

**VOCETUR UNITAS. UN ARGUMENTO EN PRO DE LA UNIDAD EN
MARSILIO FICINO**

Ernesto Priani Saisó
Facultad de Filosofía y Letras
UNAM

El asombro es un privilegio que conservamos los filósofos especialmente hoy, cuando los demás parecen haberlo perdido e intentan encontrarlo en aventuras de una osadía que contrasta con el simple detenerse a considerar de nuevo lo mismo.

Por ejemplo, cuántas veces no hemos dado por sentado que los efectos de una causa son infinitos. La idea está presente en esta frase de cuño resiente y tan explotada ya por el cine o la literatura, de que "el aleteo de una mariposa en el Caribe puede producir una tormenta en el mar de China".

Lo está también en aquel cuento de Ray Bradbury en el que la pisada de un hombre fuera de un sendero previamente establecido para los que viajan al pasado a observar a los dinosaurios, cambia absolutamente el presente del que provino este descuidado visitante del pasado, quien por cierto aplasta una mariposa.

Pero ¿qué pasa si nos detenemos un momento a considerar esta idea? Ocurre algo asombroso porque se hace visible una oposición de consecuencias inciertas que se puede formular de esta forma:

- 1) Es posible pensar que de una causa cualquiera se siga un infinito número de efectos, si esa causa engendra a su vez nuevas causas, que producen nuevos efectos, y así hasta el infinito; lo que a su vez lleva a pensar que esa causa puede ser a su vez efecto de otra causa y ésta de otra, y así de nuevo hasta el infinito. En este caso, resulta imposible identificar una secuencia pues no habría forma

de definir a qué causa pertenece qué efecto, es decir, cuál es el antes y cuál el después, cuál el mejor, cuál el peor. Por el contrario,

- 2) Se puede pensar en una secuencia de causas y efectos si se asume que hay un principio del que se siguen la totalidad de los efectos en el mundo. Si esto es así, es decir, si hay un principio, entonces es posible identificar lo que es anterior y lo que es posterior, y de una causa se seguiría sólo un número limitado de efectos, a excepción de la causa primera de la cual podrían seguirse un número casi innumerable de efectos posibles, que sin embargo, a la postre, serán finitos.

Bueno, al menos ésta sería la contradicción que Marsilio Ficino encontraría al examinar con detenimiento una afirmación que conjunta la idea de secuencia y de infinitud de efectos a partir de una causa dada, de acuerdo con lo que se desprende del argumento del capítulo III del libro 2 de la *Teología Platónica*.¹

Claro que la intención de Marsilio en este capítulo no es la de discutir frases que utilizamos hoy, sino la de desarrollar un argumento complementario a los expuestos en los dos primeros capítulos, a favor de la eminencia de la unidad en el orden de las cosas.

¿Eminencia? Sí. Y no debe sorprender: *eminentius* es el término que Ficino utiliza con frecuencia para caracterizar el lugar que ocupa la unidad en la jerarquía de las cosas, puntualizando que: primero, la unidad es el punto más alto del orden de las cosas y, segundo, que en esa preeminencia la unidad excede incluso al ser. En otras palabras, que la unidad ocupa el lugar más alto de la escala sin que "ser" sea uno de sus atributos y sin que sea, en consecuencia, una entidad o algo que pudiéramos decir que existe de cierto modo.

Esto, que sin duda es uno de los rasgos más desafiantes del pensamiento ficiniano, introduce una serie de problemas que se intuyen ricos en sus implicaciones y consecuencias no sólo en el ámbito de la

¹ Para estos comentarios he consultado las versiones de la *Teología platónica* hechas por por Michel Allen para la Harvard University Press, y por Michele Schiavone para el Centro di studi filosofici di Gallarate. Sin embargo, es necesario aclarar que sólo la edición de Allen contiene de manera íntegra el capítulo III del libro segundo. La edición de Schiavone sólo ofrece un resumen. Por tal motivo, las referencias, salvo que se indique lo contrario son a la edición preparada por Allen.

metafísica y la ontología, sino también en el orden de la ética y del pensamiento moral, que es lo que me interesa desarrollar aquí.

He decidido detenerme en el argumento del capítulo III del libro 2 de la *Teología Platónica* porque en él Ficino introduce, al refutar la innumerabilidad de los dioses —y de las causas—, la idea de que identificar las distinciones básicas, antes/después, superior/inferior, mejor/peor, sólo es posible si el número de las causas es finita en uno de sus extremos; es decir, si tiene un principio y si el número de efectos es limitado.

En otras palabras, sólo podríamos tener, por ejemplo, la idea de un movimiento ordenado y secuencial, si asumimos la eminencia del uno. Simultáneamente, sólo podríamos distinguir la superioridad del alma sobre el cuerpo, si asumimos la eminencia del uno, y sólo podríamos decidirnos sobre la preferencia entre una conducta buena y otra mala, si asumimos la eminencia del uno. Pero, si esto es así y lo que sigue es la intención final de mi escrito, queda comprometido que la unidad sea "la perfección del alma". En otras palabras, que sea el fin buscado por la vida humana.

A todo esto, sin embargo, siempre hay un punto de partida. En este caso, la condición del hombre:

Puesto que el género humano, sea por la inquietud del ánimo, sea por la debilidad del cuerpo, sea por la indigencia de todas las cosas, vive sobre la tierra un vida más dura que la de cualquier otro ser viviente, si la naturaleza hubiese fijado a su vida el mismo límite que ha establecido para la vida de los demás seres vivientes, ningún animal sería más infeliz que el hombre. (Ficino. *Teol. Plat.* I-I, 1 p, 15).²

El hombre no es el más infeliz o, al menos, no lo es en todos los casos, porque el límite de su vida no se encuentra en la debilidad de su cuerpo, sino en la inmortalidad de su alma.³ Y lo que percibimos de esa

² *Cum genus humanum, propter inquietudinem animi imbecillitateque corporis et rerum omnium indigentiam, duriolem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine.* (Ficino. *Teol. Plat.* I-I, 1 p, 14) Todas las versiones al español de la teología fueron hechas por el autor.

³ Ésta es la razón por la que Marsilio Ficino redacta la *Teología platónica* que tiene por subtítulo *Sobre la inmortalidad del alma* para mostrar que, en efecto, el alma es inmortal.

inmortalidad, si es que así puede decirse, es el movimiento y la condición autoquinética del alma.⁴ Dirá Ficino en *De amore*: “a la materia le pertenece el recibir; y a la cantidad pertenece el ser dividida y extendida; y la recepción y división son actos pasivos... (por eso) el alma, que, estando presente en el cuerpo, se sostiene a sí misma... realiza en el cuerpo y por el cuerpo, varias operaciones” (Ficino. *De amore*, pp. 62-63) Y subraya:

A causa de eso se dice que el hombre engendra, se nutre, crece, corre, está en reposo, se siente, habla, edifica las obras de las artes, entiende, pues todas estas cosas hace el alma. (Ficino. *De amore*. pp. 63-64)

Pero esta condición que es posible percibir en el alma humana, no es exclusiva del alma individual sino también del alma como tal. Es decir, de uno de los cinco grados de todas las cosas según las define Ficino en la *Teología platónica*: la mole del cuerpo, la cualidad, el alma misma, el ángel y Dios (Cf. Ficino. *Teol. Plat.* I-I, 3 p. 17).

En la *Teología*, Ficino no está interesado en describir el origen de las cosas. Allen señala, por ejemplo, que está menos atento al tema de la emanación del alma de la mente, que en su retorno.⁵ En otras palabras, que la de la *Teología* es una metafísica donde la escala es resultado de lo que el alma es capaz de concebir en su intento por comprender el camino de su retorno a su origen.

De ahí que Garin afirme a propósito de la *Teología* que en ella, “el hombre se constituye claramente, a través de su vida conciente, como la única vía de acceso a la más profunda verdad del ser”. (Garin. *Marsilio*... p. 78).

Y lo dice Ficino:

Cotidianamente la mente humana se eleva, en su esfuerzo, desde las formas particulares hasta aquellas universales y absolutas, y suele ascender de las formas naturales —constreñidas dentro del límite de la materialidad— a través de la ciencia matemática... hasta las alturas de la metafísica (que trasciende los límites de la incertidumbre y de la certidumbre del mundo material). (Cf. Ficino. *Teol. Plat.* I-III, 11 p. 37).⁶

⁴ El argumento de la autoquinesis es tomado por Ficino de Platón, que en *Fedro* 245c, escribe: “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal... Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y origen del movimiento”.

⁵ Cf. Allen, Michel. “Introducción a la Teología Platónica”, en Ficino, *Platonic Theology*, p. x.

⁶ *Mens humana quotidie a particularibus formis ad universales absolutasque se conferit. Item, super naturales formas certis astricis materiis per matemáticas... ad metaphysicas, quae neque certa neque incerta materia indigent, ascendere solet.* (Cf. Ficino. *Teol. Plat.* I-III, 11 p. 36)

Pero volvamos entonces al grado del alma. No está de más nunca señalar que se trata de aquel grado que puede ser comprendido en su descenso, pero también en su ascenso. A final de cuentas, en Ficino, el alma es el núcleo, el vértice más importante, porque constituye el vínculo entre la materia y la cualidad —en el plano de la física— con él y el ángel y Dios o la unidad —en el plano de la metafísica. Y en ese sentido el grado del alma posee elementos que lo colocan en ese lugar concreto.

La cualidad que distingue el grado del alma del resto de los grados de las cosas es, por supuesto, el movimiento. Pero en este caso, hay una cualidad más que caracteriza al alma: la pluralidad. Pluralidad que, en su expresión más simple, está compuesta por la dualidad del ser y el no ser:

Además, el alma, porque es capaz de movimiento, de una cosa pasa hacia la otra. Por lo tanto, lo uno tiene en sí mismo lo otro y ésta tiene una multitud. El alma es pues, en sí mismo, una multitud, una multitud, ciertamente, capaz de movimiento. (Ficino. *Teol. Plat.* I-VI, 2 p. 79).⁷

Con esta afirmación, que sin embargo encierra un eje problemático muy vasto, se establecen por lo menos tres cosas:

- 1) Que el alma está en movimiento, que es la fuente de su inmortalidad.
- 2) Que el origen de esa movilidad se encuentra en su naturaleza plural.
- 3) Que esa pluralidad se basa en que el alma contiene en sí misma, tanto lo que es, como lo que no es.

El movimiento es visto en la *Teología platónica* como un evento que se desprende del transcurrir del ser y de lo que no es. De hecho, supone que lo que no es, es de alguna forma, por lo que el binomio ser/no ser se vuelve irreducible, lo que es tanto como afirmar que toda existencia involucra lo que es tanto como lo que no es.

El tema de la forma en que lo que no es, constituye una de las reflexiones más interesantes en toda la obra de Ficino. Su desarrollo explícito se encuentra en una de sus últimas obras, el *Comentario al sofista* que data de 1496, aunque lo cierto es que está presente desde

⁷ *Porro anima, quia mobilis est, ab alio pertransit in aliud. Igitur aliud in se habet et aliud. Quod haec habet et multitudinem. Quapropter anima in seipsa multitudo quaedam est, multitudo inquam mobilis.* (Ficino. *Teol. Plat.* I-VI, 2 p. 78)

mucho antes, por lo menos, "... Desde mediados de los años 1460, cuando estaba redactando la lectura pública sobre el *Philebo*, el *Sofista* era el primero y más aún el diálogo establecido para la teoría de las cinco clases de seres" (Allen. *Icastes...* p. 34). Y de ahí que forme parte de las ideas que se desarrollan en la *Teología*.

No puedo entrar aquí al detalle de la discusión sobre la naturaleza existente del no ser, que como es fácil de imaginar, requiere de un desarrollo particular y extenso. Sin embargo, me interesa subrayar que la irreductibilidad de binomio ser/no ser, es una de las razones por las que, en Ficino, la unidad excede al ser.

Y es que en la medida en que Ficino comprende, como lo hace en el *Comentario al Sofista*, que el ser es doble, es decir, "el ser emerge como no ser", lo que llamamos *ens primum* (primer ser) es en sí mismo, múltiple pues en él, la razón de ser y la razón de ser uno, son distintas.⁸

Lo señala Schiavone al presentar la *Teología*:

En el vocabulario ficiniano son frecuentes, de hecho, los términos *ens*, *essentia*, *esse*. Pero el alcance especulativo y el significado histórico de tal perspectiva se complica con la introducción de otro concepto, verdaderamente esencial, el de la *unitas*, por la cual, al lado de una ontología general de lo finito se pone una metafísica del absoluto a la luz de la relación dialéctica uno-múltiple. Como consecuencia el concepto del *unum supra ens* o de la *unitas* como *principium rerum* implica la distinción entre la *ratio ens* y la *ratio unitatis*. (Schiavone, Michele. "Introduzione" en Ficino, Marsilio. *Teologia Platonica*, p. 4)

Y es esto lo que encontramos a la base del capítulo 6 del libro primero de la *Teología*, donde Ficino advierte que:

El ángel, que inmediatamente precede al alma, no puede ser una unidad inmóvil porque la distancia entre estas dos cosas particulares —la primera una pluralidad en movimiento, y la otra una unidad inmóvil— aparece inmensa. La unidad es, por supuesto, el opuesto de la pluralidad, y lo que es inmóvil de lo que es móvil. Pero como en todo estas dos se oponen una a la otra, no pueden venir una después de la otra: necesitan un vínculo. El

⁸ Cf. Ficino, Marsilio. "Comentario al sofista" en Allen, Michel, *Icastes*: pp. 238-240 (...merito entis atque unius ratio est diversa...)

ángel pues, precede al alma, que es pluralidad en movimiento, sin intermediarios. (Ficino. *Teol. Plat.* I-VI, 2 p. 79).⁹

Luego entonces, el orden jerárquico de todas las cosas se establece, al menos en la distinción de las tres más eminentes, como un ascender del movimiento y la pluralidad, a la pluralidad inmóvil, y de ahí, a la unidad inmóvil.

El problema radica en que, desde la posición que ha tomado Ficino de entender la escala como resultado de lo que el alma es capaz de concebir en su intento de comprender el camino de retorno, es fácil entender que por sobre el alma se encuentra el ángel, con el que comparte la pluralidad, pero no el que más allá del ángel se encuentre algo uno con lo que el alma no comparte nada.

Y es que esa falta de elementos comunes, esa carencia de semejanza desde cualquier ángulo es, en realidad, una fractura. El alma no se ve ella misma en lo uno, no lo puede ver como un grado mejor que ella misma, una dirección y un fin, una más alta perfección.

Ficino hace patente hasta qué punto la introducción del absoluto hace inviable una teleología moral del alma humana y hasta qué punto ello representa una ruptura con el modelo aristotélico-tomista.

Me explico: para un pensador como santo Tomás de Aquino —referencia ineludible en un diálogo con Ficino— el esquema de perfeccionamiento moral del alma, tomado del modelo de la ética aristotélica, tiene un sentido teleológico: hay un parentesco de Dios con el alma y tal parentesco tiene su fundamento en que ambos son sustancias y por ende, entidades existentes, una de las cuales, simplemente es más perfecta que la otra.¹⁰ Este fundamento ontológico explica la posibilidad de la beatitud de la vida eterna del alma a partir de que Dios infunde en ella, eso que ella necesita para exceder la condición humana:

⁹ *Angelus qui proxime hanc antecedit, esse nequit immobilis unitas, quia duae quaedam huiusmodi res, quarum una sit mobilis multitudo et altera immobilis unitas, longissime inter se distare videntur. Unitas siquidem multitudini opponitur, immobile mobili. Quoniam ergo res illae ab omni parte invecem opprnutur procime sibi non succedunt, sed medio quodam indigent copulante. Animam vero ipsam, quae est mobilis multitudo, angelus absque medio antecedit.* (Ficino. *Teol. Plat.* I-VI, 2 p. 78.)

¹⁰ Cf. Aquino. *El ente y la esencia*. Cap. 6 pp. 63 ss.

... es necesario que... la perfección última a la que el hombre puede llegar, que es la beatitud de la vida eterna, exceda la capacidad de toda naturaleza humana. En razón de que cada uno se ordena al fin mediante alguna operación, y que es necesario que las cosas que son en relación al fin sean de algún modo proporcionadas al fin, es ineludible que haya algunas perfecciones del hombre por vía de las cuales se ordene al fin sobrenatural... Ahora bien esto no podría darse a no ser que san infundidos por Dios al hombre algunos principios sobre naturales de operación más allá de los principios naturales. (Aquino, *Cuest. Disp. Virtu.* Artículo X, 194)

Así las cosas, Dios puede ser en Tomás un verdadero fin, porque existe una semejanza que lo hace ser la forma perfecta del alma y tiene sentido decir, entonces, que el hombre ha de imitar a Dios para perfeccionarse. Pero del *unum* ficiniano no podemos decir lo mismo. Suena incluso fuera de lugar el afirmar que se tiene que ser como lo uno. Ficino sabe que esto es un problema y dedica todo el libro segundo de la *Teología* precisamente a discutir la eminencia del uno y a intentar resolver las dificultades que supone el que lo uno no pueda ser, claramente, el fin moral de la vida del alma.

Desde esa perspectiva, los capítulos II y III del libro segundo están dedicados a enfrentarse a dos posibles implicaciones negativas de suponer que hay algo más allá del ángel. En el primer caso, Ficino parte de discutir qué pasaría si, en efecto, hubiera dos dioses iguales. Su intención, explícita al final del capítulo, es mostrar que la postulación de una unidad por encima del ángel no conduce ni supone el maniqueísmo. (Ficino. *Teol. Plat.* II-II, 10 p. 107).¹¹

Pero en el capítulo III, que es el que nos interesa aquí, Ficino se propone mostrar que la suposición de que hay un Dios por encima del ángel no implica la existencia de un dios sobre otro dios hasta el infinito.

¹¹ El centro del argumento es simple: si hubiera dos dioses iguales éstos serían, o completamente diferentes, o idénticos o parcialmente iguales. Desecha las primeras dos posibilidades porque, si fueran idénticos, sería el mismo, y si fueran completamente diferentes no podrían ser iguales. La tercera opción, el que fueran parcialmente similares, obliga, según Ficino, a asumir que tienen una naturaleza en común y, por tanto, que esa naturaleza en común es más alta que cualquiera de los dos principios que no serían simples sino compuestos –por la naturaleza común y la propia de cada uno.

El centro del argumento es que si pensamos que el número de las causas es infinito, tendríamos que suponer que el número de los efectos también lo es.

Si los dioses fueran innumerables, las causas de las cosas que gradual e innumerablemente se trascienden serían infinitas... si esto es así, también los efectos en el mundo serán innumerables. (Ficino. *Teol. Plat.* II-III, 2 p. 109).¹²

Pero esto es absurdo, según Ficino, porque “en las cosas no existiría ninguna secuencia” y el flujo de las cosas no podría partir de una parte hacia otra. De hecho, no habría manera de juzgar al alma mejor que el cuerpo, porque tanto una como otra distarían de la suma bondad un infinito y ¿cómo comparar infinitos? ¿cuál sería su medida?¹³

En concreto, el problema es que estaríamos ante un fluir de todo hacia todas partes, donde no habría unidad, igualdad, similitud, estabilidad, orden o restauración. Donde, pues, no habría posibilidad de establecer ninguna distinción ni ninguna medida, en el orden de las cosas, como en el orden de la vida moral, como lo muestra el caso del cuerpo y el alma. En otras palabras, todas las cosas serían igualmente infinitas, y ninguna causa sería mejor que su efecto. Pero, dirá Ficino,

.. sin embargo, como todos estos atributos están dentro de las cosas, es necesario que manando el flujo de las cosas a partir de algo sea conducido y contenido en un punto inmóvil de algo que no mana. (Ficino. *Teol. Plat.* II-III, 4 p. 111).¹⁴

Para explicar el movimiento; es decir, para dar cuenta de la identidad de lo que cambia, e identificar un secuencia, es necesario que las cosas fluyan desde un punto que es emanado – el alma-, pero contenido por lo que es uno. Así, la razón de lo que fluye y de lo que permanece, son diferentes en las cosas animadas.

Y es que, en efecto, el que podamos distinguir un cuerpo de otro, el que las cosas tengan un término que nos permite ver que se trata de una

¹² Si dii sic innumerabiles sint, erunt rerum causae infinitae se gradatim innumere superantes, siquidem ipsi dii rerum causae sunt et innumere alii aliis praepouuntur. Si ita, erunt quoque effectus in mundo innumerabiles. (Ficino. *Teol. Plat.* II-III, 2 p. 108).

¹³ Plotino afirma en las eneadas que “Las magnitudes continuas no tendrían razón de ser si no poseyesen la unidad... Plotino. *Eneada* 6 p 381

¹⁴ Nunc vero quia haec rebus insunt, oportet rerum ab alio manantium fluxim duci et cohiberi statu cardinis alicuius ab alio non manantis (Ficino. *Teol. Plat.* II-III, 4 p. 110).

casa, de un árbol, de Manuel o de Ricardo, es razón suficiente para inferir que esa identidad viene de algo que fluye.

Y por eso dice al final: *Vocetur unitas*, llamémosla unidad, llamémosla, dirá verdad, bondad. La expresión recuerda el “es verdad que no hay nombre que convenga al Uno” de Plotino (Plotino *Eneada* VI, p. 392). Y la expresión de Ficino muestra el carácter tentativo e incierto con que el hombre reconoce aquello que llamamos uno.

Hay cierta fragilidad, cierta insuficiencia en el uso de la voz pasiva: los argumentos no prueban la existencia y la eminencia del uno. Muestran que lo llamamos uno sin saber en realidad cómo llamarlo. Y lo hacemos así para que el alma comprenda que la vida que de ella emana es una secuencia ordenada, jerarquizada, diferenciada. Lo llamamos uno para que el alma comprenda que es movimiento, y no un mero fluir. Lo hacemos para que se distinga a sí misma del cuerpo, para que aprecie su valor.

Así, el argumento del capítulo III concluye pues, que la medida, la *ratio* para identificar las distinciones básicas, antes/después, superior/inferior, mejor/peor, no puede encontrarse en el alma. Esa *ratio* es lo uno, pues sólo desde algo que no emana ni fluye, es posible distinguir la diferencia en lo que emana y fluye. Así, el absoluto tiene para Ficino, una función calificadora.

El problema, con esto concluyo, es que Ficino infiere que gracias a que por lo uno el alma es capaz de cualificar su existencia, éste debe ser entendido como la perfección del alma. Es decir, infiere que la posibilidad de calificar es ella misma el camino de la perfección del alma.

Pero el uno es una fractura en la secuencia ontológica de todos los seres. No es, no puede ser, lo uno, una condición más perfecta del alma, porque no tiene ningún vínculo con ella. Es, sí, la razón de sus cualidades, no la perfección de su naturaleza.

Y esta diferencia, esta imprecisión en la inferencia, es lo que hace que, en buena medida, el alma en Ficino, no pueda avanzar, sino retroceder hacia el bien. No pueda emerger de la imperfección a lo perfecto, sino que sólo le quede, refluir, reconcentrarse, regresar.

Bibliografía

- Allen, Michael J. B. *Icastes, Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press, Los Ángeles, 1984.
- Aquino Tomás, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Estudio preliminar, traducción y notas: Laura E. Corso de Estrada, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Aquino Tomás, *El ente y la esencia*, traducción Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, traducción de Michael J. B. Allen con John Warden, Harvard University Press, Londres, 2001.
- Ficino, Marsilio, *Teologia platonica*, traducción de Michele Schiavone, Centro di studi filosofici di Gallarte, Bologna, 1965.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, traducción de Maria Pia Lamberti y José Luis Bernal, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- Garin, Eugenio, *Marsilio Ficino y el platonismo*, traducción de Ariela Battán, Alicón editora, Córdoba, 1997.
- Moore, G. E. *Principia ethica*, traducción de Adolfo García Díaz, UNAM, México, 1997.
- Platón, *Diálogos III. (Fedón, Banquete, Fedro)*, traducciones de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1988.