

**MARSILIO FICINO Y LA CRISTALIZACIÓN DE UN EROTISMO MÁGICO
EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA**

María Andrea Noel Paul

Universidad Nacional de General Sarmiento-CONICET

apaul@ungs.edu.ar/noel.paul08@gmail.com

ISSN 2526-1096

melancolia@revistamelancolia.com

Enviado: 31 de mayo de 2019

Aceptado: 10 de julio de 2019

RESUMEN:

En el presente artículo desarrollaremos el problema del amor y la mística en el pensamiento de Marsilio Ficino tomando como eje principal su obra *De Amore. Commentarium in ConviviumPlatonis*. En ella no sólo podemos observar el desarrollo de la teoría del amor platónica en consonancia con la propia psicología ficiniana del amor, sino también la convergencia de los capítulos de la obra en el principio de afinidad que el hombre posee con el universo a través del amor cósmico. En este trabajo, desarrollamos el significado del amor en relación con la belleza, comprendiendo que el amor no es otra cosa que deseo de belleza y la belleza, por su parte, no es otra cosa que el esplendor de la bondad divina. Además, evaluaremos hasta qué punto el Eros platónico y la magia natural están implicados en la teoría ficiniana del hombre como “microcosmos” del universo. Finalmente, nuestro objetivo principal es comprender que la belleza, como motor de nuestras acciones, eleva al hombre hasta alcanzar el conocimiento de su propio origen. En otras palabras, el hombre al amar desea la belleza, el esplendor divino, pues intuye que allí se encuentra su origen y desea volver a él.

Palabras Claves: Amor, Belleza, Magia.

**MARSILIO FICINO AND THE CRYSTALLIZATION OF A MAGICAL
EROTICISM IN THE MYSTICAL EXPERIENCE**

ABSTRACT:

In the present article we will develop the problem of love and mysticism in the thought of Marsilio Ficino, taking as principal axis his work *De Amore. Commentarium in ConviviumPlatonis*. In the *De amore, Not Only* we can look into the development of the theory of Platonic love in consonance with his own philosophy of love, but also the convergence of the chapters of the *De amore* in the principle of affinity that man possesses with the universe through cosmic love. In this work, we develop the meaning of love in relation to beauty, understanding that love it is nothing else desire for beauty and beauty, on the other hand, is nothing other than the splendor of divine goodness. Furthermore, we will evaluate how the Platonic Eros and natural magic are involved in the ficinian theory of man as "microcosm" of the universe. Finally, our main aim is to understand that beauty, as the motor of our actions, elevates man until he reaches the knowledge of his own origin. In other words, Man, in loving, desires beauty, divine splendor, because he intuits that his origin is there and he wants to return to it.

KEYWORDS: Love, Beauty, Magic

Paul, Andrea María Noel; Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (2016); Magíster en Historia del arte por la Universidad Nacional de San Martín y el Instituto de Altos Estudios Sociales (2013); Profesora Universitaria en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento (2005). Actualmente, becaria Postdoctoral CONICET y profesora asistente en las materias, Filosofía Antigua y Medieval y Problemas de Filosofía en la UNGS. Su trabajo se centra en la filosofía renacentista y en la recepción del hermetismo a partir del Renacimiento, particularmente en el pensamiento filosófico de Marsilio Ficino.

Introducción

En el Renacimiento, a partir de la recuperación y traducción de las obras clásicas, surge nuevamente un problema central para la filosofía antigua, a saber, la relación entre amor y belleza. Ambas categorías fueron utilizadas, por ejemplo, por artistas renacentistas, como el pintor florentino Botticelli o el pintor veneciano Tiziano, para representar, a través de la pintura, la intrínseca relación entre dos divinidades griegas, Eros y Venus. En la filosofía, esta relación se observa en el ámbito del platonismo florentino bajo la figura de Marsilio Ficino (1433-1499), quien reconoce al amor como la apertura de un camino ontológico que une a Dios con el hombre. Desde este lugar, se entiende al amor como aquel “don divino” que no dirige su fin a la mera satisfacción de ningún tipo de placer mundano sino, más bien, a la unión mística entre el hombre y un objeto anhelado, la belleza divina. ¿Qué representan entonces la belleza y el amor en la filosofía ficiniana? ¿Qué importancia adquiere la belleza en su sistema para considerarla fin último del amor? Para responder a estas cuestiones debemos primero tener en cuenta que en el platonismo florentino la reflexión sobre la belleza incluye necesariamente un interés espiritual puesto que lo bello representa *lo splendore del bene*, es decir, un esplendor de la bondad divina que infunde su magnificencia en la tierra, lugar que es corruptible por su propia definición.

En estrecha relación con lo anterior se encuentra una famosa tesis del platonismo: es vano intentar concebir la belleza en la tierra en donde el ser se encuentra ausente, pues la clave de su contemplación no sería un ascenso ontológico del ser hasta el conocimiento de Dios sino una mera percepción de algo que, en todo caso, es una ilusión y que tiene el fundamento de su existencia en otro lugar. Por lo tanto, la belleza sensible no es más que una pálida imagen de la belleza en sí. Sin embargo, sus rayos infunden luz donde no la hay y así el hombre puede empezar su recorrido ontológico desde los objetos sensibles hasta alcanzar el máximo conocimiento de la belleza en sí misma. Esto último se comprende mejor teniendo presente que para Ficino existen ciertas conexiones divinas que perpetúan el contacto entre las diferentes esferas del ser. En otras palabras, la belleza es “un cierto rayo” que penetra en todas las cosas y a través del cual emana la bondad divina; emanación que permite la

participación del mundo con ella. No obstante, a pesar de que la belleza esté presente en las entidades perceptibles, participando estas últimas de ella, no es posible que exista la belleza perfecta en la región de la naturaleza. En consecuencia, el discurso de los neoplatónicos pondrá el acento en orientar la búsqueda de la belleza hacia lo trascendente como fuente de verdad y eternidad; tal es el único camino que permite la purificación del alma y su posterior ascenso. Ahora bien, el neoplatonismo florentino no niega que en la realidad sensible se encuentren huellas de la belleza divina pero sólo son rastros, pruebas de que existe algo más bello aún que trasciende todo acto sensible, que nos completa y que, en última instancia, es el fin de nuestras acciones. Este camino de ascenso se realiza en principio por una vía racional pero luego por una vía intuitiva o mística. Ficino en su *Teología platónica* lo dice de una manera muy clara: “Bienaventurado aquel que se une al Bien. Sin embargo, tal unión no es propiamente intelectual”¹(Ficino,2011: 1088). Ello no implica que para alcanzarlo sea necesario morir. Esto puede lograrse a través de la experiencia mística en la cual el alma del hombre se identifica con Dios a través de una vivencia intuitiva.

En suma, todo el sistema ficiniano tiene como último fin el encuentro con la verdad absoluta. Si bien pueden existir varios caminos para alcanzarlo, todos confluyen en uno y es el encuentro con Dios a partir de una vivencia espiritual que trasciende las barreras racionales. Así, sostiene en la *Teología platónica* que, “[b]enditos son aquellos a los que la belleza del universo, el esplendor del bien en sí, gracias al amor, se convierte en el bien, sobretodo porque cuando se transforman en el bien, al mismo tiempo, se transforman en uno; por lo tanto, se unen con el Bien en sí”² (*Ibidem*). Con todo esto, nos preguntamos si la relación entre Eros y Venus no representa otra forma de entender la experiencia mística o tal vez, aún más, si no representa la experiencia mística por antonomasia. Sostenemos, además que existe en el pensamiento del florentino lo que podemos entender como una cristalización de una magia erótica o un erotismo mágico. De ahí que si uno quisiera reconstruir la filosofía del amor no puede dejar de percibir el devenir de esta íntima relación entre la magia y el

¹ “Beatus qui bono prorsus unitur. Unitur autem non intellectuali virtute proprie” (Ficino, *Theologia platónica*, Libro XII, 3, p. 1088. Traducción propia)

² “Beati nimium quos universi pulchritudo, boni ipsius splendor, in ipsum bonum amore transformat, praesertim quia dum transformat in bonum, pariter reformat in unum, ideoque ipsi bono coniungit in unum”. (*Teologia Platónica*, Libro XII, 3, p. 1088. Traducción propia)

Eros. Esta cristalización o “evolución” hacia una magia erótica se ve claramente reflejada en su propia concepción antropológica en la que entiende al hombre como aquel ser encargado de cuidar y administrar el mundo, esto es, el hombre como “vinculante” entre el Macrocosmos y el mundo. En suma, sostenemos que si se quiere abordar el tema del amor en las obras de Marsilio Ficino no se puede eludir esta cristalización ni mucho menos la presencia de la magia en su pensamiento.

Organizaremos el artículo en tres apartados siguiendo los lineamientos expuestos anteriormente. El primer apartado, tendrá como eje principal el problema del amor y de la belleza en Ficino. El segundo, presentará la relación entre la magia y el amor en su filosofía. En el tercero, finalmente, trataremos de comprender la manera en que el amor y la belleza, entendidos como un camino ontológico hacia el conocimiento de Dios, se realizan gracias a la experiencia mística.

I. Dios y belleza como esplendor divino en el *De amore*. El problema del amor y la belleza³

Entre los años 1462 y 1468 Marsilio Ficino se dedicó a la traducción de los diálogos platónicos, varios de ellos perdidos para el horizonte latino. En 1469 no sólo había terminado con esta tarea sino que también había compuesto la primera versión del *Commentarium in Convivium Platonis De Amore*. (*De Amore. Comentario a El Banquete de Platón*). En esta obra Ficino nos introduce en lo que luego sería uno de los conceptos más importantes de su filosofía, esto es, el amor divino. Su origen, según Rocío de la Villa, a la que le debemos la edición española, se encuentra relacionado con la amistad entre Cavalcanti y Ficino y con el hecho de que este último acudía a su amigo cada vez que su temperamento melancólico lo conducía a una crisis (De la Villa, 1994:17). Se trata, sin lugar a dudas, de la obra ficiniana

³ Para ver más detalles sobre este tema ver Paul (2012).

que mayor repercusión tuvo en la posteridad, repercusión que ya empieza a notarse, por ejemplo, en la serie pictórica de *Venus y Marte* que surgieron a partir del siglo XV⁴.

Es importante mencionar que El *De amore* es una obra que fue escrita con el objetivo de elaborar un comentario al famoso diálogo platónico *El Banquete*. Compuesto por siete discursos, en su despliegue podemos observar el desarrollo no sólo de la teoría del amor platónico sino también de la propia psicología ficiniana del amor. Asimismo, se puede apreciar una especulación filosófica-mística sobre la metafísica del amor que se dirige a un fin claro, la centralidad del hombre en el universo; pues, todos los capítulos de la obra convergen en el principio de afinidad que el hombre posee con el universo a través del amor cósmico. Estos temas están siempre relacionados insoslayablemente con el concepto de belleza al que le dedicará el desarrollo de gran parte de su obra. Un ejemplo claro de la importancia del amor en el sistema ficiniano nos la ofrece la siguiente cita del *De amore*, “¡Qué extraordinaria es la magnificencia de este Dios! ¡Qué incomparable la bondad del amor! Los otros dioses apenas se nos muestran por un instante después de una larga búsqueda. En cambio, el amor se nos hace presente antes de que lo busquemos” (Ficino, 1994:229).

Del mismo modo y, como antesala a la *Theologia platonica*, introduciría su teoría sobre la inmortalidad del alma y su función como intermediaria entre los “dos mundos” (el sublunar y el supralunar). En suma, la clave de lectura de esta obra puede ser develada a partir del análisis de la inscripción presente en los umbrales de la Academia, que rezaba así: “Todos son dirigidos por el bien al bien. Contento en el presente, no estimes los bienes ni desees dignidad. Huye de los excesos, huye de los negocios. Contento en el presente”⁵. Pues, en resumidas palabras, Ficino nos enseña en el *De amore* que todo surge del Bien y todo vuelve a él. Así, en varios capítulos reflexiona sobre los distintos orígenes y fines del amor entre los hombres para terminar afirmando que el amor perfecto es el amor divino, aquel que se aleja del simple placer del tacto y de la vista.

⁴Sobre este tema puede verse Festugière(1941),Kraye(1994) y. Devereux y James(1969).

⁵“*A bono in bonum omnia diriguntur. Laetus in presens. Neque census aestimes, neque appetas dignitatem. Fuge excessum, fugenegotia. Laetus in presens*”Citadopor Field (2002: 373).

Ahora bien, es importante ubicar temporalmente el comentario dentro de la obra ficiniana. Escrito, como hemos dicho, en 1469 es posterior, por ejemplo, tanto a su traducción del *Corpus hermeticum* como a su obra de juventud *De divino furore* (1457) y sirve de antesala a dos obras importantes como son *Theologia platónica. De immortalitate animorum*(1482) y *Libri De Vita triplici*(1489). Es importante tener esto en cuenta debido a que en el *De amore* se retomarán ciertos temas ya presentes en el *De divino furore*, como la importancia del furor divino en relación al amor, y otros temas servirían de base para desarrollarlos con mayor detenimiento en las obras subsiguientes, como el problema de la magia erótica y la inmortalidad del alma.

El texto se presenta, queda dicho, como un comentario y un homenaje conjunto a *El Banquete* de Platón. Sin embargo, a medida que vamos avanzando en la lectura del *De amore* advertimos la presencia de otras fuentes platónicas, a saber, *Fedro*, *Fedón* y *República*, así como también obras característicamente paganas como los himnos órficos y los escritos neoplatónicos, entre otros. De esta manera, no podemos reducir la obra a un simple comentario de *El Banquete*. En tal sentido, Rocío de la Villa Ardura, sostiene que “Ficino utiliza el *Simposium* de Platón como un estribillo alternativo, al que va poniendo su música y, así, va apareciendo toda una temática inexistente en el diálogo de Platón y, sobre todo, bajo el tratamiento, bajo el enfoque particular de Ficino” (De la Villa, op. Cit: 21).

Sin profundizar en el contenido de cada capítulo, pues excede a este trabajo, es interesante remarcar que los siete discursos versan sobre temas ontológicos, cosmológicos, éticos y estéticos; todos, insistimos, guiados por una metafísica del amor que asume como fin la unión mística con Dios. Ahora bien, quisiera sí, detenerme brevemente en dos, el Discurso segundo y el Discurso sexto. En el caso del primero, creemos que, sin ánimos de desmerecer al resto, representa la clave de toda la obra, pues en él se enuncian varias teorías: a saber, el significado de la belleza, el origen y significado de la Bondad, y, por, sobre todo, la organización y el fundamento de las jerarquías ontológicas. Así, introduciendo al lector en su cosmología, Ficino aspira a que se comprenda la relación entre el universo y la Belleza

como lo enunció en el título del tercer capítulo, “(la belleza es el esplendor de la bondad divina y Dios es el centro de cuatro círculos)”(Ficino, 1994:26)⁶.

El Discurso se dirige especialmente a describir la belleza de Dios como esplendor de la bondad divina y cómo esta bondad genera todas las cosas tanto inteligibles como materiales desde la emanación del rayo divino hacia todas las demás esferas ontológicas. Es por ello que, anunciando el contenido del tercer capítulo, Ficino sostiene que la belleza es el esplendor de la bondad divina y Dios es el centro de cuatro círculos (mente angélica, el alma de todo, la naturaleza, la materia de los cuerpos). Cuando asume que la Bondad está en el centro, también señala que la Belleza está en los cuatro círculos. Aquí no hace más que reafirmar como la perfección divina internamente se mantiene en Dios, pero fluye fuera de sí, como un esplendor hacia todos los grados de ser. La naturaleza del centro es tal que siendo uno, indivisible e inmóvil, se encuentra en todas sus líneas divisibles y múltiples. Dios, en el centro y la cima de todo lo creado resplandece gracias a su belleza, como un cierto acto o rayo penetrando en todas las cosas. Así, con una estrategia retórica, Ficino pregunta, “¿Quién negará llamar merecidamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno simple e inmóvil”(ibidem:27)⁷. De esta manera se entiende que “todas las partes del mundo se unen con recíproco y mutuo amor, porque son obra de un mismo artífice y miembros de una misma máquina, semejantes entre ella en el ser y en el vivir. De tal modo que con razón se puede llamar al amor nudo perpetuo y cópula del mundo, sostén inmóvil de sus partes y fundamento firme de todas las máquinas” (Ibidem: 59).

El sexto Discurso, el más extenso de todos, es el que presenta tal vez más elementos herméticos y más alusiones directas a otros diálogos platónicos. En él vuelve sobre la imagen del universo como una máquina que posee un alma. Desarrolla, a su vez, con más detenimiento, los dones espirituales en relación con los planetas, por ejemplo, el don de la contemplación en relación con el planeta Saturno. Estos dones infunden su espíritu en los cuerpos y forjan sus cualidades y caracteres. Así, el amor está vinculado con los dones venusianos y el hombre se encuentra predispuesto a recibir “la flecha del amor”, *quomodo*

⁶“*Pulchritudo est splendor divine bonitatis et deusest centrum quatuorcirculorum*” (Ficino, *De amore*, II,3)

⁷“*Quis negetdeum centrum omnium merito nominari, cum omnibusinsit, unuspenitus simplex atque immobilis?*” (Ibidem, II, 3)

capiamur amore, (seducido por el amor) y cautivados a través de los espíritus. En ese sentido, se sostiene que, “allí donde se lleva la asidua intención del alma, allí acuden los espíritus (*spiritus*) que son vehículos e instrumentos del alma. Los espíritus (*spiritus*) son creados en el corazón, de la parte más sutil de la sangre. El alma del amante es arrastrada a la imagen del amado, que está grabada en su fantasía, y al amado mismo” (*ibidem*: 145).

Es importante mencionar que, en este discurso, por primera vez en la obra, Ficino enuncia la magia erótica y como ésta está relacionada con los espíritus tanto del mundo como del hombre; en él aparece, en consecuencia, la figura del hombre-mago capaz de captar la espiritualidad del mundo. Todo esto le permite reforzar la idea de la utilidad del amor dentro del ordenamiento de las jerarquías ontológicas. El amor, es, justamente, el motor que hace que Dios sea causa de sí mismo y, por ende, de la realidad. De esta manera, el amor se comporta como un *circuitus spiritualis* siendo la causa que genera la búsqueda del hombre hacia Dios (Panofsky, 1984: 200). Pues, *Pulchritudo est splendor divini vultus* (la belleza es el esplendor del rostro divino) sostiene Ficino en el capítulo IV del quinto discurso.

Ficino afirma, además, que sólo podemos comprender al amor mientras se efectúe el amar, pues es en ese momento donde el hombre observa la presencia de lo divino en la misma acción. No obstante, esta posibilidad no existiría si no se hallara algo en la tierra que ejerciera el movimiento. De ahí que Ficino recupere la idea de que el amor no es otra cosa que deseo, o rapto divino, con el fin de volver a Dios. O bien, como dice Martín Ciordia, “[e]l amor es un deseo de conocer que es una manera de ser [...] el amor es un deseo de otro, un deseo de uno o de unión” (2004:109). Si atendemos a este último concepto, el de deseo, podemos observar que nos invita a pensar al amor como inclinación o movimiento hacia la belleza, siendo ésta su fin último. Ya hemos mencionado que la teoría platónica de la belleza se encuentra en estrecha relación con la teoría del amor, en tanto ambos –belleza y amor– guardan una correspondencia necesaria con el Bien. Es decir, es la relación entre Eros y Venus la que nos abre la posibilidad de una elevación filosófica que emerge desde ella y que dirige al hombre hasta su conocimiento. En palabras de Ficino:

Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que, si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo, que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina, y que, como un círculo, de allí de donde partió allí retorna. Así que un solo y mismo círculo de Dios al mundo y del mundo a Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, belleza; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, amor; en cuanto que retoma al autor y une a él su propia belleza, placer. (1994:23)

En efecto, sólo cuando el deseo se hace consciente de que su fin último es la belleza entonces ese deseo se relaciona con el amor (Panofsky, Op. Cit.: 200). Es por ello que el amor debe ser definido como “un deseo del goce de la belleza”, esto es, “[l]a gracia de este mundo y este ornamento es la belleza a la que el amor, desde el momento que nació, atrajo y condujo de una mente antes deforme a una mente hermosa.” (Ficino, 1994: 12). En otras palabras este deseo no sólo es una pasión del alma, sino que, a su vez, es el que actúa como puente de unión entre el amor y la belleza, entre Eros y Venus, y el que permite, en cierto sentido, que los hombres se nutran con el fin de conocer el Bien (Cohen, 2003: 78). En otras palabras, si el amor no cumpliera con su papel la presencia de ella en la tierra sería vana y el mismo deseo se reduciría a una simple y ciega necesidad natural⁸.

En resumen, dado que la belleza es el esplendor de la bondad divina que infunde su magnificencia en la tierra, en la región de la naturaleza, podemos entender por qué el hombre se deleita bajo la presencia espiritual de la belleza y se deslumbra a tal punto que busca gozar más de ella. Mediante este gozo, el hombre realiza su condición de “lazo de unión entre Dios y el mundo”, de *copula mundi*, y, a través de un rapto divino, su alma pura puede reunirse con los dioses, o más bien volver a su hogar. En resumen,

Por todas estas cosas se concluye que aquellos que, encendidos de amor, tienen sed de belleza, si al menos quieren, bebiendo este licor, apagar tan ardiente sed, es necesario que busquen el dulcísimo humor de la belleza que aumenta su sed en otra parte que en el río de la materia o de los riachuelos de la cantidad, la figura y los colores. Miseros amantes, ¿adónde os dirigiréis entonces? ¿Quién enciende tan vivas llamas en vuestros corazones? ¿Quién apagará tan gran incendio? He aquí la dificultad, he aquí el esfuerzo. Yo os lo diré ahora, pero prestad atención (*Ibidem*: 94).

⁸ Según Teresa Rodríguez (2010), en la lectura de Ficino sobre las dos Venus podemos observar cómo se aleja de la versión original de *El Banquete* de Platón, teniendo mayor presencia la lectura de Plotino, específicamente *Enéadas* III, 5.

II. Eros y magia en Marsilio Ficino

“¿Pero, por qué imaginamos al amor mago? Porque toda la fuerza de la magia se basa en el amor. La obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural” (*ibidem*: 153-154). Así se expresa Ficino en el sexto discurso del *De amore*, haciendo hincapié en la idea de que el amor es mago, y mientras se lo considere de esta manera comprenderemos qué involucra necesariamente la magia. En este apartado nos proponemos abordar precisamente ese punto en su relación con el ascenso erótico. Dos cuestiones nos interesan al respecto. Por un lado, tratar de comprender el amor no sólo como vía de acceso al conocimiento de la verdad eterna sino, también, como “agente” dentro del sistema cosmogónico. Por el otro, y en conformidad con lo anterior, encontrar el nexo que explique la presencia de la fuerza del amor en la acción mágica del hombre⁹.

En lo que respecta a la primera cuestión, recordemos que la doctrina ficiniana del amor comprende tres elementos: el amor, el deseo y la belleza. Acorde con ello, Ficino sostiene que “*Infinita pulchritudo immensum quoque requirit amorem*-la belleza infinita requiere un amor inmenso-” (Ficino, 1994: 18) ¿Qué se entiende por ello? Para encontrar una respuesta clara, primero debemos recordar que Dios irradia su propia bondad manifiesta en una belleza infinita. Por ende, para retornar a él se debe, en la misma medida, amarlo infinitamente. Este pensamiento amoroso que se dirige a Dios conlleva en sí mismo una experiencia mística que deriva en la unión con la divinidad. La belleza infinita, por su parte, es clave para iniciar este camino místico de retorno, pues Ficino nos dirá que ella nos interpela para recordarnos que más allá de las fronteras sensibles se encuentra el origen de nuestro ser. Ahora bien, la búsqueda de la unidad divina no implica para el hombre un conocimiento racional de Dios, pues su propia inefabilidad no lo permite. Es decir, el conocimiento implica, principalmente, establecer una unión en la que las diferencias entre la naturaleza del hombre y de Dios se

⁹ Al respecto, puede verse Copenhaver, (1984) y Maggioti, (2012).

desvanezcan y, en su lugar, surja la conciencia de un vínculo espiritual que transforme al hombre.

En lo que respecta a la segunda cuestión, para Ficino la magia natural comprendía el entendimiento de la universal animación de los entes y su propia espiritualidad. De esta manera el *spiritus* del hombre se predispone a recibir el *spiritus* del mundo. En otras palabras, la magia contribuye a la captación del *spiritus* del mundo en su conexión con una espiritualidad mayor que lo contiene. Para lograr tal fin hay una fuerza que actúa en las diferentes esferas del ser y contribuye al desarrollo de las distintas potencialidades de la magia, a saber, la energía del Eros. De ahí que exista una relación implícita entre el amor y la magia en la cosmovisión ficiniana.

Dos obras son esenciales para comprender dicha relación: *De amore* y *De vita triplici*. Mientras en la primera Ficino nos explica el amor como fundamento propio de su sistema, la segunda resulta de un análisis sobre el mundo desde una mirada mágica. Esta visión incluye la misma irradiación de la belleza en forma de luz de tal manera que el hombre pueda dirigir su deseo hacia ella. La magia, por lo tanto, se comprende como una actividad amorosa que dirige su fin a “transformar el mundo”, aquel mundo que el hombre, en tanto microcosmos, es responsable de administrar. En efecto, el poder de Dios frente al universo es análogo al poder que tiene el hombre en el mundo a partir del uso de la magia. Esto es clave en la erótica ficiniana, pues la afinidad del cosmos con la totalidad, es decir, de la naturaleza con Dios, atribuye al hombre la responsabilidad de establecer el orden y la armonía en este mundo. Es el hombre-mago quien actúa sobre los vínculos celestiales en tanto entiende que es parte de ellos. Asimismo, es el deseo de propagar la perfección misma de la belleza el que, en cierto punto, convierten a la magia en una acción divina sobre el mundo. Como “demiurgos”, los hombres manipulan los elementos de las naturalezas entendiendo su origen y teniendo la mira en Dios, pues no olvidemos que “la obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural”¹⁰ (Ficino, 1994: 154).

¹⁰“Magice opus est attractio rei unius ab alia ex quadam cognatione nature” (Ficino, 1994: 154).

El Eros espiritual constituye para el platónico de Florencia, no sólo el principio del camino sino el final ya que Dios está en todas partes. Esta unión mística simbolizada por el poder mágico del hombre, se intensifica a partir de la contemplación del mundo ya que, “el espíritu del hombre desea entender cuáles son estas cosas” (*Ibidem*: 33). El hombre, entonces, se transforma en *copula mundi*, un hombre que es mago y filósofo a la vez. Con todo, este trabajo no tendría razón de ser si no estuviera presente un objeto mayor que es el amor a la belleza, es decir, como sabemos, el amor a Dios. De la común afinidad, sostendrá, nace el amor y así la atracción común. La magia está presente justamente donde hay amor, ya que de él recibe, por así decirlo, su fuerza de atracción. Es aquí donde podemos comprender la relación entre el Eros y la magia, pues “ésta es la verdadera magia” (Walker:2000).

Ahora bien, si entendemos que la magia requiere de una fuerza de atracción para cumplir su fin, y que esta fuerza se la otorga el amor, no nos será difícil aceptar que el poder magnético de la magia aumenta a medida que aumenta la presencia del amor, un amor que mira en su fin el deseo inagotable de belleza. En otras palabras, si en toda atracción existen dos extremos, uno el que ejerce la atracción y otro lo atraído, podemos poner en ambos extremos a la magia y al mundo. Un tercer elemento le daría la fuerza magnética: el amor. Por lo tanto, La magia sería algo así como la manera de penetrar en las esferas del ser desde abajo hacia arriba, siendo su *vinculum* la belleza y su fuerza el amor. De ahí que, el Eros está pleno de la templanza venusiana¹¹

Como hemos sugerido anteriormente, la magia erótica está íntimamente vinculada con la idea de *spiritus*, pues existe una continuidad perene en los lazos que une el *spiritus* con la totalidad¹². El *spiritus mundi* es justamente la sustancia en donde se produce las operaciones

¹¹“Ficino, mucho más inclinado a las reflexiones y prácticas de índole astrológica, fue conducido tan lejos que se atrevió demostrar lo que consideraba como el medio infalible de penetrar en las esferas celestiales. Para él y muchos de sus contemporáneos, estas ideas constituyeron lo que el propio Ficino llamó filosofía natural” (de la Campa, 2006 :34)

¹² Cfr. Corrias(2012). En este artículo, Anna Corrias define al *spiritus* como un intermediario entre el macrocosmos y el microcosmos: “como el elemento por el cual el alma humana estaba conectada con los niveles más altos de la realidad, sirviendo como puerta de entrada tanto para las operaciones de los demonios como para las influencias astrales. Al mismo tiempo, se lo consideraba como un instrumento por el cual el alma vivificaba al cuerpo y el cual era responsable de todos sus movimientos, de la percepción de los sentidos y de las actividades inferiores de la imaginación” (p. 90). Al respecto, también puede Hankins (2003: 35-52).

de la magia erótica. Es decir, el Eros actúa en y gracias al *spiritus mundi*, comprendiendo éste las conexiones esenciales entre todos los elementos del universo visible y el *topus uranus*. Ficino sostiene que,

Por éste [el Eros] los santos espíritus mueven los cielos y conceden sus dones a todas las cosas que les siguen. Por éste, las estrellas difunden su luz en los elementos. Por éste, 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 (Ficino, op. Cit: 53)

En el *De vita*, Ficino propone que:

“volvamos al espíritu del mundo, por cuyo medio genera el mundo todas las cosas. De hecho, todas ellas generan por medio de su propio espíritu; un espíritu al que podemos llamar bien cielo o bien quintaesencia. Este espíritu está en el cuerpo del Mundo casi de la misma manera que está en nuestro cuerpo nuestro espíritu”(Ficino, 2006: 97)¹³

¿Qué quiere decir con ello? A nuestro juicio, que el hombre puede tener una visión particular de la unión mágica entre las diferentes esferas del ser, puede entender las fuerzas que lo conectan porque es parte de ellas, opera sobre ellas, capta la atracción entre los diferentes objetos. Este *captar* no es más que atravesar el espíritu del mundo. En efecto, el mundo está lleno de un espíritu que lo une inmediatamente con la realidad última y el mago, como el filósofo, puede comprender esta espiritualidad. Uno, tal vez, desde la manipulación de la naturaleza, comprendiendo su composición; el otro, desde su contemplación, captando las imágenes de este mundo.

¹³Ficino, *De vita*, p. 97. Es interesante detenernos en el concepto de “quintaesencia”, pues existe una relación íntima entre ella y el espíritu del mundo. En efecto, Ficino sostiene en el *De vita* que la energía del alma del mundo fluye en todas partes como un espíritu del mundo. “Semper vero memento sicut animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, sic virtutem animae mundi per quintam essentiam, quae ubique viget tanquam spiritus intra corpus mundanum, sub anima mundi dilatari per omnia, maxime vero illis virtutem hanc infundi, quae eiusmodi spiritus plurimum hauserunt.” (*Threebooks of life*, p. 246). (“Con todo, recuerda que, al igual que la energía de nuestra alma se adhiere a los miembros por medio del espíritu, así la energía del *alma del mundo*, por medio de la quintaesencia, que florece en todas partes como si fuese un espíritu en el interior del cuerpo mundano, se difunde a través de todas las cosas que están bajo el *alma del mundo*. Ella infunde su poder especialmente en aquellos que más atraen su espíritu”). El *spiritus mundi* o alma del mundo representaría así en el sistema ficiniano la vía de comunicación entre cada grado del ser.

Los talismanes representan un ejemplo claro de este “llenarse de espíritu” como instrumentos sensibles que representan la fuerza divina y, por ende, el circuito espiritual. El principio mágico que los cubre tiene que ver directamente con el espíritu del mundo y, por ende, con la totalidad en sí misma. Como cuerpos naturales (metales, plantas, piedras, etc.) o artificiales, pueden captar en su interior el espíritu del mundo y así instituir tanto el principio mágico que los alberga, como los principios astrológicos que operan sobre ellos. Pensemos en la siguiente cita del *De amore*, “a través de la fuerza de las cosas corporales descubrimos la potencia de Dios; a través del orden, su sabiduría; a través de la utilidad, su bondad”(Ficino, 1994: 33)¹⁴. Queda claro, entonces, que el mago filosófico busca comprender a Dios y que esta comprensión se alcanza a través de la contemplación de (y operación sobre) las fuerzas internas de la naturaleza. Empezando por ellas, el filósofo-mago alcanza su cometido, concibiendo cada una de las “razones” de la naturaleza y, por ende, su armonía divina¹⁵. El mago se prepara espiritualmente para acceder a sus posibilidades dentro del ámbito de la naturaleza; pues, “las partes de este mundo, como miembros de un solo animal, dependiendo todos de un solo autor, se unen entre sí por su participación de una sola naturaleza” (*Ibidem*: 154). La magia, como fructífera manifestación de los fantasmas internos del mundo, produce en el hombre, así, un desbordamiento de los impulsos eróticos.

Ahora bien, si retomamos la idea de la “cristalización” de un erotismo mágico en el pensamiento de Ficino ésta se sustenta a partir de la sentencia ficiniana cuando asume que la fuerza de la magia es el Eros en el *De amore*, fundamentándose, luego, en obras subsiguientes como *De Vita* cuando sostiene que el amor está en todas las esferas y la magia, entre otras cosas, entiende los vínculos que unen el Macrocosmos con el Microcosmos. De ahí que nos podemos encontrar con frases como la siguiente, “informan los astrólogos que Venus y Saturno son enemigos entre sí. Pero dado que en el cielo, donde todo es movido por el amor, y donde no hay defecto alguno, no puede existir el odio, nosotros interpretamos esta “enemistad” en el sentido de que producen efectos opuestos” (Ficino, 2006: 76). Ahora bien,

¹⁴ Un estudio reciente sobre este tema es el de Peter J. Forshaw, (2015).

¹⁵ En el tercer libro de *De vita coelitus comparanda*, Ficino explica la importancia de las imágenes que los antiguos teólogos y magos han utilizado como “talismanes” para las prácticas religiosas. En este libro ofrece una introducción teórica sobre la práctica de los símbolos iconográficos y el poder mágico que contiene. Cfr. Ockenström (2014: 1-32).

si el amor es deseo de belleza, éste es también su fuerza. En consecuencia, el Eros, la belleza y la magia guiarían al hombre a cumplir con su función vinculante. Recordemos que Ficino nos enseña que el hombre es aquel que admira la naturaleza, admira la belleza de Dios, su perfección manifiesta¹⁶. Pero también el hombre es aquel que gobierna, quien administra la creación, es microcosmos, un segundo dios en la tierra, declaración con fuerte tendencias herméticas¹⁷. De este modo, el rol vinculante entre el mundo espiritual y el mundo material es lo que define la acción del hombre en el Mundo; acción que es realizada gracias a la magia. En otras palabras, Ficino admite que lo que llamamos milagro no es sino la acción gubernamental del alma humana sobre la creación: Entonces podríamos decir que tanto la belleza como la magia en íntima relación con el eros acercan al hombre a su fin último, que es la contemplación. Ficino sostiene:

Nos sorprendemos de que las almas humanas consagradas a Dios ordenen los elementos, levanten los vientos, condensen las nubes en lluvias, disipen la neblina, curen las enfermedades de los cuerpos humanos y todo lo demás. Estos hechos han sido notorios en ciertas épocas y entre diversos pueblos: los poetas los canta, los historiadores lo cuentan, todos nuestros mejores filósofos los admiten, los antiguos teólogos los testimonian, sobre todo Hermes y Orfeo, y los teólogos posteriores, ellos también, los han confirmado oralmente y en sus escritos (Ficino,2011)¹⁸

En efecto, el hombre para el neoplatonismo florentino se presenta como aquel que genera el vínculo con el mundo, y esto no sólo es porque reúne en sí todos los elementos del cosmos sino también, como sostiene Ernst Cassirer, “porque en él se define, en cierto modo, el destino religioso del cosmos todo” (1951: 89). El hombre es una criatura extraordinaria en el sentido de ser la “imagen viviente de Dios en el mundo”; en tal sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético. Particularmente para Ficino, el hombre es “el centro espiritual del mundo, representado como “ojo del mundo”, espejo del universo que vuelve consciente la imagen de Dios manifiesta en todas partes. En otras palabras, el hombre no sólo es una “criatura

¹⁶ Para comprender la misión del hombre de adorar y gobernar el mundo relacionado con el poder de la imaginación y la fantasía véase DÍAZ-URMENETA MUÑOZ, J. B.,(2004-2005)

¹⁷Fabian Ludueña sostiene en su célebre obra *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, que, “Ficino logra unir la antropología del microcosmos, con la del *alter deus* hermético, afirmando que es esa capacidad vinculante de los diferentes extractos ontológicos propio del hombre lo que lo asemeja a dios” (Ludieña Romandini, 2006).

¹⁸ Citado en Ludueña,(2006: 104)

privilegiada de la economía del universo”, sino también la única vía de acceso a la más profunda verdad del ser. Justamente, desde su estructura ontológica podemos observar “el signo imborrable de esa dignidad que lo libera de la fatal necesidad del mundo natural, de la necesidad terrible de la muerte” (Garin, 1993:62). Asimismo, como se puede apreciar en el *De vita*, gracias a los poderes de los astros y su iluminación en la naturaleza, poder que le es conferido por Dios, el hombre-mago cumple su función cómica de administrar y gobernar la creación como un “segundo Dios en la tierra”.

En suma, Ficino desglosa una suerte de unión entre el amor y la magia en las obras posterior al *De Amore*, cerrando el círculo que había abierto en su sexto Discurso al sostener que la fuerza de la magia es el amor. Esto que enunció al pasar cobra suma relevancia en el resto de sus obras, particularmente el *De vita*, pues es en ella en donde desarrolla con plenitud la influencia de los astros en el hombre y en la naturaleza. Siendo administrador de este mundo, admirando y cuidando la creación llega a su meta última que es la contemplación. De ahí que, el amor a partir de su relación con la belleza y con la magia dirige al hombre en su camino ontológico hacia Dios. Es así que podemos leer su concepción de amor desde una cristalización de la magia que deviene de un erotismo estético y se dirige hacia un erotismo mágico.

III. La experiencia mística para alcanzar el Bien

En el *De amore*, Marsilio Ficino sostiene que el furor divino eleva al hombre más allá de su propia naturaleza. Este furor es estimulado a partir de un estado espiritual que dirige al hombre al encuentro con la divinidad; estado que se conoce como “contemplación”. Dicho furor, a su vez, representa, en una primera instancia, una suerte de iluminación del alma racional por la que Dios “hace volver de las regiones inferiores a las superiores al alma que ha descendido de las superiores a las inferiores” (Ficino, 1994:219)

El hombre destinado a la contemplación, escudriña con esmero las cosas sensibles, en esta búsqueda existe implícitamente un anhelo de encuentro con lo superior. A pesar de ello,

el acto contemplativo no es ni suficiente ni garantía de la perfecta unión mística. En este sentido, la búsqueda de Dios desde la contemplación requiere necesariamente de una concentración que sólo se hace propicia en un alma tranquila y que se ha liberado de las ataduras sensibles, es decir, de los vanos placeres y de los pensamientos vacíos. Este “desapego” del cuerpo favorece al alma en los asuntos divinos en tanto permite la suficiente concentración con el fin de contemplar la inmortalidad y la experiencia llega a ser tan profunda que el alma se vuelve una con Dios, esto es, se identifica con Él.

Ahora bien, ¿cómo iniciar una experiencia mística en un mundo donde el ser está ausente y lo que está presente, a simple vista, es la materialidad? El mundo está lleno de Dios, pero de un Dios que a la vez lo trasciende; un Dios que simultáneamente se encuentra más allá de la creación y, a su vez, en el seno de ella (Wind, 1998: 72). Este Dios que es a la vez inmanente y trascendente está presente, según Ficino, en todas y cada una de las conexiones divinas del universo. Por ello es que la belleza se encuentra no sólo en las hipóstasis más cercanas a Dios, sino también en las huellas del mundo sensible; por ello es que el hombre al captar el espíritu del mundo, capta rastros del espíritu divino; por ello, finalmente, es que, si en todo está Dios y amamos esa totalidad, entonces amamos esencialmente a Dios. Dios manifiesta su bondad en un esplendor divino que irradia su brillo hasta el mundo material. Por ello, y dado que “de la bondad sólo lo bueno puede surgir”, esto es, dado que lo que procede de Dios no sólo es divino, sino que a su vez está bien ordenado (Ficino, 1994: 53), el mundo material no puede ser el lugar del desorden y la maldad. En efecto, tal como afirma Elías Nathan en su artículo “La humanización de lo divino”, “si Dios es inmanente al mundo sensible, o bien, si éste es un reflejo de Dios, entonces éste no puede ser esencialmente malo –aunque no llegue a ser tan bueno como Dios” (1984:273). Precisamente, la manifestación múltiple de Dios en todo, es razón suficiente para asimilar su grandeza.

El hombre, así, está en condiciones de unirse al Bien, un Bien, recordemos, que por estar más allá del ser se encuentra también más allá de la inteligencia. Dicho de otra manera: si la mente quiere realmente unirse al Bien, debe buscar aquello que es infinitamente distante; esto implica una renuncia a la categorización, a la conceptualización, a los objetos mismos

de la razón. El conocimiento al que apela Ficino, como todo neoplatónico, no es un conocimiento racional de Dios ya que la inefabilidad e infinitud de Éste no lo permite.

La fuerza del amor consiste, justamente, en la unión con Dios partiendo desde nuestro pensamiento más interno¹⁹. De ahí la presencia del amor, de ahí el amor como camino ontológico. En otras palabras, el conocimiento de Dios implica un pensamiento o una acción amorosa que trae consigo un ascenso hacia Dios cuyo resultado es una identificación con Él y una divinización del hombre. No obstante, el modo de entender la divinización por parte de Ficino está unido a la acción del hombre sobre el mundo, y no únicamente al amor y la contemplación de Dios. En otras palabras, esta “humanización de lo divino” requiere que el hombre no sólo desarrolle una vida contemplativa sino también una vida activa en tanto administrador de este mundo²⁰.

En el *De amore*, Ficino sostiene que la belleza “es aquel fulgor de la divinidad, que resplandece en las cosas hermosas, lo que obliga a los hombres a temer, maravillarse y venerar a los amados como a una imagen de Dios” (Ficino, 1994: 36). En el *De vita*, por su parte, afirma que “de hecho, ya el amor mismo y la confianza hacia el don celeste son con frecuencia la causa de una ayuda celeste, y a la inversa, el amor y la confianza proceden acaso a veces de allí, porque es en esto precisamente en lo que nos favorece ya la clemencia del cielo” (Ficino, 2006: 148-149). Esto nos llevaría a pensar que la propagación de la bondad divina y el deseo que tiene el hombre de ella nos remite a la posibilidad de que Dios haya dispuesto el amor entre los hombres como un sello para recordarlo y retornar a él²¹. En tal sentido, ¿podemos sostener que el furor amatorio es una parte esencial de la unión mística? Efectivamente, pues el conocimiento de Dios es directamente un pensamiento amoroso que busca la identificación con él, no producto de la soberbia por parte del hombre sino más bien

¹⁹ Para un panorama sobre este tema, puede verse Scheler (2010).

²⁰ En consonancia con lo anterior, nos encontramos con la analogía que Ficino hace entre la luz y la belleza o entre la luz y el amor. Para el caso de la luz, es sumamente interesante analizar sus tratados de la vejez *De lumen* y *De sole* en donde alude al poder del sol en afinidad con el poder de Dios. En tales tratados se vuelve a presenciar una suerte de “reivindicación” del mundo sensible en tanto comprende el poder y la bondad de Dios como dispersos en *todos* los grados de la existencia.

²¹ “Las frecuentes alusiones a las pasiones de los amantes, con las que Plotino parafraseaba el éxtasis místico, ratificaron a Ficino en su convicción de que la *voluptas* debía ser incluida de nuevo entre las pasiones nobles” (Wind, 1998: 72).

porque el hombre quiere sentirse participe de la maravillosa naturaleza divina. Pero volvamos a la relación entre amor y belleza. Para el que deseo de belleza se realice supone un alma que lo anhele y así se fija a la belleza “como causa de todo movimiento perfectivo”, es decir, la belleza como horizonte que ilumina el ser para empezar a actuar. En tal sentido, el capítulo XVII del Quinto Discurso del *De amore* busca explicar las diferencias y semejanzas entre la belleza del cuerpo, del alma, del ángel y de Dios (Ficino, 1994: 104). Aquí se observa con claridad la intención de aclarar que la belleza divina, propia de Dios, no sólo es diferente por sus elementos sino también por la operación del alma que el hombre debe elegir para llegar a captar su esencia.

Tú ves, ciertamente, la forma del cuerpo, ¿quieres ver también la hermosura del espíritu? Quitá a la forma corporal el peso de su propia materia, quita los límites del especio, y deja el resto: ya tienes la hermosura del espíritu. ¿Quieres ver también la del ángel? Quitá, te lo ruego, no sólo los límites espaciales, sino incluso el paso del tiempo y conserva la composición múltiple: y ya la habrás encontrado. ¿Deseas incluso ver la belleza de Dios? Quitá además aquella compasión múltiple de formas y deja la forma enteramente simple: al instante habrás alcanzado la hermosura de Dios. Pero ¿Qué me quedará ahora, eliminadas éstas? ¿Es que crees que la belleza es otra cosa que luz? (...) quita su apoyo en la materia, de modo que más allá del lugar retenga las otras dos partes: tal es justamente la belleza del espíritu. Quitá ahora si quieres el cambio del tiempo y deja el resto y te queda: la luz clarísima, sin lugar y sin movimiento, pero esculpida en todas las razones de todas las cosas. Esto es el ángel, esto es la belleza del ángel. Quitá, por último, la multitud de las diferentes ideas, deja una luz simple y pura, semejante a aquella luz que permanece en la esfera misma del sol y no se dispersa en el aire: ya casi en cierto modo has captado la belleza (Ficino, 1994: 177)

En esta cita aparece con claridad el camino místico-ontológico que el alma debe transitar para alcanzar la verdad suprema, la unión con Dios. En el mismo sentido, en el tratado *De sole*²², Ficino sostiene que “de tal suerte, nosotros, gracias a nuestras fuerzas, ascenderemos desde esta [sensible] a aquella [divina], no con razonamientos pero sí mediante comparaciones deducidas de la propia luz.”²³ La belleza, permite que el hombre confiese su amor hacia lo divino, se maraville por él. Así, divisa un camino de regreso a su origen, una

²² Ficino utiliza dos términos diferentes para referirse a la luz, dependiendo de que sea ésta divina o humana. En efecto, para referirse a la divina recurre al término “lumen”, reservando “lux” para la luz terrenal. Cfr. Burucúa y Ciorda (2004: 26).

²³Ficino, *De sole*, capítulo I, en (Garin, 1952: 970-1009).

vivencia mística que lo une a Dios, pues al desear la belleza, no hace otra cosa que desear inmortalidad, amar a Dios (Ficino, 1994: 36).

Para finalizar, queremos hacer hincapié en una cuestión y que nos ayuda a cerrar nuestra idea de la experiencia mística, a saber, la acción purificadora de la magia. En el primer caso, ya hemos mencionado el lugar de la magia en el Renacimiento y su relación con el Eros platónico. En cuanto a Ficino, específicamente, vimos que postula un espíritu cósmico que atraviesa el universo tanto sensible como inteligible como una corriente de energía espiritual ininterrumpida y que tiene su correlato con la teoría de las influencias de los cuerpos celestes con el mundo sublunar. De ahí, la presencia del filósofo-mago que con su accionar comprende el orden del mundo y su armonía

Conclusiones

Hemos arribado a la conclusión de nuestro trabajo. En él confluyeron ideas que desarrollamos a lo largo de nuestras lecturas para comprender el trasfondo místico de toda la filosofía ficiniana. En caso particular, pusimos especial atención en la teoría del amor pensándolo tanto en sí mismo como relacionándolo con otros aspectos tratados por Ficino, tales como la visión mágica del mundo y la experiencia mística. En el primer caso, desarrollamos el significado del amor en relación con la belleza, comprendiendo que el amor no es otra cosa que deseo de belleza y la belleza, por su parte, no es otra cosa que el esplendor de la bondad divina. En este marco, el deseo representaría anhelo de Dios, de ese Bien y esa Belleza que, como un rayo, penetra desde la Unidad absoluta todas las cosas. Hacia ella se eleva el hombre a partir de la materialidad de los cuerpos, en cuya armonía de formas se reconoce una belleza perfecta e incluso una fuente divina y eterna de la cual emana su poder.

En el segundo caso, evaluamos hasta qué punto el Eros platónico y la magia natural están implicados también en la teoría ficiniana del hombre como *microcosmos* del universo. Vimos en este sentido que, para Ficino, el espíritu del hombre se conecta de alguna manera con el espíritu del mundo, conexión a partir de la cual este último le muestra los vínculos internos de toda la naturaleza. Esta espiritualidad lleva al mago a desarrollar un poder muy

importante, a saber, el de mantener la continuidad de dichos vínculos, administrar el mundo, mantener su orden. A pesar de ello, la magia no ejercería ningún poder si no estuviera asentada en una fuerza mayor que la trasciende, esto es, el amor. Es así que la magia absorbe todo su poder del amor, el mismo amor que Dios infunde a través de sus rayos hacia todos los grados del Ser. De ahí que observamos la cristalización de un erotismo mágico que complementa el erotismo estético desarrollado en el *De amore*.

Por último, la belleza, como el rayo de Dios, ilumina todos los grados del Ser (la mente, el alma, la naturaleza y la materia). Así, la belleza como motor de nuestras acciones, cuya fuerza la obtiene del amor, eleva al hombre hasta alcanzar el conocimiento de su propio origen. El hombre ama desea la belleza, el esplendor divino, pues intuye que allí se encuentra su origen y desea volver a él.

La belleza, “*lo splendore del bene*”, conlleva un interés espiritual que interpela el alma del hombre. Esta “demanda”, por así llamarla, requiere que el hombre vuelva su mirada hacia lo sublime, lo eterno, hacia la Unidad. Para alcanzar ese éxtasis, sin embargo, el hombre debe recorrer un camino que Ficino concibe como un ascenso erótico. Por ello, precisamente, como ya lo hemos señalado con anterioridad, este camino no es puramente intelectual. Recordemos aquella cita de la *Teología platónica*: “Bienaventurado aquel que se une al Bien. Sin embargo, tal unión no es propiamente intelectual” (Ficino, 2011:1088)²⁴. Alcanzar el conocimiento de Dios implica un pensamiento amoroso, esto es, una vivencia que trasciende tanto las barreras racionales como las sensibles.

Los cuerpos del mundo, como ya dijimos, no son sino ocasión para que la belleza aparezca. Su verdadera razón no está allí, sin embargo, y el amante (sacerdote-mago-poeta-filósofo) debe tomarlos como el punto de partida para el ascenso erótico. Es en este sentido que Ficino subraya en sus escritos no sólo que el conocimiento está al final del amor como aquello que recibe la belleza que deleita, sino también en su inicio, como aquello que la vislumbra y la descubre, puesto que conocida la belleza se la desea disfrutar y conocer aún

²⁴“Beatus qui bono prorsus unitur. Unitur autem non intellectuali virtute proprie” (*Teología platónica*, Libro XII, 3, p. 1088. Traducción propia)

más. En el amor hay, además, un deseo de conservación, no sólo un anhelo por alcanzar lo amado. Mediante él, las cosas perecederas de alguna manera se eternizan. Pues el amor, dice poéticamente Ficino, “no es más que el deseo de engendrar en lo bello para conservar la vida eterna en las cosas mortales. Éste es el amor de los hombres que vive en la tierra, éste es el fin de nuestro amor” (Ficino, 1994: 159). En síntesis, tanto el erotismo estético como el erotismo mágico confluyen en la experiencia mística para alcanzar el Bien, esto es, conducen al hombre a la contemplación.

Bibliografía:

ALLEN, M., REES, V., DAVIES, M. (eds.), (2002). *Marsilio Ficino. His Theology, His philosophy, His legacy*, Boston, Brill.

BURUCÚA, J. E. y CIORDIA, M. (comps.) (2004). *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.

CASSIRER, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, traducción de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé.

CIORDIA, M., (2004). *Amar en el Renacimiento, un estudio sobre Ficino y Abarbanel*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

COHEN, E., (2003). *Con el diablo en el cuerpo*, México, Taurus.

COPENHAVER, B., (1987). "Astrology and Magic," en, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, en Charles Schmitt et al. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 264-300.

CORRIAS, A., (2012). "Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul", *The International Journal of the Platonic Tradition* 6, pp. 81-114.

COULIANU, I. P. (2007). *Eros y Magia en el Renacimiento*, traducción de Neus Claver y Hélène Rufat, Madrid, Siruela.

COPENHAVER, B., (1984). "Scholastic philosophy and Renaissance magic in the De vita of Marsilio Ficino", en *Renaissance Quarterly*, Vol. 37, N° 4, pp. 523-554.

DE LA CAMPA, S. F., (2006). "Filosofía oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la Tradición Mágica del Renacimiento, Tesis, para la obtención del grado de Licenciatura en Filosofía, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

DE LA VILLA ARDUA, R. (1994). "Estudio preliminar" en, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón* (1994), traducción y edición de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos.

DEVEREUX, S. J., JAMES A. (1969). "The object of love in Ficino's philosophy", *Journal of the history of ideas*, vol. 30, N° 2.

DÍAZ-URMENETA MUÑOZ, J. B., (2004-2005). *El potencial liberador de la imagen (Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)*, Cuadernos sobre Vico, 17-18, pp. 383-411. ISSN 1130-7498.

FESTUGIÈRE, J. (1941). *La philosophie de l'amour de M. Ficini et son influence sur la littérature au XVIe siècle*, Paris, Vrin.

FICINO, Marsilio, *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* (1469) *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón* (1994), traducción y edición de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos.

, *De sole* (1493), *Acerca del Sol* (2004), traducción de José Emilio Burucúa, en J. E. Burucúa y M. Ciordia, *El Renacimiento italiano, una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.

, *Libri De Vita Triplici* (1489), edición y traducción de C. V. Kaske y J. R. Clark, *Three books of life*, Binghamton, State University of New York, 1989.

, *Libri De Vita Triplici* (1489), *Tres Libros sobre la Vida* (2006), edición y traducción edición de F. Colina y M. Jalón, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría.

, *Theologia Platonica De animorum immortalitate* (1482). *Teologia platonica sulla inmortalità delle anime* (2011) traducción al italiano de Errico Vitale, edición latina de James Hankins, Milán, Bompiani.

FIELD, Arthur (2002). "The Platonic Academy of Florence", en Allen, Rees y Davies (eds.) (2002), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, p. 373.

FORSHAW, P. J., (2015). "Magical materia & material survivals", en Dietrich Bosching y Jan Bremmer, *The materiality of magic*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.

HANKINS James (2003). "Ficino, Avicenna and the occult power of the rational soul", en Meroi y Scapparone (eds.), *La magia nell'Europa moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Florencia, Leo S. Olschki, pp. 35-52

GARIN, E (1993). *Marsilio Ficino y el platonismo*, traducción, introducción y notas de Ariela Battán, Buenos Aires, Alción.

GRANADA, M. (1998). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos.

KRISTELLER, P. O. (1988). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Edizione Riveduta, 1988.

KRAYE, J. (1994). “The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance” en Baldwin y Hutton (eds.), *Platonism and the English Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 76–85

LUDUEÑA ROMANDINI, F. (2006). *Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.

MAGGIOTI, J. (2012). “Art, Love and Magic in Marsilio Ficino’s *De Amore*”, en Scott E. Hendrix and Timothy J. Shannon (eds.), *Magic and the Supernatural*, Oxford, Inter-Disciplinary Press.

MOORE, T. (2009). *Pianeti interiori. L’astrología psicológica di Marsilio Ficino*, traducción al italiano de Paola Donfrancesco, Bergamo, Moretti y Vitali.

NATHAN, E. (1984). “Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino”, *Diánoia*, vol, 30, Nº 30, pp. 267-281.

OCKENSTRÖM, L. (2014). “Refined Resemblances: Three Categories of Astromagical Images in Marsilio Ficino’s *De vita* 3.18 and Their Indebtedness to ‘Abominable’, Books”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 9 (1), 2014, pp. 1-32.

PANOFSKY, E. (1984). *Estudio sobre iconología*, Madrid, Alianza Editorial.

PAUL, A. (2012). “El amor y la belleza en la estética ficiniana” en *El Arco y la Lira: Tensiones y Debates Filosóficos*, ISSN: 2344-9292, Número 1, pp 69-80.

RODRÍGUEZ, T. (.2010). “Las dos Venus: una disputa entre Ficino y Pico”, *Actas del IV Coloquio de Doctorandos. Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía*, México, UNAM.

SCHELER, M. (2010). *Amor y conocimiento y otros escritos*, Madrid, Palabra.

VOSS, A., (1992). “The natural magic of Marsilio Ficino”, *Historical dance*, volumen 3, nº1.

WALKER, D. P, (2000). *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

WIND, E. (1998). *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998.