

Las dos Venus: una disputa entre Ficino y Pico

Teresa Rodríguez
materogo@gmail.com

El propósito de esta ponencia es mostrar qué tipo de lectura posibilitó la crítica contenida en el *Comentario a una canción de amor* de Giovanni Pico della Mirandola a la interpretación del *Banquete* que propone Ficino en su *Comentario al Convivio de Platón* (conocido como *De amore*). Para conseguir este objetivo, partiremos del análisis minucioso de uno de los pasajes en que expresamente se menciona a Marsilio Ficino en el *Comentario* de Pico. Se trata del pasaje II.11, que se refiere a la interpretación de las dos Venus mencionadas por Pausanias en el *Banquete*.

El enfoque metodológico estará basado en una historia de la lectura renacentista del pasaje en cuestión (*Banquete* 180 D-E) a partir de una serie de contextos que comienzan con el texto de Pico que nos ocupa para posteriormente ampliarse, como la serie de círculos concéntricos que se observan al arrojar una piedra en un lago, hacia:

- a. Los textos de Pico, “hermanos” del *Comentario*, las *900 tesis* y la *Oratio*
- b. El *De Amore* de Ficino
- c. La tradición neoplatónica anterior a ellos.

Una vez que tengamos esta historia completa, regresaremos a trazar algunas de las características de la lectura piquiana frente a la tradición y frente a Marsilio Ficino.

I

Pico della Mirandola escribe el *Comentario a una Canción de Amor* en el año 1486. El texto es, aparentemente, un comentario a un poema que su amigo Girolamo Benivieni compuso a partir de su lectura del *De amore* de Ficino. Pero no es sólo esto. Antes de comentar la canción propiamente Pico presenta en tres libros un resumen de los fundamentos de la filosofía neoplatónica y de la concepción del amor derivada del

Banquete, por lo que podríamos considerarlo una suerte de texto a caballo entre el comentario y el tratado breve. Además, en estos libros, el joven filósofo critica abiertamente (en seis ocasiones de manera explícita) a Marsilio Ficino, el gran platónico del *Quattrocento* florentino. En el mismo año prepara también las *900 tesis* para su gran disputa romana y la *Oratio* (más tarde llamada *De hominis dignitate*) que abriría tal evento. El *Commento* es interesante por varias razones, entre las que destaca que es un testimonio de una “divergencia” en las lecturas sobre la tradición platónica-neoplatónica entre Ficino y el joven Pico. Pico, según Michael Allen, “a pesar de su compromiso apasionado por reconciliar filosofías aparentemente dispares y de sintetizar el pensamiento antiguo, medieval, cristiano y no cristiano [...] poseía un genio para la controversia”¹, según se puede desprender de su empresa desmedida por debatir sus 900 tesis ante los padres romanos. Si se analiza la opinión común que sostiene que él y Ficino eran algo así como las luminarias gemelas neoplatónicas de la corte de los Médicis más detenidamente se verá que su relación revela varios tipos de desacuerdos. No solamente a nivel de detalle, sino también en sus posiciones filosóficas fundamentales. Allen afirma que Pico no fue nunca un neoplatónico comprometido”², a diferencia de Marsilio.

Según Valcke, la relación entre ambos filósofos estaría marcada por las expectativas de Ficino que

Con su impresionante facultad de auto-persuasión que le caracterizaba, quería siempre convencerse que había encontrado en Pico al discípulo fiel de quien podría modelar el espíritu para convertirlo en el depositario de su ciencia y su sabiduría, mientras que Pico no verá en Ficino, como en tantos otros personajes a quien se dirigía, más que un iniciador que podrá ayudarle a atravesar una nueva etapa en su formación intelectual, en el seno de un camino del que, por cierto, permanecía como único maestro. Esta incompreensión recíproca estuvo al origen de una profunda ambigüedad que no cesará de marcar las relaciones entre los dos hombres.³

¹ Allen. *op. cit.* 417.

² *Idem.* p. 418.

³ Valcke, L. *Pic della Mirandole*, p. 96.

La divergencia consiste en una serie de desacuerdos respecto a la lectura del *Banquete* que Ficino presenta en su comentario conocido como *De Amore*. El desacuerdo surge, según nuestra hipótesis, de las metodologías de lectura que “aplican” los lectores al texto o textos en cuestión. La metodología de Pico se adhiere, según Sears Jayne, al “estilo parisino” que habría adquirido en la universidad de esa ciudad francesa antes de su llegada a Florencia en 1486 y que lo llevará a realizar una lectura a partir del análisis de los términos de la definición de amor. Pico es un lector entrenado en los métodos de aproximación aristotélico-escolástica a los textos de donde extrae la expectativa de un orden y una comprensión “directa” de la fuente o de las fuentes con una intención que busca distinguir entre las interpretaciones posteriores y los textos mismos. Su formación universitaria que, según Valcke, fue él quien programó después de la muerte de su madre, “no se realizará a partir de un plan preestablecido, sino más bien según una evolución orgánica, cada progreso, cada adquisición abriendo nuevas perspectivas que Pico deseará explorar en profundidad”⁴.

Pico escoge en el panorama intelectual italiano y francés aquellas instituciones o maestros que satisfagan una curiosidad propia. Según Gianfrancesco Pico, su sobrino y biógrafo:

Distanciándose de estos dominios bien conocidos, ávido de explorar los secretos de la naturaleza, se comprometió a fondo en las especulaciones intelectuales y filosóficas, tanto humanas como divinas. La búsqueda de tal conocimiento lo conducía de centro de estudios en centro de estudios no solamente en Italia, sino también en Francia.⁵

Esta formación podría ser concebida como un conocimiento por parte de Pico de distintas “comunidades de lectores” de las cuales extrae sus distintas “facetas” como la neoplatónica, la averroística, la escolástica o la ecléctica.

II

⁴ *Idem*, p. 90

⁵ Pico della Mirandola, Gianfrancesco, *Vita*, 8: Sed secretarum naturae rerum cupidus explorator tritas has semitas derelinquens, intellectus speculationi philosophiaeque cum humanae, tum divinae, se penitus dedit, cuius enanciscendae gratia non tamen Italiae, sed et Galliarum litteraria Gymnasia perlustrans.

En esta ocasión hemos de introducirnos a la divergencia a través de uno de los seis párrafos donde se menciona explícitamente a Marsilio Ficino⁶ y se le critica: II. 11. El tema es la interpretación de las dos Venus y Pico establece lo siguiente al final del capítulo:

Entonces Venus no es potencia alguna del alma o de la mente, sino esa belleza de la que se genera Amor y por ello, con merecimiento, Venus se dice su madre. Porque la belleza es causa del amor, no como principio productivo de ese acto que es al amor, sino como objeto. Según los platónicos nuestra alma es causa efectiva de los actos del alma misma y los objetos son como materia respecto a la cual el alma produce aquel acto. Viniendo por esta razón la belleza a ser causa material del amor, se dice que Venus es su madre, porque según los filósofos la causa material se asemeja a la madre, como la eficiente al padre; la que entienden los teólogos por Vulcano, el artífice del mundo corpóreo. Dicen que Venus está casada con él por la gran belleza que en este artificio mundano aparece y, finalmente, todos lo presuponen como cosa notable, *sobre la cual debiera Marsilio cuidarse grandemente de no errar porque de esto depende casi toda esta materia y quien en esto se equivoca, se desvía de la verdad de los otros términos*⁷

Para poder aproximarnos a una comprensión de II.11, debemos remontar hasta los inicios del libro II. Aquí Pico comenzará por distinguir los significados del término “amor” para poder especificar cuál será el usado por él, según un planteamiento metodológico claramente establecido. El capítulo I lleva por título *Que cada vez que el nombre de la cosa propuesta es ambiguo, se debe primero determinar aquello que por tal nombre se*

⁶ El análisis de estas seis menciones es uno de los objetivos de nuestra investigación doctoral.

⁷ È adunque Venere non potenza alcuna dell'anima o della mente, ma essa bellezza, della quale essendo generato Amore, meritamente Venere è detta sua madre . E perchè la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d'esso atto che è amore, ma come obbietto, e secondo e' Platonicis degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perchè da' filosofi la causa materiale s'assomiglia alla madre, come la efficiente al padre, che intendendo e' teologi per Vulcano, el fabro e opifice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per la bellezza grande che in questo mundano opificio appare e, finalmente, tutti lo presuppongono per cosa nota, nella quale doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare perchè d'indi dipende quasi tutta questa materia, e chi in questo erra è forza che in tutti gli altri membri dal vero non poco si discosti.

*significa*⁸. Esta preocupación metodológica se transmite a través del orden en que se presenta la cuestión, que debe empezar por la distinción entre los diversos significados del vocablo “amor” pues éste es un término equívoco:

Platón dice –en muchos lugares–, Aristóteles después de él y, así, toda escuela de filósofos que al principio del tratamiento de cada materia se debe determinar lo que significa el nombre de la cosa que se disputa. Y para ejecutar esto ordenan que cada vez que el nombre es equívoco, es decir que significa varias y diversas cosas, debemos distinguir qué significados [tiene] y declarar cuál principalmente vamos a utilizar. Quien no haga esto, hace toda disputa confusa, desordenada y vana⁹

La preocupación metodológica de Pico, caracterizada por Valcke en la siguiente cita, lo distingue fundamentalmente de la empresa ficiniana, por contraste con el estilo más literario de Marsilio: “En un estilo « desollado », cercano al de los maestros parisienses Pico redacta su *Commento*: este rigor totalmente escolástico no puede sino acrecentar el impacto de su polémica, cuyo tono general es, por este sólo hecho, muy diferente al de la *Oratio*”¹⁰.

En efecto, su aproximación al texto platónico obedece cuidadosamente a un método basado en la lógica, imprescindible para tratar los asuntos filosóficos como se desprende del siguiente párrafo:

Pero quien sin la lógica –en la cual se aprende el modo arriba mencionado– ha puesto o pone mano a las cosas de la filosofía, y máxime a las platónicas,

⁸ *Che ogni volta ch’el nome della cosa proposta è ambiguo, si debba prima presupporre quello che per tal nome si significhi.* Jayne, en dos manuscritos (E y R1) encuentra el título siguiente: “What rule one should follow in discussing any subject”.

⁹ Según Jayne, Pico se refiere aquí por “Platón” principalmente a un trabajo pseudo-platónico llamado *Definiciones* que Ficino atribuyó a Espeusipo. Para Aristóteles, Jayne refiere a *Tópicos* VI 4, 141 a-b. *CCA*, II.1: Dice Platone in più luoghi, e Aristotele dopo lui e così ogni scola di filosofi che nel principio del trattare d’ogni materia si debbe presupporre quel che significa el nome della cosa della quale si disputa. E per esecuzione di questo ne comandano che ogni volta che quel nome è equivoco, cioè significativo di diverse cose e varie, dobbiamo distinguere que’ significati e dichiarare per quale principalmente noi l’abbiamo a usare. Il che non facendo fia ogni disputazione confusa, inordinata e vana...

¹⁰ Valcke, p. 291. Ver también n. 9

forzosamente él mismo y cualquiera que preste oídos a sus palabras [se] llena de errores infinitos y grandísima confusión¹¹.

El comentario de Ficino al *Banquete* carece de estos principios metodológicos, lo cual supondría que Pico encuentra el texto desordenado, incoherente y erróneo. Esto lo llevaría a proponer una lectura o una interpretación adecuada empezando por declarar que el amor es un término equívoco y por tanto debe restringirse su significado. El amor en su significado más amplio es la inclinación de la virtud desiderativa¹² hacia aquello que se le presenta con aspecto de bueno. Como existen varias clases de bienes, deberán existir varias clases de amor. El amor del que tratan Platón¹³ y Benivieni en su canción es el amor que desea la belleza del otro¹⁴, no aquel que se refiere a Dios (piedad) o a los amigos (amistad). El tratamiento de la materia empieza, pues por la determinación del término amor como deseo de belleza.

Pico justifica el que llamemos por extensión “amor” a otros tipos de deseos cuando son muy vehementes, así decimos que amamos a Dios o al amigo o al dinero porque los deseamos mucho, como aquel enamorado desea poseer la belleza del otro. Pero estos otros tipos de deseo han de ser distinguidos en una consideración platónica del amor. Incluso el amor a Dios ha de ser cuidadosamente deslindado de esta definición:

de lo cual se concluye que el amor con el cual Dios ama a sus criaturas, aquel otro que propiamente se llama amistad y muchos otros similares son distintos de este amor de que se habla, incluso contradictorios, como abajo —al declarar la naturaleza de amor— demostraremos claramente. Por ahora basta decir esto, que siendo el amor del cual se habla deseo de poseer la belleza de otro, no existiendo en Dios deseo de ninguna cosa fuera de sí, como

¹¹ CCA, II.1. Però chi sanza logica, nella quale il predetto modo s'impara, alle cose di filosofia e massime alle platoniche ha posto, o vero pon mane, è forza che se stesso e chiunque a suoi detti porge gli orecchi empia di errori infiniti e di grandissima confusione.

¹² Jayne refiere todas estas facultades o virtudes del alma y sus efectos a una interpretación tomista.

¹³ En el *Banquete* y en el *Fedro*

¹⁴ CCA II.2: Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo a intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello; e così nel Convivio da Platone è diffinito amore: desiderio di bellezza

sucede con lo que es perfectísimo y nada le falta, no podría a él repugnarle más este amor.¹⁵

Si la definición de amor es deseo de belleza, deseo funciona como el género y belleza como la diferencia específica¹⁶. El siguiente paso es abocarse a cada uno de los términos contenidos en la definición porque “Si conocemos perfectamente las partes de esta definición, conoceremos perfectamente el amor”¹⁷

El deseo es una inclinación de alguien que desea hacia aquello que es o él estima ser conveniente, es decir, un bien. El deseo se divide a su vez en deseo natural y deseo con cognición. El deseo natural es la inclinación de las criaturas que no tienen cognición hacia su propia perfección. El deseo con cognición es aquel que va emparejado con una facultad o virtud cognoscente y que se inclina a lo que ella le presenta como bueno. Como existen varias facultades cognoscentes (sentido, razón e intelecto), deben existir varias facultades desiderativas que se les correspondan (apetito, elección, voluntad) y

Ya que el amor es deseo y habiendo declarado qué cosa es el deseo, para conocer qué [tipo de] deseo es el amor –si es sensitivo o racional o intelectual y qué tanto es deseo bestial, humano o angélico– es necesario ver qué cosa es la belleza, que es el objeto de tal deseo; al conocerla tendremos absoluta cognición de la definición de amor y, consecuentemente, de él mismo¹⁸.

La belleza en su sentido general surge de la conjunción de dos o más cosas en una tercera: la mezcla proporcionada de éstas se llama belleza. La belleza puede ser comparada con la armonía de los sonidos en este sentido lato, pero en sentido estricto se aplica sólo a los objetos visibles: “así aunque la belleza se pueda decir de todas las cosas

¹⁵ Idem. [...]di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti, come di sotto, dichiarando la natura d'amore, dimostreremo chiaramente. E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello che in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, non potrà a lui più repugnare questo amore.

¹⁶ Jayne, p. 194. N. 31. Pico's effort to define beauty in terms of the Aristotelean predicaments fo genus and species is characteristic of his tendency to prefer the Aristotelean mode of discourse to Ficino's Platonic mode, though he says that his aim is to reconcile Plato with Aristotle.

¹⁷ CCA II.3: Se dunque perfettamente cognosceremo le parti di questa diffinitione, cognosceremo perfettamente amore.

¹⁸ CCA II.6: Visto adunque amore essere desiderio, e dichiarato che cosa è desiderio, per conoscere che desiderio è amore, s'egli è o sensitivo o razionale o intelletivo, che tanto è quanto a dire o desiderio bestiale o umano o angelico, bisogna vedere che cosa è bellezza, che è l'oggetto di tale desiderio, il che conosciuto, aremo della deffinitione di amore, e consequentemente di lui, assoluta cognizione.

debidamente compuestas, su significado propio se refiere sólo a las cosas visibles; como la armonía, a las cosas audibles. Es el deseo de esta belleza el que es llamado amor, esto es de la vista¹⁹.

La belleza es pues captada por la vista, pero ésta es una facultad doble: se dirige a objetos corpóreos o incorpóreos. La primera es el sentido de la vista y la segunda el intelecto. A partir de esta división Pico interpreta el pasaje del *Banquete* correspondiente a las dos Venus:

Habiendo belleza en las cosas visibles y habiendo dos visiones –una corporal, otra incorporeal–, habría dos naturalezas de objetos visibles y consecuentemente dos bellezas; éstas son las dos Venus celebradas por Platón y por nuestro Poeta: la belleza corporal y sensible llamada Venus vulgar y la belleza inteligible que está en las Ideas, que –como demostramos arriba– es objeto del intelecto como los colores de la visión y se llama Venus celeste.²⁰

Este párrafo sintetiza o concluye la interpretación de Pico del *Banquete* 180 c-e, donde Pausanias distingue en su discurso dos tipos de amor:

No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero, en realidad, no está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto declarar de antemano a cuál se debe elogiar. Así, pues, intentaré rectificar esto, señalando, en primer lugar, qué Eros hay que elogiar, para luego elogiarlo de una forma digna del dios. Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar

¹⁹ così, benchè bellezza si possa dire d'ogni cosa debitamente composta, tuttavia il suo proprio significato è solamente alle cose visibili, così come armonia alle cose audibili; e questa bellezza è quella el desiderio della quale è chiamato amore. E però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso (Commento II.9)

²⁰ Essendo adunque bellezza nelle cose visibile, ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obbietti visibili e consequentemente dua bellezze, e queste sono le dua Venere da Platone celebrate e dal Poeta nostro, cioè la bellezza corporale e sensibile, detta Venere vulgare, e la bellezza intellegibile, che è in esse Idee, la quale, come di sopra dimostrammo, è obbietto dello intelletto, come e' colori del viso, e si chiama Venere celeste. (Commento II.10)

que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemia. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio²¹

El mito, en Pico, es interpretado desde el método impuesto a la lectura del *Banquete*: pasa por la definición, los términos de la misma y las distinciones entre sentidos generales y estrictos, las distinciones metafísicas u ontológicas entre objetos corpóreos e incorpóreos y las facultades y procesos epistemológicos con las cuales se conocen dichos objetos. Es decir, el mito es envuelto (por decirlo así) con varias capas de lectura o contextos textuales que intentaremos explicitar en lo que sigue. Es a partir de estos contextos textuales desde donde Pico emprende su crítica a Ficino y a la lectura neoplatónica del pasaje que intentaremos desglosar a continuación.

Primer contexto: "los textos hermanos"

El recorrido por los capítulos anteriores nos ha clarificado la manera en que Pico ha llegado a la primera conclusión sobre el paso del Banquete en cuestión: Venus es la belleza de la que se genera el amor y por tanto no puede ser otra cosa. No puede ser una potencia o facultad del alma o de la mente como lo quiere Marsilio Ficino²².

El resultado de esta interpretación se ve reflejado también en uno de los textos "hermanos": las *900 tesis*. Éste es un texto singular. Consiste en una serie de enunciados donde se resumen o se exponen las doctrinas de varias escuelas filosóficas (en la primera parte de manera histórica y posteriormente según propia opinión). Intentaban servir de sustrato para una disputa pública en Roma, en la cual Pico discutiría con los padres de la Curia romana y con todo aquel que quisiera venir (a sus expensas) a debatir con él. Según Dougherty, pese a su singularidad, pueden rastrearse en ellas tres modelos académicos:

- a. La tradición medieval de las *quaestiones disputatae*
- b. La tradición de recolectar y comentar sobre las *sententiae*

²¹ *Banquete* 180 b-d

²² La segunda cuestión explica b) por qué Venus es considerada madre del amor dentro de una teoría de la causalidad de corte aristotélico que dejaremos de lado por el momento.

a. La práctica de la interpretación dialéctica de estilo aristotélico²³

Las preocupaciones exegéticas y los desacuerdos con Ficino sobre el *Banquete* se pueden rastrear en la sección titulada *Sesenta y dos conclusiones según propia opinión de acuerdo con la doctrina platónica*. Si bien no contamos con evidencia documental que nos permita fijar cronológicamente la anterioridad o posterioridad de las tesis respecto al *Comento*, existe ciertamente una relación entre ambos textos. Las tesis que podemos agrupar como interpretaciones del *Banquete* dentro de las *Sesenta y dos...* son siete, de las cuales la 23 expresa la conclusión del recorrido del *Comento*:

II.5.23. Por la doble Venus de la cual se habla en el Banquete de Platón, no debemos entender otra cosa que la belleza doble: la sensible y la inteligible²⁴.

Segundo contexto: el *De Amore*

Esta tesis también trasluce el desacuerdo de Pico con la interpretación del *Banquete* de Marsilio Ficino. Recordemos que Pico ha interpretado el pasaje correspondiente al *Banquete* (180 d-e) en el *Comento* II.10-11, donde Venus es considerada como la belleza (ya sea incorpórea, ya corporal). Por su parte, Ficino interpreta a Venus como la potencia o facultad de contemplar de la mente angélica o de generar del alma del mundo, según corresponda a la Venus Celeste o a la Vulgar, en el discurso II,7 del *De Amore*:

Entonces, para decirlo brevemente, Venus es doble. Una es la inteligencia que pusimos en la mente angélica. La otra, la fuerza de generar atribuida al alma del mundo. En los dos casos tiene un amor como su compañero similar. Aquella es transportada por amor ingénito a la belleza de Dios que debe ser inteligida. Ésta de igual manera, por su amor, a la belleza que debe ser procreada en los cuerpos.

²³ Dougherty, p. 129. “Medieval dialectic had its ancestry in Aristotelian dialectic, which was in general terms the procedure of reasoning that used authoritative opinions as premises or starting points...it suffices for our purposes here to indicate a dialectical similarity between the approaches to reputable opinions taken by Pico and Aristotle. Aristotle’s view that truth possessed in infelicitously expressed reputable opinions must be unpacked or exhibited appears to anticipate Pico’s contention that the truth of reputable opinions must be sought beyond the level of *verba* and instead found and set out at the level of *res*; both thinkers appear therefore to belong to the tradition of a particular form of dialectical methodology”

²⁴ *Per duplicem Venerem de qua in Symposio Platonis: nihil aliud intelligere debemus: quam duplicem pulchritudinem sensibilem et intelligibilem.*

Aquella “encierra” primero en ella el fulgor de la divinidad. De allí, lo transporta a la segunda Venus...²⁵

Además ambas se encuentran en el alma humana, de nuevo en II, 7:

Esta belleza de los cuerpos el alma del hombre la aprehende por los ojos; y esta alma tiene dos potencias en sí: la potencia de conocer y la potencia de engendrar. Estas dos potencias son en nosotros dos Venus; las cuales están acompañadas por dos Amores. Cuando la belleza del cuerpo humano se representa a nuestros ojos, nuestra mente, la cual es en nosotros la primera Venus, concede reverencia y amor a dicha belleza, como imagen del divino ornamento; y por ésta, muchas veces se despierta hacia aquél. Además de esto, la potencia de engendrar, que es en nosotros la segunda Venus, apetece engendrar una forma semejante a ésta. De manera que en ambas potencias existe el Amor: el cual en la primera es deseo de contemplar, y en la segunda es deseo de engendrar belleza. Tanto el uno como el otro Amor es honesto, y ambos persiguen una divina imagen²⁶.

La lectura de Ficino parte de Plotino (*Eneadas* III, 5) y su interpretación ontológica del mito de las dos Venus, en el que se va más allá del contexto ético de *Banquete* 180D-E. El método de lectura al que parece apelar Ficino cumple con las tres características de la lectura de Platón en la tradición neoplatónica mencionadas por P. Laurens en su introducción al *De amore* (Les Belles Lettres, 2002):

1. Elevar detalles literarios aparentemente no significativos a un nivel superior de significación, estableciendo en este nivel la coherencia de estos detalles con un fuerte anclaje en el seno de una unidad trascendente.

²⁵Denique ut summatim dicam, duplex est Venus. Altera sane est intelligentia illa, quam in mente angelica posuimus. Altera, vis generandi anime mundi tributa. Utraque sui similem comitem habet amorem. Illa enim amore ingenito ad intelligendam dei pulchritudinem rapitur. Hec item amore suo ad eandem pulchritudinem in corporibus procreandam. Illa divinitatis fulgorem in se primum complectitur; deinde hunc in Venerem secundam traducit. Hec fulgoris illius scintillas in materiam mundi transfundit.

²⁶Horum spetiem corporum humanus animus per oculos percipit, qui rursus, vires geminas possidet. Quippe intelligendi vim habet, habet et generandi potentiam. He gemine vires, due in nobis sunt Veneres, quas et gemini comitantur amores. Cum primum humani corporis speties oculis nostris offertur, mens nostra que prima in nobis Venus est, eam tamquam divini decoris imaginem veneratur et diligit perque hanc ad illum sepe numero incitatur. Vis autem generandi, secunda Venus formam generare huic similem concupiscit. Utrobique igitur amor est. Ibi contemplande hic generande pulchritudinis desiderium. Amor uterque honestus atque probandus. Uterque enim divinam imaginem sequitur.

2. Leer cada diálogo como una unidad, con un tema determinado al que se subordinan los detalles y las posibles contradicciones que deben ser interpretadas de manera que la unidad se preserve

3. Leer el conjunto de la obra platónica también como una unidad.

Además, Ficino practica una lectura acumulativa en que los intérpretes son necesarios porque reconstruyen el pensamiento de Platón de manera equivalente al contenido del pensamiento original y restituyen el esplendor de tal pensamiento, de forma que las lecturas e interpretaciones intermedias no son estorbos o impurezas añadidas a los textos originales sino parte integral de la comprensión del autor. Para Ficino, Platón no puede entenderse sin sus lectores (comentadores): Plotino, Jámblico, Proclo, Hermias. Es este tipo de lectura acumulativa la que molesta a Pico. Así pues, parece evidente que Ficino interpreta el pasaje del *Banquete* a partir de otro lector, en este caso, Plotino. La fuente principal es, como hemos dicho, *Eneadas* III, 5²⁷:

Pues bien, afirmamos que hay dos Afroditas y decimos que la celeste es descendiente de Urano (Cielo) y que la otra nació de Zeus y de Dione, y que la segunda se ocupa, como patrona, de los matrimonios de aquí abajo, mientras que la primera no tiene madre y está por encima de los matrimonios, ya que en el cielo ni siquiera hay matrimonios. Síguese forzosamente que la celeste, que cuentan que nació de Crono –que es el Intelecto, hijo de aquél– es un Alma divinísima que, nacida directamente –pura de pura– de la Inteligencia, se quedó allá arriba de tal modo que no baja acá abajo porque ni quiere ni puede, pues no ha nacido para andar por aquí abajo siendo como es una realidad trascendente y una sustancia impártcipe de materia. De ahí que la designaran simbólicamente con el sobrenombre de “sin madre”.

En 1486, Pico ha leído Plotino y debería haber notado que el “error” que atribuye a Ficino, también lo comete éste. ¿Cómo es que Pico no se refiere a las fuentes ficinianas y se “limita” a criticar a su contemporáneo y no a la tradición neoplatónica en general? Bachelli afirman que Pico conocía bien a Plotino y que estudiaba a profundidad la tradición neoplatónica, lo cual lo convierte en un lector capacitado que, sin embargo, se circunscribe a Ficino cuando ejerce su lectura crítica:

²⁷ Saffrey nos dice que Ficino poseía un manuscrito con extractos platónicos y plotinianos sobre los temas del amor y la belleza, que ahora se encuentra en la Biblioteca Ricardiana de Florencia (Ricardianus 92). Se trata de “latin summaries of treatise I 6 on beauty, and treatise III 5 on love”. Saffrey, “The reappearance of Plotinus”, p. 491.

Como se ve, el diligente estudio que Pico estaba haciendo de la filosofía de Proclo y de Plotino en vista de la redacción de las *Conclusiones* lo llevaba a conocer y a distinguir diligentemente los varios estadios y niveles de la tradición platónica, que no solo se confrontaban con los textos platónicos genuinos, sino que eran pasados, sobre todo por la lógica. Desde aquí la crítica directa a Ficino –que Pico habría debido volver a Plotino visto que sustancialmente a este último pertenece la interpretación de Venus como Alma²⁸

Es posible corroborar la intención de Pico de extender su crítica a la tradición neoplatónica anterior a Ficino si consideramos el Fragmento 5, encontrado por Bachelli en el manuscrito PD y consignado en su obra *Nuovi frammenti del Commento*. Este fragmento viene a continuación del último párrafo de II, 11

Y por tanto en el proceso de abajo aparecerá por muchos lugares cuanto es irracional exponer a Venus por otra cosa que por esa belleza –lo que por sí es tan notable y evidente que me maravillo que se le escondiera a Proclo— por ahora baste esta razón: donde Venus no existe no puede nacer amor; estando entonces, como también él confiesa, el primer amor en la mente angélica, es necesario que allí exista Venus de la cual nace aquel amor y todavía allí no es alma ni potencia alguna del alma. Por ello es necesario que Venus sea otra cosa que potencia del alma²⁹.

Sin embargo, el texto transmitido por la edición canónica de Garin y por la nueva propuesta de Jayne no transluce una crítica a la tradición neoplatónica anterior a Ficino y se limita a cifrar en él los señalamientos en contra de esta tradición. Pico es un lector “neoplatónico” bastante crítico de la tradición que distingue entre ésta y el texto de Platón en sí. Pero, nuevamente, ¿por qué Pico disocia su crítica de los autores neoplatónicos (Plotino y Proclo principalmente) y la cifra solamente en Ficino?

²⁸ Bachelli, p. 113.

²⁹ El quantunque nel processo di sotto apparerà per molti luoghi quanto sia irrationabile ad exponer Venere per altro che per essa bellezza –il che per sé è tanto noto et evidente che mi maraviglio a Proculo esser stato nascoso—non di meno per hora basti questa ragione: dove nonn.è Venere non po nascir amore; essendo adunque, como etiam lui confessa, el primo amore ne la mente angelica, è necessario ivi ad esser Venere de la qual nesce quello amore e tutavia ivi nonn.è anima né potentia alguna de l’anima., dunque è necessario che Vener sia altro che potentia de l’anima

Tal vez se deba a que los *platonici* constituyen una venerable y antigua comunidad de lectores para él. En la *Oratio* los “*Platónicos*” son descritos de la siguiente forma:

Y si te vuelves a los Platónicos, para mencionar solo algunos, en Porfirio te deleitará la riqueza de sus tópicos y la complejidad de su religión; en Jámblico te impresionará su oculta filosofía y los misterios de los bárbaros; en Plotino no hay algo en particular que admires pues ofrece admiración en cada parte, como los Platónicos mismos comprendieron con esfuerzo en su discurso sabiamente alusivo, cuando habla divinamente de cosas divinas y más allá de la humanidad en cosas humanas. Paso los más recientes, Proclo, abundante en fertilidad asiática, y los que de él provienen: Hermias, Damascio, Olimpodoro, y muchos otros, en todos los cuales aquello, lo divino, que es peculiar símbolo de los Platónicos siempre brilló³⁰.

Una comunidad de lectores que, como debemos explorar a profundidad en el desarrollo posterior, sólo puede ser criticada indirectamente, a través de Ficino. Tal vez porque éste además de ajustar su metodología a los principios anteriormente mencionados como pertenecientes a la lectura neoplatónica, intentó una empresa más ardua: unir a esta “comunidad de lectores” otra: la cristiana.

III

Para concluir, retomemos la idea de “metodología de lectura”. Pico emprende su crítica a Ficino a partir de una metodología de corte aristotélico-escolástico en la que se ha formado en sus estancias universitarias y debido a la cual requiere una serie de herramientas para estructurar el texto en una lectura ordenada y consecuente. La metodología lo lleva a buscar un acceso directo al texto estudiado y a su comprensión a partir de un marco basado en la lógica. La metodología de Ficino surge de su apego a la tradición neoplatónica en que el texto original se enriquece y se enaltece con sus

³⁰ Et si ad Platonicos te converteris, ut paucos percenseam, in Porphirio rerum copia et multiiuga religione delectaberis, in Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis, in Plotino privum quicquam non est quod admireris, qui se undique prebet admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem, sudantes Platonici vix intelligunt. Pretereo magis novitios, Proculum Asiatica fertilitate luxuriantem et qui ab eo fluxerunt Hermiam, Damascum, Olympiodorum et complures alios, in quibus omnibus illud [to theion], idest divinum peculiare Platonicorum symbolum elucet semper.

comentadores. Este tipo de lectura ha sido abandonado en la actualidad y ahora parece desconcertante:

Pero la cuestión que produce mayor desconcierto es la siguiente: ¿cómo es posible que, a pesar de este contacto directo con los textos platónicos releídos en su versión original y finalmente traducidos, los parámetros que los Neoplatónicos sancionaron como canónicos, con las enojosas incrustaciones teóricas y con las considerables deformaciones que imponían además a los diálogos, siguieran siendo condicionantes?³¹

Parece al menos curioso que Pico, al volverse sobre sus métodos escolásticos y, por tanto, medievales, frente a la “novedad renacentista” de la lectura ficiniana (nueva, si recordamos que la tradición había permanecido oculta, al menos en su metodología, durante la Edad Media y que él fue quien recupera a Platón en su totalidad y a los *platonici* para Occidente) preconice la lectura de Platón actual: una que va directamente al texto y busca en él lo que Platón mismo pensó. Así, la crítica del joven Pico al gran platónico de su época –sin olvidar su compleja y rica relación con la tradición neoplatónica anterior que hemos bosquejado– encierra, en el fondo, el cuestionamiento del proyecto platónico ficiniano en el centro mismo del apogeo del neoplatonismo florentino.

Bibliografía

Allen, M. (1986) The second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One” en Garfagnini, G. C. (ed) *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Florencia.

Bacchelli, F. (2000) *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica. Nuovi frammenti del <<Commento sopra una canzone de amore>> di Pico*, Olschki, Firenze.

Dougherty, (2008) “Three precursors of Pico della Mirandola’s roman disputation and the question

of human nature in the Oration”. *Pico della Mirandola, New essays*. 2008.

³¹ Reale, G. *Por una nueva interpretación de Platón*. p. 52

Ficino, M. (1937) *Commentaire sur le Banquet de Platon*. París, Les Belles Lettres. 2002.

Hyland, D.A. (2008) *Plato and the question of beauty*. Indiana University Press.

Pico della Mirandola, G. (1942) "*De hominis dignitate / Heptaplus / De ente et uno*. Edición bilingüe (latín-italiano). Firenze, Vallecchi Editore.

Pico della Mirandola, G., (2004), *Discurso sobre la dignidad del hombre*. UNAM, México

Jayne, S. (ed) (1958) *Commentary on a Canzone of Benivieni*. American University Studies. Series II, Romance Languages and Literature, Vol 19), New York - Berne - Frankfurt am Main.

Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder. Barcelona.

Saffrey, H. D. (1996) "Florence, 1492: The reappearance of Plotinus". *Renaissance Quarterly* 49. pp. 488-508

Valcke, L. (2005) *Pic de la Mirandole. un itinéraire philosophique*. Les Belles Lettres.

Replica a “Las dos Venus: una disputa entre Ficino y Pico” por Alejandro Flores Jiménez

Me parece que el texto, muy claro en su objetivo desde el comienzo, esto es: «*qué tipo de lectura posibilitó la crítica contenida en el Comentario a una canción de amor de Giovanni Pico della Mirandola a la interpretación del Banquete que propone Ficino en su Comentario al Convivio de Platón*», desarrolla y cumple totalmente con dicho objetivo, si bien es cierto que podría ser ampliado aún más, ya que el tratamiento mismo del tema logra que se barrunte en él una clave de gran importancia no sólo para comprender la discusión entre Ficino y Pico en torno a su concepción de Venus como causa del amor, a saber, como potencia del alma o como objeto del amor respectivamente; sino también para comprender otras de sus divergencias y, más aún, la postura que cada uno adopta en general respecto a la tradición neoplatónica a partir de la lectura que hacen de los mismos textos platónicos y de aquellos otros que buscan enriquecer con sus comentarios la interpretación de la doctrina del maestro Platón.

En efecto, según lo que se puede leer en el texto, Ficino, por una parte, parece concebirse como un filósofo más de la tradición neoplatónica que con sus comentarios busca desentrañar, explicar y hacernos partícipes de lo que Platón ha dejado en su doctrina escrita, es decir, en sus *Diálogos*, para lo cual, sin embargo, no se separa de la tradición que hoy denominamos neoplatónica, sino que a través de ella busca enriquecer su propio comentario e interpretación, e insertarse en la unidad de la doctrina platónica robustecida por los escritos de los denominados *platonici* antiguos; Pico, por su parte, parece más bien colocarse como un lector con derecho propio a reinterpretar nuevamente el sentido y significado de los textos, y, a causa de ello, a no ceñirse totalmente a la interpretación que había venido siendo trazada tradicionalmente por los *platonici*, logrando con ello, sin dejar de aceptarse como platónico, una postura más independiente y crítica

respecto a lo que los textos platónicos quieren mostrar, lo cual, tal como señalas, lo acerca en gran medida a la postura de nuestros críticos y comentaristas contemporáneos de Platón.

En el caso preciso de la interpretación del motivo platónico de las dos Venus, la distinta metodología de lectura, según lo dibuja tu texto, hace emerger fuertes diferencias respecto a la concepción de aquello que Venus es, pues, mientras para Ficino, siguiendo en ello a Plotino, Venus es “Inteligencia” y “fuerza engendradora”, para Pico es el “objeto del amor”, sea este sensible o inteligible; en otras palabras, la diferencia parece estar en concebirla como causa eficiente o causa material, lo cual ya es propiamente una distinción aristotélica. Y es que, tal como señalas a través de los tres presupuestos que expone P. Laurens, Marsilio tiene la libertad de encontrar no sólo en las líneas principales, sino hasta en los detalles literarios, motivos para una interpretación que, ante todo, busca la unidad del diálogo y de éste dentro la doctrina platónica, y que, apoyada en la tradición neoplatónica, particularmente en la lectura que el propio Plotino hizo de Platón, no cree en ningún momento traicionar las palabras del propio Platón, sino revelar los misterios de su doctrina tal como ya lo han hecho sus predecesores. Así pues, el proyecto de Marsilio parece ser bastante claro desde la interpretación que se desprende de tu texto, esto es, el de restablecer y robustecer la unidad de los textos y de la tradición platónica en el marco de la así llamada Academia florentina. Sin embargo, Pico critica esta dependencia de Ficino en su interpretación de los textos platónicos, esta lectura acumulativa que hace uso de la interpretación de los comentadores con la intención de restituir el esplendor del pensamiento platónico, y, en vez de ello, Pico prefiere aplicar el “estilo parisino”, esto es, realizar *«una lectura a partir de las distinciones propias del análisis de los términos de la definición de amor»*, lo cual lo acerca, según afirmas, a los métodos aristotélico-escolásticos que buscan una comprensión “directa” de la fuente logrando con ello distinguir entre las interpretaciones posteriores y los textos mismos. Y la pregunta que

emerge aquí sería justo ¿cuál es la pertinencia de esta posición en relación al proyecto neoplatónico de Ficino?, es decir, ¿hacia donde van dirigidos los esfuerzos de Pico al señalar los peligros de la lectura de Ficino?, ya que, ciertamente, aquello que está criticando es, en cierta medida, el proyecto neoplatónico de Ficino desarrollado en el seno de la Academia de Florencia, el cual Pico no parece compartir del todo, no siendo, como afirmas, el alumno en el que Ficino pudo depositar su sabiduría. En este sentido, ¿a qué responde la crítica de Pico a la metodología de lectura de Ficino?, ¿cuál es, pues, la empresa de Pico?

Finalmente, hay una segunda cuestión que me parece importante resaltar y que se refiere a la relación existente entre su método de lectura del *Banquete*, su concepción del amor y su pensamiento mágico o filosofía oculta. En efecto, el método de interpretación de Pico lo lleva a definir con claridad aquello que propiamente Platón y Bienivieni entienden por amor, esto es, la belleza del otro, y a rechazar la concepción de Ficino por ser equívoca, es decir, por encerrar dentro de sí manifestaciones de Eros que, según Pico, Ficino introduce por extensión, tales como el amor a Dios o a los amigos. De este modo, Pico solamente acepta que halla una belleza sensible e inteligible acompañados de un amor correspondiente, que, además, debe ser referido a un objeto captado por la vista, sea éste corpóreo o incorpóreo, en otras palabras, el amor tiene que ver con la visión corpórea o incorpórea de la belleza sensible o inteligible respectivamente. Ficino, sin embargo, parece extender el amor a una fuerza que, por excelencia, vincula el universo y que tiende hacia el supremo Bien que significa Dios, tal como puede leerse en el *De Amore*. En este lugar, surge el presentimiento sobre el papel que el amor juega en el sistema filosófico y mágico de cada uno, lo cual, sin duda, podría estar definido por el distinto proyecto al que cada uno se adhiere, me explico: en el proyecto platónico de Ficino, absolutamente ligado al neoplatonismo, el amor es una fuerza universal que permite la reconversión de las cosas al Bien, por lo que la magia –en cuyo centro

Giordano Bruno colocaría más tarde al propio amor—, presupone el amor como un vínculo y un móvil universal de matices y manifestaciones varias, al que justamente la magia intentaría reconducir y disponer en el espíritu humano para que éste sea capaz de volverse hacia lo divino y captar sus influencias, por lo que, en cierta medida, la lectura de Ficino del *Banquete* está condicionada por esta concepción; por su parte, para Pico es más importante el método de lectura, la definición clara y la extracción precisa del significado correcto de lo que el texto dice acerca del amor, de manera que, antes de premeditar lo que es el amor, Pico busca atenerse a lo que la palabra escrita dice, lo cual no deja de dar la impresión de que una posible relación entre tal actitud y la práctica de la Cábala a la que Pico se sentía atraído por encima de cualquier tipo de magia. Estas son, pues, algunas de las intuiciones que me surgen de la lectura de tu texto.