

ISRAEL GARCÍA AVILÉS

Stipendiat der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne

Universität zu Köln

israel.garciaaviles@smail.uni-koeln.de

ORCID: 0009-0007-7096-9318

LA TRANSMISIÓN DE LA FIGURA DE PLATÓN DESDE LA OFFICINA DE MARSILIO FICINO (1463)

THE TRANSMISSION OF PLATO'S IMAGE FROM MARSILIO FICINO'S OFFICINA (1463)

PALABRAS CLAVE:

Renacimiento, Platón,
Marsilio Ficino,
Filosofía, Humanismo.

Este artículo examina la manera en que Marsilio Ficino presentó la figura de Platón en el Renacimiento (1463). Para ello, se analizan los primeros retratos del filósofo ateniense elaborados por distintos humanistas, como Leonardo Bruni y Uberto Decembrio, así como la visión de Jorge Trapezunzio, un pensador griego con inclinaciones filosóficas que participó en círculos humanistas. Estas primeras aproximaciones, acompañadas de la traducción de un diálogo de Platón, ofrecieron una imagen del filósofo que posteriormente sería transformada por Ficino. En particular, se estudia el *argumentum* que Ficino redactó en 1463 para introducir la primera entrega de diez diálogos platónicos, dedicada a Cósimo de Médici. A través de este texto, Ficino construye una imagen singular de Platón que se aleja de la ofrecida por los humanistas y que podríamos decir que inició el momento renacentista que habría de estar caracterizado por la filosofía.

KEYWORDS:

Renaissance, Plato,
Marsilio Ficino,
Philosophy, Humanism.

This article examines the way in which Marsilio Ficino presented the figure of Plato during the Renaissance (1463). To this end, it analyzes the earliest portrayals of the Athenian philosopher created by various humanists, such as Leonardo Bruni and Uberto Decembrio, as well as the perspective of George of Trebizond, a Greek thinker with philosophical inclinations who participated in humanist circles. These initial approaches, accompanied by the translation of one of Plato's dialogues, offered an image

of the philosopher that would later be transformed by Ficino. In particular, the article focuses on the argumentum that Ficino wrote in 1463 to introduce the first volume of ten Platonic dialogues, dedicated to Cosimo de' Medici. Through this text, Ficino constructs a unique image of Plato that departs from the one offered by the humanists and may be said to have initiated the Renaissance moment that would come to be characterized by philosophy.

I

La Florencia renacentista en la que nació Marsilio Ficino (1433) —médico, astrólogo, mago, filósofo y sacerdote— era una ciudad que, aunque rebosante de letras y cuna del Humanismo, aún no contaba con una figura que rivalizara filosóficamente con la gran autoridad medieval: Aristóteles. Si bien destacaban humanistas como Salutati (1332–1406), Bruni (1370–1444), Bracciolini (1380–1459), Valla (1407–1457), etc., la hegemonía aristotélica en el ámbito cristiano permanecía intacta. La Florencia humanista aún no había abrazado plenamente a un pensador capaz de contrarrestar la influencia del Estagirita. P. O. Kristeller señala el desacuerdo respecto a la filosofía de esta Florencia, pues “[l]os humanistas produjeron mera literatura, no filosofía; ellos quisieron quitar la autoridad de Aristóteles, pero en vez de poner en su lugar a Platón, pusieron a Cicerón” (Kristeller 1993: 40).¹ No obstante este desacuerdo, desde 1402, gracias a ese impulso humanista y generacional de no seguir a la Escolástica (cfr. Rummel: 12, 14, 81) comenzó a gestarse una ola de traducciones de otras autoridades filosóficas griegas, cuyo objetivo, podemos pensar, era introducir nuevas perspectivas capaces de ampliar el espectro aristotélico de la tradición escolástica.² Dentro de esta ola de traducciones filosóficas, destacan los trabajos de Ambrogio Traversari, quien vertió al latín el *Teophrastus de Aeneas de Gaza* (1435) (cfr. Stinger: 77–79), el corpus del Pseudo-Dionisio Areopagita (1430)³ y las Vi-

¹ “The humanists produced mere literature, not philosophy; they wanted to remove the authority of Aristotle, but they put in his place not Plato, but Cicero”.

² Del mismo modo, lo imaginó Petrarca al anunciar la supremacía de Platón respecto a Aristóteles en su *De sui et ipsius multa ignorantia*, § 114. Esta anunciaciόn la culmina aludiendo a quienes dan autoridad a Aristóteles: “Et quis non tribuit, nisi insanum et clamosum scolasticorum vulgus?” (Petrarca: 320–322).

³ El corpus del Pseudo-Dionisio Areopagita se compone de los siguientes tratados: *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus* & *De mystica theologia* (cfr. Stinger: 158–160).

tae et sententiae philosophorum de Diógenes Laercio (1433) (cfr. Stinger: 73). A su vez, Niccolò Perotti tradujo el *Enchiridion* de Epicteto (1451),⁴ además, debemos contar el descubrimiento del manuscrito de Lucrecio por parte de Poggio Bracciolini (1417) (cfr. Palmer: 4-7) y las numerosas traducciones de Platón hechas principalmente por Leonardo Bruni, Rinuccio Aretino, Francesco Filelfo, Cencio De' Rustici, Uberto Decembrio, Manuel Crisoloras, Candido Decembrio, Antonio Cassarino y Jorge Trapezunzio.⁵ Todas estas traducciones, cuyo límite temporal se encuentra en 1452, representan parcialmente la fuerza ínsita dentro de esa tradición intelectual que llamamos Renacimiento, la cual ya se veía encarnada en Nicolás de Cusa y más tarde se encarnará en diversas figuras que representan un pensamiento verdaderamente filosófico tales como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Dentro de esta ola de traducciones, el nombre de Platón comienza a resonar con fuerza. Aunque nunca fue una autoridad ausente, la posibilidad de acceder por primera vez a toda su obra despertó cierta fascinación.⁶ Los primeros en presentarlo a través de una traducción acompañada de un proemio fueron Emmanuel Chrysoloras y Uberto Decembrio quienes tradujeron *La República* en 1402 y la dedicaron a Gian Galeazzo Visconti. El Lombardo anuncia con fuerza en el prólogo: “Los volúmenes de la República de Platón, si no han sido vistos en alguna traducción ingeniosa, no recuerdo haberlos visto antes ni haber oído hablar de ellos; tampoco he encontrado que fueran leídos o transmitidos en nuestras enseñanzas” (Hankins: 526),⁷ a partir de ese momento explica cómo trabajaron juntos el griego y él, y dice:

⁴ Presentado al Papa Nicolás V en 1451. (Cfr. *Catalogus translationum et commentariorum: mediaeval and renaissance latin translations and commentaries*: 27-29 & Revilo: *passim*).

⁵ Entre 1402 y 1459 se lograron traducir 11 diálogos no conocidos en Occidente a través de todos estos grandes nombres: Fedón, Gorgias, Apología, Fedro, Critón, Las Epístolas, el discurso de Alcibíades en el Banquete (Bruni), Critón, Axíoco, Eutifrón (Rinnucio Aretino), Tres epístolas (I, IX y X) y el Eutifrón (Filelfo), Las Leyes y el Parménides (Jorge de Trebisonda), *República* (Uberto Decembrio-Manuel Crisoloras y en otras versiones Candido Decembrio y Antonio Cassarino) (cfr. Hankins: 367-378).

⁶ Nuevamente, es Petrarca, en § 123, el que anuncia que, aunque no sabía griego, tenía en su poder al menos 16 libros platónicos, lo cual termina siendo una tragedia ya que, debido a la muerte de su maestro de griego, no pudo conocer la obra de Platón (Cfr. Petrarca: 328).

⁷ “Platonis Reipublicae volumina, nisi alicuius translata ingenio visa sint, quod quidem an te hac vidisse aut audivisse non memini, neque legi neque nostris se subici luminibus potuere”.

La traducción de la *República* de Platón del griego al latín fue completada con éxito por un hombre ilustre y de gran talento, Emmanuel Chrysoloras de Constantinopla, mi célebre maestro de las letras griegas. Sin embargo, porque posteriormente, debido a la diversidad de lenguas, la palabra se tradujo de forma tan rústica y disonante, para evitar que la elocuencia de un hombre tan grande se viera reflejada en una lengua latina demasiado cruda, se consideró más hermoso y elegante, siguiendo el ejemplo de Calcidio y otros, adaptar las palabras de forma que se mantuviera la consonancia y no se apartara de la mente de Platón, y así, eliminando la discordancia del estilo, consolar al lector con la dulzura de la expresión. Esto es lo que traté de hacer en estos volúmenes, siguiendo las indicaciones de mi maestro y, posteriormente, su aprobación, evitando por completo cualquier cambio en las palabras de Platón, excepto en los casos en que aparecía alguna discordancia que, aunque en griego era muy sonora, en latín sólo sonaba algo vacía o con poca resonancia (Hankins: 526).⁸

Este prólogo, acompañado de la primera traducción de la *República*, destaca la importancia de la *República* platónica, su influencia en la *República* de Cicerón y el papel político de Gian Galeazzo Visconti. Aunque Platón como figura recibe apenas unas breves menciones, se le describe como un pensador que intentó instaurar la *República* tras observar la degeneración de la aristocracia ateniense, que derivó sucesivamente en timocracia, oligarquía, democracia y, finalmente, tiranía. Decembrio afirma: “Ciertamente, sintiendo profundamente el estado de la patria y de la ciudad, y la justicia de la cual siempre había sido un ferviente defensor, lamentando su destrucción, decidió aplicar un remedio como si se tratara de un cuerpo

⁸ “Platonis tandem De republica translatio de Graeco in Latinum per virum insignem et praestantis ingenii Emmanuelem Chrysoloram de Constantinopoli meumque Graecae litterae famosissimum praeceptorem feliciter extitit consummata. Verum quia postmodum linguarum varietate verbum ex verbo redditum nimis incultum ac dissonum videbatur, ne ex hoc tanti viri facundia Latinis incultior litteris redderetur, visum est pulchrius atque venustius, Calcidii et ceterorum exemplo ad consonantiam dictionibus collocatis, nec a Platonis mente discedere et lectoris animum, sermonis inconcinnitate sublata, orationis qualicumque dulcedine consolari. Quod equidem in his voluminibus, praeceptore meo iubente et postmodum approbante, ad posse facere procuravi, nulla a platonicis verbis varietate prorsus adhibita, nisi in quantum plerumque nonnulla dissonantia videbantur, quae licet in Graeca forent sonantisima disciplina, Latina tamen oratione tantum vocabulorum disciplinaeque potest varietas, nihil aut fere modicum personabant”.

enfermo al borde de la muerte” (Hankins: 526).⁹ La intención de Platón era proporcionar una imagen del bien y del decoro para que el resto del pueblo se inclinara hacia regímenes útiles y honrosos, fundamentados en buenas costumbres y leyes firmemente establecidas (cfr. Hankins: 526-527).¹⁰ Todo ello fue expuesto con un profundo ingenio y una expresión verbal elegante (*alto ingenio summaque uerborum ac sententiarum uenustate*).

Esta es la primera descripción de Platón en la mencionada ola de traducciones. La imagen de Platón es descriptiva y, si bien se le presenta como un autor preocupado por la justicia, no ilumina más allá de los límites de la traducción que Decembrio y Chrysoloras presentan. El prólogo que Uberto Decembrio escribe concluye con una idea que se asemeja a lo que más adelante veremos que es el *argumentum*, pues hace una interpretación del estilo de Platón, el cual concluye así: “Platón discute todo esto en sus escritos, utilizando la voz de Sócrates, no sólo en la *República* sino también en otros diálogos, para hacer que la verdad sea más accesible a través de su método dialógico. Así, presenta siempre a Sócrates, su maestro y un hombre de gran sabiduría, como el principal interlocutor en sus discusiones filosóficas” (Hankins: 527).¹¹

A tres años de esta presentación, encontramos la primera traducción de Platón realizada por Leonardo Bruni, quien en 1405 ofreció al Papa Inocencio VII su versión del *Fedón*. En su proemio, el Aretino elogia la santidad, la beatitud y la sabiduría del Papa, a fin de introducir el tema de la inmortalidad del alma sobre el que versa el *Fedón*. Una vez que Bruni ha introducido este tema, le da significado: “Pues cuando leía, entre [algunos libros] griegos, aquel libro y contemplaba en él muchas cosas dichas con piedad y beneficio, me parecieron dignas de ser traducidas al latín y dedicarlas a vuestra majestad, para que quien ha recibido del cielo el encargo de cuidar las almas pueda comprender qué opinaba el supremo filósofo sobre el alma” (Plutei 82.08: 42r-42v.).¹² Es fundamental destacar que Bruni

⁹ “Quod equidem aegre ferens patriae urbis statum et iustitiae cuius semper feruentissimus zelator extiterat miseratus excidium, tanquam aegro corpori et morti iam proximo medicam manum apponere cogitavit”.

¹⁰ “aut boni et decori imagine ipsi ceterique populi ad utilia honestaque regimina firmatis bonis moribus atque legibus fletcherentur”.

¹¹ “haec omnia in voluminibus istis profundissime ore Socratico disserendo, cum non solum in his sed et in aliis libris suis sermone dialogico ut facilius veritas videretur Socratem eius praceptorum virumque doctissimum semper induxerit disputantem”.

¹² “Nam cum illum apud graecos legerem multaque in eo libro pie ac salubriter dicta in tuerer, digna mihi res visa est quam in Latinum converterem & maiestati tuae destinarem,

ni se refiere a Platón como *summus philosophus*, un reconocimiento que no aparece en Chrysoloras. Aunque a primera vista esta mención podría parecer poco enfática, ya que no establece una jerarquía clara respecto a otros filósofos, constituye un punto clave en el discurso de Bruni. Con ello, prepara el terreno para la manera en que la figura de Platón cobrará pleno significado en el contexto intelectual de la Florencia renacentista: “Si ven que un filósofo, el más agudo y sabio de entre todos los gentiles, ha pensado lo mismo que los nuestros acerca del alma. Aunque Platón no concuerda únicamente en este aspecto con la fe recta y verdadera, sino en muchos otros” (Plutei 82.08: 42r-42v).¹³ Esta afirmación no sólo refuerza la autoridad filosófica de Platón, sino que también lo vincula con la tradición cristiana, que el Aretino enfatiza diciendo:

Para nada me sorprende que haya habido algunos que opinaran que los libros de los hebreos no le eran desconocidos a este filósofo. Pues, al observar tanta coincidencia en las doctrinas, de ninguna manera podían persuadirse de que Platón hubiera dicho aquellas cosas únicamente por su propio juicio. Más bien, creían que o bien las había aprendido del profeta Jeremías cuando viajó a Egipto, o bien las había leído en los libros sagrados que los Setenta tradujeron a la lengua griega (Plutei 82.08: 42v).¹⁴

Ahora bien, tanto la opinión de que Platón se cuenta entre los más cercanos al cristianismo, como la de que aprendió del profeta Jeremías o de la Septuaginta, proceden de Agustín de Hipona, quien buscó otorgar un lugar particular a la doctrina platónica dentro del pensamiento cristiano (cfr. Agustín de Hipona: VIII, 9-VIII, 11: 532-538). Sin embargo, en Bruni, esta interpretación no alcanza la misma fuerza que en Agustín, pues el Aretino, al enmarcar su análisis dentro de la Historia —una de las disciplinas fundamentales del Humanismo— establece un límite claro para la búsqueda de la verdad.

ut cui animarum cura celestis mandata est: is intelligere possit quid summus philosophus de animo sentiret”.

¹³ “si videbunt hominem philosophum ex omni gentilitate acutissimum ac sapientissimum, idem quod nostri de anima sensisse. Quamquam non in hac duntaxat parte rectae atque verae fidei Plato consentit sed in aliis multis”.

¹⁴ “ut minime equidem admirer fuisse iam nonnullos qui opinarentur hebreorum libros huic philosopho non fuisse incognitos. Cernentes enim tanta doctrinarum convenientia. Nullo pacto sibi persuadere poterant ex proprio sensu platonem illa dixisse. Sed aut a Hieremia propheta didicisse cum in Aegyptum profectus est: aut in sacris libris quos septuaginta interpretes in grecam linguam transtulerunt legisse arbitrabantur”.

Así, tras la cita en cuestión, Bruni señala: “aunque esto no lo sustenta el cálculo de los tiempos”, es decir, señala su carácter anacrónico, y agrega, “sin embargo de esto se puede comprender lo que ahora quiero demostrar: a saber, que te envío un filósofo que de ninguna manera es ajeno a la verdadera religión [...] sino que tiene tal grado de concordancia con ella que se piensa que tomó los fundamentos de sus doctrinas de nuestros libros” (*Plutei* 82.08: 42v).¹⁵

Al destacar el énfasis que Bruni pone en la Historia, quiero resaltar que concede gran importancia a lo que llama *supputatio temporum*. Aun así, acepta la posibilidad de que Platón haya tomado los fundamentos de los libros cristianos, aunque lo hace como una verdad menor, una que sólo alcanzaría su plena validez si existiera una claridad cronológica que la sustentara. Esto, sin embargo, debilita, tanto la autoridad de la verdad platónica sobre el alma en el *Fedón*, como la idea de un vínculo sólido entre Platón y el cristianismo.

La dedicatoria de la traducción del *Fedón* al Papa Inocencio VII presenta una imagen de Platón transmitida por Bruni. Esta imagen parece ligeramente mayor de la que delineó Uberto Decembrio en su prólogo a la *República* y aunque se le llama *summus philosophus*, se le destaca como el filósofo que expone doctrinas piadosas de modo beneficioso y como el filósofo más cercano al cristianismo, no sólo en lo referente a la inmortalidad del alma, sino en muchos otros aspectos. Sin embargo, Bruni lo presenta no sólo como un filósofo cuyas ideas coinciden con la fe cristiana, sino como alguien que, de algún modo, habría aprendido de ella, aun cuando “esto no lo sustente el cálculo de los tiempos”. En otras palabras, el Aretino proyecta a Platón a la sombra de ciertas verdades cristianas —que no explicita— y lo entrega al juicio del máximo pontífice.¹⁶

No sorprende que tanto Decembrio como Bruni presenten un Platón disminuido, pues, como humanistas, su enfoque privilegia la literatura y la elegancia expresiva. En determinados momentos, parecen valorar más su alto ingenio y su estilo refinado que el contenido filosófico en sí mismo.

¹⁵ “Quod etsi temporum supputatio non patitur, tamen ex hoc intelligi potest id quod ego nunc ostendere volo: me scilicet eum philosophum ad te mittere, qui a uera religione cui ut diuino nutu præfectus es ne quaquam abhorret sed tantam habet convenientia: ut fundamenta sententiarum suarum, ex nostris libris putetur sumpsisse”.

¹⁶ Sobre las traducciones del Aretino se podría escribir extensamente. No obstante, dado que este artículo no tiene ese propósito, remitimos al lector al apéndice 3 en (Hankins: 388-400), ahí se analiza la escasa formación con la que Bruni tradujo a Platón y los desaciertos en su juicio sobre el filósofo ateniense.

Cuando se detienen en sus doctrinas, lo hacen en función de su compatibilidad con el cristianismo. Esta reducción responde, en parte, a la ausencia de dos pilares fundamentales en su formación: la Metafísica y la Teología. Ya sea por oposición al escolasticismo o por su tendencia a reducir la filosofía a la filosofía moral.¹⁷

Una clara muestra de esta ausencia es la manera en que se presenta al Platón de la *República*, como un Platón que amaba la justicia y no se le dedican al menos unas líneas al gran símil de Dios, la Verdad y el Bien con el Sol. Esta omisión revela la unilateralidad del Humanismo, que privilegia los aspectos literarios de Platón mientras margina su dimensión filosófica y específicamente metafísica. Este es uno de los rasgos importantes que tiene el Platón que presentan los humanistas, algo que se verá ampliado, eclipsado y relegado por el esplendor de la figura que presentará Marsilio Ficino en 1463.

Antes de adentrarnos en Ficino, examinemos cómo Jorge Trapezunzio presenta la figura de Platón en su traducción de *Las Leyes* (1451) y en la primera versión renacentista de un diálogo puramente metafísico, el *Parménides* (1459), dedicado a Nicolás de Cusa.

El prefacio a la traducción de las *Leyes* de Platón, realizada por Jorge Trapezunzio y dedicada a Francisco Bárbaro, senador de Venecia, tiene un

¹⁷ Nótese, como un ejemplo de esta reducción, lo que es la filosofía para Pier Paolo Vergerio en el §40 de su tratado educativo *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*: “Las demás artes, en efecto, son llamadas “liberales” porque convienen a los hombres libres; pero la filosofía es liberal porque su estudio hace libres a los hombres. En la filosofía, por tanto, encontramos preceptos sobre qué se debe seguir y qué se debe evitar; en la historia, ejemplos [morales]. En aquella se hallan los deberes de todos los hombres y lo que es apropiado para cada uno; en ésta, en cambio, lo que se ha hecho y dicho en sus respectivos tiempos. A esto (si no me equivoco) debe añadirse un tercer elemento, a saber, la elocuencia, que es una parte de la política. Pues por la filosofía podemos pensar correctamente, lo cual es lo primero en toda cuestión; por la elocuencia podemos hablar con gravedad y ornato, lo que, sobre todas las cosas, conquista los ánimos de la multitud; y por la historia nos beneficiamos en ambos aspectos”. “Ceterae quidem enim artium ‘liberales’ dicuntur quia liberos homines deceant; philosophia vero idcirco est liberalis quod eius studium liberos homines efficit. In horum igitur altero praecepta quid sequi quidve fugere conveniat, in altero exempla invenimus. In illa enim omnium hominum officia reperiuntur et quid quemque deceat; in hac vero quid factum dictumve sit suis quotcumque temporibus. Adiciendum est ad haec (ni fallor) et tertium, id est eloquentia, quae civilis scientiae pars quaedam est. Per philosophiam quidem possumus recte sentire quod est in omni re primum; per eloquentiam graviter ornateque dicere qua una re maxime conciliantur multitudinis animi; per historiam vero in utrumque iuvamur” (Kallendorf: 48).

marcado tono político. En él, Trapezunzio expone extensamente su admiración por la República de Venecia y sus gobernantes, lo que sintetiza en su afirmación:

Así, los venecianos tomaron ciertamente de Platón ciertos principios para la organización de la ciudad, ni despreciaron los ejemplos de quienes los precedieron; además, se encuentra que ellos mismos concibieron y llevaron a la perfección cosas aún mejores y más ilustres, de tal modo que, si alguien imaginara en su mente una república perfecta en todos sus aspectos, no podría concebir otra que no fuera la veneciana (Monfasani: 201).¹⁸

Ahora bien, el prefacio abunda en relaciones políticas que poco ayudan a delinear la figura de Platón; sin embargo, hay algunas menciones que manifiestan quién es Platón o al menos la importancia de la obra que Trapezunzio presenta, así por ejemplo, dirá que “en estos libros, Platón superó y se venció incluso a sí mismo en elocuencia” (Monfasani: 199),¹⁹ también añadirá —y esto es ajeno a la presentación que sus antecedentes humanistas habían logrado— pequeños comentarios filosóficos que aun siendo de corte moral, muestran otro modo de presentar a Platón:

Pues muchos pueden ciertamente ver y aprobar lo que es honesto y útil; pero lograr que muchos consientan y coincidan en elegir aquello que aprueban, y hacerlo antes de ser cohesionados y obligados por las leyes, es algo sumamente difícil; diría incluso imposible, si no existiera ante nuestros ojos vuestra república [Venecia]. Porque, ¿quién, aun siglos antes de que la república de Venecia comenzara, habiendo leído lo que Platón escribió sobre la perpetuidad de la ciudad, no la entendió? Y, ¿quién, habiéndola entendido, no la aprobó? Sin embargo, estas ideas parecían fábulas, invenciones y absolutamente imposibles. ¿Por qué? Porque nuestras pasiones nos arrastran en direcciones opuestas; mientras ansiamos mandar, somos incapaces de obedecer. Por esta razón, nunca antes se había intentado establecer una ciudad de este tipo (Monfasani: 200).²⁰

¹⁸ “Sic Veneti a Platone quidem semina quedam ordinande civitatis cepisse nec aliorum qui ante ipsos fuerunt exempla contempsisse et a se ipsis meliora illustrioraque adeo peperissa ac re ipsa consumasse inveniuntur ut si quis omni ex parte optimam rempublicam mente configat, non aliam fingere possit quam Venetam”.

¹⁹ “superavit enim vicitque se ipsum in istis eloquentia Plato”.

²⁰ “Nam videre quidem atque probare que honesta utiliaque sunt multi possunt; consentire autem convenireque multos ad eadem eligenda que probant, idque antea quam legibus coacti conglutinatique sint, omnino difficile, dicerem impossibile nisi respublica vestra pre-

Trapezunzio alude a que somos incapaces de comprender la verdad de Platón debido a la contradicción de nuestras pasiones, algo que sólo la república de Venecia parece haber manifestado y aprobado. Finalmente, Trapezunzio al dedicar a Bárbaro la traducción le dice: “y si en mi traducción no he logrado alcanzar la divina elocuencia de tu Platón, permíteme, al menos, refugiarme bajo la protección de tu autoridad” (Monfasani: 202).²¹

En esta presentación de Platón encontramos trazas de su grandeza sólo a través de lo magnífica que es la república de Venecia, al grado llamarla “A esta república divina, que ha descendido del cielo hasta nosotros” (Monfasani: 202),²² otras menciones como cuando dice que “los fundadores de la ciudad de Venecia superaron a todos los demás hombres en toda virtud y conocimiento cívico, pues, sin ser forzados por un tirano, sino por su propia voluntad, convirtieron en realidad la imagen de la ciudad platónica” (Monfasani: 201),²³ o cuando menciona que “hay muchas otras cosas en las que la doctrina de vuestros antepasados se mantiene fiel a Platón, y donde la experiencia inusual y una prudencia admirable la hacen aún más notoria y brillante” (Monfasani: 200).²⁴

Sobre Platón, se ensalzan su elocuencia y la grandeza de su obra, pero sin mayor desarrollo. Apenas se destaca un breve comentario en el que Trapezunzio señala que la contradicción de nuestras propias pasiones nos impide comprender y aceptar la verdad de Platón. Esta observación introduce una sutil diferencia respecto a la imagen que los humanistas habían trazado del filósofo, al tiempo que anticipa el énfasis que el propio Trapezunzio pondrá más adelante en su interpretación de Platón y la transformación que Ficino llevará a cabo de esta figura. Así, la representación de Platón en *Las Leyes* carece, en cierto sentido, de una caracterización deta-

oculis esset. Nam ea que de perpetuitate civitatis Plato scripsit quis multis etiam ante rem publicam Venetam seculis et postea quam ipsa initium cepit parumper doctus non intellexit? Quis autem intellexit, qui non probavit? Fabule tamen figmentaque ac omninoimpossibilia hec videbantur. Cur ita? Quia cum cupiditates nostre alium alio rapiant, dum imperare gliscimus, parere nequimus. Unde nec periculum quidem huiusmodi statuende civitatis factum unquam antea fuit”.

²¹ “Et me, si Platonis cui divinam eloquentiam assecutus in traducendo non sum, sub auctoritatis tue defensione delitescere patiaris”.

²² “Huic ergo divine reipublice que de celo ad nos lapsa est”.

²³ “Quare qui civitatem Venetam fundarunt, tanto ceteros omnes homines omni virtutis numero civilique scientia vicerunt quanto non a tyranno compulsi, sed a se ipsis inducti Platonice civitatis effigiem in rem ipsam verterunt”.

²⁴ “Multa preterea sunt quibus doctrina maiorum vestrorum Platonica tenetur et usus rerum inauditus prudentiaque mirabilis notior atque illustrior fit”.

llada, algo que no ocurrirá en el prefacio a la traducción del *Parménides*, dedicada al cardenal Nicolás de Cusa.

La traducción del *Parménides*, realizada en 1459, representa la primera versión renacentista de un diálogo platónico de carácter puramente metafísico. En el prefacio, Trapezunzio enriquece considerablemente la imagen de Platón, ofreciendo una caracterización más detallada de su figura. Esto sugiere que, en estos años, comienza a gestarse una transición del Humanismo hacia un enfoque filosófico más profundo dentro del Renacimiento. No es casualidad que el diálogo esté dedicado a Nicolás de Cusa, a quien Trapezunzio describe con las siguientes palabras:

...a ti, que ocupas con facilidad el primer lugar entre filósofos y teólogos. No sólo has visto, leído y enseñado muchas cosas, sino que también las has escrito y desarrollado con tu propio ingenio. Además, la filosofía platónica es aún más digna de recomendación para ti, en la medida en que aquellos que iniciaron la tradición filosófica parecen más admirables que quienes surgieron después (Monfasani: 304).²⁵

Este elogio no sólo reconoce la autoridad intelectual de Cusa, sino que también refuerza la idea de una continuidad entre la tradición filosófica platónica y la especulación teológica-metafísica del siglo xv. Trapezunzio dedica más líneas a la descripción filosófica, por ejemplo, explica por qué subtitula el *Parménides* “O sobre las ideas, no porque el libro entero trate explícitamente de ellas, sino porque, en mi opinión, al tratar principalmente sobre la unidad, no cabe duda de que se refiere a la idea de lo uno” (Monfasani: 303).²⁶ Asimismo, describe diversas cualidades de Platón, destacando lo siguiente:

Este libro es profundo, tanto por la elevación de sus temas, como porque está lleno de una riqueza argumentativa tal que en él resplandecen el genio de Platón, la agudeza de su naturaleza y su admirable capacidad para argumentar en ambas direcciones. Su concisión es también tal que nada podría

²⁵ “Hunc autem librum de rebus altissimis tibi potissimum dedicavi, qui philosophorum et theologorum ita facile principatum tenes ut non solum multa videris, legeris, docueris, verum etiam ipse conscripseris atque pepereris. Accedit quod antiquitas Platonica eo tibi commendatior sit quanto mirabiliores qui philosophari cuperunt videntur quam qui posterius effulserunt”.

²⁶ “De ideis vero inscripsit non quod aperte totus liber de ideis esse videatur, sed quia mea quidem sententia, cum de uno maxime agatur, de idea unius agi ambigendum non est”.

expresarse con mayor concisión. Por ello, incluso en la ornamentación de las palabras se aleja en gran medida de las demás obras de Platón. Y esto, diría yo, ocurre necesariamente debido a la naturaleza misma de los temas tratados. Pues si la ornamentación de las palabras y el esplendor de la composición se extendieran demasiado, mostrando y lanzando su musculatura desnuda, como un luchador en la arena, romperían por completo la gravedad del discurso (Monfasani: 303).²⁷

Esta observación es sumamente reveladora pues Trapezunzio destaca en Platón un rasgo que los humanistas no solían subrayar: la profundidad de sus temas, su admirable destreza argumentativa y, sobre todo, su alejamiento de la ornamentación retórica cuando la naturaleza del asunto lo exige. Tradicionalmente, los humanistas —e incluso el propio Trapezunzio en *Las Leyes*— habían exaltado ante todo la elocuencia de Platón o bien lo habían valorado en función de la consonancia de sus verdades con la religión cristiana. Aquí, sin embargo, comienza a perfilarse una imagen distinta: un Platón que sitúa por encima del estilo y la composición la ardua verdad de un tema metafísico, una disciplina ajena a las pretensiones humanistas. Trapezunzio refuerza esta interpretación al afirmar: “De ahí que, cuanto más intentamos adornar con palabras un tema profundo y escondido, menos conseguimos explicarlo; mientras que, por el contrario, los temas más comunes parecen no decirse en absoluto si no se expresan con elegancia” (Monfasani: 303).²⁸ Con estas palabras, Trapezunzio comienza a delinejar la figura de un Platón distinto, no sólo el maestro de la elocuencia y la verdad cristiana, sino el pensador que, como lo llamará Ficino, es el Padre de los filósofos.

Posteriormente, Trapezunzio ofrece claves de lectura sobre el estilo de Platón, adoptando un enfoque similar al de un *argumentum*. Señala lo siguiente: “No omitiré tampoco señalar que, al igual que en casi todas sus obras, Platón aquí tampoco ofrece una conclusión definitiva. Más bien,

²⁷ “Est autem liber sic et altitudine rerum profundus et argumentorum crebritate refertus ut facile hinc Platonis ingenium et nature acumen et dis<s>erendi ad utranque partem mirabilis facultas eluceat. Brevitas quoque dicendi tanta, ut nihil brevius dici possit. Quo fit ut etiam in ornato verborum longo intervallo a ceteris Platonis operibus relinquatur. Quod natura ipsarum rerum fieri necessario dixerim. Verborum enim ornatus et compositionis pompa si latius confluat et quasi luctator nudos in harena lacertos ostentet iactetque, omnem gravitatem suam infringit”.

²⁸ “Hinc fit ut retrusas res atque abditas quantum ornatus dicere coneris, tantum minus explices communiores contra, nisi ornate dicas, ne dicere quidem videaris”.

como es su costumbre, expone numerosos argumentos en ambas direcciones sin determinar qué se debe aceptar” (Monfasani: 303-304).²⁹ La parte final del prefacio se centra en elogiar a Nicolás de Cusa y en encomendar su traducción, con el deseo de que “pueda escapar de las lenguas mordaces y llegar con mayor seguridad y alegría a la posteridad” (Monfasani: 304).³⁰

El Platón que Trapezunzio presenta aquí se aleja del modelo promovido por los humanistas y comienza a perfilarse con un matiz diferente. Ya no es el Platón elocuente que habían exaltado sus predecesores, sino un pensador conciso, que privilegia la solidez de los argumentos filosóficos sobre el ornato retórico. En este cambio de perspectiva, la búsqueda de la verdad se impone a la elegancia del discurso. Este giro, aunque sutil en Trapezunzio, anuncia la transformación más profunda que Marsilio Ficino llevará a cabo en su presentación de Platón en 1463.

II

La ola de traducciones cesaría y el espíritu de Platón tendría que esperar hasta la llegada de Marsilio Ficino para iluminar el Renacimiento con su obra. No obstante, esto no ocurriría sino hasta 1484, cuando se imprimen los *Opera Omnia Platonis*. Antes de esto, Marsilio Ficino, aún en vida de Cósimo de Médici, tradujo diez diálogos platónicos acompañados de sus respectivos *argumenta* y de un *argumentum general* en el que dedicaba su trabajo y presentaba la figura de Platón.

Desconocemos con certeza qué manuscrito entregó Marsilio Ficino a Cósimo de Médici. Podemos considerar al menos dos manuscritos. Éstos pertenecen a una primera redacción, en ambos se encuentra el *argumentum general* a los diálogos (uno de ellos es autógrafo). El autógrafo, separado en dos partes debido a las vicisitudes de su historia: Paris, Bibliothèque nationale de France, (Nouv. acqu.lat. 1633), + Parma, Biblioteca Palatina, Epistolario Palatino (*Carteggio di Lucca*, Scat 5, Suppl. I) = P, contiene el *argumentum general* y los *argumenta* de los diez diálogos que a continua-

²⁹ “Illud etiam non pretermittam, quod sicut in ceteris pene omnibus, ita hic quoque Plato nihil decidit, sed cum more suo multa in utranque partem afferat, quid tenendum sit non determinat”.

³⁰ “Accipias igitur Parmenidem Latinum tandem factum et tuo nomini dedicatum, et pro humanitate tua et legas et edas ut tuo etiam nomine atque auctoritate adiutus et mordenium linguas effugiat et letior in posteritatem atque securior transvolet”.

ción presentaremos (cfr. Sanzotta: 77-80). El otro manuscrito: Oxford, Bodleian Library, Canon. class. lat. 163 = O, no es autógrafo; sin embargo, contiene el *argumentum* general, los *argumenta* de los diez diálogos que introducen la traducción de cada uno de los diálogos, una paráfrasis latina del primer discurso de Sócrates en el *Eutidemo* (278e-282a) acerca de la felicidad, y un pasaje traducido del *Teeteto* (176a-b),³¹ además incluye otras traducciones, como el mismo Ficino relata en su *argumentum* principal. Entre ellas se encontraban el tratado de Alcínneo que tituló *De doctrina Platonis*, *De definitionibus* de Espeusipo, *De verba aurea* y los *Symbola* que Ficino asumió como pitagóricos, y por último, una *addenda* posterior a la muerte de Cósimo de Médici, a saber, el *De Morte de Jenócrates* acompañado de un prefacio a Piero de Médici.³² La *collatio* realizada por Sanzotta entre P y O revela que P representa una primerísima redacción, posteriormente corregida y estilizada en O (cfr. Sanzotta: 137-139). Este último, además de ofrecer una mejor versión, preserva los textos que el propio Ficino menciona en su *argumentum*, lo que justifica que nos centremos en él para nuestro análisis.

El Platón traducido por Marsilio Ficino no se limitaba a un sólo diálogo, como habían hecho hasta entonces los humanistas y Trapezunzio, sino que ofrecía un *corpusculum* de diez diálogos traducidos junto con sus *argumenta* que, como veremos, constituyan todo un programa educativo. Además, los complementaba con Alcínneo y Espeusipo, a quienes tradujo para que, en sus propias palabras, “a partir de estos dos opúsculos, la mente de Platón fuera comprendida en una suma” (Sanzotta: 139).³³ A modo de *donum*, Ficino añadió también las traducciones que atribuía a Pitágoras.

El *argumentum* a los diez diálogos inicia con un epíteto sumamente significativo: Platón es el Padre de los filósofos. Este apelativo marca ya una diferencia fundamental con sus predecesores, pues Ficino coloca al filósofo ateniense en la cúspide del pensamiento filosófico. A continuación, desarrolla la idea de que Platón disertó sobre la unión natural entre el po-

³¹ Respecto de ambos pasajes del *Eutidemo* y del *Teeteto* (cfr. Ficino 1990: 243-245).

³² Es extensa la discusión respecto a cuál es el manuscrito que Cósimo de Médici pudo haber recibido. Dado que no es el objeto de este artículo discutir acerca de los manuscritos, remitimos al lector, para estudiar este problema, al excelente trabajo de Valerio Sanzotta, “E Bizantia Florentiam spiritus eius advolavit. Gli Argumenta in decem Platonis dialogos di Marsilio Ficino”, ahí se retoman las opiniones precedentes a Sanzotta y se llega a una edición crítica. En este artículo he decidido considerar únicamente los manuscritos P y O, según la edición de Valerio Sanzotta.

³³ “ut hisce duobus opusculis Platonis mens in summa quadam comprehendenderetur”.

der y la sabiduría: “disertó que la naturaleza del poder y de la sabiduría es tal que estos mutuamente se desean y, como por cierto instinto natural, se juntan hasta poder lograr la unidad” (Sanzotta: 137).³⁴ Esta imagen no sólo alude implícitamente a la relación entre Ficino, como representante de la sabiduría, y Cósimo de Médici, como encarnación del poder, sino que también Ficino le otorga un trasfondo histórico. Para ello, menciona a diversas figuras de la antigüedad, emparejando a gobernantes con sabios: Herión con Simónides, Periandro con Tales, Pericles con Anaximandro y Ciro con Solón. Esta concepción tendrá un correlato astrológico más adelante en la obra del propio Ficino, cuando desarrolle un apólogo sobre la relación entre sabiduría y poder:

Cuando Prometeo ascendió al cielo y allí aprendió de Júpiter, autor de todas las cosas, muchos misterios, le suplicó con especial curiosidad que le respondiera sobre una única cuestión: por qué, desde el inicio de todas las cosas, había determinado que el Sol y Mercurio, más que los demás planetas, fueran compañeros cercanos en su recorrido celestial. Júpiter respondió que era para que cualquiera que viera al Sol, señor de los astros, sin el sabio Mercurio, comprendiera claramente que en el cielo nunca avanza sin él, y que en la tierra el poder nunca debe concederse sin sabiduría, ni puede, una vez concedido, reinar por mucho tiempo sin ella. (Ficino 1576: 848)³⁵

Este relato, con el que Ficino refuerza su *argumentum*, introduce un matiz novedoso en la tradición platónica, pues no sólo subraya la relación entre poder y sabiduría como una constante histórica, sino que le otorga una dimensión cósmica y astrológica. En su visión, la necesidad mutua entre estos dos principios no es sólo una observación política o filosófica, sino una ley escrita en la estructura misma del universo, del mismo modo en que el Sol nunca se separa de Mercurio en la bóveda celeste. Ficino continúa desarrollando esta relación entre poder y sabiduría, afirmando:

³⁴ “eam potentiae sapientiaeque naturam esse disseruit ut se mutuo cupiant et in unum naturali quodam instinctu quoad fieri potest congregantur”.

³⁵ “Prometheus cum ascendisset in coelum ibique multa ab ipso love rerum omnium auctore mysteria didicisset, hac una de re curiosius supplex interrogavit, quam videlicet ob causam Solem Mercuriumque prae caeteris Planetis tam propinquos assidue in coelisti circuitu comites invicem esse ab ipso rerum initio statuisset. Respondit Iuppiter, ut quicumque Solem syderum dominum viderint absque sapiente Mercurio, in coelo nusquam incedere plane intelligent, et in terris potentiam nunquam absque sapientia, vel concedi debere, vel concessam diu posse regnare”.

“Pero entonces Platón vaticinó precisamente que el género humano habría de vivir beatamente cuando el poder y la sabiduría no sólo concurran en dos ánimos, sino también en uno y el mismo; que entonces, pues, regresaría nuevamente la edad de oro” (Sanzotta: 137).³⁶ La elección del verbo *vaticinatus est* es particularmente significativa, ya que vincula la acción de Platón con una forma de conocimiento inspirada por Dios. Aunque la certeza del enunciado pueda ser incierta para quien lo pronuncia, sigue siendo conocimiento infundido divinamente, un concepto que en el pensamiento platónico-ficiniano se encarna en la noción de *furor divinus*.³⁷ Ficino ya había enfatizado esta idea en su traducción del Menón, incluido en los diez diálogos, donde optó por verter los términos griegos οἱ θεομάντεις y οὐτοὶ ἐνθουσιῶντες como *homines divino furore correpti*. Asimismo, más tarde en su obra definirá este furor como un estado en el que “cuando el alma surge por encima de la mente en pos de su unidad, predice el futuro. Cuando el alma se convierte en unidad” (Ficino 1576: 1282).³⁸ Más adelante, lo describirá como “una cierta iluminación del alma racional por la que Dios hace volver al alma de las regiones inferiores a las superiores, después de que hubiera descendido de las superiores a las inferiores” (Ficino 2012: VII, 13: 239).³⁹ Esta concepción lleva a Ficino a situar a Platón en el nivel de quienes revelan verdades. Aunque no lo declara explícitamente, su elección de palabras deja entrever esta visión del filósofo ateniense. Finalmente, en el prefacio de los *Opera Omnia* en 1484, Ficino reforzará esta concepción al afirmar: “el dios omnipotente, llegado el tiempo, envió desde lo alto el ánimo divino de Platón, el cual habría de iluminar la sagrada religión entre todos los gentiles con su vida, ingenio y admirable elocuencia” (Ficino 1576: 1128).⁴⁰

³⁶ “Verum tunc demum beate victurum hominum vaticinatus est Plato, cum non in duos tantum animos potestas et sapientia, verum etiam in unum eundemque concurrerint, tunc enim rursus aureum seculum redditurum”.

³⁷ En el argumento al Teages o sobre la Sabiduría, Ficino dice: “in Menone propriiori vocabulo vaticinium quoddam nominat civilesque viros furentibus comparat”, “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” (Sanzotta: 145 & Cfr. Ficino 1990: 19-28).

³⁸ “Nam cum anima supra mentem in unitatem surgit, futura praesagit. Deum cum anima unum facta est”.

³⁹ “Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supema retrahit”.

⁴⁰ “Itaque deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto demisit, vita, ingenio, eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum”.

Ahora bien, con el uso de un sólo verbo, *vaticinatus est*, Ficino sugiere que la verdad platónica —según la cual, si el poder y la sabiduría se encarnan en un sólo ánimo, regresará la Edad de Oro— es una revelación enviada por Dios. Este matiz convierte, desde las primeras ideas presentadas por Ficino, su interpretación de Platón en algo completamente distinto de lo visto hasta entonces, especialmente por la profundidad filosófica que introduce. Más adelante, en una especie de *captatio benevolentiae*, dirá a Cósimo que esta unión entre poder y sabiduría sólo se consumó tras la muerte de Platón, cuando “su espíritu voló hacia Cósimo de Médici desde Bizancio hasta Florencia” (Sanzotta: 137).⁴¹

Dicho esto, Ficino enlista los diálogos que tradujo en el orden en que se encuentran en el manuscrito, así enuncia el *Hiparco* o *Sobre el provecho*, el *Sobre la filosofía*, el *Teages* o *Sobre la sabiduría*, el *Menón* o *Sobre la virtud*, el *Alcibíades I* o *Sobre la naturaleza del hombre*, el *Alcibíades II* o sobre *el voto*, el *Minos* o *sobre la ley*, el *Eutifrón* o *sobre la santidad*, el *Parménides* o *sobre lo Uno* y el *Filebo* o *sobre el Sumo Bien*.⁴²

Si la discusión sobre el orden y la selección de los diálogos traducidos por Marsilio Ficino es más aparente que real, conviene recordar que ésta ha proporcionado una perspectiva valiosa sobre el compromiso del florentino con la tradición platónica.⁴³ En particular, ha permitido esclarecer la intención expresada por el propio Ficino de organizar los diálogos como parte de un programa pedagógico⁴⁴ —o, más propiamente, anagógico— diseñado para guiar desde la realidad más crasa hasta la más sutil, ya sea

⁴¹ “E Bizantia Florentiam spiritus eius... ad Cosmum Medicem advolavit”.

⁴² Es necesario apartarse de la perspectiva moderna introducida por el filólogo francés Joseph Souilhé. Según esta visión, los diálogos: *Hiparco*, *sobre la filosofía*, *Teágés*, *Alcibíades II* y *Minos* son considerados *dialogues suspects*, principalmente por su inauténticidad. Souilhé argumenta que “la valeur philosophique ou littéraire de ces compositions est généralement assez médiocre” y que su falta de autenticidad es evidente debido a “la doctrine, la langue, la médiocrité littéraire” (cfr. Platon: vii- ix). Sin embargo, Ficino considera estos diálogos parte del *corpus platonicum* y los integra, sin reservas, al *corpusculum* que presenta. El enfoque fíciniano trasciende los estudios platónicos modernos que buscan distinguir un Platón auténtico de uno apócrifo, pues para el florentino, estos diálogos eran obra del propio Platón y, además, constituyen el legado transmitido a los renacentistas.

⁴³ La discusión siguiente acerca del orden y de la selección de los diálogos es amplia y compleja. Valerio Sanzotta ofrece un excelente resumen de la problemática, a la cual remito al lector. Aquí, asumo que el lector ya está familiarizado con el debate y parto desde esa base (cfr. Sanzotta: 77-88).

⁴⁴ Hankins menciona que estos diálogos: “form a ‘Platonic education’ leading the soul from earthly things to the beatific vision” (308). Esta misma línea de interpretación la sigue

porque su intención se esclarece a través de la tradición platónica, particularmente a través de la influencia de Jámblico (explicado más adelante) o porque se le concede al florentino la intención de crear, a través de esta selección de diálogos, un camino anagógico.

En primer lugar, cabe citar el modo como el propio Ficino inicia este orden:

que los títulos de estos Diálogos reclamen un orden de sucesión tal, es posible conjeturarlo, principalmente a partir de esto: puesto que el deseo del bien es innato a todos, pero en la tierna edad los hombres, engañados por los sentidos y la opinión, estiman que el bien es la posesión de las cosas mudables (de ahí que se dirijan a ella con todo su ímpetu), por ello sucede que el libro sobre el deseo de provecho sea el primero en el orden (Sanzotta: 138).⁴⁵

El inicio del orden propuesto por Ficino concuerda con la interpretación de Hankins y Megna, según la cual el florentino organizó los diálogos con el propósito de establecer un programa tanto pedagógico como anagógico. Esta idea se refleja en la imagen que Paola Megna nos lega: *un recorrido que va desde el mundo de la opinión hasta la contemplación del Uno*.

El camino comienza con el *Hiparco*, donde se establece con claridad que el deseo del bien es innato en todos, aunque con la importante distinción de que el bien no radica en la posesión de bienes mudables. A partir de este punto, Ficino prosigue su itinerario señalando que, una vez instruida la razón, el alma empieza a amar el conocimiento de las cosas divinas como si fuera el bien supremo. Por ello, el segundo diálogo es *Sobre la filosofía* y el tercero, el *Teages* o *Sobre la sabiduría* (cfr. Sanzotta: 138).⁴⁶

En cuarto lugar, Ficino sitúa el *Menón* o *Sobre la virtud*, justificando su elección con las siguientes palabras: “Tan pronto como la luminosidad de la sabiduría surge, confiere a cada una de las fuerzas y movimientos del

Paola Megna como una ascensión del mundo de la opinión a la contemplación del Uno, de acuerdo con lo que transmite (Cfr. Sanzotta: 86).

⁴⁵ “Quod autem horum inscriptiones dialogorum huiusmodi successionis ordinem exigant, hinc maxime coniectare licet: quia omnibus boni est innata cupiditas, verum in tenera aetate homines sensibus et opinione decepti rerum mobilium possessionem bonum existimant, unde ad illam toto impetu perforuntur, quo fit ut De lucricupiditate primus sit in ordine liber”.

⁴⁶ “Pero puesto que, avanzados en edad y una vez aleccionados por la razón, comienzan a amar el conocimiento de las cosas divinas como si fuera el bien, pues la filosofía es amor a la sabiduría, al libro *Sobre la filosofía* se le ha asignado el lugar más cercano según el orden. A éste sigue el libro *Sobre la sabiduría*, ya que también la sabiduría es buscada mediante el amor, antes de que sea poseída por nosotros”.

ánimo un decoro que, con razón, ha recibido el nombre de virtud” (Sanzotta: 138).⁴⁷ A continuación, Ficino señala que la virtud otorga al ánimo tres dones fundamentales. En primer lugar, lo impulsa a regresar hacia sí mismo, razón por la cual el quinto diálogo es el *Alcibíades I*. En segundo lugar, lo orienta hacia su propia causa, lo que justifica la elección del *Alcibíades II* como el siguiente diálogo. Finalmente, la virtud hace que el ánimo cuide de aquello que está por debajo de él, motivo por el cual el siguiente diálogo en la secuencia es el *Minos*. El florentino fundamenta este orden con la siguiente reflexión: “el ánimo es, por su naturaleza, medio entre las cosas divinas y las corpóreas, está provisto de virtud cuando conserva su propia naturaleza y no se mezcla con las cosas peores, se convierte hacia las superiores y no abandona el cuidado de las inferiores” (Sanzotta: 138).⁴⁸ Finalmente, Ficino enuncia los últimos tres diálogos:

A éstos fue añadido precisamente el *Eutifrón* o sobre la *santidad*, porque la *santidad* misma comprende aquellas tres actividades, ya que el ánimo que mantiene su pureza vuelve la mirada a las cosas humanas con caridad y a las divinas con piedad. Pero, puesto que la luminosidad divina penetra en la mente ya purificada por la *santidad*, y Dios mismo se distingue por su fulgor, merecidamente sigue al libro *Sobre la santidad* la disputa sobre el Uno, principio de todas las cosas, y por ello el *Parménides* viene enseguida del *Eutifrón*; y puesto que nuestra beatitud consiste en la visión de Dios, el *Filebo*, sobre el sumo bien del hombre parece estar colocado con justicia después del *Parménides*, sobre el sumo Bien de la naturaleza entera (Sanzotta: 138-139).⁴⁹

Considerando la manera en que Ficino articuló estos diálogos, no cabe duda de que la imagen que presenta del filósofo ateniense es mucho más completa que la de los humanistas y la de Trapezunzio. En primer lugar,

⁴⁷ “quia sapientiae lumen, cum primum exoritur, singulis animi viribus ac motibus decorum praestat, qui sane virtutis nomen accepit”.

⁴⁸ “Quippe cum sit animus divinorum et corporalium natura medius, tunc virtute praeditus est, cum naturam suam servat nec deterioribus immiscetur, ad superiora convertitur nec inferiorum providentiam deserit”.

⁴⁹ “His Euthyphron de sanctitate iccirco adiectus est, quoniam iis tribus sanctitas ipsa constat, cum animus puritatem suam retinens caritate humana respicit, pietate divina. Cum vero in mentem iam sanctitatem purificatam divinum lumen influat eiusque fulgore Deus ipse cernatur, merito librum De sanctitate disputatio de uno rerum omnium principio sequitur, ideoque Parmenides Euthyphroni succedit cumque in Dei visione beatitudo nostra consistat, iure Philebus de summo bono hominis post Parmenidem de summo totius nature Bono locatus esse videtur”.

porque nos habla de un Platón que *vaticinatus est*, es decir, un filósofo profético que anunciaba la posibilidad de un retorno a la edad de oro cuando un sólo ánimo encarnara tanto el poder como la sabiduría. Pero Ficino no se limitó a esta visión; también se encargó de trazar ese camino mediante la selección de una década de diálogos, construyendo así un auténtico itinerario anagógico en el que está comprometida el alma humana al encontrar o extraviar cuál es el sumo bien del hombre.

Esta perspectiva eleva significativamente la imagen del Platón —reducido por los humanistas a un pensador elocuente, el *summus philosophus* cuya verdad se encuentra a la sombra de la verdad cristiana o un amante de la justicia— y, al mismo tiempo, profundiza y enriquece la visión que sugiere Trapezunzio.

Ahora bien, esta elección del orden podría deberse al seguimiento de la tradición platónica, lo que conferiría mayor autoridad a su disposición.⁵⁰ Denis Robichaud sostiene que el orden ficiniano responde a la decisión de establecer un nuevo canon, basado en el *corpus* de enseñanza de Jámblico, que constaba de doce diálogos. En dicho *corpus*, los primeros diez diálogos concluían con el *Filebo*, seguidos por el *Timeo* y el *Parménides*.

Robichaud sugiere que Ficino tomó como modelo el *Protréptico* de Jámblico, ya que éste seguía un orden particular: “Contiene una estructura tripartita de exhortaciones para volverse hacia la filosofía que corresponde a la tríada de virtudes: (i) alejarse de la pluralidad de las cosas externas, (ii) dirigirse hacia la filosofía y el cuidado de sí mismo o del alma, y (iii) ascender hacia los principios superiores” (Robichaud: 92).⁵¹ Además, el *Protréptico* concluía con los *Symbola* de Pitágoras, una estructura que Ficino respeta en el manuscrito O. De este modo, Robichaud considera que

⁵⁰ Cuando hablo de tradición platónica, no me refiero al conocido orden de Claudio Trasilo Tiberio, quien organizó los diálogos de Platón en tetralogías. Las primeras cuatro tetralogías, que abarcan los doce primeros diálogos, son las siguientes: I Tetralogía: *Eutifrón* (Sobre lo piadoso), *Apología de Sócrates*, *Critón* (Sobre lo que debe hacerse), *Fedón* (Sobre el alma). II Tetralogía: *Crátilo* (Sobre la corrección de los nombres), *Teeteto* (Sobre la ciencia), *Sofista* (Sobre el ser), *Político* (Sobre la monarquía). III Tetralogía: *Parménides* (Sobre las ideas), *Filebo* (Sobre el placer), *Banquete* (Sobre el bien), *Fedro* (Sobre el amor). IV Tetralogía: *Alcibíades I* (Sobre la naturaleza del hombre). Como es evidente, Ficino no sigue este orden tetralógico.

⁵¹ “It contains a tripartite structure of exhortations to turn to philosophy that correspond to the triad of virtues: (i) turning away from the plurality of external things, (ii) turning toward philosophy and the care of the self or soul, and (iii) proceeding onward to the higher principles”.

Ficino sigue el modelo de Jámblico, lo que explicaría y justificaría el orden que propone.⁵²

En cuanto a este trasfondo histórico y la posible influencia de la tradición platónica en Ficino, reconocemos la fuerte impronta de Jámblico en el ordenamiento; sin embargo, siguiendo la perspectiva de Hankins y Megna, añadimos que fue el propio Ficino quien estructuró los diálogos de esta manera, no porque así estuvieran dispuestos durante el proceso de traducción, sino porque conforman un *corpusculum* autónomo, guiado por la idea de un itinerario que va desde lo terrenal hasta la visión beatífica, tal como el florentino lo explica.

Así pues, la presentación de la figura de Platón por parte de Marsilio Ficino es, como hemos señalado, mucho más amplia que la de sus predecesores, no sólo en términos cuantitativos, sino sobre todo cualitativos. No se limita a una simple traducción, sino que configura un *corpusculum* que reúne diez diálogos de Platón, cada uno acompañado de sus *argumenta*, con el propósito de guiar al lector a través de un itinerario filosófico orientado hacia el *summum bonum* del hombre.

Además, esta presentación se ve reforzada por la inclusión del *De doctrina Platonis* de Alcínoo, el *De definitionibus* de Espeusipo, *De Verba Aurea* y los *Symbola* de Pitágoras. A través de este *corpusculum*, cuya parte fundamental son los diez diálogos platónicos, Ficino traza un itinerario anagógico que encierra la verdad platónica: el ánimo debe volverse hacia sí mismo, remontarse a su propia causa, cuidar de las cosas inferiores a él y, sólo después de haber cumplido este recorrido, coronarlo con las disputas sobre la santidad, la unidad y el sumo bien del hombre.

Marsilio Ficino es el primero en decidir que Platón no debe presentarse a través de un único diálogo, sino mediante una serie de diálogos articulados que conducen al lector hacia la preocupación por el *summum bonum*. Esta diferencia es crucial en su visión de Platón pues, además de atribuirle un carácter profético, lo dispone como el Padre de los filósofos que guía desde lo terreno hasta el Bien supremo del hombre. Toda esta imagen se verá potenciada y completada en el prefacio de los *Opera Omnia Platonis*, dedicado a Lorenzo de Médici en 1484.

Sin embargo, ya en 1463 se percibe la luz que Ficino recibió de estos diez diálogos platónicos. Mientras que los humanistas habían presentado

⁵² Esta perspectiva se inscribe dentro de la investigación de Denis Robichaud, cuyo alcance es demasiado amplio para ser expuesto y debatido en este artículo. No obstante, se trata de un debate fecundo que aún permanece abierto (cfr. Robichaud: 82-95).

a Platón como amante de la justicia y lleno de elocuencia, Ficino lo eleva a la categoría de Padre de los filósofos y comienza a presentarlo a través de ideas filosóficas —algo que los humanistas no habían logrado y que Trapezunzio apenas había iniciado—, y de una tradición de filósofos que, si bien no menciona en el *argumentum principal*, no deja de mencionarlos en los *argumenta* dedicados a cada diálogo particular.⁵³

En este sentido, la presentación de Platón por parte de Marsilio Ficino es, entre sus contemporáneos y sus antecesores, la más fiel y completa al pensamiento del ateniense. Ficino no sólo es el primero en llamarlo Padre de los Filósofos, sino también el único que, sin hablar explícitamente de una tradición platónica, deja entrever que el nombre de Platón se sostiene y requiere de una larga tradición de filósofos dedicados a esclarecer y expandir sus magnos pensamientos. Los humanistas, en cambio, ya sea por omisión o por ignorancia, lo relegaron al papel de un gran escritor entre otros o de un pensador cuya verdad terminaba a la sombra del cristianismo, sin considerar que su influencia se extendió a numerosos filósofos que bebieron de su sapiencia. Fue esta omisión, junto con su desacuerdo en la formación filosófica, la que permitió que el *sol platónico se levantara de forma manifiesta para el linaje latino* bajo el ingenio de Marsilio Ficino, presentación que florecerá en el 1484 con el prefacio a los *Opera Omnia Platonis*.⁵⁴

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*. Ed. José Morán. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Catalogus translationum et commentariorum: mediaeval and renaissance latin translations and commentaries. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.

FICINO, MARSILIO. *Opera Omnia*. Basilea apud Henricum Petri, 1576.

FICINO, MARSILIO. *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*. Ed. Sebastiano Gentile. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1990.

⁵³ Menciona a Alcínoo, Máximo de Tiro, Apuleyo, Dionisio Areopagita, Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeo, etcétera.

⁵⁴ “Cum vero ad haec usque secula sol platonicus nondum palam latinis gentibus oriretur...” (Ficino 1576: 1128).

- FICINO, MARSILIO. *Three Books on Life*. Eds. Carol V. Kaske & John R. Clark. Tempe, Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.
- FICINO, MARSILIO. *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour/ Commentarium in convivium Platonis, De amore*. Ed. Pierra Laurens. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- HANKINS, JAMES. *Plato in the Renaissance*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994.
- KALLENDORF GRAIG, W. Ed. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge: The I Tatti Renaissance Library Harvard University Press, 2002.
- KRISTELLER, PAUL OSKAR. “Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism”, en *Studies in Renaissance Thought and Letters III*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1993: 39-48.
- MONFASANI, J. Ed. *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of Georg of Trebizond*. Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1984.
- PALMER, ADA. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Cambridge: The I Tatti Renaissance Library Harvard University Press, 2014.
- PETRARCA. *Invectives*. Ed. y Trad. David Mars. Cambridge: The I Tatti Renaissance Library Harvard University Press, 2003.
- PLATON. *Oeuvres Complètes, Tome XIII, 2e partie, dialoges suspects*, Ed. Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- PLATON. 82.08, *Platonis Gorgias, Leonardo Arretino interprete Seu potius Platonis, Demosthenis & Aeschinis varia ex interpretatione Leonardi Arretini*. [manuscrito digitalizado]. Disponible en: <<https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/id/1112914/rec/18>> [2-IV-2025].
- REVILO, P. OLIVER. *Niccolo Perotti's version of The Enchiridion of Epictetus*. Illinois: University of Illinois Press Urbana, 1954.
- ROBICHAUD, DENIS, J.-J. *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- RUMMEL, ERIKA. *The Humanist-scholastic Debate In The Renaissance And The Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

- SANZOTTA, VALERIO. “E Bizantia Florentiam spiritus eius advolavit. Gli Argumenta in decem Platonis dialogos di Marsilio Ficino”, en *Studi medievali e umanistici*: XVI. Centro Internazionale di Studi Umanistici: Università degli Studi di Messina, 2018: 77-168.
- STINGER, CHARLES, L. *Humanism and the church fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. State University of New York Press: Albany, 1977.

ISRAEL GARCÍA AVILÉS

Licenciado en Filosofía por parte de la UNAM. Maestro en Filosofía Antigua por la Universidad Panamericana. En el año 2025 comenzó el doctorado en Filosofía en la Universität zu Köln. Sus líneas de investigación son las traducciones del griego al latín y del latín al griego en el Renacimiento, la filosofía en el Renacimiento, particularmente la filosofía de Marsilio Ficino y la recepción del platonismo en la Edad Media y el Renacimiento.