN hace de *instinctus*. En *Div. 1, 6, 12* menciona que hay dos tipos de adivinación: *quorum alterum artis est, alterum naturae*, este tipo de adivinación que es de la naturaleza lo describe con la predicción de los sueños o de los vaticinios, los cuales *haec enim duo naturalia putantur*, una vez dicho esto afirma CICERÓN que hay una cierta *vis et natura* capaz de predecir el futuro, unas veces debido a la observación prolongada de los signos, y otras debido a un *instinctu* e inspiración de carácter divino (*tum aliquo instinctu inflatuque divino*). En *Div. 1, 18, 34*, habla de los mismos tipos de *divinatio*, pero bajo otra formulación: *unum quod particeps esset artis, alterum quod arte careret*, a este segundo tipo de adivinación adscribe los oráculos que *instinctu divino adflatuque funduntur* (infundidos por

²⁸¹ Alt. " 2. *instinctus*, -ūs m. " *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 7, 1. Berlin, New York: De Gruyter, 1962. p. 1983

un *instinctus* e inspiración divinos). Finalmente en *Div.* 1, 31, 66, menciona que «la capacidad de presagiar (*praesagitio*) se encuentra infundida e inserta en el alma racional desde el exterior por voluntad divina/de modo divino, si ésta capacidad es encendida intensamente, es llamada furor, cuando el alma racional separada del cuerpo es incitada por un *instinctu* divino»²⁸². Del mismo modo en *Tusc.* 1, 26, CICERÓN habla de que nada carece de la fuerza divina, de tal modo que no piensa que un poeta pueda componer un canto grave y pleno sin algún *instinctus* celeste de la mente (*sine caelesti aliquo mentis instinctu*). De estas menciones ciceronianas de *instinctus* podemos entender que este término se usa a modo de moción y se articula junto al adjetivo *divinus* o *caelestis* para apuntar a que por *instinctus* la divinidad pone en movimiento al humano, este movimiento provoca la predicción por medio de los sueños, los vaticinios, la capacidad de presagiar y los grandes poemas (*carmen*)²⁸³. Lo mismo sucede en SÉNECA cuando en *De Tranquillitate animi* dice que un hombre *instinctuque sacro* se levanta a lo alto y canta con su mortal voz algo aún mayor²⁸⁴.

Por otra parte, VALERIO MÁXIMO al hablar de las abejas que se posaron en los labios de Platón cuando nació, aclara que para él aquellas abejas no se alimentaron del monte Himeto de fragante tomillo, sino que, por *instinctu* provocado por las Musas, las abejas se alimentaron de los montes Heliconios de las Musas, abundantes en todo género de disciplinas, así parecieron destilar dulcísimo alimento de gran elocuencia en tan grande ingenio²⁸⁵. Pese a que en este ejemplo el *instinctus* recae sobre un animal irracional, es importante resaltar que las Musas son quienes provocan ese *instinctus*.

SUETONIO entiende el *instinctus* como inspiración cuando dice que por *instinctu* de los adivinos fue sugerida la excavación de una vasija de manufactura antigua en la que se veía una imagen muy

²⁸² «Inest igitur in animis praesagitio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus. ea si exarsit acrius, furor appellatur, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur.» CICERO, *Div.* 1, 31, 66.

²⁸³ Véase la afirmación de FICINO: «Divina providentia declarare vult hominum generi non hominum inventa esse praeclara poemata, sed caelestia munera» FICINO, *Theol. Plat.* XIII, 2 (=Op. pp. = II, p. MARCEL = IV, p. 126 ALLEN-HANKINS).

²⁸⁴ «Cum vulgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior, tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali», SENECA. *De tranq. anim.* 17, § 11.

²⁸⁵ «ac mihi quidem illae apes non montem Hymettium thymi flore redolentem, sed Musarum Heliconios colles omni genere doctrinae virentes dearum instinctu depastae maximo ingenio dulcissima summae eloquentiae instillasse videntur alimenta», VALERIUS MAXIMUS, *Memor.* I, 6, § 3 (de externis), p. 53.

semejante a la de Vespasiano.²⁸⁶ QUINTO CURTIO RUFO lo usa del mismo modo cuando refiere a una mujer que parecía predecir el futuro *instinctu*²⁸⁷, AULO GELIO al buscar el origen de la palabra que designa al campo Vaticano, dice que se debe a los vaticinios, lo cuales solían hacerse ahí por *vi e instinctu* del dios.²⁸⁸

Este primer apartado hace manifiesto el uso de *instinctus* como impulso provocado por la divinidad y muestra una estrecha relación entre el *instinctus* y el vaticinio, en este sentido podríamos pensar que refleja más la palabra griega ἐνθουσιασμός, tal como dice Solomon DIAMOND respecto de CICERÓN: «The range of the word [instinctus] was extended by Cicero: finding no Latin equivalent for the Greek enthusiasm»²⁸⁹.

II

INSTINCTUS COMO FACTOR INTRÍNSECO

Este apartado presenta otro uso de *instinctus* en donde ya no se adjudica únicamente a la divinidad, sino a divinidades menores o a un *factor* intrínseco que provoca ese impulso.

SÉNECA, recomienda en *Epist.* 36, 8 el desprecio a la muerte, la cual, ciertamente, tiene en ella algo terrible pues impacta nuestras almas, las cuales constantemente se alejan de ella con el fin de vivir; pues aclara el estoico que no es necesario prepararnos para la conservación de nosotros mismos, pues hacia esto vamos por un cierto *instinctu voluntario*²⁹⁰. También en PLINIO EL JOVEN se entiende *instinctus* como un impulso introyectado, en este caso la alegría, pues atribuye a la alegría una fuerza a la que el hombre no se puede resistir y lo lleva *instinctu quodam*²⁹¹. Publio

²⁸⁶ «Per idem tempus Tegeae in Arc[h]adia instinctu vaticinantium effossa sunt sacrato loco vasa operis antiqui atque in iis assimilis Vespasiano imago», SUETONIUS, *Vesp.* 7, § 3.

²⁸⁷ «Instinctu videbatur futura praedicere», CURTIUS RUFUS, *Historiarum*, 8, 6, 16.

²⁸⁸ «Et agrum Vaticanum et eiusdem agri deum praesidem appellatum acceperamus a vaticiniis, quae vi atque instinctu eius dei in eo agro fieri solita essent», GELLIUS, *Noctes XVI*, 17, § 1.

²⁸⁹ Salomon DIAMOND, “Gestation of the instinct concept”, p. 324.

²⁹⁰ «Quid ergo huic meditandum est? Quod adversus omnia tela, quod adversus omne hostium genus bene facit, mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in se terribile, ut et animas nostros, quos in amorem sui natura formavit, offendat, nemo dubitat; nec enim opus esset in id comparari et acui, in quod instinctu quodam voluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conseruationem sui», SENECA, *Epist. ad Luc.* 36, § 8.

²⁹¹ «Quis tunc non e vestigio suo exsiluit? quis exsiluisse sensit? multa fecimus sponte, plura instinctu quodam et imperio; nam gaudio quoque cogendi vis inest», PLINIUS, *Paneg.*, 73, § 2. «Nam impetu quodam et instinctu procurrere ad mortem commune cum multis, deliberare vero et causas eius expendere, utque

Cornelio TÁCITO narra cómo los soldados se ponían al servicio de Vitelio, ya como emperador, y ofrecían, en lugar de dinero, los ornamentos plateados de sus armas, según [su] *instinctu, impetu y avaritia*²⁹².

APULEYO, por su parte, dice que aquel afecto desprovisto de clemencia humana que vulgarmente se llama amor, es un apetito ardiente cuyo *instinctu* se apodera de los amantes a través de la libidine de los cuerpos y les hace pensar que todo el ser humano está en lo que se muestra ante sus ojos.²⁹³

FIRMICO MATERNO atribuye el *instinctus* en diversas ocasiones a la influencia que producen los astros²⁹⁴, en otras habla de un *malitioso mentis instinctu* o *gravi furoris instinctu* al referir a una especie de mala voluntad e intención de confrontación producida en los hombres²⁹⁵, en otras ocasiones habla de un *cupiditatis instinctu aut sacrilego temeritatis ardore* que busca corromper las disciplinas secretas²⁹⁶, y también habla de aquellos hombres los cuales por un *instinctu animi sui* predicen el futuro²⁹⁷, es decir, como se describió en el apartado I, al modo de CICERÓN; finalmente FIRMICO MATERNO hace uso distinto de *instinctus*, pues dice lo siguiente:

suaserit ratio, vitae mortisque consilium vel auscipere vel ponere ingentis est animi», PLINIUS, *Epistularum lib. I, 22, § 10*.

²⁹² «Insignia armorum argento decora, loco pecuniae tradebant, instinctu et impetu et avaritia.», TACITUS, *Hist. I, 57, § 2*.

²⁹³ «Necessitudinum et liberorum amor naturae congruus est, ille alius abhorrens ab humanitatis clementia, qui vulgo amor dicitur, est appetitus ardens, cuius instinctu per libidinem capti amatores corporum in eo quod viderint totum hominem putant» APULEIUS, *De Platone*, II, 13.

²⁹⁴ «In duodecimo loco Venus ab horoscopo constituta si in nocturna genitura sic fuerit inventa, faciet mulierum causa assiduo tristitiae dolore cruciari. Si sic [exemplo] positam Mars et Mercurius forti radiatione respexerit, faciet ei ab ancillis libidinis causa frequenter insidias, facit animi aestus et *decernit instinctu libidinis turpis amoris incendia*; alii vero ancillas matrimoniis sibi iungunt, alii [sibi] publicas meretrices genialis sibi tori copulatione consociant, ex qua causa etiam filiorum soboles denegatur», FIRMICUS MATERNUS *Math. III, 6, § 25*.

²⁹⁵ «Unde, si inpugnat is, qui a prudentissimo mathematico et audivit aliquid et credit et probavit, malitioso mentis instinctu et pugnaci studio notabilia contradicentis vota concepit» FIRMICUS MATERNUS *Math. I, 3, § 8*. «Quis tam acerbum indixit odium, ut beneficiorum et redditae libertatis inmemores [ut] gravi furoris instinctu et effrenatae levitatis erroribus innocentes ac strenuos viros populari animadversionis acerbitate percuterent, nisi vis necessitas que fati, infatigabili quae semper potestate dominatur?» FIRMICUS MATERNUS *Math. I, 7, § 24*.

²⁹⁶ Cf. FIRMICUS MATERNUS *Math. II cap. 30, § 13*.

²⁹⁷ «Erunt tales quibus dii futura praedicant, et qui animi sui instinctu futura praevideant» FIRMICUS MATERNUS *Math. V, 3, § 34*.

«Si Venus estuviere distribuida en el ascendente y Saturno en el IMC (Imum Caelum, es decir la cuarta casa). Colocado [de tal modo] que se encuentra en cuadratura con Venus, crearán hombres destinados a la obediencia de los templos, los cuales por un *instinctus* oculto de la divinidad aunque con un orden de la mente alterado y † poseídos por el poder de la religión presente, predicen el futuro a los hombres que les preguntan, de tal modo que por aquellos a partir de esta consulta se procuran el sustento de la vida cotidiana.»²⁹⁸

En este pasaje se muestra un uso distinto a los que hemos expuesto. Aquí, los planetas, dependiendo de cómo estén distribuidos en la carta natal, ejercen influencias en las vidas de los mortales, de tal modo que son capaces de disponer las vidas para ejercer determinados oficios y actividades.

Por otro lado, ORÍGENES en *princ.* 3,1,2, habla de cómo se mueven los seres dotados de alma que se mueven por sí mismos, en ellos surge una imagen que provoca un *impulso* (φαντασίας ἐγγινομένης ὄρμην προκαλούμενης, *cum eis fantasia, id est voluntas quaedam vel incitamentum, adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel incitari provocaverit.*), el ejemplo de esto se da en la araña cuando surge en ella la imagen del tejer [su tela] y un impulso la lleva a esta actividad, sucede lo mismo con las abejas y su hacer panales. Las imágenes que le aparecen al animal provocan naturalmente un *impulso*, un movimiento ordenado (φαντασία γίνονται ὄρμην προκαλούμεναι φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὄρμην) este impulso RUFINO lo traduce como *naturali quodam instinctu*²⁹⁹. En otro pasaje ORÍGENES niega que el diablo sea la causa del hambre

²⁹⁸ «Si Venus fuerit in horoscopo partiliter constituta, et Saturnus in IMC <immum caelum> . positus Veneri quadrata radiatione iungatur, faciunt homines templorum obsequiis deputatos, qui latentis divinitatis instinctu mutato mentis ordine et †instantis religionis potestate possessi, instigantis hominibus futura praedicant, ut illis ex ista conversatione quottidianae vitae augmenta quaerantur», FIRMICUS MATERNUS, *Math.* VI, 31, § 54, p. 163.

²⁹⁹ «Τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἐχόντων τὰ μὲν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν. ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἀψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἐμψυχα. Καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖται τὰ ἐμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὄρμην προκαλούμενης. Καὶ πάλιν ἐν πσι τῶν ζῴων φαντασία γίνονται ὄρμην προκαλούμεναι φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὄρμην, ὡς ἐν τῷ ἀράχνη φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὄρμη ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζῴου, καὶ ἐν τῇ μελίσοῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν», ORIGENES, *De princ.* III, 1, 2 «Haec autem, quae in semet ipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicuntur ex se, quaedam ab se moveri: et ita dividunt quod ex se moveantur ea, quae vivunt quidem non tamen animantia sunt, a se autem moventur animantia, cum eis fantasia, id est voluntas quaedam vel incitamentum, adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel incitari provocaverit. Denique etiam in

y de la sed, actos que proceden de la necesidad corporal, del mismo modo niega que sea siempre causa del *adpetendi coitus desiderium*, al negar esto concluye que: «la comida es deseada por los hombres no a causa del diablo, sino por un natural *instinctu*»³⁰⁰.

Ejemplo semejante al de ORÍGENES es el del uso de ISIDORO DE SEVILLA en sus *Etimologías*, ahí en el L. XII, *De animalibus*, da en 7, 63, la descripción de la perdiz:

Es un ave falaz e inmundada [...]Hasta tal punto es falaz esta ave que se apodera de los huevos ajenos para empollarlos; pero su engaño no da fruto, ya que los polluelos, tan pronto como oyen la voz de su auténtica madre, por *naturali quodam instinctu* abandonan a la que los ha empollado y se vuelven a quien los engendró.³⁰¹

Otro uso encontrado en ISIDORO DE SEVILLA es cuando explica el *Ius naturale*, dice: «El derecho natural es el que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes por *instinctus* de la naturaleza, no por estatuto legal alguno.»³⁰²

En estos usos de *instinctus* parece claro que ese impulso ya no se debe a la divinidad, sino que se ha introyectado pues ese impulso se debe al llamado amor, a la alegría, a algo voluntario, a algo del propio ánimo, a una determinada configuración de cada alma provocada por el momento en el que se encarnó nuestra alma o a algo natural que nos impulsa.

quibusdam animalibus inest talis fantasia, id est voluntas vel sensus, qui ea naturali quodam instinctu provocet et concitet ad ordinatos et conpositos motus; sicut videmus araneas facere, quae fantasia, id est voluntate quadam uel studio textrinae, ad opus texendi ordinatissime concitantur, sine dubio naturali quodam motu intentionem huiuscemodi operis provocante, nec tamen ultra alium aliquem sensum quam texendi naturale studium habere ipsum animal invenitur, sicut et apis fingendi fauos ac mella, ut aiunt, aëria congregandi» Importante ver el uso de ὁρμή en CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom.* II, 20, 110, 4: «Τῶν γὰρ κινουμένων τὰ μὲν καθ' ὁρμὴν καὶ φαντασίαν κινεῖται, ὡς τὰ ζῷα» γ «ἔξωθεν μὲν οὖν οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτὰ, ὁρμῆς δὲ καὶ φαντασίας τῶν τε αὖθις τῶν προειρημένων καὶ τὰ ἄλογα μετέχει ζῷα» CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom.* II, 20, 111, 1-2.

³⁰⁰ «cibus hominibus non ex diabolo sed naturali quodam appetitur instinctu» RUFINUS, *Or. de princ.* III, 2, 2.

³⁰¹ «... avis dolosa atque inmundada; nam masculus in masculum insurgit, et obliviscitur sexum libido praeceps. Adeo autem fraudulenta, ut alteri ova diripiens foveat; sed fraus fructum non habet: denique dum pulli propriae vocem genericis audierint, naturali quodam instinctu hanc quae fovit relinquunt, et ad eandem quae genuit revertuntur», ISIDORUS, *Etym.* XII, 7, 63.

³⁰² «Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur» ISIDORUS, *Etym.* V, 4, 1.

III

INSTINCTUS COMO IMPULSO DEL DIABLO

Este apartado muestra los usos de *instinctus* por parte de algunos cristianos que le dieron el significado de impulso provocado por el diablo y en ese sentido corruptor de nuestra naturaleza.

TERTULIANO en su *De anima*, retomando la doctrina de que PLATÓN divide el alma en racional e irracional, dice que lo natural es lo racional ya que es ingénito en el alma desde su creación, mas lo irracional es aquello que sucedió *ex serpentis instinctu* y que hizo que Adán cometiera la transgresión y esa transgresión se arraigó y creció en el alma como si fuera algo natural, porque sucedió en el instante y origen mismo de su naturaleza³⁰³.

LACTANCIO usa el *instinctus* de dos modos, la primera como inspiración, como cuando dice que un poeta no pudo hacer brotar su canto en el Helicón por el *instinctu* de las Musas como pretendía³⁰⁴ y cuando dice de un poeta *instinctus quasi divino spiritu* (inspirado como por un espíritu divino)³⁰⁵. El segundo modo está en relación con los demonios, y significa una especie de instigación, de impulso provocado por demonios, por ejemplo: «He aquí alguien agitado por el *instinctu* del demonio, demente, fuera de sí, insano»³⁰⁶, o cuando dice que el pueblo de Dios ha sido dividido *instinctibus* de los demonios³⁰⁷, o cuando dice que las cosas que habrán de suceder fueron predichas por profetas a partir del espíritu de Dios y por los vates *ex instinctu* de los demonios³⁰⁸.

San AGUSTÍN en su comentario al Génesis mantiene aún esta noción de *instinctus* como inspiración, al decir: «hemos de confesar que cuando estos [los astrólogos] dicen cosas verdaderas

³⁰³ «Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali uidelicet auctore. Quid enim non rationale, quod deus iussu quoque ediderit, nedum id quod proprie afflatu suo emisit? Irrationale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleuerit et coadoleuerit in anima ad instar iam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit» TERTULLIANUS, *De anima* 16, 1. «Si et malum eo in apparuit transgressionis admissum, nec hoc naturale deputandum est, quod instinctu serpentis operatus est, tam non naturale quam nec materiale, quia et materiae fidem iam exclusimus» TERTULLIANUS, *De anima* 21, 3

³⁰⁴ «Non enim Musarum instinctu sicut videri volebat in Helicone carmen illud effudit, sed meditatus venerat ac paratus», LACTANTIUS, *Div. inst.* I, 5, 10.

³⁰⁵ «Ut ait poeta quasi divino spiritu instinctus», LACTANTIUS, *Div. inst.* V, 9.

³⁰⁶ «Ecce aliquis instinctu daemonis percitus dementit effertur insanit», LACTANTIUS, *Div. inst.* IV, 27, 12.

³⁰⁷ «Instinctibus daemonum populus dei scissus est», LACTANTIUS, *Div. inst.* IV, 30, 1.

³⁰⁸ «Haec ita futura esse cum prophetae omnes ex dei spiritu, tum etiam vates ex instinctu daemonum cecinerunt». LACTANTIUS, *Div. inst.* VII, 18, 1

las dicen por cierto *instinctu* ocultísimo que obra en las mentes humanas sin conocerlo»³⁰⁹, pero también usa el *instinctus* al modo de TERTULIANO al atribuirlo al acto del diablo y de la serpiente: «¿No es de extrañar que el diablo *suo instinctu* llene el cuerpo de la serpiente y mezcle su espíritu con el de ella, del mismo modo como suelen ser llenados por demonios los vates, la hubiera convertido en la más sabia de todas las bestias que viven con alma irracional y viviente?»³¹⁰ y del mismo modo al hablar de la tentación de Adán, vía Eva y a su vez vía la serpiente, dice: «No habló el demonio en la misma mujer, siendo como era criatura racional, que podía usar de su propia facultad para confeccionar las palabras. Su trabajo consistió en persuadirla, valiéndose interiormente del oculto *instinctu* que él había obrado exteriormente mediante la serpiente»³¹¹.

Así pues, nuestro tercer apartado manifiesta un nuevo uso de *instinctus* como un impulso de los demonios o del mismo diablo con la intención de corromper nuestra naturaleza, en este caso tiene la misma significación que el del apartado I: de impulso por parte de un tercero, pero a diferencia de aquel significado, éste produce la corrupción de nuestra naturaleza.

IV

INSTINCTUS DE ACUERDO CON LA ESCOLÁSTICA

En este apartado revisaremos a TOMÁS DE AQUINO y a SAN BUENAVENTURA. Revisaremos cómo a partir del Aquinate hay un uso muy variado de la palabra *instinctus*. Buscamos aquí entender el cambio que sufre la palabra *instinctus*, para ello no podremos agotar los pasajes del Aquinate, pues *instinctus* en TOMÁS DE AQUINO supera la centena de menciones, sin embargo, abarcamos las menciones y distintos usos de *instinctus* en la *Summa Theologiae* y en la *Summa Contra Gentiles*. Respecto de SAN BUENAVENTURA revisamos un par de usos de la palabra *instinctus*.

³⁰⁹ «fatendum est, quando ab istis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur», AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.* 2, 17.

³¹⁰ «Quid ergo mirum si suo instinctu diabolus iam implens serpentem, eique spiritum suum miscens, eo more quo vates daemoniorum impleri solent, sapientissimum eum reddiderat omnium bestiarum secundum animam vivam irrationalemque viventium?» AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.* 11, 2, 4.

³¹¹ «In ipsa vero muliere, quia illa rationalis creatura erat, quae motu suo posset uti ad verba facienda, non ipse locutus est, sed eius operatio atque persuasio; quamvis occulto instinctu adiuveret interius, quod exterius egerat per serpentem» AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.* 11, 27, 34.

Solomon DIAMOND en su interesante artículo *The gestation of the instinct concept* hace una breve y muy útil investigación, aunque poco exhaustiva, de los usos y significaciones de *instinctus* en TOMÁS DE AQUINO, menciona los siguientes pasajes: *Q. d. de anima*, a. 13 co.³¹² y algunos pasajes de la *Summa Theologiae*, los cuales no divide muy claramente, sin embargo retomamos esa importante labor y la completamos del siguiente modo:³¹³

- a) Cuando aparece la frase *instinctus naturalis* referido al actuar humano,³¹⁴ por ejemplo en I^a q. 113 a. 1 ad 3, cuando dice que: «Así como los hombres a causa de la pasión del pecado se separan del *instinctu* natural del bien»³¹⁵
- b) Cuando la frase *instinctus naturalis* se aplica al comportamiento de los animales irracionales.³¹⁶
- c) *Instinctus* usado como *instinctus divinus*.³¹⁷ Este uso se puede separar en dos:
 - i. Cuando el Espíritu Santo provoca el *instinctus*.³¹⁸

³¹² Para que se complete el conocimiento sensible se requieren cinco grados: el sentido propio, el sentido común, la imaginación o fantasía, el cuarto que es la facultad estimativa en los animales o cogitativa en los hombres: «Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus.» y el quinto es la memoria.

³¹³ La sistematización de DIAMOND es la siguiente: «It is used most often in reference to divine instinct, inward instinct, and the like. When the source of instinct is the Holy Ghost, [...]. When the source is demonic, [...]. All of these uses refer to the motivation of human behavior by various spiritual, noncorporeal agents, under exceptional rather than ordinary circumstances. There are 25 instances in which the word appears in the phrase natural instinct. Some of these also relate to human behavior», "Gestation of the instinct concept", pp. 327 – 328.

³¹⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a q. 19 a. 10 co.; I^a-II^a q. 17 a. 5 ad 3; q. 50 a.3 co.

³¹⁵ «sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati»

³¹⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a q. 18 a. 3 co.; q. 78 a. 4 co.; q. 83 a. 1 co.; q. 115 a. 4; I^a-II^a q. 3 a. 6 co.; q. 11 a. 2 co.; q. 12 a. 5 co.; q. 15 a. 2 co.; q. 16 a. 2 ad 2; q. 17 a.2 ad 3; «Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam»; q.40 a. 3 co.; q. 41 a. 1 ad 3; q. 46 a. 4 ad 2; q. 46 a.7 ad 1; q. 50 a.3 co. ; II^a-II^a q. 83 a. 10 ad 3; q. 95 a. 7 co.; q. 110 a. 1 co.

³¹⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* II^a-II^a q. 97 a. 2 ad 3.

³¹⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a-II^a q.68 a. 1- a. 5; q. 103 a.1; II^a-II^a q. 19 a. 12; q. 67 a. 1; q. 67 a. 3; q. 83 a.13 ad 1; q. 87 a. 1 ad 3(*instinctu prophético*); q. 90, a. 2 (*ex speciali instinctu*); q. 95 a. 7 co.

- ii. Cuando el demonio provoca el *instinctus*.³¹⁹
- d) Cuando aparece la frase *instinctus interioris*,³²⁰ por ejemplo cuando en II^a-IIae q. 93 a. 1 ad 2, dice: «Antes del tiempo de la Ley, los justos a través de un *instinctum* interior eran guiados respecto al modo de rendir culto a Dios».³²¹
- e) Cuando se usa la palabra *instinctus* como impulso.³²²

De la *Summa Contra Gentiles* la palabra *instinctus* sólo está mencionada en el Libro III y sus usos no son distintos de los de la *Summa Theologiae*:

- a) Cuando aparece la frase *instinctus naturalis* referido al actuar humano.³²³
- b) Cuando la frase *instinctus naturalis* se aplica al comportamiento de los animales irracionales.³²⁴
- c) *Instinctus* cuando el demonio o los demonios provocan éste.³²⁵

Acerca de los usos y menciones de *instinctus* en TOMÁS DE AQUINO es preciso distinguir que la mayoría de los usos se dan, en primer lugar, respecto al uso de la frase *instinctus naturalis* aplicada al comportamiento de los animales irracionales (24 menciones), en segundo lugar, respecto del *instinctus divinus* y las variantes ya señaladas (*instinctus spiritus sancti*, *instinctus diaboli*) (23 menciones), en tercer lugar respecto del *instinctus naturalis* aplicada al comportamiento de los hombres (9 menciones), después respecto del *instinctus interioris* (5 menciones) y por último respecto del *instinctus* como impulso (2 menciones).

Ahora bien, es preciso explicar por qué TOMÁS DE AQUINO hace tantas menciones del *instinctus naturalis* referido a los animales y del *divinus*. Por un lado, no es difícil comprender la cristianización de *instinctus* en donde su uso responde al *instinctus diaboli*, noción de *instinctus*

(*instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali*); q.121 a. 1; q.122 a. 4; q. 147 a. 5 ad 3; q. 171 a. 5 co; q. 173 a. 4 co (*instinctus propheticos*); q.185 a.2 ad 3; III^a q. 25 a. 3 ad 4; q. 29 a. 1; q. 36 a.5 co.

³¹⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a q. 114 a. 3 co.; II^a-IIae q. 188 a. 5 arg 2; III^a q.8 a. 7 arg 2.

³²⁰ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* II^a-IIae q. 2 a. 9; q. 10 a.1; q. 174 a. 3 co.; III^a q. 60 a. 5 ad 3.

³²¹ «Ad secundum dicendum quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum»

³²² THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a-IIae q.9 a. 4 co.; q. 9 a. 5 ad 2

³²³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gent.* III, 117 n.6; cap. 119 n. 7; cap. 123 n. 5, n.7; cap. 124 n. 1; cap. 131 n. 4.

³²⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gent.* III, 75 n. 3; cap. 85 n.4, n.11, n.13, n.20; cap. 131 n.2.

³²⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gent.* III, 120 n. 23.

entendida como instigación e impulso, de acuerdo con el apartado número III de este apéndice; por otro lado, requiere mayor explicación la noción de *instinctus spiritus sancti*, donde el Aquinate al hablar de los dones dice: «Según queda dicho, los dones son determinadas perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto divino. Por tanto, en aquellas cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el instinto del Espíritu Santo, es, consiguientemente, necesario el don».³²⁶ En esta breve cita, TOMÁS DE AQUINO parece entender *instinctus* a la manera del apartado I de este apéndice, es decir como inspiración provocada por la divinidad.

Respecto al uso de la frase *instinctus naturalis* aplicada al comportamiento de los animales irracionales, nosotros no seguimos a S. DIAMOND cuando expresa que: «Instinct was not used in relation to animal behavior until late in the thirteenth century, around the year 1270»³²⁷, pues ya hemos citado ejemplos en donde se habla de las abejas y de las arañas, sin embargo, sí creemos que a partir de los usos del Aquinate se suele utilizar la palabra *instinctus* para hacer énfasis en el comportamiento de los animales irracionales y para remarcar el hecho de que el *instinctus naturalis* determina el comportamiento de aquellos que no tienen facultad cogitativa. Comprendemos, hasta donde permite la investigación y siguiendo los indicios de DIAMOND, que el Aquinate parece haber entendido de un modo determinado la explicación aviceniana de la *vis aestimativa*, así lo dice S. DIAMOND: «Christian scholars learned of this faculty chiefly through the writings of Avicenna, and to them it became known as *vis aestimativa*, the estimative faculty. Usually they would ignore the fact that for Avicenna and the other Arab philosophers this was a faculty shared by both men and animals, and, crediting it to animals only, they would say that it did for them what cogitativa, the power of thought, did for men»,³²⁸ evidentemente, esta afirmación abre una discusión mayor que no abordaremos aquí. Basta con saber que la *vis aestimativa* es tomada por TOMÁS DE AQUINO como una facultad que únicamente tienen los animales y que el humano no posee. Consideramos importante esta aparente reducción de TOMÁS DE AQUINO debido a que el Aquinate parece

³²⁶ «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum», THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a-II^ae q. 68 a. 2 co.

³²⁷ Salomon DIAMOND, "Gestation of the instinct concept", p. 326

³²⁸ *Ibidem*, cursivas mías.

entender el *instinctus naturalis* de los animales irracionales en estrecha relación con la *vis aestimativa* por ejemplo en I^a q. 78 a.4 co. dice:

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación.³²⁹

Que el animal perciba las intenciones de la *vis aestimativa* por *naturali quodam instinctu* marca una separación respecto a cómo el hombre las percibe, que es a través de la *vis cogitativa*, esto nos manifiesta la estrechez entre el *instinctus naturalis* y la *vis aestimativa*.

Así pues, los usos que hemos expuesto arrojan la problemática de que éstos son variados y no responden a un solo significado, además nos encontramos con que, al parecer, *instinctus* no es un concepto y es, más bien, una palabra que funciona en relación con las palabras que están a su alrededor, por ejemplo, con los adjetivos *naturalis*, *interioris*, *propheticus* o con los genitivos *Spiritus Sancti*, *diaboli*. Este uso tan diverso, nos permite asentar esta investigación en que para TOMÁS DE AQUINO *instinctus* no es como tal un concepto y que sus usos variados son una unión de toda la tradición anterior que hemos investigado.

Finalmente vemos dos usos relevantes de la palabra *instinctus* en el *Breviloquium* de SAN BUENAVENTURA. El *doctor Seraphicus* en la segunda parte del *Breviloquium* llamada *De Creatura Mundi*, en el capítulo XI sobre la creación del hombre, dice que al hombre le fue dado un doble sentido, el interior y el exterior, el de la *mens* y el de la carne; un doble movimiento, imperativo en la voluntad, ejecutivo en el cuerpo; un doble bien, uno visible, otro invisible; un doble precepto, el

³²⁹ «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit», THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a q. 78 a. 4 co.

de la naturaleza y el de la disciplina y por último le fueron dadas cuatro ayudas, a saber, la *scientia*, *conscientia*, *synderesis* y la gracia³³⁰. Ahora bien, BUENAVENTURA explica que con el fin de que el hombre sea reconducido a Dios, su creador, hay dos libros, uno escrito dentro, otro fuera, el interior es el arte y la sabiduría eterna de Dios, el exterior es el mundo sensible; la criatura exclusiva del interior es el ángel, la del exterior, el animal bruto; el hombre es la criatura que está dotada de ambos sentidos del interior y del exterior y es así que puede reconocer la Sabiduría de Dios y su obra. Derivado de esto, explica los dos movimientos del hombre: «uno según el *instinctum* de la razón en la *mens*, otro según el *instinctum* de la sensualidad en la carne»³³¹ y del primero es propio mandar y del segundo es propio obedecer.

La segunda mención del Doctor Seráfico se debe a su descripción de los siete pecados capitales, dice que cuando nuestra voluntad procede desordenadamente desea lo que no debe desear y huye de donde no se debe huir, respecto de esto último hay tres modos de huir: «Porque se huye siguiendo el *instinctum* pervertido de la razón y entonces es la envidia; o siguiendo el *instinctum* de la parte irascible, y entonces es la ira; o siguiendo el *instinctum* de la parte concupiscible y entonces es la acidia».³³²

Ambas menciones parecen significar el *instinctus* como un factor interior, pero también llevan consigo esta idea del apartado III, mas ya no como un actuar del diablo, sino como un factor que lleva a la corrupción.

³³⁰ «De toto autem homine in paradiso collocato haec tenenda sunt, scilicet quod datus est ei duplex sensus, scilicet interior et exterior, mentis et carnis. Datus est ei duplex motus, scilicet imperativus in voluntate et executivus in corpore. Datum est ei duplex bonum, unum visibile, alterum invisibile. Datum est ei duplex praeceptum, scilicet naturae et disciplinae: praeceptum naturae: Crescite et multiplicamini; praeceptum disciplinae: De ligno scientiae boni et mali ne comedas. Iuxta quae datum est sibi quadruplex adiutorium, scilicet scientiae, conscientiae, synderesis et gratiae, ex quibus sufficienter habuit, ut posset stare in bono et proficere et a malo cavere et declinare», BONAVENTURA, *Brev.* II, 11.

³³¹ «Et quia cuilibet sensui respondet motus, ideo duplex datus est homini motus: unus secundum instinctum rationis in mente, alius secundum instinctum sensualitatis in carne. Primi est imperare, secundi est obtemperare, secundum rectum ordinem» BONAVENTURA, *Brev.* II, 11.

³³² «Et quia hoc fit secundum septiformem modum, ideo septem sunt capitalia peccata, ex quibus generatur universitas vitiorum. Voluntas enim nostra aut deordinatur, quia appetit quod non est appetendum, aut quia refugit quod non est refugiendum.[...]Si autem voluntas deordinatur, quia refugit quod non est refugiendum; hoc potest esse tripliciter, secundum triplicem modum refugiendi. Aut enim refugit secundum perversum instinctum rationalis, et sic est invidia; aut secundum instinctum irascibilis, et sic est ira; aut secundum instinctum concupiscibilis, et sic est accidia» BONAVENTURA, *Brev.* III, 10.

HACIA MARSILIO FICINO

Esta investigación busca arrojar luz para distinguir el uso y significación que Marsilio FICINO le da a la palabra *instinctus*, sea como i) impulso de la divinidad, ii) factor intrínseco, iii) impulso del diablo o iv) *instinctus* de acuerdo con la Escolástica. La unión de diversos usos. Los resultados de esta investigación con respecto al uso de Marsilio FICINO se encuentran en el capítulo II, apartado 2 de la presente investigación.

APÉNDICE II

La palabra *instinctus* en Marsilio FICINO

MENCIONES DE *INSTINCTUS* EN LA *THEOLOGIA PLATONICA*

La *Theologia Platonica* registra 43 menciones de la palabra *instinctus*. Ya hemos clasificado parcialmente en el Apéndice I las menciones de *instinctus* en la tradición latina, las categorías fueron: I) impulso de la divinidad, II) factor intrínseco, III) impulso del diablo o IV) *instinctus* como facultad estimativa.

A continuación, clasificamos las menciones de *instinctus* hechas por Marsilio FICINO en la *Theologia Platonica* divididas en primer lugar, formalmente, en las que llevan el adjetivo *naturalis*, clasificados como *instinctus naturalis sive naturae*, y las que llevan otros adjetivos, esta división la llamamos *varia*. En segundo lugar, en cuanto a su contenido, subdivididas en las categorías del Apéndice I.

Marsilio FICINO usa, en la *Theologia Platonica*, 26 veces *instinctus naturalis* o *instinctus naturae*, dentro de las 43 menciones. Los usos de *instinctus naturalis* o *instinctus naturae* los clasificamos según las ya mencionadas categorías.

INSTINCTUS NATURALIS SIVE INSTINCTUS NATURAE

1. *Theol. Plat.* I, 6 § 9 (= *Op.* 2, p. 91; = I, p. 88, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
2. *Theol. Plat.* II, 11, § 4 (= *Op.* 2, p. 106 = I, p. 166, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
3. *Theol. Plat.* III, 2, § 2 (= *Op.* 2, p. 119 = I, p. 234, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
4. *Theol. Plat.* IV, 2, § 7 (= *Op.* 2, p. 133 = I, p. 306, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
5. *Theol. Plat.* V, 8, § 3 (= *Op.* 2, p. 141 = II, p. 46, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
6. *Theol. Plat.* VI, 12, § 11 (= *Op.* 2, p. 170 = II, p. 196, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
7. *Theol. Plat.* IX, 4, § 3 (= *Op.* 2, p. 207 = III, p. 32, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
8. *Theol. Plat.* IX, 4, § 9 (= *Op.* 2, p. 208 = III, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
14. *Theol. Plat.* XI, 5, § 4 (= *Op.* 2, p. 255 = III, pp. 282-284, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
15. *Theol. Plat.* XII, 1, § 8 (= *Op.* 2, p. 267 = IV, p. 16, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
16. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 18 (= *Op.* 2, p. 290 = IV, p. 140, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
17. *Theol. Plat.* XIII, 5, § 5 (= *Op.* 2, p. 304 = IV, p. 214, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
18. *Theol. Plat.* XIV, 9, § 2 (= *Op.* 2, p. 320 = IV, p. 294, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
19. *Theol. Plat.* XIV, 10, § 5 (= *Op.* 2, p. 322 = IV, p. 306, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
20. *Theol. Plat.* XV, 1, § 13 (= *Op.* 2, p. 329 = V, p. 18, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
21. *Theol. Plat.* XVI, 8, § 5 (= *Op.* 2, p. 384 = V, p. 316, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

9. *Theol. Plat.* IX, 4, § 14 (=Op. 2, p. 209 = III, p. 46, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
10. *Theol. Plat.* IX, 5, § 24 (=Op. 2, p. 216 = III, p. 84, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
11. *Theol. Plat.* X, 3, § 8 (=Op. 2, p. 228 = III, p. 142, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
12. *Theol. Plat.* X, 8, § 7 (=Op. 2, p. 237 = III, p. 188, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
13. *Theol. Plat.* XI, 3, § 8 (=Op. 2, p. 243 = III, p. 222, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
22. *Theol. Plat.* XVII, 3, § 6 (=Op. 2, p. 391 = VI, p. 36, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
23. *Theol. Plat.* XVII, 3, § 8 (=Op. 2, p. 392 = VI, p. 36-38, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
24. *Theol. Plat.* XVII, 3, § 10 (=Op. 2, p. 392 = VI, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
25. *Theol. Plat.* XVIII, 8, §26 (=Op. 2, p. 413 = VI, p. 150, ALLEN, BOWEN—HANKINS)
26. *Theol. Plat.* XVIII, 9, §6 (=Op. 2, p. 416 = VI, p. 170, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

I) ACCIÓN DE LA DIVINIDAD

17. «Pero los hombres perturbados en el ánimo no reciben estos impulsos; el ánimo tranquilo recibe de todos lados los impulsos supernos. A partir de ahí, inadvertidamente comienzan a pensar las mismas cosas que piensa lo divino, y comienza a querer o a no querer las mismas cosas, debido a que se ve inclinado [a éstas] por un *natural*, esto es, divino e íntimo, *instinctus*.»³³³

2. «<Dios> No es empujado a actuar por un *instinctus natural*»³³⁴

II) FACTOR INTRÍNSECO

1. «Si el bien, es, por *instinctus natural* considerado como más valioso que la *mens*; también es considerado más eminente. De aquí sucede que inteligir no es suficiente para nosotros, salvo que no sólo intelijamos bien, sino también intelijamos el bien»³³⁵

³³³ «Sed perturbati hominum animi hos impulsus non capiunt, pacatus autem animus undique supernos capit impulsus. Unde latenter incipit cogitare eadem quae cogitant superi, eademque velle ac nolle, cum naturali, id est divino et intimo inclinetur instinctu.» *Theol. Plat.* XIII, 5, § 5 (=Op. 2, p. 304 = IV, p. 214, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³³⁴ «<Deus> Non ergo naturali instinctu impellitur ad agendum» *Theol. Plat.* II, 11, § 4 (=Op. 2, p. 106 = I, p. 166, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³³⁵ «Si bonum naturali instinctu pretiosus mente censetur; censetur et eminentius. Hinc fit ut id quod intellegere est non sufficiat nobis, nisi et bene et bonum intellegamus», *Theol. Plat.* I, 6 § 9 (=Op. 2, p. 91; = I, p. 88, ALLEN, BOWEN—HANKINS). Cf. «Sicut ergo si homines naturae instinctu ratiocinarentur, eadem omnium hominum in singulis rebus esset opinio, ita si ducente natura eligerent, una omnium esset electio», *Theol. Plat.* IX, 4, § 14 (=Op. 2, p. 209 = III, p. 46, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

3. «A causa de esto, <el alma> por un *instinctus* natural asciende a lo superior y desciende a lo inferior. Y al ascender no abandona lo inferior, ni al descender deja atrás lo superior»³³⁶
4. «¿te sorprenderías de que las almas sublimes muevan en círculo los cuerpos más tenues con una seña sutil? Principalmente porque éstas los mueven en torno a su polo natural y en su lugar propio, y ellas mismas por *instinctus* natural son más útiles para este tipo de movimiento, más útiles que el cuerpo terreno para el movimiento hacia abajo, cuando nuestra alma lleva a su cuerpo hacia abajo a través de las cosas que tienden hacia abajo»³³⁷;
5. «Todas las cosas, en efecto, por *instinctus* natural y por un esfuerzo perpetuo se preservan a sí mismas en la medida de sus fuerzas y se mantienen en sí mismas»³³⁸.
6. «Se sigue que el *instinctus* natural de cada cosa que es cierta generación de la esencia y del mismo ser, y no puede sublevarse contra la esencia y el ser»³³⁹
9. «Por tanto, si los hombres razonaran por *instinctus* natural, todos los hombres tendrían la misma opinión en las cosas particulares, así si eligieran teniendo a la naturaleza como guía, tendrían una sola elección de todas las cosas. Ahora bien, algunos eligen algunas cosas de muchos modos, así como al razonar juzgan de modo diverso. Por lo que los cielos no mueven nuestra voluntad por un *instinctus* natural, sin embargo sí mueven el cuerpo»³⁴⁰

³³⁶ «<anima> quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia non relinquit», *Theol. Plat.* III, 2, § 2 (=Op. 2, p. 119 = I, p. 234, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³³⁷ «miraberis sublimes animas tenuissima corpora nutu levissimo volvere? Praesertim cum ea circa naturalem cardinem et in ambitu proprio moveant, atque ipsa ad motum huiusmodi instinctu naturali magis conducant, quam terrenum corpus ad descendendum, quando anima nostra corpus suum per declivia ducit.» *Theol. Plat.* IV, 2, § 7 (=Op. 2, p. 133 = I, p. 306, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³³⁸ «Omnia siquidem naturali instinctu nixque perpetuo se ipsa servant pro viribus sibi inhaerent» *Theol. Plat.* V, 8, § 3 (=Op. 2, p. 141 = II, p. 46, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³³⁹ «Sequitur ut naturalis rei cuiusque instinctus, qui proles quaedam est essentiae atque ipsius esse, contra essentiam et esse non surgat.» *Theol. Plat.* VI, 12, § 11 (=Op. 2, p. 170 = II, p. 196, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴⁰ «Sicut ergo si homines naturae instinctu ratiocinarentur, eadem omnium hominum in singulis rebus esset opinio, ita si ducente natura eligerent, una omnium esset electio. Nunc autem alii modis aliis eligunt alia, sicut et ratiocinando iudicant varie. Quamobrem caeli voluntatem nostram instinctu naturae non movent, movent tamen corpus» *Theol. Plat.* IX, 4, § 3 (=Op. 2, p. 207 = III, p. 32, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

10. «La complexión corpórea que abunda en sangre, exige lo que le es propio, sean sabores o sean otras particularidades de las cosas, < así > los que < abundan > en bilis exigen otras, los que abundan en flema otras. Cuando a cada complexión se le ofrece lo que le es propio, tal naturaleza se apropia de lo ofrecido no de otro modo a como se apropia el fuego mismo del sulfuro como su alimento. De aquí que el sanguíneo se entregue a lo dulce, el colérico a lo amargo o astringente, el melancólico a lo ácido y el flemático a lo insípido. Lo que decimos del sanguíneo debe ser aplicado del mismo modo a las otras < complexiones >. El sanguíneo no sabe por qué causa gusta de lo dulce, debido a que no se entrega a ello a través de la deliberación sino por un *instinctus* natural de la complexión. En efecto, a través del *instinctus* natural apetece cinco géneros de cualidades: para ver, lo rojo y lo verde, para escuchar, lo alegre, para degustar, lo dulce, para tocar y oler, lo templado. Si es afectado y gusta de estas cinco cualidades por la complexión, es necesario que en la composición misma de la complexión haya cinco fuentes de estas cinco < cualidades > de las que se gusta. Pues tal como el principio racional de aquellas cinco cualidades es distinto entre ellas, así son aprobadas por determinada complexión bajo uno u otro principio racional. Por tanto, en cada hombre existen cinco fuentes naturales para comprobar las cinco cualidades apropiadas a los cinco sentidos. Dado que en algunos hombres son distintas las complexiones de los humores, por ello los deseos de lo corpóreo son diferentes entre los hombres. Pero puesto que una sola especie humana está presente en todos, al ser una sola la especie de mente, por esto es común la aprobación de lo que pertenece a la mente. Toda mente alaba la figura redonda en las cosas en cuanto la mira e ignora por qué la alaba. [...] < La mente > se entrega a la luz de la sabiduría y a la contemplación de la verdad. Si cada mente se apropia inmediatamente de todas las cosas siempre y en cualquier lugar e ignora la causa por la que se apropia de ellas y no puede < evitar > apropiarse de ellas, entonces es necesario que se apropie de ellas por un *instinctus* directo y natural»³⁴¹

³⁴¹ «Complexio corporis quae abundat sanguine, suos quosdam postulat tum sapes tum ceteros rerum usus, quae bili alios, alios quae pituita. Quando cuique complexionis quod suum est offertur, non aliter oblatam rem natura talis asciscit quam ipse ignis escam sulphuream. Hinc sanguineus commendat dulcia, acuta acriave cholericus, acida melancholicus, mollia phlegmaticus et insipida. Quod de sanguineo dicemus similiter est ad alios transferendum. Nescit sanguineus quam ob causam dulcia probet, quia non commendat consilio, sed naturali complexionis instinctu. Sane per naturalem instinctum quinque appetit genera qualitatum, rubra et virida visu, auditu laeta, dulcia gustu, temperata tactu atque olfactu. Si has quinque qualitates per complexionem affectat et probat, necesse est in ipsa complexionis conflatione quinque inesse fomites harum quinque probationum. Sicut enim illarum quinque qualitatum alia inter se est et alia ratio, ita a tali complexionis sub alia et alia ratione probantur. Igitur in unoquoque homine quinque sunt fomites naturales ad quinque qualitates congruas quinque sensibus comprobandas. Et quia in

11. «En efecto, debido a esto tal alma es forma última del cuerpo, porque ciertamente da forma y manda al cuerpo, sin embargo está a punto de estar más allá de la naturaleza del cuerpo, de tal modo que se encuentra en el límite mismo, y avanzando aunque sea un poco, abandonaría completamente los límites del cuerpo. En efecto ella está mucho más separada que unida <al cuerpo>. Pues comparte a aquel la parte o la potencia inferior de sí misma que tiene en común con los animales y las plantas, pero la parte principal, muy semejante a lo divino, en la que consiste todo el proceder del alma racional, está alejada del cuerpo en esencia y porque <está alejada en esencia> también lo está en la acción. Y cuantas veces opera a través del intelecto, se dirige por un primer *instinctus* natural hacia los principios racionales separados, lo cual ciertamente todos los peripatéticos reconocen»³⁴²

12. «Por lo tanto, ni el intelecto, ni la voluntad pueden descansar en las cosas mismas. Sino que aquel se libera en Dios, ésta lleva hacia Dios. A aquel se le ofrece por *instinctus* natural solo Dios para contemplarlo, a ésta se le ofrece por *instinctu* natural solo Dios para amarlo»³⁴³

aliis hominibus aliae sunt complexionis humorum, ideo rerum concupiscentiae corporalium inter homines sunt diversae. Quoniam vero una humana species est in omnibus, cum sit mentis species una, idcirco communis est eorum quae ad mentem pertinent approbatio. Omnis mens figuram laudat rotundam in rebus statim consideratam et cur laudet ignorat.[...] <Mens> Commendat sapientiae lucem et veritatis intuitum. Si quaelibet mens haec omnia semper et ubique asciscit illico et quam ob causam asciscat ignorat, neque potest non asciscere, *instinctu* asciscit necessario prorsus et naturali», *Theol. Plat.* XI, 5, § 4 (=Op. 2, p. 255 = III, pp. 282-284, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴² «Talis profecto anima ideo forma est corporis ultima, quia format quidem regitque corpus, verum ita paene excedit naturam corporis, ut in ipso sit limine, ac paulum quid praetergressa, limites corporis sit penitus relictura. Nempe multo magis separata est quam coniuncta. Communicat namque illi partem sui sive potentiam inferiorem, quam habet cum brutis plantisque communem. Partem vero praecipuam, divinis persimilem, in qua tota consistit rationalis animae ratio, semotam habet a corpore in essentia, quia etiam in actione. Et quotiens operatur per intellectum, primo naturalique instinctu ad separatas rationes sese confert, quod quidem omnes Peripatetici confitentur», *Theol. Plat.* X, 3, § 8 (=Op. 2, p. 228 = III, p. 142, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴³ «Ergo neque intellectus, neque voluntas in rebus ipsis quiescere potest. Sed ille resolvit in Deum, haec refert ad Deum. Illi solus Deus conspiciendus naturali instinctu proponitur, huic solus Deus amandus», *Theol. Plat.* X, 8, § 7 (=Op. 2, p. 237 = III, p. 188, ALLEN, BOWEN—HANKINS) Cf. «Alas duas, scilicet instinctum intellectus ad ipsum verum atque voluntatis ad ipsum bonum» «llaman a las dos alas, a saber, el *instinctum* del intelecto hacia la verdad misma, y el *instinctum* de la voluntad hacia el bien mismo.» *Theol. Plat.* XVII, 2, § 14 (=Op. 2 p. 389 = VI, p. 26, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

13. «<El alma> saca a la luz, repentinamente por un único *instinctus* natural, constantemente estas <fórmulas> , incluso sin ninguna reflexión o sin voluntad previa»³⁴⁴

14. «pero <disputan que> las mentes de los hombres, igual que las mentes ínfimas, todas, en cuanto son creadas, están inclinadas por un *instinctus* natural hacia la parte natural y los cuerpos, y unas se sumergen en el río Leteo más profundo que otras, esto es en la materia»³⁴⁵

15. «Por tanto, la *mens* a partir del hábito a través de su propia *formula* es llevada hacia el acto, está vinculada como una prolepsis a la idea divina, vinculada a ella, se eleva por encima de sí misma. Nada puede ser llevado por encima de sí mismo, salvo que sea llevado por algo superior [...] Ahora bien, la misma *formula*, al ser un rayo de la idea, fácilmente por un *instinctus* natural rebota hacia la idea y lleva consigo a la *mens* a la que le infundió este rayo»³⁴⁶

16. «Ahora bien, con certeza después esta mente estable del alma que imita a los ángeles sigue la razón móvil propia del alma. Seguidoras de ella son aquellas fuerzas irracionales del percibir: las que se encuentran en la imagen <del alma>, a saber la fantasía confusa, que sigue el *instinctus* natural y la imaginación que congrega los cinco sentidos»³⁴⁷

18. «Cuando digo religión entiendo el *instinctus* mismo común y natural a todos los pueblos, mediante el cual siempre y en todos lados se piensa y se le rinde culto a determinada providencia, reina del mundo.»³⁴⁸

³⁴⁴ «<anima> has <formulas> enim saepenumero, etiam nulla consultatione vel voluntate antecedente, solo quodam naturali instinctu repente promit in lucem.» *Theol. Plat.* XI, 3, § 8 (=Op. 2, p. 243 = III, p. 222, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴⁵ «Sed mentes hominum tanquam infimas omnes naturali instinctu cum primum creantur ad naturalem partem et corpora vergere, aliasque aliis profundius sese in Lethaeum flumen, id est materiam mergere» *Theol. Plat.* IX, 5, § 24 (=Op. 2, p. 216 = III, p. 84, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴⁶ «Igitur mens per formulam suam ex habitu eductam in actum ideae divinae quadam praeparatione subnectitur ; cui subnexa supra se surgit. Nulla enim res supra se umquam attollitur, nisi a superiore trahatur. Quo enim pacto aqua volat in aerem, nisi calore aeris elevetur? Facile autem et naturali quodam instinctu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attolit mentem cui est infusus hic radius» *Theol. Plat.* XII, 1, § 8 (=Op. 2, p. 267 = IV, p. 16, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴⁷ «Ac merito post mentem hanc animae stabilem angelos imitantem sequitur ratio mobilis animae propria. Huius pedissequae sunt vires illae sentiendi brutae, quae sunt in idolo, phantasia scilicet confusa, quae instinctum sequitur naturalem, imaginatioque quinque sensuum congregatrix», *Theol. Plat.* XIII, 2, § 18 (=Op. 2, p. 290 = IV, p. 140, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁴⁸ «Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia quaedam, regina mundi, cogitatur et colitur», *Theol. Plat.* XIV, 9, § 2 (=Op. 2, p. 320 = IV, p. 294, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

19. «Y los hombres egregios muchas veces tienen la esperanza de lo óptimo, si no son atormentados así por este humor <la melancolía>, aunque quienes son atormentados desde la más temprana edad, si al menos no fueron educados del todo perversamente, alejan fácilmente las dudas inanes y siguen el *instinctus* natural de la religión».³⁴⁹

21. «Así, la esperanza de la inmortalidad sigue el *instinctus* natural de la razón, puesto que el alma racional tiene esperanza de ella, no sólo no siendo llevado por sentidos, sino <incluso> a pesar de ellos. Ciertamente yo no suelo admirar nada más, salvo que, cada uno de nosotros tenemos esperanza de esto, dado que siempre nos encontramos entre lo caduco, aun así no cesamos de tener esperanza. Lo cual, sin duda, significa que esta esperanza de la naturaleza se mantiene con firmeza».³⁵⁰

22. De donde se colige que, como ya hemos dicho frecuentemente, nuestra alma es de algún modo todas las cosas y por esto contiene en su interior todo el desarrollo de todos los vivientes. Sin embargo, no despliega todos individualmente (...) Por esto el alma del hombre parece establecida, aunque no para todos, sin embargo, sí para muchos desarrollos de vidas. Es llevada de vida en vida, no llevada por determinada violencia de modo extrínseco, ni como resultado de la deliberación, sino por un *instinctus* natural tal que en esta vida produce dientes, cabellos, semen y demás cosas <semejantes>, cada una en su <debido> tiempo.³⁵¹

23. «Es preciso recordar, lo mismo enseña el libro décimo de *La República*, que las almas descienden debido al destino, esto es, que apetecen la generación y la apetecen en un tiempo

³⁴⁹ « Et viri egregii saepenumero sperant quam optime, si humore eiusmodi non vexentur, quamquam qui vexentur ab ineunte aetate, si tamen non perverse omnino fuerint educati, inanes suspensiones abiicunt facile et naturalem sequuntur religionis instinctum» *Theol. Plat.* XIV, 10, § 5 (=Op. 2, p. 322 = IV, p. 306, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁰ «Itaque immortalitatis spes naturalem sequitur rationis instinctum, cum eam speret animus non modo non conferentibus sensibus, sed invitis. Ego certe nihil magis soleo admirari, quam quod nostrum id quisque speret, quandoquidem semper inter caduca versamur, neque tamen sperare desinimus. Quod quidem significat hanc spem naturae firmitate constare» *Theol. Plat.* XVI, 8, § 5 (=Op. 2, p. 384 = V, p. 316, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵¹ «Unde colligitur, quod saepe iam diximus, animam nostram esse quodammodo omnia, ideoque omnium viventium progressus in suis visceribus continere. Non tamen omnes explicat sigillatim. (...) Quamobrem licet non ad omnes, ad multos tamen vitarum progressus anima hominis instituta videtur. Neque violentia quadam illata extrinsecus neque discursu consilii de vita transfertur in vitam, sed tali quodam naturali instinctu, quali in hac vita suo quaeque tempore prodeunt, dentes, pili, semen et reliqua» *Ibid.* L. 17, 3, § 6 (=Op. p. 391 = VI, p. 36 Allen-Hankins)

determinado, esto sucede a partir de un *instinctus* natural unido al orden del universo, pero eligen tal o cual vida por decisión»³⁵²

24. «<el alma> algunas veces de modo semejante vive la vida demoníaca en el fuego, la heroica en el aire, la humana y ferina en la tierra. Y frecuentemente mientras <el alma> vive la vida humana, gradualmente, a partir de sus semillas, brota la vida equina, leonina o semejantes hacia el *instinctus* natural y hacia la fantasía. Esto es lo que significan los afectos y las costumbres que son propias de tales bestias y que surgen en nosotros»³⁵³

25. «Finalmente, si para el género de las mentes, razón por la que son mentes, hay un *instinctus* natural para ver hacia lo sumo inteligible, el cual buscan y apetecen al buscar y al apetecer en cada inteligible, se sigue que un *instinctus* tal sea tan natural tanto para las mentes ínfimas, como para las supremas, y ambas en algún momento podrán alcanzar el fin deseado naturalmente»³⁵⁴

26. «Porque a partir del alma y del cuerpo se da un único compuesto natural y el alma es afectada por un *instinctu* natural <para ir> hacia el cuerpo»³⁵⁵

IV) INSTINTO SEMEJANTE A LA FACULTAD ESTIMATIVA

7. «Las golondrinas son llevadas a construir su nido por un *instinctus* natural, las abejas el panal, las arañas su tela»³⁵⁶

³⁵²«Meminisse vero oportet, quemadmodum docet liber De republica decimus, animae fato descendunt, id est, quod generationem appetant et tali quodam appetant tempore, ex naturali instinctu provenit ordinis universi coniuncto, sed arbitrio talem vitam eligunt aut talem.» *Theol. Plat.* XVII, 3, § 8 (=Op. 2, p. 392 = VI, p. 36-38, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵³«<anima> agit quandoque daemonicam vitam in igne similiter, tum heroicam in aere, humanam in terra atque ferinam. Ac saepe dum hominis vitam ducit, sensim ex eius seminibus in naturalem instinctum et phantasiam vita scaturit equina vel leonina vel similes. Quod significant affectus et mores, qui talium bestiarum proprii nobis suboriuntur», *Theol. Plat.* XVII, 3, § 10 (=Op. 2, p. 392 = VI, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁴«Denique si mentium generi, qua ratione mentes sunt, naturalis est instinctus ad summum intellegibile pervidendum, quod in omni intellegibili quaerendo quaerunt et appetunt appetendo, sequitur ut tam naturalis sit instinctus eiusmodi mentibus infimis quam supremis, atque tam haec quandoque quam illae terminum consequi possint naturaliter exoptatum.» *Theol. Plat.* XVIII, 8, §26 (=Op. 2, p. 413 = VI, p. 150, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁵«Quoniam ex anima et corpore humano fit unum quiddam naturale compositum naturalique instinctu anima ad corpus afficitur», *Theol. Plat.* XVIII, 9, §6 (=Op. 2, p. 416 = VI, p. 170, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁶«Naturali instinctu feruntur hirundines ad nidum conficiendum, apes ad alvearia, ad telas araneae.» *Theol. Plat.* IX, 4, § 3 (=Op. 2, p. 207 = III, p. 32, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

8. «Por ello, el alma de las bestias, habiendo seguido el *instinctus* de la naturaleza, preserva el curso propio de su especie»³⁵⁷

20. «Añade <Averroes> que las almas de las bestias tienen una facultad estimativa, a través de la cual, por un *instinctus* natural, juzgan al instante lo que es bueno o malo para ellos, y lo siguen o huyen»³⁵⁸

VARIA

Además de las menciones sobre el *instinctus naturalis*, nos quedan las otras 18 menciones que no pertenecen al *instinctus naturalis*, sino a otros tipos de *instinctus*. Estas menciones también están divididas en las categorías del Apéndice I.

27. *Theol. Plat.* II, 6, § 11 (=Op. 2, p. 99 = I, p. 130, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

28. *Theol. Plat.* IV, 1, § 3 (=Op. 2, p. 122 = I, p. 250, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

29. *Theol. Plat.* IV, 1, § 4 (=Op. 2, p. 122 = I, p. 252, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

30. *Theol. Plat.* IV, 1, § 5 (=Op. 2, p. 123 = I, p. 252, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

31. *Theol. Plat.* IX, 4, § 17 (=Op. 2, p. 210 = III, p. 52, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

32. *Theol. Plat.* XII, 3, § 9 (=Op. 2, p. 271 = IV, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

33. *Theol. Plat.* XII, 7, § 4 (=Op. 2, p. 281 = IV, p. 92, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

34. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 6 (=Op. 2, p. 287 = IV, p. 128, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

35. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 16 (=Op. 2, p. 289 = IV, p. 136, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

36. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 20 (=Op. 2, p. 291 = IV, p. 144, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

37. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 23 (=Op. 2, p. 291 = IV, p. 148, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

38. *Theol. Plat.* XIII, 2, § 33 (=Op. 2, p. 294 = IV, p. 164, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

39. *Theol. Plat.* XIII, 4, § 3 (=Op. 2, p. 299 = IV, p. 186, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

40. *Theol. Plat.* XIV, 5, § 3 (=Op. 2, p. 312 = IV, p. 254, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

41. *Theol. Plat.* XVI, 3, § 2 (=Op. 2, p. 373 = V, p. 256, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

42. *Theol. Plat.* XVII, 2, § 14 (=Op. 2, p. 389 = VI, p. 26, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

43. *Theol. Plat.* XVIII, 5, § 2 (=Op. 2, p. 405 = VI, p. 112, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁷ «Idcirco bestiarum anima, instinctum secuta naturae, tenorem servat speciei suae familiarem», *Theol. Plat.* IX, 4, § 9 (=Op. 2, p. 208 = III, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁵⁸ «Addit <Averroes> animas bestiarum habere aestimatricem vim aliquam, per quam naturali instinctu, quod bonum sibi vel malum sit, iudicent subito, ac prosequantur et fugiant», *Theol. Plat.* XV, 1, § 13 (=Op. 2, p. 329 = V, p. 18, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

I) ACCIÓN DE LA DIVINIDAD

28. «Así, el influjo de aquella vida celeste de los planetas no generará forma vital alguna estando separada de aquella vida misma. Con justicia el *instinctus* celeste, dado que es común a cualquier elemento, está limitado en cualquier elemento a crear en el mismo elemento determinada vida a partir de la vida que permea a todo el elemento»³⁵⁹

29. «Sin duda, las causas propias de las vidas terrenas están en la vida terrena. Pues aunque atribuyeras éstas a las almas celestes, sería necesario reducir y contraer los *instinctus* celestes y comunes a las almas particulares y terrenas a través del alma universal de la tierra»³⁶⁰

31. «Ahora bien, el *instinctus* de las mentes divinas llevan siempre hacia lo óptimo. De esta manera el ánimo humano trae la inspiración de lo numinosos hacia su naturaleza. A partir de ahí desciende como algo estable.»³⁶¹

33. «Finalmente la disertación anterior Agustiniiana está determinada por cuatro conclusiones: i) que, evidentemente, la *mens* no asciende hasta lo más alto, si no es traído por un *instinctus* de aquello que es lo más alto.»³⁶²

35. «Las complexiones o las disposiciones o las doce naturalezas de las doce esferas se unen a la única y suma naturaleza de la materia mundana. Cada naturaleza de cada una de los corpúsculos que está unido a cada esfera, refiere del mismo modo a la naturaleza universal de su esfera. Esta dependencia es llamada serie natural, en ella son transmitidos los *instinctus* de las naturalezas superiores a las naturalezas inferiores. Así todas las mentes como luces son reconducidas hacia la única *mens* como luz <única>, todos las imágenes y simulacros de las almas son reconducidos hacia

³⁵⁹ «Sic influxus illae vitae caelestis ab ipsa vita remotus vitalem formam non generabit. Merito caelestis instinctus, quia communis est cuilibet elemento, in quolibet determinatur ad vitam aliquam in ipso elemento gignendam a communi totius elementi vita» *Theol. Plat.* IV, 1, § 3 (=Op. 2, p. 122 = I, p. 250, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁰ «In terrena vita sunt terrenarum vitarum causae propriae. Nam etsi eas caelestibus animis attribueris, oportebit tamen caelestes communesque instinctus ad terrenas particularesque animas per universalem terrae animam contrahi.» *Theol. Plat.* IV, 1, § 4 (=Op. 2, p. 122 = I, p. 252, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶¹ «Instinctus autem mentium divinarum traheret semper ad optimum. Quapropter humanus animus inspirationem numinum in naturam suam trahit. Illinc quippe descendit stabilis», *Theol. Plat.* IX, 4, § 17 (=Op. 2, p. 210 = III, p. 52, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶² «Denique superior haec Aureliana discursio quatuor finibus terminatur, quod videlicet mens ad summa non surgit, nisi eius quod est summum trahatur instinctu», *Theol. Plat.* XII, 7, § 4 (=Op. 2, p. 281 = IV, p. 92, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

la imagen del alma universal, todas las naturalezas de los cuerpos, sombras de las almas, son reconducidas hacia la naturaleza común del único cuerpo, como sombra del alma única.»³⁶³

36. «Del mismo modo, las naturalezas de los grandes [cuerpos celestes] incitan continuamente la naturaleza de nuestro cuerpo y por esta razón muchas veces no nos percatamos de este *instinctus*.»³⁶⁴

37. «Cuando el *instinctus* de las imágenes y de las naturalezas impacta completamente la razón y la fantasía libres, se representan en ellas las vicisitudes de los tiempos y los cambios de los elementos, de tal modo que puede preveer las futuras tormentas, los terremotos y fenómenos semejantes.»³⁶⁵

43. «Pero puesto que la Luna, señora del Cangrejo, es la más cercana a la generación, pero Saturno, señor de Capricornio, es el más lejano de la generación; por esto, se dice que a través del cangrejo, esto es, del *instinctus* lunar y vegetal, descienden las almas, mas a través de Capricornio, esto es del *instinctus* saturnino e intelectual, las almas ascienden.»³⁶⁶

II) FACTOR INTRÍNSECO

27. «El objetivo y la finalidad de la *mente* es la verdad misma y el bien mismo, esto es, Dios. De ahí, corre primero por un *instinctus* esencial que por uno vital, a la manera del fuego, y primero por

³⁶³«Complexiones sive affectiones, sive naturae duodecim sphaerarum duodecim uni et summae naturae ipsius mundanae materiae copulentur. Singulae vero naturae singulorum corpusculorum sphaerae cuilibet adhaerentium ad naturam sphaerae suae universalem similiter referantur. Atque haec dependentia series naturalis cognominatur, in qua naturarum superiorum instinctus in naturas inferiores transfunditur. Ita omnes mentes tamquam lumina ad unam mentem tamquam lumen, omnia animarum idola et simulacra ad unum universalis animae idolum, omnes naturae corporum quasi animarum umbrae, proprie ad communem naturam unius corporis, quasi umbram unius animae reducuntur», *Theol. Plat.* XIII, 2, § 16 (=Op. 2, p. 289 = IV, p. 136, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁴«Similiter corporum ampliorum naturae continue lacessunt corporis nostri naturam; hunc instinctum saepissime ratione eadem nequaquam advertimus» *Theol. Plat.* XIII, 2, § 20 (=Op. 2, p. 291 = IV, p. 144, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁵«Quando idolorum naturarumque instinctus rationem omnino et phantasiam offendit vacuam, aliquid sibi portendit eorum quae ad temporum vicissitudines elementorumque turbationes attinent, ut futuram praevideat pluviam, terrae motus atque similia», *Theol. Plat.* XIII, 2, § 23 (=Op. 2, p. 291 = IV, p. 148, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁶«Sed quia luna, Cancrici domina, generationi proxima est, Saturnus vero, dominus Capricorni, remotissimus, ideo per Cancrum, id est lunarem vegetalemque instinctum, descendere animas dicunt, per Capricornum vero, id est per saturnium intellectualemque instinctum, ascendere», *Theol. Plat.* XVIII, 5, § 2 (=Op. 2, p. 405 = VI, p. 112, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

uno vital que por uno intelectual. Pues nada hay que obste a la esencia de la *mens* de no penetrar hasta Dios [...] Por tanto, la *mens* alcanza, a través del *instinctus* esencial, a Dios siempre.»³⁶⁷

30. «Así pues, aquellas causas estarán en el alma de la tierra, la cual producirá la viña a través de la idea natural y del principio racional de la viña, las moscas a través del principio racional de las moscas. Las hará tales en la materia, así creo, que o estén antes en la materia o sean dispuestas así por el alma misma. Mientras contrae y reduce los *instinctus* mundanos para disponer la materia de tal o cual manera»³⁶⁸

32. «Además, puesto que el Uno y el Bien es apetecido por un *instinctus* anterior a la inteligencia, se sigue que sea alcanzado por un cierto tacto por encima de la inteligencia, un tacto unificador, por así decirlo, evidentemente a través de nuestra unidad, la cual está por encima de la inteligencia y une al alma misma con la bondad y unidad misma de las cosas no con el vínculo imaginario de la inteligencia, sino con la verdadera unión de la substancia misma».³⁶⁹

39. «Y, por decirlo brevemente, aquel poder vivificante de cada alma racional, puesto que pertenece a la tercera esencia, tiene el mismo poder para cualquier cuerpo, pero a través de determinado *instinctus* amatorio algunas almas son aptas para mover a otros cuerpos, evidentemente sucede esto por una templanza divina, y una vez que ha cesado este *instinctus*, aquel poder vivificante se libera para ser afectado por un nuevo *instinctus* en tal modo que mueva y domine otro cuerpo».³⁷⁰

³⁶⁷ «Scopus finisque mentis est ipsum verum bonumque, id est, Deus. Huc essentiali quodam instinctu, ignis instar, currit prius quam vitali, et vitali prius quam intellectuali. Nihil est autem quod obsistat quin essentia mentis usque ad deum penetret [...] Attingit ergo mens per instinctum essentialem semper Deum», *Theol. Plat.* II, 6, § 11 (=Op. 2, p. 99 = I, p. 130, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁸ «Erunt igitur illae causae in anima terrae, quae per naturalem ideam rationemque vitis vitem, per muscarum rationem muscas efficiet. Faciet, inquam, talia in materia sic prius aut sic ab anima ipsa disposita, dum ad eam disponendam sic aut sic contrahit mundanos instinctus.» *Theol. Plat.* IV, 1, § 5 (=Op. 2, p. 123 = I, p. 252, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁶⁹ «Adde quod cum unum bonumque instinctu quodam antecedente intelligentiam appetatur, consequens est ut tactu quodam super intelligentiam attingatur, tactu, ut ita loquar, unifico, per unitatem videlicet nostram, quae intelligentiam superat animamque ipsam ipsi rerum omnium unitati bonitatisque non imaginaria intelligentiae copula, sed vera substantiae ipsius unione coniungit» *Theol. Plat.* XII, 3, § 9 (=Op. 2, p. 271 = IV, p. 40, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁷⁰ «Et, ut summatim dicam, cuiusque animae rationalis vis illa vivifica, quoniam ad tertiam essentiam pertinet, aequam vim habet ad corpora quaelibet, sed per amatorium quemdam instinctum corporibus aliis aliae se movendis accommodant, conferente ad hoc videlicet temperatione divina, et uno quodam instinctu cessante, vis illa vivifica evadit libera, ut novo affecta instinctu corpus aliud quodammodo regat et moveat», *Theol. Plat.* XIII, 4, § 3 (=Op. 2, p. 299 = IV, p. 186, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

40. « Este apetito de ser es, por esto, llamado natural, ya que deriva de sus cualidades naturales. Las plantas también por un *instinctus* de su complejión vital absorben la humedad más saludable, las raíces extendidas lo más posible para encontrarla, con el fin de conservar la existencia».³⁷¹

41. «Si todas las cosas regresan a su origen, es por eso que los rayos del sol al golpear la tierra son reflejados <nuevamente> hacia el sol, ¿qué es lo maravilloso en que, también, estas sombrías similitudes de las ideas, por un *instinctus* oculto, busquen la forma pura original y que el rayo mismo que las ha formado, después de haber descendido se esfuerza ardientemente por ascender de nuevo?»³⁷²

42. «<los Pitagóricos y los Platónicos llaman> a las dos alas, el *instinctus* del intelecto hacia la verdad misma y el *instinctus* de la voluntad hacia el mismo bien, al auriga <lo llaman> *mens*, la cabeza del auriga <la llaman> divina unidad, superior a la *mens*».³⁷³

III) IMPULSO DE LOS DEMONIOS³⁷⁴

34. «Toda la antigüedad atestigua que muchos sacerdotes anteriores al tiempo de los hombres solían estar en trance y proclamar determinadas maravillas por un *instinctus* de los demonios».³⁷⁵

38. «Arístides, Tucídides y muchísimos otros mientras se acercaban a Sócrates, incluso Sócrates estando en silencio, progresaban muchísimo en los estudios de la filosofía por el *instinctus* del

³⁷¹ «Hic appetitus essendi ideo dicitur naturalis, quia naturales eorum sequitur qualitates. Plantae quoque vitalis complexionis instinctu humorem sugunt salubriorem, radices ad hunc longissime dilatantes, quo esse conservent», *Theol. Plat.* XIV, 5, § 3 (=Op. 2, p. 312 = IV, p. 254, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁷² «Si res quaeque suam originem repetunt, unde percutiens terram solis radius in solem inde reXectitur, quid mirum has quoque umbratiles similitudines idearum occulto quodam instinctu pristinam puritatem requirere, atque radium ipsum earum fictorem, postquam descendit, vicissim ad ascendendum ardentem anniti?» *Theol. Plat.* XVI, 3, § 2 (=Op. 2, p.373 = V, p. 256, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁷³ «<vocant> Alas duas, scilicet instinctum intellectus ad ipsum verum atque voluntatis ad ipsum bonum; aurigam mentem; caput aurigae, divinam unitatem mente superiore», *Theol. Plat.* XVII, 2, § 14 (=Op. 2, p. 389 = VI, p. 26, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁷⁴ Si bien en el apéndice este apartado es titulado como “impulso del diablo”, aquí extendemos la noción a la del *δαίμων*, que es a la que se refiere Ficino y no mantenemos la reducción cristiana que se hizo del fenómeno del *δαίμων*.

³⁷⁵ «Sacerdotes multos ante horum tempora instinctu daemonum solitos debacchari et mirabilia quaedam effari omnis testatur antiquitas», *Theol. Plat.* XIII, 2, § 6 (=Op. 2, p. 287 = IV, p. 128, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

demonio de él, y cuánto más se alejaban de Sócrates, tanto más se volvían más inadecuados para la filosofía». ³⁷⁶

MENCIONES DE *INSTINCTUS* EN EL *DE CHRISTIANA RELIGIONE*

45. «Además debemos recordar que verdaderamente existe el vaticinio que es propio de una especie entera de animales, porque se encuentra en el *instinctus* de la naturaleza particular y universal; muchos reptiles al amanecer salen desde el seno de la Tierra y presagian la niebla, la gran parvada de cornejas vuela por la tarde desde determinada región del aire y anuncian los vientos y otras innumerables [especies] del mismo género.» ³⁷⁷

46. «Así la vida angélica, más excelente que la racional, revela en sí por un cierto *instinctus* divino las nociones de sí misma y de las cosas, antes de que las expulse hacia la materia del mundo; ésta descendencia es más interior al ángel que a su razón, porque no es provocada individualmente por los objetos externos y tampoco muta.» ³⁷⁸

47. «¿Por qué en otro tiempo Dios se encarnó en hombre? Para que el hombre una vez [y] de algún modo se hiciera Dios. Pues Dios de algún modo puede hacer que el que desee con *instinctus* natural y se esfuerce sea divino, pues no puede elevarse hacia Dios si Dios alguna vez no lo impele para que se eleve, como antes lo había impelido para que lo apeteciera.» ³⁷⁹

MENCIONES DE *INSTINCTUS* EN *DE AMORE*

³⁷⁶«Aristides et Thucydides aliique permulti quamdiu Socrati propinquabant, etiam Socrate ipso tacente, in philosophiae studiis proficiebant quamplurimum daemonis illius instinctu, [et] quanto longius recedebant a Socrate, tanto reddebantur ad philosophiam ineptiores» *Theol. Plat.* XIII, 2, § 33 (=Op. 2, p. 294 = IV, p. 164, ALLEN, BOWEN—HANKINS)

³⁷⁷ «Preterea meminisse debemus vaticinium illud, quod a tota aliqua animalium specie fit, quia universalis particularisque nature fit in instinctu, verum existere; reptilia multa Oriente Sole e Terre sinu surrepunt: aeris caligo portenditur; cornicum plurima turba vespere a certa aeris plaga pervolat: venti prenuntiantur; et alia eiusdem generis innumerabilia», *De Christ Rel.* I, p.158

³⁷⁸ «Sic angelica vita, excellentior quam rationalis, notiones sui ipsius et rerum divino quodam instinctu promit in se, antequam depromat in mundi materiam; proles hec interior est Angelo quam rationi sua, quia neque ab externis obiectis sigillatim incitata est neque mutatur» *De Christ Rel.*, XIII, p. 194.

³⁷⁹ «Cur olim Deus homo factus est? Ut homo quandoque quodammodo Deus efficeretur. Deus enim quodammodo fieri potest qui naturali instinctu cupit studetque esse divinus; non potest autem in Deum surgere, nisi Deus aliquando ita trahat, ut surgat, quemadmodum ante traxerat, ut appeteret. Sed rem hanc ab alio principio repetamus.» *De Christ Rel.*, XVI, p. 199.

48. «¿Quién dudará por consiguiente que el amor no sigue inmediatamente al caos y precede al mundo y todos los dioses que están distribuidos en las partes del mundo? Puesto que aquel apetito de la mente existe antes de su formación, y en la mente formada nacen los dioses y el mundo. Por esto, con razón Orfeo le llamó el más antiguo. Y además, por sí mismo perfecto, lo que significa casi que él mismo se perfecciona. Pues parece que aquel primer *instinctus* de la mente por su naturaleza toma su perfección de Dios y la transmite a la mente que de ahí se forma, y a los dioses que de ahí se generan. Además, lo llamó el mejor consejero. Y justamente, pues toda la sabiduría de la que deriva propiamente el consejo se da a la mente, porque al volverse a Dios por amor, ella misma resplandece por su propio brillo. La mente se dirige a Dios del mismo modo que el ojo a la luminosidad del sol. En tercer lugar, en la luminosidad del sol comprende los colores y las figuras de las cosas. Por lo que el ojo, primero oscuro e informe a semejanza del caos, cuando mira, ama la luminosidad, y al mirar es alcanzado por el rayo, y al recibir el rayo es formado por los colores y las figuras de las cosas».³⁸⁰

49. «El segundo punto de nuestro discurso, en el que se dice que el amor es el factor y el custodio de todo, se demuestra así. El deseo de propagar la perfección propia es, sin duda, amor. La perfección absoluta está en la suma potencia de Dios. Esta es contemplada por la inteligencia divina. Y la voluntad desea propagar ésta fuera de sí. Por esto todas las cosas son creadas a partir de este amor de propagar. Por esta razón dice nuestro Dionisio: El amor divino no permitió al rey de todas las cosas permanecer en sí mismo sin engendrar. Este mismo *instinctus* de propagación es infundido en todos los seres por aquel mismo autor primero. a través del *instinctus*, los santos espíritus <del autor primero> mueven los cielos y conceden sus dones a todas las cosas que les siguen. A través del *instinctus*, las estrellas difunden su luz en los elementos. A través del *instinctus*,

³⁸⁰ «Quis igitur dubitabit quin amor statim chaos sequatur precedatque mundum et deos omnes qui mundi partibus distributi sunt? Cum mentis ille appetitus ante sui formationem sit, et in mente formata dii mundusque nascantur. Merito igitur antiquissimum hunc Orpheus nominavit. Preterea seipso perfectum, quasi dicat seipsum perficientem. Quoniam primus ille mentis instinctus suapte natura a deo perfectionem suam haurire uidetur, atque eam menti que inde formatur, et diis qui inde gignuntur, prebere. Consultissimum insuper nominavit. Nec iniuria. Nam omnis sapientia cuius proprium est consilium, ideo menti data est, quia amore in deum conuersa ipsius fulgore refulxit. Eodemque modo mens ad deum, quo ad lumen solis dirigitur oculus. Hic enim aspicit primo, uidet deinde solis lumen, tertio in solis lumine rerum colores et figuras comprehendit. Quare oculus obscurus primo et chaos instar informis lumen amat, dum aspicit ; irradiatur aspiciendo; radium accipiendo rerum coloribus figurisque formatur», *De Amore* I, 3, p. 13.

el fuego, comunicando su calor, mueve el aire, el aire al agua, y el agua la tierra. Y en orden inverso, la tierra atrae a sí el agua, el agua al aire y el aire al fuego, y cada planta y cada árbol, queriendo propagar su semilla, germinan plantas semejantes a ellos. Igualmente, los animales, tanto los irracionales, como los hombres son atraídos, por los encantos de este mismo deseo, hacia la procreación de su descendencia».³⁸¹

50. «Así pues, el alma, desde el mismo momento de su nacimiento de Dios, por un *instinctus* natural se vuelve hacia Dios, su padre, del mismo modo que el fuego generado en la tierra por la fuerza de seres superiores, al instante por un ímpetu de la naturaleza se dirige a las regiones superiores. El alma, vuelta hacia Dios, es iluminada por sus rayos. Pero este primer fulgor, cuando es recibido en la sustancia del alma que era hasta entonces por sí misma informe, se oscurece, y atraído hacia su capacidad, se vuelve propio y natural a ella. Por esto, a causa de éste <fulgor>, puesto que es igual a sí, el alma, con certeza, se ve a sí misma y a las cosas que están por debajo de ella, todos los cuerpos, pero no ve a Dios ni otras cosas superiores».³⁸²

51. «El *instinctus* de amor, para no apartarnos más del asunto, nos viene del sumo Dios y de Venus, que llamamos diosa, y de los demonios venusinos. Puesto que desciende de Dios ha de ser llamado dios, y puesto que es fortalecido por los demonios, demonio ha de ser llamado. Y por esto,

³⁸¹ «Secundum uero illud nostre orationis membrum, quo amor effector omnium et seruator est dictus, ita probatur. Cupiditas perfectionis proprie propagande amor quidem est. Absoluta perfectio, in summa est dei potentia. Eam diuina intelligentia contemplatur. Atque inde uoluntas eamdem cupit extra sepropagare. Ex quo propalgandi am ore creata ab eo sunt omnia. Iccirco Dionysius noster : diuinus, inquit, amor non permisit regem omnium sine germine in se ipso manere. Idem propagationis instinctus omnibus ab illo primo auctore est inditus. Per hunc sancti illius spiritus celos mouent et sequentibus omnibus sua munera largiuntur. Per hunc sidera lumen suum in elementa diffundunt; Per hunc ignis sui caloris communionem aerem mouet, aer aquam, aqua terram. Ac uersa uice terra ad se trahit aquam, hec aerem, ille ignem, herbe queque et arbores cupide sui seminis propagandi sui similia gignunt. Animalia quoque bruta et homines eiusdem cupiditatis illecebris ad procreandam sobolem rapiuntur», *De Amore* III, 2, p. 55.

³⁸² «Porro anima statim ex deo nata, naturali quodam instinctu in eum, parentem suum, conuertitur, quemadmodum ignis in terra superiorum ui genitus confestim nature impetu ad superiora dirigitur. Conuersa in eum, eius radii illustratur. Sed primus hic fulgor in anime substantia perse prius informi receptus, fit obscurior, atque ad illius tractus capacitatem proprius ipsi et naturalis euadit. Ideoque per eum utpote sibi equalem se ipsam et que infra se sunt, id est, corpora omnia, anima uidet quidem, deum uero et alia superiora non uidet. Sed per primam hanc scintillam deo facta propinquior, aliud iterum darius accipit lumen quo etiam superna cognoscat», *De Amore* IV, 4 p. 73.

justamente en el discurso de Agatón, ha sido llamado dios y, en el de Diótima, demonio, y yo digo más bien, demonio venusino.»³⁸³

52. «Por el jardín de Júpiter se entiende la fecundidad de la vida angélica, en la cual cuando desciende Poros, es decir, el rayo de Dios, unido a Penia, es decir, la indigencia que antes había en éste, crea el amor. Al principio el ángel es y vive gracias a Dios. En cuanto a estas dos cosas, esencia y vida, se llaman Saturno y Júpiter. Además tiene la potencia de entender, que a nuestro juicio es Venus. Esta potencia, si no es iluminada por Dios, es por naturaleza informe y oscura, como la capacidad del ojo antes de la salida del sol. Creemos que esta oscuridad es Penia, por así decir, falta y carencia de luz. Pero, con todo, aquella capacidad de entender es reflejada hacia su padre por un *instinctus* natural, de él toma el rayo divino, que es Poros y la abundancia. En éste, como en la semilla, están contenidas las razones de todas las cosas. Aquel *instinctus* natural es encendido por las llamas de este rayo. Este incendio, este ardor surge de la oscuridad anterior y de la chispa que enciende [todo], es el amor, nacido de la pobreza y de la abundancia.»³⁸⁴

53. «Después de que Diotima narrará cuál es el origen del amor, y su cualidad, manifiesta hacia dónde tiende y a dónde conduce a los hombres. Sin duda, todos deseamos tener bienes, y no solamente tenerlos, sino tenerlos siempre. Pero todos los bienes de los mortales cambian y perecen, y todos se desvanecerían rápidamente si en lugar de aquellos que desaparecen no se produjeran cada día otros nuevos. Por tanto, para que los bienes nos duren siempre de alguna manera, deseamos recrear los que desaparecen. Esta recreación se hace generando. Por esto el *instinctus* de generar es innato en todos. La generación, puesto que vuelve las cosas mortales semejantes a las

³⁸³ «Amoris instinctum, ne longius disgregiamur, a deo summo et a Venere que dea dicitur et a demonibus Venereis habuimus. Quoniam a deo descendit, deus, quoniam a demonibus confirmatur, demon est apelhdus. Quapropter iure apud Agathonem deus, apud Diotimam demon est dictus, demon, inquam, uenerus», *De Amore* VI, 4, p. 137.

³⁸⁴ «Iouis ortum, angelice uite felicitatem intelligit ; in quo cum descendit Porus ille, dei scilicet radius, Penie, id est priori huius indigentie, mixtus creat amorem. Principio angelus per deum est et uiuit. Quoad hec duo, essentiam et uitam, Saturnus et Iupiter nominatur. Habet insuper intelligendi potentiam quare esse Venerem arbitramur. Potentia huiusmodi sua natura informis est et obscura, nisi a deo illuminetur, quemadmodum oculi uis ante solis aduentum. Hanc obscuritatem Peniam, quasi inopiam et luminis defectum esse putamus. Ceterum uis ea intelligendi naturali quodam instinctu ad suum reflexa parentem, diuinum ab eo radium, qui Porus est et affluentia, suscipit. In quo ueluti semine quodam rationes rerum omnium inciduntur. Huius radii flammis naturalis ille instinctus accenditur. Hoc incendium, hic ardor ex obscuritate priori et accedente scintilla exoriens, amor est ex inopia natus et affluentia», *De Amore* VI, 7, p. 145.

divinas a lo largo del tiempo, es sin duda un don divino. Las cosas bellas son semejantes y amigas a las cosas divinas por bellas, las feas le son contrarias. Por esto, la generación es obra divina, se realiza en ella lo bello perfecta y fácilmente. Y al contrario en lo contrario. Por lo tanto, aquella inclinación a la generación busca las cosas hermosas y huye de las contrarias.»³⁸⁵

MENCIONES DE INSTINCTUS EN EL COMENTARIO AL FILEBO

54. «Del mismo modo, la potencia del cuerpo, o se encuentra con algún acto por casualidad, o por una necesaria intención de la naturaleza. No por casualidad, porque cualquier cuerpo incurriría en cualquier actividad y así también cualquier cosa produciría cualquier cosa y las cosas no estarían necesitadas de una semilla determinada y resultaría aquello de Lucrecio: “Pues si de la nada se produjeran, toda especie podría nacer a partir de todas las cosas; nada estaría necesitado de semilla; primeramente, del mar podrían surgir los hombres, de la tierra el linaje escamoso y del cielo irrumpir las aves”. Y, ciertamente, lo que se produce por casualidad sucede rara vez, pues no sólo acaece de un único modo sino de varios. En efecto, vemos que desde cada cosa son producidas ciertas cosas características a partir de una determinada semilla, en un tiempo establecido, en un orden y modo habituales, en sucesión ordenada, mediante los mismos medios, según la misma razón y según un gran número de cosas. Por tanto, cuando la fuerza de la naturaleza corpórea conduce a un propósito de acuerdo con una determinada intención necesaria, tiende propiamente hacia él y apetece por *instinctus* natural aquello hacia lo que tiende».³⁸⁶

³⁸⁵ «Postquam uero que sit amoris origo et qualis ipse sit, Diotima ennarauit, iam quorsum tendat et ad quid conducat hominibus aperit. Omnes quidem bona habere cupimus, nec habere solum sed semper habere. Singula uero mortalium bona mutantur atque deficiunt, ac cito cuncta uanescent, nisi abeuntium loco noua quotidie fierent. Ut ergo bona semper nobis quoquomodo perdurent, pereuntia cupimus recreare. Generando recreatio fit. Hinc innatus est omnibus generationis instinctus. Generatio autem cum mortalia diuinis continuatione similia reddat, munus est profecto diuinum. Diuinis utpote pulchris deformia contraria sunt, formosa similia et arnica. Iccirco generatio diuinum opus in eo quod pulchrum est perfecte et facile consumatur. In contrario contra. Quapropter generationis ille conatus formosa poscit, contraria refugit», *De Amore*, VI, 11, p. 173.

³⁸⁶ «Item corporis vis aut casu in opus incidit aut necessaria quadam intentione naturae. Non casu, quia in quaecumque opera quodcumque corpus incurreret, atque ita quaelibet a quibuslibet fierent, neque certo res semine indigerent et illud Lucretii eveniret. Nam si de nihilo fierent ex omnibus rebus omne genus nasci posset; nihil semine egeret, e mari primum homines, e terra possit oriri squamigerum genus et volucres erumpere coelo. Et profecto quod casu fit raro contingit, nec uno dumtaxat modo sed variis provenit. Videmus autem propria quaedam a singulis, certo semine, institute tempore, solito ordine modoque, digesta serie, iisdem mediis, eadem ratione et ut plurimum fieri. Ergo cum necessaria quadam intentione

55. «El Intelecto por medio de la separación concibe la especie separada a partir del *fantasma* particular, por esto conoce lo universal antes que lo particular, es decir por volverse hacia el *fantasma* [conoce lo particular], así como la imaginación al estar despierta conoce lo imaginable más que lo visible y al estar dormida se vuelve hacia lo visible. Así, en primer lugar, la separación está por todos lados ascendiendo hacia lo simple, dividiendo mientras, lo impuro de lo puro y uniendo lo más puro al alma, lo cual es propio del fuego. Y esto sucede por un súbito *instinctus* de la naturaleza racional al separar del particular la especie y de la especie el género.»³⁸⁷

56. «Es necesario también aseverar que el bien es deseable, pues los *instinctus* naturales son necesarios, ya que son puestos por un motor superior y preceden a la elección y al juicio. Mas el bien es apetecido por *instinctus* natural, porque también los que carecen de cognición buscan el bien, incluso los hombres en el momento en el que nacen apetecen el bien[...]. Y así como el intelecto necesariamente entiende los principios del contemplar por una luminosidad superior, así la voluntad necesariamente quiere el principio bueno del actuar por un *instinctus* superior. Así pues, el principio de todo atrae hacia sí todas las cosas; este es el bien. Por tanto, todas las cosas apetecen el bien. Por medio de este *instinctus* vaticinan, como dice Platón en la República, que algo es bueno, pero qué sea ello, lo ignoran».³⁸⁸

57. «Así pues, por *instinctus* natural el bien es juzgado como más valioso que la *mens* y por esto también [como] más eminente».³⁸⁹

naturae corporea vis effectum producat, proprie ilium intendit et quod intendit naturali instinctu appetit», *In Philebum*, pp. 75-77.

³⁸⁷ «Et intellectus resolutione ex particulari phantasmate solutam concipit speciem; unde prius universale cognoscit quam particulare, scilicet per conversionem ad phantasma, sicut imaginatio prius imaginabile vigilans quam visibile somnians in visum conversa. Sic primum ubique est resolutio ascendens ad simplex, interimque dividens impuriora a puriori, et uniens cum anima purius, quod ignis est proprium. Et hactenus subito rationalis naturae fit instinctu resolvendo ab individuus ad speciem, ab hac ad genus», *In Philebum*, p. 229.

³⁸⁸ «Necessarium quoque est asserere quod <bonum> expetibile est. Naturales enim instinctus necessarii sunt, quia a superiori movente insunt et electionem iudiciumque praecedunt. Bonum vero naturali instinctu appetitur, quia et quae cognitione carent bonum quaerunt, et homines statim nati bonum appetunt. [...] Et sicut intellectus necessario intelligit principia contemplandi superiori lumine, sic voluntas necessario vult bonum agendi principium instinctu superiori. Trahit enim ad se omnia principium rerum; id autem bonum est. Necessario igitur omnia bonum appetunt. Quo instinctu vaticinantur, ut in Republica inquit Plato, aliquid esse bonum. Quid vero illud sit ignorant», *In Philebum*, p. 311.

³⁸⁹ «Igitur naturalis instinctu bonum mente pretiosius, et idcirco eminentius iudicatur», *In Philebum*, p. 335.

58. «Estos tres fines y felicidades son manifiestos. El primero es cuando por el *instinctus* del mismo auriga, el alma goza de la sabiduría y del placer, y se vuelve hacia lo superior a través de la *mens* y de la voluntad, en la medida en que puede alcanzar lo superior, mientras se ocupa de regir al cuerpo». ³⁹⁰

MENCIONES DE INSTINCTUS EN EL *EPISTOLARIO*

59. «Por ello sucede que no sólo halaga a los oídos, sino que también aporta a la mente un alimento suavísimo y muy semejante a la ambrosía celeste, de modo que parece acercarse más a la divinidad. Piensa Platón, sin embargo, que este furor poético nace de las Musas. A aquel que sin el *instinctus* de las Musas se acerca a las puertas de la Poesía, esperando que con su arte llegará a ser poeta, ciertamente lo considera vano a él y a su poesía; pero cree que los poetas que son arrebatados por una inspiración y fuerza celestiales, manifiestan unos pensamientos, muchas veces inspirados por las Musas, tan divinos que ellos mismos, cuando se hallan un poco más tarde fuera de su arrebato, no comprenden lo que habían dado a conocer». ³⁹¹

60. «Pero la última naturaleza del furor, en la que coloca la profecía, no piensa que sea sino un presagio inspirado por el soplo divino. A esta naturaleza la hemos denominado con un término más apropiado, adivinación y profecía. Si el alma en esta misma adivinación se enciende con mayor viveza, la llama furor, cuando la mente, libre del cuerpo, es agitada por el divino *instinctus*». ³⁹²

³⁹⁰ «Hic tres fines beatitudinesque elucent. Primus est quando anima aurigae ipsius instinctu, mente et voluntate conversa ad supera, quatenus dum regendo corpori occupatur assequi potest, sapientia et voluptate fruitur», *In Philebum*, p.355.

³⁹¹ «Quo fit ut non solum auribus blandiatur, verum etiam suavissimum et ambrosie celestis similimum menti pabulum afferat, ideoque ad divinitatem propius accedere videatur. Oriri vero poeticum hunc furorem a Musis existimat; qui autem absque Musarum instinctu poeticas ad fores accedit, sperans quasi arte quadam poetam se bonum evasurum, inanem illum quidem atque eius poesim esse censet, eosque poetas qui celesti inspiratione ac vi rapiuntur adeo divinos sepenumero Musis afflatos sensus expromere, ut ipsimet postmodum extra furorem positi que protulerint minus intelligant», *Lettere I*, ep. 6, p. 25 = *Epist. I*, p. 614. Traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz.

³⁹² «Postremam vero furoris naturam, in qua vaticinium ponit, nihil aliud esse putat nisi diuino afflatu inspiratam praesensionem, eamque propriori vocabulo divinationem ac vaticinium nominavimus. Quod si animus in ea ipsa divinatione acrius exarserit, furorem nuncupat, cum mens a corpore abstracta divino instinctu concitatur», *Lettere I*, ep. 6, p. 27 = *Epist. I*, p. 615. Traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz.

61. «Pues, en verdad, el ánimo divino se alegra, se alimenta y se fortalece únicamente por el alimento divino de la verdad. Por lo demás, las vaguedades de volátiles simplezas no satisfacen a la mente inmortal que busca por *instinctus* natural lo eterno y lo inmenso».³⁹³

62. «Que ninguno se atreva a colocar la felicidad en un hábito compuesto a partir del aguijón y de los deleites de los sentidos, pues un hábito tal es falso, volátil, inquieto. Los deleites viles no satisfacen al ánimo que busca por un *instinctus* natural lo más sublime».³⁹⁴

63. «Pues el intelecto toma el objeto de un modo imaginario; la voluntad se esfuerza en ir hacia el objeto por un *instinctus* esencial».³⁹⁵

64. «Pues todos, de este modo, por un *instinctus* natural desean el bien, por ello todos queremos ser felices, sin embargo no todos nosotros, a su vez, lo preferimos.[...] Por lo demás, en cuanto se encuentra con miras hacia el propósito, la voluntad humana puede ser provocada hacia Dios, principalmente, de dos modos: pues, desea recibir o desea dar. En efecto, el primero es un *instinctus* común y natural a todos, si verdaderamente todos deseamos muchas cosas de Dios y pedimos de Él, pero no preferimos a Dios por él mismo, ni a los hombres. El otro *instinctus* no parece ser igual a cualquiera, verdaderamente se encuentran muy pocos que se den a sí mismos y, consigo, den todo lo suyo a Dios, más bien, para hablar mejor, se encuentran muy pocos que se entreguen a Dios».³⁹⁶

65. «Hay tres causas de los colores, eficiente, formal y final. [...] la causa final en cuanto, por un lado, ella misma los eleva y los reconduce hacia sí misma, por otro lado, ellos mismos, a través de

³⁹³ «solo enim divino veritatis pabulo revera divinus animus oblectatur, alitur, augetur. Cetera volantium nugarum deliramenta immortalem non implent mentem, naturali quodam instinctu eterna et immensa poscentem.» *Lettere* I, ep. 82, p. 146 = *Epist.* I, p. 646.

³⁹⁴ «Neque audeat quisquam in habitu quodam ex acumine oblectatnentisque sensuum composito beatitudinem ponere: habitus enim huiusmodi fallax, volatilis, inquietus. Vilia oblectamenta non implent animum, naturali quodam instinctu sublimiora petentem», *Lettere* I, ep. 115, pp. 201-210 = *Epist.* I, pp. 662-665.

³⁹⁵ «Intellectus enim modo quodam imaginario obiectum capit; voluntas essentiali instinctu transferre se nititur in obiectum», *Lettere* I, ep. 115, pp. 201-210 = *Epist.* I, pp. 662-665.

³⁹⁶ «omnes enim naturali quodam instinctu eiusmodi bonum optat, unde felices esse volumus cuncti, non tamen nos invicem cuncti diligimus. Caeterum humana voluntas erga Deum duobus praecipue modis, quantum ad propositum spectat, affici potest. Aut enim accipere cupit inde aut dare. Primus quidem instinctus communis naturalisque est omnibus siquidem omnes a Deo, quam plurima exoptamus et petimus, sed non ab hoc ipsum Deum hominesve diligimus. Instinctus alter non aequo cuiuslibet esse videtur, nempe pauci admodum reperiuntur qui Deo se ipsos secumque omnia dedant, imo ut rectius loquar, Deo reddant», *Epist.* IV, pp. 777-778.

un *instinctus* natural, ínsito, se esfuerzan por llegar a la semejanza de ella (cuanto su especie pueda asumir)». ³⁹⁷

66. «Estas cosas son confirmadas a través de una sentencia del Divino Jámblico, en efecto, así como el Sol pone una impronta a las cosas solares, la luna a las lunares y las infralunares a las infralunares, por esta impronta son movidas hacia el Sol, la Luna y lo infralunar; así también Dios mismo infunde el *instinctus* a las almas, mediante el cual al orar son convertidos hacia Dios y éste de ninguna manera es inane». ³⁹⁸

67. «Pues no dudamos de que Homero, Píndaro, Calímaco, Safo y Marón fueron igualmente instigados por un *instinctus* poético y amoroso». ³⁹⁹

68. «Por esto, a partir de aquí, provistos con tan gran beneficio, perseveramos en el ardiente amor de él [Apolo] en el que individualmente alamarlo obtenemos cada día el *instinctus* divino». ⁴⁰⁰

MENCIONES DE INSTINCTUS EN EL *DE VITA*

69. «Por consiguiente, si Sócrates nos ordena cultivar nuestra mente con costumbres óptimas para poder alcanzar más fácilmente con una mente serena aquella luz de la verdad que buscamos por *instinctus* natural, ¿cuánto más justo no es venerar en primer lugar la misma verdad divina con la santa religión? Pues para buscarla y comprenderla ha sido creada la mente, del mismo modo que el ojo para ver la luz del sol». ⁴⁰¹

³⁹⁷ «Est colorum causa triplex, efficiens, et exemplar et finis. [...] finis quantum et ipsa illos ad se elevat atque reducit, et ipsi naturali quodam instinctu inde insito ad ipsius similitudinem, quantum species capit sua, pervenire nituntur», *Epist.* VI, pp. 825-826.

³⁹⁸ «Confirmantur haec per quandam Iamblichi divini sententiam, sicut Sol quidem solaribus, et Lunam lunaribus et concavum Lunae levibus proprietatem, qua ad Solem, Lunam, concavum moverentur, impressit; sic instinctum animis quo ad Deum orando converterentur ipse Deus infudit, et hunc quidem minime vanum», *Epist.* X, pp. 915 -916.

³⁹⁹ «Nam Homerum, Pindarum, Callimachum, Saphon, Maronem, Poëtico simul amatorioque instinctu percitos fuisse non dubitamus», *Epist.* XI, p. 927.

⁴⁰⁰ «Quamobrem tanto beneficio hinc affecti in ardentissimo eius amore perseveremus in quo singulariter amando divinum quotidie reportamus instinctum», *Epist.* XI, p. 927.

⁴⁰¹ «Proinde si mentem nostram optimis colere moribus a Socrate idcirco iubemur, ut lucem veritatemque a nobis naturae instinctu quaesitam serena mente facilius assequamur, quanto magis veritatem ipsam divinam imprimis religione sancta fas est venerari? Ad quam quaerendam capiendamque non aliter creata mens est quam oculus ad lumen solis perspicendum», *De Vita* I, 26. Esta misma mención FICINO la repite

70. «Pero volvamos a nuestro tema. A partir ya sea de la diligente experiencia que hemos mencionado en las líneas anteriores o del arte que acabo de describir ahora, lo primero que debemos procurar es conocer el *instinctus* de la naturaleza y del demonio y consideraremos desafortunada a la persona que no tiene una profesión decorosa».⁴⁰²

71. «Así, bajo un *instinctus* celeste que instiga de un modo divino, las serpientes curan sus ojos con hinojo y las golondrinas con la celidonia; las águilas atormentadas por dar a luz encontraron de un modo divino la piedra del águila, mediante la cual inmediatamente pueden sacar sus huevos felizmente».⁴⁰³

OTRAS MENCIONES DE INSTINCTUS

72. «1 Cuando Platón, padre de los filósofos, escribiera a Dionisio, tirano de Siracusa, expuso que la naturaleza del poder y de la sabiduría se manifiestan de tal modo que mutuamente se desean y que, por cierto *instinctus* natural, se congregan en una unidad en la medida de lo posible».⁴⁰⁴

73. «La piedad despierta la santidad, la santidad consolida y consagra la piedad. Además, la santidad motiva la religión, la religión religa la santidad. En efecto, primero es necesario aquel *instinctus*, inspiración o admonición por el cual consideramos que Dios es nuestro Padre único con la fe indubitable que sostienen es la piedad [...] Pues la obra de Dios es crear, convertir, purgar, iluminar y perfeccionar. Tan pronto como Dios comienza a convertir hacia Él el ánimo, inspirándolo por medio del *instinctus* de la piedad, el asentimiento mismo por el que gustosamente el propio ánimo se restituye a Dios, quien lo convierte, es llamado santidad, la cual ciertamente es el intermediario de Dios para llevar a término la conversión».⁴⁰⁵

en una epístola que no se encuentra en los libros del Epistolario, sino en el *Supp. Fic. I* recopilado por Paul Oskar KRISTELLER; la epístola se llama “Exhortatio ad amicos moralis”, *Supp. Fic. I*, p. 64.

⁴⁰² «Sed redeamus ad institutum. Sive igitur ab illa quam in superioribus narrabam experientia diligentiaque, sive ab hac arte quam modo recensui, primum investigemus naturae daemnisque instinctum, infortunatum esse censebimus, qui officium nullum profitetur honestum.» *De Vita* III, 23.

⁴⁰³ «Sic instinctu coelesti divinitus instigante, serpentes quidem marathro, hirundines autem chelidonia oculis medicantur; aquilae vexatae partu aetitem lapidem divinitus invenerunt, quo feliciter ova statim eniterentur.» *De Vita*, “Apología”.

⁴⁰⁴ «Plato, philosophorum pater, cum ad Dionysium Siracusanorum tyrannum scriberet, eam potentiae sapientiaeque naturam esse disseruit, ut se mutuo cupiant et in unum naturali quodam instinctu quoad fieri potest congregiantur.» *Arg. in decem dialogos*, “Prohemium”, p. 137.

⁴⁰⁵ «Pietas sanctitatem excitat, sanctitas pietatem confirmat & sancit. Sanctitas quoque religionem movet, religio religat sanctitatem. Prius enim hoc vel instinctu vel inspiratione vel admonitione opus est, quo Deum

74. «Los poetas nos dicen que Júpiter dio a Paris la tarea de juzgar entre las tres diosas, esto es, que Dios entregó a nuestra alma el libre juicio para elegir y no un [juicio] asido a un fin específico como las bestias. Ya que cuando dio las tres potencias, la racional, la irascible y la concupiscible, sin duda también nos dio la facultad a través de la que podemos elegir la sabiduría, el poder y el placer. Que el hombre sea más proclive hacia Venus, proviene de que tanto el alma como el cuerpo nacen, están inclinados y se nutren de algún placer. En primer lugar porque Dios mismo es el placer en sí y por placer crea todas las cosas, puesto que Dios mismo crea por medio de la voluntad y la voluntad en él es el mismo placer, ciertamente procrea el alma con un placer infinitamente mayor que con el que los padres procrean a sus hijos. Después el alma se inclina hacia el cuerpo por un *instinctu* del placer natural».⁴⁰⁶

75. «Por tanto, [el autor perfectísimo] no es llevado a actuar por una necesidad de la naturaleza, sino, más bien, por un propósito de la voluntad. Pues lo que hace por libre voluntad es más eminente que lo que es obligado a hacer por un *instinctu* necesario de la naturaleza».⁴⁰⁷

76. «Ahora bien, si alguno dijera que el movimiento de la deliberación se mueve por los astros, cuya naturaleza está determinada, éste quitaría la razón misma de ser de la deliberación, la cual se

unum nostrum esse parentem fide indubia cogitemus, quam pietatem esse volunt [...] Opus enim Dei est creare, convertere, purgare, illuminare, perficere. Cum primum per pietatis instinctum rando convertere Deus ad se incipit animum, illa ipsa assensio, qua sese libenter in convertentem Deum animus ipse restituit, sanctitas nuncupatur, quae quidem ministra Dei est ad conversionem perficiendam.» *Arg. in decem dialogos, "In Euthyphronem"*, pp. 159-160.

⁴⁰⁶ «Tradunt poetae Jovem iudicium illud inter tres deas ad Paridem demandasse, id est, Deum animae nostrae iudicium eligendi liberum tradidisse neque ut brutis fini proprio mancipatum. Siquidem cum tres dedit vires ratiocinandi, irascendi, concupiscendi, nimirum et facultatem dedit per quam possemus sapientiam et potentiam voluptatemque eligere. Quod autem homo proclivior sit ad Venerem, inde provenit, quod tam animus quam corpus voluptate quadam nascuntur et inclinantur et nutriuntur. Principio cum Deus ipse ipsa sit voluptas eaque faciat omnia. Siquidem Deus voluntate facit voluntasque in eo est ipsa voluptas. Certe voluptate procreat animam et infinite maiori quam filios ipsi parentes. Deinde anima naturalis voluptatis instinctu vergit ad corpus», *Supp. Fic. I, "Appendix in commentarium in Philebum"*, p. 82.

⁴⁰⁷ «<Perfectissimus auctor> Non igitur ad agendum ducitur necessitate nature, sed quodam potius proposito voluntatis. Quod enim voluntate agit libera prestantius est quam quod instinctu nature necessario trahitur ad agendum», *Supp. Fic. II, "Disputatio contra Astrologos"*, p.12.

mueve hacia todas partes mediante un movimiento amplio, suelto y libre, y en lugar de la deliberación introduciría un estrecho *instinctus*».⁴⁰⁸

77. «Además, lo mismo se dice y se repite en Sobre el Génesis: debe confesarse que cuando los astrólogos dicen cosas verdaderas las dicen por cierto *instinctu* ocultísimo que afecta las mentes humanas sin saberlo».⁴⁰⁹

78. «A partir de esta conjetura se prevee el efecto, mas no siempre; porque incluso algunos sanguíneos a veces eligen las cosas serias, por otro lado, los melancólicos las cosas graciosas; ya que la potencia racional, dado que no está atada al cuerpo, frecuentemente cuando considera las conjeturas de la deliberación la sigue más que al *instinctus* del cuerpo».⁴¹⁰

79. «Las especies de la predicción. Tres son las especies de la previsión: La primera se da por infusión divina, la segunda por *instinctus* de la naturaleza, la tercera se produce por arte».⁴¹¹

80. «Tú inspirado, parece que se te concedió [esto] por un *instinctus* celeste en este mismo tiempo en el que el himno fue relatado por nosotros y las mismas cosas que pide el voto fueron entregadas».⁴¹²

81. «Ya que todas las cosas por *instinctus* natural apetecen el bien como [su] fin mediante el cual únicamente se perfeccionan, concluyo que el bien es lo mismo que el principio a partir del cual se hacen todas las cosas».⁴¹³

⁴⁰⁸ «Si quis autem dixerit consilii motum ab astris, quorum determinata natura est, impelli, hic ipsam auferet consilii rationem, que in ampla quadam et soluta et libera ad omnes partes motione versatur, et pro consilio angustum quendam inducet instinctum», *Supp. Fic. II*, “Disputatio contra Astrologos”, p. 24.

⁴⁰⁹ «Item super Genesim idem repetit ac dicit: fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humane mentes patiuntur», *Supp. Fic. II*, “Disputatio contra Astrologos”, p. 27.

⁴¹⁰ «Ex hac coniectura aliquando previdetur effectus, sed non semper; quia et aliqui sanguinei seria interdum eligunt, melancolici vero iocosa; quia vis rationalis, cum non sit astricta corpori, sepe cum deliberat consultationis coniecturas sequitur potius quam corporis instinctum», *Supp. Fic. II*, “Disputatio contra Astrologos”, p. 28.

⁴¹¹ «Species predictionis. Tres previdendi sunt species: prima fit infusione divina, secunda instinctu nature, tertia colligitur arte», *Supp. Fic. II*, “Disputatio contra Astrologos”, p. 49.

⁴¹² «Tu autem celesti quodam afflatus instinctu exaudisse videris eo ipso tempore quo a nobis relatus est hymnus atque eadem que votum obsecrat tradidisse» *Supp. Fic. II*, “Epistola ad Cosmum Medicem”, p. 88.

⁴¹³ «Quoniam vero omnia naturali instinctu bonum appetunt tamquam finem quo solo perficiantur, concludo bonum idem esse principium a quo cuncta efficiantur», *De Raptu Pauli*, VI, pp.351-352.

BIBLIOGRAFÍA

MARSILIO FICINO

MANUSCRITOS Y EDICIONES.

- C2 FICINO, Marsilio, *Della Cristiana religione*. Firenze, Ser Lorenzo e Agnolo Fiorentini, 2 giugno 1484.
- Flor *Opera Platonis translata Marsilio Ficino*, Firenze, Lorenzo Veneto, 1484.
- Ven *Opera Platonis translata Marsilio Ficino*, Venezia, Bernardino de' Cori e Simone de Lovere, 13 agosto 1491
- n1 *Iamblichi de Mysteriis et alia*. Venetiis apud Aldum mense Septembri 1497.
- Op. 2 FICINO, Marsilio, *Opera Omnia*, apud Henricum Petri, Basilea, 1576.
- Laur. 21 *Marsilii Ficini Florentini versiones variae atque alia scripta* Ms. Pluteus 21.08. Firenze Biblioteca Laurenziana.
- Laur. 82 *Platonis Dialogi Marsilio Ficino Interprete*. Ms. Pluteus 82.6. Firenze, Biblioteca Laurenziana.
- Laur. 82.15 *Michaëlis Pselli, Iamblichi, Proculi, Porphyrii & Prisciani Lydii varia ex Marsilii Ficini interpretatione*. Ms. Pluteus 82.15. Firenze, Biblioteca Laurenziana.

ABREVIATURAS

- Arg. in decem FICINO, Marsilio, *Argumenta in decem dialogos Platonis* en SANZOTTA, Valerio, «E bizantia florentiam spiritus eius advolavit»: Gli argumenta in decem Platonis dialogos di Marsilio Ficino”, *Studi medievali e umanistici*, 16 (2018), pp. 137-168.
- Claves Platonicae FICINO, Marsilio, *Quinque platonicae sapientiae claves*, en *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, 3 vols. Ed. & tr. Raymond MARCEL. París: Les Belles Lettres, 1970. pp. 292 -343.
- De Amore FICINO, Marsilio, *Commentaire sur le banquet de Platon, de L'amour / Commentarium in convivium Platonis*. Ed. Pierre LAURENS. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

- De Christ. Rel.* FICINO, Marsilio, *De Christiana Religione*. Ed. Guido BARTOLUCCI, Pisa: Edizioni della Normale, 2019.
- De Raptu Pauli* FICINO, Marsilio, *De raptu Pauli*, en *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, 3 vols. Ed. & tr. Raymond MARCEL. Paris: Les Belles Lettres, 1970. pp. 345-367.
- De Vita* FICINO, Marsilio, *Three Books on Life*. Ed., tr. & intr. KASKE, Carol V & CLARK John R. Arizona: MTRS, 1998.
- Epist.* FICINO, Marsilio, "Epistolarium libri XII", en *Op. 2*, apud Henricum Petri, Basilea, 1576, pp. 607-964.
- Il consilio* KATINIS, Teodoro, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il consilio contro la Pestilentia*. Roma: Edizioni di storia e letteratura. 2007, pp.159-209.
- In Epistolas Pauli* FICINO, Marsilio, "Commentarium in epistolas Pauli", *Op. 2*, apud Henricum Petri, Basilea, 1576, pp. 425-472.
- In Parmenidem* FICINO, Marsilio, *Commento al "Parmenide" di Platone*. Premessa, introduzione, traduzione e note di Francesca LAZZARIN. Prefazione di Alfonso INGEGNO. Firenze: Leo S. Olschki, 2012.
- In Philebum* FICINO, Marsilio, *Commentaria in Philebum Platonis, De summon bono* en ALLEN, M. J. B, *The Philebus Commentary*. Ed. & tr. Michael J. B. ALLEN. Arizona: MTRS, 2000.
- Lettere I* FICINO, Marsilio, *Lettere, I: Epistolarum familiarum liber I*. Ed. Sebastiano Gentile. Firenze: Olschki, 1990.
- Mercur. Trism.* FICINO, Marsilio, *Mercurio Trismegisto, Pimander sive de voluntate et sapientia dei*. Ed. Maurizio CAMPANELLI. Turin: Aragno, 2010.
- Theol. Plat.* FICINO, Marsilio, *Platonic Theology*, 6 vols. Trr. M. J. B. ALLEN & J. WARDEN. edd. J. HANKINS & W. BOWEN. M. A. London: Cambridge. 2001 – 2006.
FICINO, Marsilio, *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, 3 vols. Ed. & tr. Raymond MARCEL. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- FICINO, Marsilio, *Lessico greco – latino. Laur. Ashb. 1439*. Ed. Rosario PINTAUDI. Roma: Edizioni dell' Ateneo & Bizzari, 1977.
- FICINO, Marsilio, *Predicationes*, ed. Daniele CONTI. Torino: Nino Aragno editore, 2014.
- FICINO, Marsilio, *Sobre el sol y sobre el lumen*, ed. & tr. Alejandro FLORES J., México: Bonilla Editores, 2018.
- FICINO, Marsilio, *Платоновская Теология. Перевод А. Я. Тъжова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2020.*

ABREVIATURAS AUTORES ANTIGUOS

- De Platone* APULEIUS, *De philosophia libri. De Deo Socratis, Asclepius, de Platone et eius dogmate, De mundo*, Περὶ ἐρμηνείας. Ed. Claudio MORESCHINI, Stuttgart: Teubner, 1991.
- Met.* ARISTOTELES, *Metaphysica*. Ed. Werner JAEGER, Oxford: Clarendon Press, 1957
- De vera rel.* AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina Christiana libri IV, De vera religione liber I*. Ed. J. MARTIN & K. D. DAUR. Turnholt: Brepols, 1962.
- De gen. ad litt.* AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram, De Genesi ad litteram liber imperfectus, Locutiones in Heptateuchum*. Ed. J. ZYCHA. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 1894.
- Noctes* AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, 2 vols. Ed. P. K. MARSHALL. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Brev. Itiner.* BONAVENTURA, Ioannes, *Opera Omnia, t. V. Opuscula varia Theologica*. Edita PP. Collegii A S. Bonaventura. Quaracchi: E typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- Div.* CICERO, *De divinatione, De fato/ Timaeus*. Ed, Otto PLASBERG, recog. W. AX. Stuttgart: Teubner, 1965.
- Strom.* CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*. Edd. L. FRÜCHTEL, O. STÄHLIN, & U. TREU. E, Berlin: Akademie-Verlag, 1960-1970.
- Historiarum* CURTIUS RUFUS, QUINTUS, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis*. Ed. Theodor VOGEL, Stuttgart: Teubner, 2001.
- Convivio* DANTE Alighieri, *Convivio. Opere minore*. Tomo I, A cura di Cesare VASOLI e Domenico DE ROBERTIS. Milano: Riccardo Ricciardi, 1988.
- Praep. ev.* EUSEBIUS PAMPHILI, *Die Praeparatio Evangelica*, 2 vols. Ed. Karl MRAS et al. Berlin: Verlag, 1982.
- Math.* IULIUS FIRMICUS MATERNUS, *Matheseos libri VIII*, 2 vols. Ed. Wilhelm KROLL & Franz SKUTSCH. Leipzig: Teubner, 1897.
- Myst.* IAMBlichus, *Les mystères d'Égypte*. Ed. Edouard DES PLACES. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- Etym.* ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*. 2 vols. Ed. W. M. LINDSAY, Oxford: Clarendon Press, 1991

- Div. inst.* LACTANTIUS LUCIUS CAELIUS FIRMIANUS, *Divinarum institutionum libri VII*, 4 fasc. ed. Eberhard HECK & Antonie WLOSOK. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.
- De rerum nat.* LUCRETIUS TITUS CARUS, *De Rerum Natura*. Ed. Marcus DEUFERT. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.
- Cels.* ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, ed. Miroslav MARCOVICH. Leiden: Brill, 2001
- De princ.* ORIGENES, *De principiis*. Ed. H. GÖRGEMANN & H. KARPP, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Phil.*
Phaedr. PLATO, *Platonis opera. Volume II: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Amatores*. Ed. John BURNET. Oxford: Clarendon Press. 1901 (repr. 1967).
- Char.*
Men. PLATO, *Platonis opera. Volume III: Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus*. Ed. John BURNET. Oxford: Clarendon Press. 1903 (repr. 1968)
- Tim.* PLATO, *Platonis opera. Volume IV: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Ed. John BURNET. Oxford: Clarendon Press. 1902 (repr. 1968).
- Epistularum lib.*
Paneg. PLINIUS, CAIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus*. Edd. Martin SCHUSTER & Rudolph HANSLIK, Berlin, Boston: Teubner, 1992.
- In Tim.* PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Ed. Ernst DIEHL, Leipzig: Teubner 1903-1906 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- De sacrificio* PROCLUS, *Περὶ τῆς καθ' Ἑλλήνας ἱερατικῆς τέχνης* [De Sacrificio et Magia]. Ed. J. BIDEZ, en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, Brussels: Lamertin, 1928, pp. 148-151.
- De Coel. Hier.* PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum ii: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia*. Ed. Günter HEIL & Adolf M. RITTER. Berlin: De Gruyter, 1991.
- Or. De princ.* RUFINUS, *Origenis Periarchon id est De principiis sive Principatibus*, en *Origenes Werke*, vol. 5. *De Principiis*. Ed. Paul KOETSCHAU, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.
- Hist.* TACITUS, CORNELIUS, *Historiarum libri*, ed. Heinrich HEUBNER, Stuttgart: Teubner, 1978.
- De anima* TERTULLIANUS, QUINTUS SEPTIMUS FLORENTIUS, *De anima*. Ed. Jan Hendrik WASZINK. Leiden, Boston: Brill, 2010.

- Summa theol.* THOMAS AQUINAS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.
- Summa contra Gent.* THOMAS AQUINAS, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Edd. P. MARC, c. PERA, p. CARMELLO, Taurini-Roma: Marietti, 1961.
- De tranq. anim* SENECA, LUCIUS ANNAEUS, *Opera quae supersunt, vol. I. Dialogorum libri XII*. Ed. Friedrich HAASE, Leipzig: Teubner, 1902.
- Epist. ad Luc.* SENECA, LUCIUS ANNAEUS, *Opera quae superunt, vol. III. ad Lucilium Epistularum moralium libri XX*. Ed. Friedrich HAASE, Leipzig: Teubner, 1886.
- Vesp.* SUETONIUS, CAIUS TRANQUILLUS, *Opera, vol. I. De vita Caesarum libri VIII*. Ed. Maximiliani IHM, Leipzig: Teubner, 1907.
- Frag.* TEOPHRASTUS, *Opera, quae supersunt, omnia. Fragmenta*. Ed. Friedrich WIMMER. Paris: Didot, 1866.
- Memor.* VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*. Ed. Carl KEMPF, Berlin, Boston: De Gruyter, 1854.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALBERTINI, Tamara, *Marsilio Ficino, Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Methaphysik der Einfachheit*. Fink Verlag: München, 1997.
- ALBERTINI, Tamara, "Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two correlatives of a Renaissance Concept of the Mind", en ALLEN, Michael J. B., REES, Valery and DAVIES, Martin [eds.], *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 2002. pp. 203-225.
- ALLEN, Michael J. B., REES, Valery and DAVIES, Martin [eds.], *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 2002.
- ALLEN, Michael J. B., *The Philebus Commentary*. Ed. & tr. Michael J. B. ALLEN. Arizona: MTRS, 2000.
- ALLEN, Michael J. B., *Synoptic Art—Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze: L. S. Olschki, 1998.
- BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, tr. José BABINI, 15ta ed. Siglo XXI: Buenos Aires, 1988.
- BARTOLUCCI, Guido, *Vera Religio: Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*. Torino: Paideia, 2017.
- BARTOLUCCI Guido, *Introduzione en FICINO, Marsilio, De Christiana Religione*. Ed. Guido BARTOLUCCI, Pisa: Edizioni della Normale, 2019.
- CELENZA, Christopher S., *The Lost Italian Renaissance—Humanists, Historians, and Latin's Legacy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2004.
- CHASTEL, André, *Marsile Ficin et l'art*, 3rd edn. Geneva: Droz, 1954.
- COLLINS, Ardis B., *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's*

- Platonic Theology*. Netherlands: The Hague, 1974.
- CHESNUT, G.F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Paris: Beauchesnet, 1977.
- DELLA TORRE, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*. Firenze: G. Carnesecchi e figli, 1902.
- EDELHEIT, Amos. *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*. Leiden: Brill, 2008.
- EULER, W. A., «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München: Verlag, 1998
- FELLINA, Simonetta, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*. Firenze: Leo S. Olschki, 2014.
- FIELD, Arthur, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- GARFAGNINI, G., ed., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*, 2 vols. Firenze: L. S. Olschki, 1986.
- GARIN, Eugenio, *Interpretazioni del Rinascimento*, 2 vols Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- GENTILE, S., & TOUSSAINT S. (edd.). *Marsilio Ficino: Fonti, testi, fortuna*. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 2006.
- HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: Brill, 1994.
- HENDERSON, John, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford: Clarendon, 1994.
- HILLMAN, James, *Re-visioning Psychology*. New York: Harper, 1976.
- IDEL, Moshe, "Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments", in ALLEN, Michael J. B., REES, Valery and DAVIES, Martin [eds.], *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 2002. pp. 137-158.
- JAMES, William, *The principles of Psychology*, vol. 2, New York: Dover Publications, 2006.
- KATINIS, Teodoro, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il consiglio contro la Pestilentia*. Roma: Edizioni di storia e letteratura. 2007.
- 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.
- KLUTSTEIN, I., *Marsilio Ficino et la theologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques -Hymnes de Proclus*. Firenze: Leo S. Olschki, 1987.
- KRISTELLER, P. O., "A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect", en KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters* 3. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956. pp. 147 – 171.
- KRISTELLER, P.O., *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Librairie J. Vrin: Paris 1967.
- KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 vols. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956-96. = *Studies in Ren.* [vol.]
- KRISTELLER, P.O., *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini Florentini philosophi platonici opuscula inedita et dispersa*, 2 vols. Firenze: Leo. S. Olschki, 1975. = *Supp. Fic.* [vol.]

- KRISTELLER, P.O., *The philosophy of Marsilio Ficino*, translated by Virginia Conant. Gloucester, Mass: P. Smith, 1964.
- LAUSTER, Jörg, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin: De Gruyter, 1998.
- LESNICK, Daniel R., *Preaching in Medieval Florence*, Athens: University of Georgia Press Georgia, 1989.
- LEWIS, C. S. *The discarded Image. An introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- MARTINES, Lauro, *Strong Words. Writing and Social Strain in the Italian Renaissance*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- MARCEL, R., *Marsilio Ficino*. Paris: Le Belles Lettres, 1958.
- MOORE, Thomas, *The planets within. Marsilio Ficino's Astrological Psychology*. London: Associated University Press, 1982.
- O'MALLEY, John, *Praise and Blame in Renaissance Rome—Rhetoric, Doctrine, and Reform in Sacred Orators of the Papal Court 1450–1521*. Durham: Duke University Press, 1979.
- RABASSINI, Andrea, "Mente divina, intelligenze angeliche e anima umana. Il concetto di *mens* in alcuni contesti ficiniani", en *Per una storia del concetto di mente 2*. Firenze: Leo S. Olschki, 2007. pp. 57-82. = *Il concetto di mens*.
- RANDALL, John Herman, *The Career of Philosophy, vol. I. From the Middle Ages to the Enlightenment*. New York: Columbia University Press, 1962.
- SAITTA, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3ra ed. Bologna: Fiammenghi & Nanni, 1954.
- SECRET, F., *La Kabbala cristiana del Renacimiento*. Tr. Ignacio Gómez de Liaño & Tomás Pollán. Madrid: Taurus, 1979.
- TERRACCIANO, P., *Omnia in figura. L'impronta di Origene fra '400 e '500*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
- TOMLINSON, Gary, *Music in Renaissance magic. Toward a Historiography of Others*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness*, 2 vols. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.
- VASOLI, Cesare, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*. Lecce: Conte, 1999.
- VERDE, Armando, *Lo Studio Fiorentino*, 5 vols. Firenze: Leo S. Olschki, 1985.
- WALKER, D. P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute, 1958.
- WALKER, D. P., *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. New York: Cornell University Press, 1972.
- YATES, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

ARTÍCULOS

- ALLEN, Michael J.B., 'Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity', *Renaissance Quarterly* 37 (1984), pp. 555–584.
- ALLEN, Michael J. B., "The Absent Angel in Ficino's Philosophy". *Journal of the History of Ideas*,

- vol. 36, no. 2, 1975, pp. 219–240.
- ANICHINI Giuseppe, “Umanesimo e salvezza in Marsilio Ficino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol 33.2, Marzo 1941-XIX, pp. 205-221.
- BARTOLUCCI, G., “Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli Antichi”, *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, 9, 2007, pp. 37-55.
- BLUM, P. R., “La religione naturale di Marsilio Ficino”, *Les Cahiers del'Humanisme*, II, Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Actes du XLIIe Colloque International d'Etudes Humanistes. Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance. Tours, 7-10 juillet 1999, organisé par S. Toussaint, Paris (Les Belles Lettres) 2002, pp. 313-326.
- BUHLER, Stephen M. “Marsilio Ficino’s De Stella Magorum and Renaissance View of the Magi.” *Renaissance Quarterly*. The Renaissance Society of America. (1990): 348-371.
- BÜHLER, Curt F. “The First Edition of Ficino’s ‘de Christiana Religione’: A Problem in Bibliographical Descriptio”. S.l.: s.n., 1965.
- DIAMOND, Salomon, “Four Hundred Years of Instinct Controversy”, *Behavior Genetics*, 4 (1974), 237–52.
- DIAMOND, Salomon, “Gestation of the Instinct Concept”, *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 7 (1971), 323–36 (333–34).
- GENTILE, Sebastiano, “In margine all’epistola ‘De divino furore’ di Marsilio Ficino”, *Rinascimento* XXI (1981), pp. 33–77.
- GENTILE, Sebastiano, “Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri”, *Tradizioni patristiche nell’Umanesimo*, Atti del Convegno (Firenze 6-8 febbraio 1997), a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Firenze 2000, pp. 81-118.
- GURIANOV, Пуга, «Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее новое время». *ΣΧΟΛΗ* 15. 2 (2021), pp. 745-771.
- HANKINS, James, “Ficino and the religion of the philosophers” *Rinascimento* 48 (2009), pp. 101-121.
- KRISTELLER, P.O., “Marsilio Ficino and the Roman Curia”, *Humanistica Lovaniensia*, vol. 34A, 1985, pp. 83–98.
- MONFASANI, John, “Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea’s Praeparatio Evangelica”, *Rinascimento*, 49 (2009), pp. 3-13.
- ROBICHAUD, Denis, J.-J. “Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino’s Three Books on Life”, *Renaissance Quarterly*, 70, 2017, pp. 44–87.
- TIRINNANZI, N., “Le Divinae Institutiones di Lattanzio tra Ficino e Bruno”, in *Forme del neoplatonismo. Dall’eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Atti del convegno (Firenze, 25-27 ottobre 2001), a cura di L. Simonutti, Firenze 2007, pp. 133-45.
- SANZOTTA, Valerio, “«E bizantia florentiam spiritus eius advolavit»: Gli argumenta in decem Platonis dialogos di Marsilio Ficino”, *Studi medievali e umanistici*, 16 (2018), pp. 76-168.
- VASOLI, Cesare, “Il ‘De christiana religione’ di Marsilio Ficino”, *Bruniana & Campanelliana*, Vol. 13, No. 2 (2007), pp. 403-428.
- VASOLI, Cesare, “Ficino, La religione e i ‘Profeti’ (1474-1482)”, in *Laurentia Laurus*. Per Mario Martelli, a cura di F. Bausi e V. Fera, Messina 2004, pp. 287-311.
- VASOLI, Cesare, “Per le fonti del De Christiana religione di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, s. II, 28, 1988, pp. 135-233.