

Del comentario filosófico a la fábula: los *Apólogos sobre el placer* de Marsilio Ficino

Mariano Vilar (UBA/CONICET)

marianovilar@filo.uba.ar

Resumen

Algunas ediciones del *Comentario al Filebo* de Marsilio Ficino (1433-1499) incluyen una serie de capítulos desconectados de la estructura lineal del análisis del texto platónico. Cuatro de esos capítulos tienen la forma de apólogos y son colectivamente conocidos como *Apólogos sobre el placer* (*Apologi ad voluptatem*). Estas fábulas continúan la reflexión iniciada en el *Comentario al Filebo* sobre el lugar del placer y la sabiduría en la vida humana, y retoman a su vez algunas de las particularidades genéricas de los apólogos producidos en el ámbito de los *studia humanitatis* en el siglo XV. Nuestro objetivo en este trabajo consiste en analizar la estructura narrativa de los *Apólogos sobre el placer* atendiendo en particular a su relación con el contenido filosófico del *Comentario* de Ficino. La hipótesis que intentaremos demostrar consiste en que el pasaje del modo expositivo al modo narrativo involucra aquí una importante modificación respecto de la relación placer-sabiduría, que pierde la complementariedad que caracteriza el comentario filosófico ficiniano y aparece en los *Apólogos* como una confrontación mitológica de la que los hombres son meros espectadores.

Introducción

Aun si no se ha podido establecer la fecha precisa del *Comentario al Filebo* de Marsilio Ficino, hay consenso en que se trata de uno de sus primeros comentarios filosóficos. Para Allen (2000), el texto debió ser escrito el mismo año que el más célebre *Comentario al Banquete* (conocido también como *De amore*), es decir, en 1469. Esto lo ubica en la etapa más productiva de la carrera de Ficino, inmediatamente después de que terminara su traducción completa de la obra platónica a pedido de Cosme de Medici. De acuerdo a su primer biógrafo, Giovanni Corsi, Ficino

habría dictado una serie de conferencias públicas sobre el *Filebo*. Estas conferencias pudieron servir para difundir formas de pensar estos problemas desde una perspectiva diferente a la de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, que ya era ampliamente conocida en la Edad Media (Allen, 1995). Platón presenta en su diálogo una reflexión sobre el “verdadero bien” en la que tres interlocutores (Sócrates, Protarco y Filebo) debaten acerca de si este puede identificarse con la virtud, el placer, u otra tercera cosa, e incluye además una serie de disquisiciones sobre el método de la *diairesis* y sobre los cuatro géneros principales (el límite, lo ilimitado, la mezcla y la causa inteligente). Ficino, además de tratar estos problemas, se ocupa de relacionarlos con distintos aspectos de la tradición hermética y cristiana, así como de incluir una defensa de la teoría de las formas, pese a que estas no ocupan ningún lugar en el texto platónico que está comentando.

La relevancia del *In Philebum* (así nos referiremos al comentario, cuyo título completo es *Commentaria Marsilii Ficini Florentini in Philebum Platonis de Summo Bono*) para comprender los primeros desarrollos del neoplatonismo florentino está fuera de discusión.¹ Sin embargo, no deja de ser cierto que el *In Philebum* no sólo no tuvo el éxito y la difusión que el *De amore*, sino que además el mismo Ficino nunca llegó a concluirlo. En el estado en el que lo conocemos, y en el que fue editado en la *Opera Omnia* de este autor, sólo llega a cubrir hasta la página 24a (según la numeración de Stephanus), mientras que el *Filebo* platónico continúa hasta la 67b. Luego del comentario propiamente dicho, Ficino añadió una serie de capítulos sueltos que continúan trabajando sobre algunos de los conceptos centrales del *Filebo* sin necesariamente hacer referencia a su contenido específico. Entre estos capítulos, hay cuatro relatos breves que son conocidos como *Apologi ad voluptatem* (“apólogos sobre el placer”).² Nuestro objetivo aquí consiste en analizar algunas características de estos apólogos, partiendo de la idea de que pueden ser pensados como una forma de ficcionalización del contenido conceptual del *In Philebum*.

La carnada en el primero de los apólogos

¹ Usaremos para todas las citas la edición crítica bilingüe de Allen, titulada *The Philebus Commentary* (Ficino, 2000).

² Estos capítulos no aparecen acompañando todas las versiones del *In Philebum*. Los dos manuscritos que contienen el texto completo en sus primeras versiones (MS. Vat. Lat. 5953 y MS. Laur. Plut 21.8) los incluyen luego del comentario en distinto orden, pero en la *editio princeps* de 1496 no aparecen. Véase la edición de (Ficino, 2000) para más detalles sobre estas versiones.

Aunque no nos proponemos aquí una caracterización detallada del *apologus* humanista, algunas de las hipótesis de Marsh (2003) resultarán útiles para enmarcar nuestro análisis de los *Apologi ad voluptatem*. Marsh vincula al apólogo con el diálogo (género en boga en el *Quattrocento*), en la medida en que ambos funcionan como formas de construir un puente entre filosofía, retórica y literatura. El apólogo está constituido por una narración que puede ser utilizada tanto para ilustrar un punto en una argumentación como para aclarar una cuestión filosófica. Además, Marsh (2003, p. 12) señala que el modelo que inspiró a muchos humanistas de la segunda mitad del siglo XV fue el de León Battista Alberti, tanto con sus *Intercenales* como sus *Apologi centum* de 1437. En el caso de Ficino, el *Momus sive de principe* también pudo funcionar como una fuente de inspiración. Por último, otro aspecto que diferencia al apólogo humanista de la fábula esópica, es la mayor presencia de divinidades y de personificaciones tales como la Virtud, la Temeridad, y como sucede con el mismo Ficino, el Placer mismo. En el caso de Ficino, además, es evidente que el uso de alegorías y relatos míticos en los diálogos platónicos influyó su decisión de componer estos *Apologi ad voluptatem*, incluso si en el *Filebo* Sócrates no utiliza este recurso.³

Los dos primeros apólogos de Ficino ("Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum" y "Apologus de bonis atque malis") presentan un esquema dual, en el que se enfrentan dos potencias: Dios y el *malus daemon* en el primero, el "Bien" y el "Mal" en el segundo. Estas fuerzas compiten entre sí, y la *voluptas* aparece principalmente como la "carnada" (*esca*) que ambos utilizan para atraer a los seres, ya sea hacia el bien supremo o hacia el mal y la destrucción. Los últimos dos *apologi* ("De voluptate quae vicit ambitiosos, victa est a Pallade" y "De voluptate, quod non sit cum ipsa congrediendum neque in terris speranda") en cambio incorporan diversos dioses paganos, con lo que la oposición Bien / Mal deja de resultar operativa. Además, los últimos dos apólogos son más extensos y presentan una estructura narrativa más desarrollada, en la que distintos personajes interactúan y discuten entre sí.

Detengámonos en el título del primero de estos apólogos: "El *daemon* malvado atrae hacia lo falso con lo verosímil, con el placer al mal; pero Dios atrae con estas cosas hacia lo verdadero y hacia el bien." Ya desde su título la fábula presenta una tesis sugestiva: Dios y el

³ En el *Fedón* (60b-c), sin embargo, Sócrates sugiere la posibilidad de una fábula que explique la relación entre placer y dolor. Curiosamente la fábula propuesta por Sócrates no tiene mucha similitud con ninguno de los cuatro apólogos ficinianos.

Demonio utilizan las mismas estrategias para obtener resultados opuestos. El relato es breve y fácil de resumir. Comienza con una introducción puramente filosófica, en la que Ficino nos asegura que Dios es la única fuente de *veritas* y *bonitas*, y que esta última aparece en sus creaciones vinculada a la *voluptas*, que funciona como una “carnada” (*esca*) que debe conducirnos hacia las cosas buenas. La *veritas*, en cambio, se percibe a través de la marca de la verosimilitud. Ante esta disposición, aparece la envidia del Demonio (*invidus daemon*) —un ser de cuyo origen no sabemos nada—, que intenta reproducir la estrategia divina y crear su propia imagen de lo verdadero y carnada del bien. Ficino nos dice que “la marca de lo verosímil y la carnada similar al bien eran similares a aquellos de la divinidad, pero aquella invitaba a lo falso, esta a lo malo” (“notam verisimilem et boni similem escam ad divinae illius expressit similitudinem; adhibuitque tum illam falso, tum hanc malo.”, p.457)⁴. La frase final de este relato minúsculo retoma el modelo del comentario platónico, y dice “Por esto Platón llama al placer ‘carnada de los males’” en el *Timeo*” (“Hinc Plato malorum escam in Timaeo nuncupat voluptatem.”, p.457)

¿Qué relación mantiene este relato con el contenido del comentario ficiniano al *Filebo*? En primer lugar, en ambos se trata de la relación entre el *summum bonum* y la *voluptas*. La *sapientia* (contendiente con la *voluptas* en la jerarquía de los bienes) no aparece explícitamente mencionada. Otra cuestión que no aparece en el apólogo (y lo mismo sucederá en otros dos de ellos) es una mención específica a la actividad humana y a la capacidad (o incapacidad) del hombre para operar en relación con las dos fuerzas antagónicas representadas, es decir Dios y el *malus daemon*. Estos últimos parecen tener en cuenta, sin embargo, al ser humano al configurar el placer y lo verosímil, sus principales estrategias de captación. Así como no aparece la *sapientia*, no aparece tampoco el antagonista (o asociado, de acuerdo a Platón) del placer: el dolor.⁵ El *daemon* no obra presentando una lucha abierta entre elementos opuestos, sino que al contrario se basa en la *similitudo* como estrategia principal. Al placer y la verosimilitud que conducen hacia la *bonitas* y *veritas* divina se le opone un falso placer y una falsa verosimilitud, similar al original, que conduce hacia el mal y la falsedad. En ninguna medida queda claro en

⁴ Las citas pertenecen a la edición crítica bilingüe de Allen citada en la bibliografía, que incluye tanto el *In Philebum* como los *Apologi ad voluptatem* (Ficino, 2000). Las traducciones nos pertenecen.

⁵ Platón sostiene en varios de sus textos (sobre todo el *Gorgias*, el *Fedón* y el *Filebo*) que no puede separarse la sensación de satisfacción (es decir, el placer) de la de carencia (el dolor). Véase al respecto Bossi (2008).

este apólogo, sin embargo, hasta qué punto llega esta similitud y de qué forma el hombre puede aprender a distinguir las señales introducidas por cada uno de estos personajes.

La reflexión sobre el mundo demónico es frecuente en Ficino. Ocupan un lugar importante en su tratado sobre magia, el libro tres de su *De vita*, en donde provee diferentes formas de aprovechar su influencia en talismanes y estatuillas (Ludueña Romandini, 2006). En su *Comentario al Sofista* los *daemones* peligrosos son asociados con las furias, mientras que aquellos que nos apoyan son llamados *genii*. En el primer apólogo, la función de este *daemon* consiste en romper la asociación entre placer y *bonitas*, lo que significa también que la vinculación entre los afectos humanos y los atributos divinos queda distorsionada, en principio, para siempre. Lo mismo sucede con la inteligencia, ahora amenazada por la *falsitas* que produce la simulación demónica de la marca de la verosimilitud.

Resulta en cierta medida llamativo que Ficino no optara por un esquema dual simplificado, en el que Dios utilice la *bonitas* directamente (sin necesidad de ninguna carnada) y el *malus daemon* se apoyara en la *voluptas* para conseguir su objetivo. Esto puede explicarse, sin embargo, porque en gran medida el propósito de su *In Philebum* consiste en demostrar que existen formas de *voluptas* que pueden participar del sumo bien, al menos, en su aspecto humano. Ficino propone que existe un sentido en el que la *voluptas* se asocia a la satisfacción del apetito y que por lo tanto pertenece al ámbito de la voluntad, y otro sentido en el que pertenece al ámbito de lo intelectual y por lo tanto no se opone a ninguna forma de *sapientia*, sino que al contrario, la acompaña hasta volverse indistinguible de ella.⁶ En otro pasaje, se dice que del Bien Supremo o Uno en sí mismo deriva el sumo bien para nosotros los humanos, y que este sumo bien habita en un "templo" construido por la mezcla de placer y sabiduría. Los pilares de este templo son el intelecto y la voluntad.⁷

Esta última alegoría es comparable con el primer apólogo. Uno de los conceptos básicos en el *Filebo* es el de la "mezcla", y desde los inicios del diálogo se afirma que una vida que combine placer y sabiduría será mejor que una que carezca por completo de uno de estos dos elementos. Aunque Sócrates no deja de señalar la primacía del conocimiento por sobre los placeres, admite los placeres "puros" en la mezcla perfecta con la que concluye el diálogo. Ficino mantiene esta idea en su *In Philebum*, pero introduciendo diferentes modulaciones y

⁶ Ver especialmente libro I, cap. XXXII.

⁷ Ver libro I, cap. XXXIV.

omitiendo a menudo algunos de los pasajes más condenatorios de Platón a los placeres “impuros”, es decir, aquellos contaminados por el dolor. La teoría platónica de la “repleción” (*plerosis*), considerada por algunos intérpretes como el rasgo más distintivo de su concepción del placer, no aparece trabajada en el texto de Ficino.⁸ El apólogo que acabamos de describir no incorpora en ninguna medida la idea de una “mezcla”, ya que los dos principios que rigen el Universo que nos presenta (el bien y el mal, asociados a *Deus* y el *malus daemon*) no podrían mezclarse de ninguna forma. La existencia misma, a nivel cósmico, de dos fuerzas tan diametralmente opuestas va en contra de algunos presupuestos filosóficos de Ficino, que en sus comentarios siempre tiende a utilizar estrategias de conciliación, ya sea entre los textos platónicos y la cultura cristiana renacentista, o entre los textos platónicos entre sí (Hankins, 1990). No queda claro en lo más mínimo si el *malus daemon* es una creación divina o si es una fuerza totalmente autónoma. Sí se señala, por otro lado, que la envidia de este personaje implica una cierta incapacidad para crear *ex nihilo*, lo que lo obliga a copiar las marcas impuestas por Dios sobre las cosas.

Palas Atenea vs. *Voluptas* en el tercer apólogo

Los últimos dos apólogos tienen una estructura narrativa diferente. Por cuestiones de espacio nos referiremos sólo a uno de ellos, que aparece en tercer lugar y cuyo título es “Sobre el placer, que vence a los ambiciosos pero es vencido por Palas” (“De voluptate quae vicit ambitiosus, victa est a Pallade”). Aquí no hay una introducción filosófica como en el primer apólogo, sino que la narración comienza con un *quondam* que nos sitúa en el marco narrativo típico de la fábula. El punto de partida del relato es la indignación que sienten los placeres (que aparecen personificados como un colectivo y no como un único dios o diosa) cuando observan que algunos hombres (los *ambitiosi* del título) los vituperan. Acuden primero a la ayuda de “Impudentia” (“desvergüenza”), quien les aconseja aparecer frente a los hombres para que estos observen que quienes vituperan el placer en realidad sólo lo desean para ellos mismos. Luego, descubren que los filósofos también rechazan los placeres y ponen como objeto exclusivo de su adoración a Palas. Esto lleva a la realización de un juicio frente a Júpiter entre los placeres, que toman como abogado defensor a *Temeritas*, y Palas, que se defiende a sí misma. La argumentación comienza por una serie de disquisiciones acerca de si el placer es anterior a la

⁸ Véase al respecto Van Riel (2000).

sabiduría o viceversa, ya que si bien ambas parten proclaman que el nacimiento de Palas de la cabeza de Júpiter fue placentero en sí, no hay consenso acerca de cuál es el origen de este placer. Palas argumenta que el placer que existió en su nacimiento proviene del intelecto, y que si bien es cierto que los filósofos también experimentan placer, lo hacen a través de su propio esplendor. *Temeritas* decide abandonar esta vía de argumentación para pasar a hacer un breve panegírico del placer y su influencia benéfica:

Mira alrededor tuyo Júpiter y observa qué amplio que es el dominio del placer. He ahí Venus, he ahí Cupido, sus adherentes. De él son seguidoras las Gracias, y el mismo dios de los jardines es su ministro. De él también es Ceres en la taberna y Baco en la despensa. De él es la ambrosía y el néctar que todos los dioses disfrutan. ¿Por qué debo recordarte a Marte y a los dioses ferocísimos? ¿Por qué debo recordarte a ti mismo Júpiter? ¿Por qué debo recordarte a otros que en todas partes son atrapados por los encantos del amor? Y todo el resto, finalmente, con la violencia apenas pueden alcanzar y apenas pueden retener a cualquiera, pero un gesto cualquiera [del Placer] los llena de felicidad, y este a nadie obliga, conduciendo a todos por voluntad propia, retenidos porque lo desean. Y el placer guía no solo a los que viven en la tierra, sino también a los que viven en el cielo y a los que comandan en el cielo. Y no solo a los vivientes sino también a los no vivientes lleva hacia sí el placer de cualquier tipo.⁹

El conflicto se resuelve mediante una argucia de Palas, que llama a *Pavor* a comparecer en el juicio. La sola mención de este personaje hace que los placeres huyan despavoridos, lo que motiva las risas de los otros dioses presentes. Esto a su vez permite que Palas acuse al placer de ser inferior al miedo (“*Pavore vero tam vili vilior est voluptas*”), que a su vez es condenable en sí mismo por estar basado en sombras de males y no en los males en sí mismos. El placer no sólo desaparece ante la sola mención de un enemigo tan vil como el pavor, sino que además se convierte en dolor, su opuesto.

Aunque en su comentario al *Filebo* Ficino tiende a destacar los aspectos positivos del placer por sobre los negativos, la crítica moral (en la medida en que se asocian con *Temeritas* e *Impudentia*) y ontológica (en tanto que tienen menos consistencia que el nombre de una sombra) es explícita en este apólogo. Sólo en la celebración lucreciana del poder del placer, que abarca animales, hombres y dioses, puede leerse una defensa legítima de su importancia para el

⁹ “Circumspice Jupiter quam amplum sit voluptatis imperium. En Venus, en Cupido huius astipulatores. Huius et pedissequæ gratiæ, huius et hortorum deus ipse minister. Huius in popina Ceres, atque Bacchus in penu. Huius ambrosia nectareque cœlestes cuncti vescuntur. Quid memorem Martem deorum ferocissimum? Quid te ipsum Jupiter? Quid ceteros venereis passim illecebris irretitos? Et quidem ceteri violentia tandem vix assequuntur vixque retinent, una hæc uno quodam nutu feliciter implet, nullum trahens, omnes volentes ducens, retinensque libentes. Neque solum quæ in terra vivunt sed quæ in cœlo et quæcœlum ducunt ipsa ducit. Neque viventia solum sed etiam non viventia rapit ad se quæque voluptas”. (*Apologus* III, p.470)

funcionamiento del universo. La superioridad de Palas, representante de la *sapientia* capaz de defenderse mediante la dialéctica en el juicio frente a Zeus sin necesidad de ningún abogado, no admite objeciones. Desde nuestra perspectiva, es el carácter múltiple de los placeres el aspecto que permite a Ficino articular este relato con algunas de las observaciones que realiza en su comentario. Uno de los argumentos que Sócrates emplea contra Protarco en el *Filebo* (12d) consiste en afirmar que hay cierta unidad en el *genus* del conocimiento, mientras que el *genus* del placer incorpora especies que son directamente opuestas entre sí. Los placeres del disoluto y los del hombre sabio y moderado son antagónicos, no complementarios. Ficino dice al respecto en su *In Philebum*:

Finalmente, dentro del género del placer, cada uno está lo más lejos del otro posible. Puesto que los movimientos que conducen apuntan a fines opuestos son considerados opuestos, es necesario que los estados de reposo que existen con fines opuestos, sean opuestos también. Por lo tanto, ya sea que el placer exista en el movimiento o en el reposo, los placeres relacionados con cosas opuestas son enteramente opuestos. [...] El placer que es esperado y es percibido en una cosa inmaterial es el motivo por el cual una cosa material conduce hacia una opuesta. Y de forma similar, el placer en una cosa material es la razón que conduce de una cosa inmaterial hacia su opuesto.¹⁰ (*In Philebum*, cap. sueltos, VI, p.463)

El hecho de que en este apólogo *Voluptates* sea un colectivo mientras que Palas obre como una fuerza unitaria realza este carácter problemático del *genus* del placer, que incluye especies capaces de conducirnos de lo alto a lo bajo y viceversa. La huida desordenada frente a *Pavor* parece especialmente vívida si imaginamos a la multitud de los placeres en su confusa torpeza. Esto resulta todavía más claro si lo comparamos brevemente con el cuarto último apólogo, donde

¹⁰ "Denique sub ipso voluptatis genere quam maxime distant. Profecto cum motus illi oppositi iudicentur qui ad terminos tendunt oppositos, oportet et quietes in oppositis oppositas esse. Sive igitur in motu quodam sive in quiete voluptas sit, omnino voluptates circa opposita sunt oppositae. [...] Voluptas autem quae speratur percipiturque in re immateriali causa est quare a materiali in hanc illi oppositam fiat motus. Similiterque voluptas quae in re materiali ad eius oppositam." Ficino era conciente de estar introduciendo una glosa al parlamento de Sócrates que cita, ya que en su propia traducción al *Filebo* no aparece el comentario sobre la imposibilidad de que existan ciencias opuestas: "Mihi igitur et in tua, et in mea oratione ex aequo id placet: ut multae videlicet voluptates ad dissimiles sint, multae praeterea differentesque scientiae. Differentiam itaque mei ac tui boni, O Protarche, minime abscondentes, sed in lucem potius educentes, feramus, si qui examinantes inquirant, voluptatemne an sapientiam, aut tertium praeter ista quiddam bonum vocare fas sit." (*Philebus*, p.58). Citamos la traducción de Ficino según la edición incluida en la bibliografía final (Platón, 1518).

Palas es vencida por *Voluptas* (ahora en singular), quien logra penetrar el escudo de la diosa porque el placer puede penetrar tanto el cuerpo como el alma.¹¹

Las diferencias con el primer apólogo son claras. A nivel ontológico, involucran personajes claramente diferentes, y mientras que el *Deus* y el *malus daemon* podían ser pensados como el Dios cristiano y Satanás, los dioses paganos aquí sólo pueden existir en el horizonte cristiano de Ficino como alegorías de distintas potencias del cosmos. Mientras que en el primer apólogo la confrontación pasaba por la diferencia entre placeres que son la carnada del bien y placeres que son la carnada del mal, aquí la lucha gira alrededor de la valoración que deben hacer los humanos (espectadores silenciosos de los enfrentamientos divinos) de los placeres y de la sabiduría. Tanto las *Voluptates* como Palas aparecen celosas de su reputación entre los mortales, y su interacción recuerda en cierta medida a la que aparece en algunos relatos de Luciano y al *Momus* de León Battista Alberti, contemporáneo de Ficino. Sin embargo, ambos apólogos mantienen al enfrentamiento como estrategia narrativa central para justificar o explicar la existencia de algún tipo de diversidad o multiplicidad inherente a la *voluptas*.¹²

Conclusión

En su análisis del *De amore* ficiniano, Martín Ciordia (2004, p. 42) se refiere a dos modos diferentes de reflexionar sobre los relatos incorporados en textos filosóficos: pueden pensarse como herramientas para ilustrar conceptos, o como metáforas "radicales" que atañen a una experiencia profunda que el desarrollo conceptual ulterior intenta revelar. El relato no funciona mediante definiciones, sino a través de semejanzas. En nuestro caso, no se trataría de decir "el placer *es*" sino más bien "el placer *es como*".

Hemos identificado una primera diferenciación importante respecto de la ontología que aparece en los dos apólogos que analizamos. El primero de ellos supone la existencia de dos fuerzas antagónicas, *Deus* y el *malus daemon*, que luchan por atraer hacia sus respectivos atributos a los distintos seres y objetos (ya que aquí Ficino no habla de seres humanos en

¹¹ "Ergo Pallas latum clipeum in caput eius protendit; at illa clipeum penetravit, adeo enim ad penetrandum est potens ut corpus animamque penetret." (p.475).

¹² En el *De vita* las fuerzas astrales y divinas también disputan sobre el placer, aunque aquí el problema central no es su rol en el cosmos sino su efecto en la vida de los hombres ancianos. Es interesante señalar, sin embargo, que allí Ficino se ocupa de aclarar específicamente que "en los cielos, todo es movido por el amor" ("Cum vero in caelo, ubi omnia amore moventur, ubi defectus est nullus, odium esse nequeat inimicis, id est effectum diversos, interpretamur." —*De vita*, II, XVI) y que por lo tanto no es posible que existan enfrentamientos ni incompatibilidades absolutas.

particular) que pueblan el cosmos. Más allá de sus puntos en común con las concepciones más maniqueas del cristianismo, que enfrentan a Dios y a Satanás, esta organización del Universo no se corresponde con las hipóstasis neoplatónicas y con la escala del Ser tal como aparece en el *In Philebum*. ¿Debemos asumir que el *malus daemon* es equivalente a la materia, el aspecto más bajo de la creación que tiene la potencialidad de atraparnos en su imagen y cercenar nuestra conexión con los bienes más altos?¹³ El texto, en su brevedad y sencillez narrativa, no resuelve esta incógnita, así como tampoco deja en claro cómo es posible diferenciar la carnada del bien, que es marca de la *bonitas* divina, de la carnada del mal, que es su peligrosa copia.

En relación con el tercer apólogo, encontramos que aquí aparece dramatizada la lucha entre *voluptas* y *sapientia*, el argumento central del *Filebo* platónico y de gran parte del comentario ficiniano. Observamos que la personificación implica una diferencia que tiene consecuencias en relación con la conceptualización de la *voluptas*: mientras que la sabiduría aparece encarnada en Palas, los placeres son múltiples y se mueven como una horda desorganizada. La posibilidad de una mezcla que combine placer y sabiduría puede entretenerse en el juicio frente a Júpiter, pero la lucha por la supremacía impide su realización, y finalmente se condena a las *voluptates* por su incapacidad para sostenerse frente a la mera mención de *Pavor*, que no es a su vez más que una sombra.

Los cruces entre los *Apologi ad voluptatem* y el *In Philebum* respecto de la configuración de la *voluptas* muestran que para Ficino la relación entre el placer, la vida humana y la organización del cosmos no podía ser subsumida en una formulación totalizadora. La *voluptas* es un fenómeno demasiado multifacético y omnipresente como para ser contemplado desde un único punto de vista. Tanto aquí como en otros textos, Ficino elige representar los aspectos positivos y negativos de la *voluptas* en su vinculación con los otros bienes asociados con la felicidad y la realización del alma humana. Pero mientras que en el *In Philebum* y en otros comentarios prevalece la idea de que es posible unificar ciertas formas de placer con ciertas formas de conocimiento, en los apólogos que hemos analizado domina la confrontación y la tensión entre principios antagónicos que reclaman para sí el *voluptatis imperium*.

¹³ La concepción de la materia de Ficino es singularmente compleja. Pese a que retiene muchos elementos de Plotino, Koderá (2010) sostiene que el filósofo florentino considera que no debe verse a lo material bajo una luz exclusivamente negativa y condenatoria, ya que la materia es parte de la Creación y puede combinarse con el intelecto de forma productiva.

Bibliografía

- Allen, M. J. B. (1995). *Plato's third eye: studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources*. Aldershot: Variorum.
- Allen, M. J. B. (2000). Introduction. En M. Ficino, *The Philebus Commentary* (pp. 1-58). Tempe: Arizona Center for Medieval Studies.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón : Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*. Madrid: Trotta.
- Ciordia, M. (2004). *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ficino, M. (2000). *The Philebus Commentary*. (M. Allen, Ed.). Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Hankins, J. (1990). *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: Brill.
- Kodera, S. (2010). *Disreputable bodies: magic, medicine and gender in Renaissance natural philosophy*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Ludueña Romandini, F. (2006). *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marsh, D. (2003). Aesop and the humanist apologue. *Renaissance Studies*, 17(1), 9-26.
<http://doi.org/10.1111/1477-4658.00002>
- Platón. (1518). *Platonis opera a Marsilio Ficino traducta : adiectis ad eius vitae & operum enarrationem Axiocho ab Rodolpho Agricola : & Aleyone ab Augustino Datho tralatis*. (R. Agricola, A. Datus, J. Petit, & J. B. Ascensius, Eds., M. Ficinus, Trad.). Vaenundantur ab Joanne Parvo & Jodoco Badio.
- Platón. (1992). *Diálogos: VI. Filebo, Timeo, Critias*. (M. Á. Durán & F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.

Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonist*. Leiden:
Brill.