



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.65896>

SOBRE EL MOVIMIENTO DEL CIELO FICINO Y PROCLO



ON THE MOTION OF HEAVEN FICINO AND PROCLUS

TERESA RODRÍGUEZ*

Universidad Nacional Autónoma de México - Ciudad de México - México

Artículo recibido el 24 de junio de 2017; aceptado el 25 de agosto de 2017.

* materogo@filosoficas.unam.mx / ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8686-814X>

Cómo citar este artículo:

MLA: Rodríguez, T. "Sobre el movimiento del cielo. Ficino y Proclo." *Ideas y Valores* 69.173 (2020): 57-76.

APA: Rodríguez, T. (2020). Sobre el movimiento del cielo. Ficino y Proclo. *Ideas y Valores*, 69(173), 57-76.

CHICAGO: Teresa Rodríguez. "Sobre el movimiento del cielo. Ficino y Proclo." *Ideas y Valores* 69, n.º 173 (2020): 57-76.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo cuestiona la oposición entre platonismo y aristotelismo que se discute en el Renacimiento. Específicamente examina los argumentos de Ficino sobre el movimiento del cielo. Estos han dado lugar a considerar su pensamiento como incoherente ya que incorpora elementos aristotélicos en un marco platónico. Si bien estas consideraciones han sido cuestionadas, se profundiza en ello y se muestra que la incorporación de nociones aristotélicas es una característica de la tradición platónica renacentista.

Palabras clave: M. Ficino, Proclo, aristotelismo, platonismo, Renacimiento.

ABSTRACT

The article questions the opposition between Platonism and Aristotelianism discussed during the Renaissance. Specifically, it examines Ficino's arguments regarding the motion of heaven which have led to the consideration of his thought as incoherent given that it incorporates Aristotelian elements into a Platonic framework. Although these considerations have been questioned, the article delves further into the matter, showing that the incorporation of Aristotelian notions is typical of the Renaissance Platonic tradition.

Keywords: M. Ficino, Proclus, Aristotelianism, Platonism, Renaissance.

Una línea de interpretación de la recepción de la filosofía antigua en el Renacimiento y la modernidad temprana supone que existe una contraposición de fondo entre platonismo y aristotelismo. Un pensador platónico no puede o no debe incorporar elementos aristotélicos a sus explicaciones metafísicas o cosmológicas y viceversa. Esta contraposición entre platonismo y aristotelismo ha dado lugar a la creación de una serie de investigaciones que intentan evidenciar la incoherencia de los pensadores o que muestran “anomalías” y “errores” como resultado de incorporar elementos aristotélicos en un marco platónico.

Si bien es cierto que en últimas fechas estas nociones se han puesto en duda (*cf.* Celenza; Gerson), es necesario continuar con tal cuestionamiento. En este tenor, el presente trabajo pretende explorar un aspecto en el pensamiento de Ficino que ha sido descuidado en los últimos años, pero que muy recientemente comienza a resurgir en el horizonte de las discusiones académicas: el movimiento del cielo. En contraposición, pues, a la línea de investigación mencionada, intentaré mostrar que la incorporación de nociones aristotélicas en el pensamiento de Ficino no es una anomalía sino una característica común dentro de la tradición platónica que recibió.

Ficino: sobre el movimiento del cielo. Estado de la cuestión

Es bien conocida la importancia de Marsilio Ficino en el Renacimiento y la modernidad temprana. Gracias a su traducción, los diálogos platónicos fueron reintroducidos en Occidente. Sus comentarios, anclados en el neoplatonismo tardoantiguo, constituyeron un elemento fundamental en la transmisión del platonismo y contribuyeron a ampliar el horizonte de posibilidades filosóficas que desembocarían posteriormente en la postulación de nuevas hipótesis sobre temas ontológicos y cosmológicos, entre ellos, el movimiento del cielo (*cf.* Garin; Knox).

Respecto a su ontología, Ficino sustenta sus posiciones en los trabajos de Plotino y Proclo. El esquema que Ficino propone en la *Teología platónica* (*TP*) establece cinco grados (Dios, mente angélica, alma, cualidad y cuerpo). El problema del movimiento del cielo está ligado al segundo: la mente angélica que abrigaría, según Allen, en una sola instancia la herencia que Ficino recibe de la ontología neoplatónica vía Pseudo-Dionisio, la Escritura y la interpretación filosófica de ambas en el escolasticismo (*cf.* 1975 219-221). Esta hipótesis es compleja por varias razones: en primer término, por el conglomerado conceptual y religioso que implican las tres concepciones mencionadas y la complicada tensión entre dos temas filosóficos clásicos: el movimiento del cielo y la posible naturaleza intelectual del tipo de entidad que lo causa.

Me referiré, especialmente, a la interpretación de Allen en su artículo “The Absent Angel in Ficino’s Philosophy”. Allen sostiene que al conjuntar el ángel cristiano con el *nous* plotiniano la ontología ficiniana cayó en algunas inconsistencias. Según su lectura, Ficino no acepta que su hipóstasis inteligible sea unitaria, sino que la piensa como poblada por inteligencias particulares (los ángeles). Esta concepción plural, según Allen, no es la característica principal de su hipóstasis. La diferencia entre Dios y esta, según él, no estriba en la unidad del creador y la multiplicidad de la criatura, sino en la contingencia de esta última frente a Dios. Esto lleva a Ficino a cambiar el acento de la multiplicidad de lo creado al concepto de movilidad.¹

Según Allen, este cambio de la multiplicidad a la movilidad produjo varias tensiones en la ontología y en la cosmología de Ficino, como, por ejemplo, declarar que el alma es el principio del movimiento del cielo (como se establece en *TP* 4.1), al mismo tiempo que atribuirle a los ángeles (inteligencias) el movimiento del mismo (*TP* 1.5). Allen piensa que Ficino pone a “competir” al ángel y al alma en la tarea de mover las esferas, pero la inmovilidad del ángel le impediría dedicarse al movimiento de estas. En su interpretación el ángel, en cuanto inteligencia pura, no podría tener una función cosmológica:

Permítanme referirme primero a las dificultades que surgen al poner a competir al ángel y al alma en el sistema ficiniano en la tarea de mover las esferas. Ya que solo el alma es el principio de movimiento y el ángel es siempre inmóvil, los seres que gobiernan los movimientos de las doce esferas en el sistema ptolemaico deben ser almas. El movimiento no es, desde luego físico, sino espiritual, pero es algo que solo las almas pueden llevar a cabo. Dado lo anterior, es lógicamente imposible que los ángeles, que son inteligencias puras sin razón, puedan ser responsables del movimiento de las esferas. No pueden, por tanto, tener una función cosmológica. Ficino algunas veces adopta esta posición que está de acuerdo con sus posiciones sobre el alma y su teoría de las cinco sustancias. Pero

1 “What is important about a created being is not so much that it is multiple as that it depends for its being on the will of the creator; that is, that it is contingent on the absolute being, God. On the other hand, although God is one, God is multiple in so far as the characteristics of the Plotinian mind, that is, thought and thoughts, are attributed to Him. Since there are now Ideas in God’s intelligence, in a sense He is both one and many. Multiplicity in itself is therefore no longer limited to created things, for God himself is three and one. Now whatever Ficino may have wanted to do abstractly with Plotinus’ system, he was still a Christian. Consequently, he turned away from the concept of multiplicity, though it was this concept which provided the only rationale for a meaningful philosophical theory of the angel, and in his search for another concept which would provide both cohesion and simplicity for his metaphysics, he turned instead to the concept of mobility” (Allen 1975 229).

otras veces olvida que el alma sola es el principio del movimiento y, como observa Maurice de Gandillac, “asimila las doce almas de las esferas planetarias con los nueve coros angélicos”. De esta forma, ahora tenemos inteligencias gobernando las esferas, esto es ángeles y no almas. (Allen 1975 230-231)

Estas supuestas inconsistencias, según Allen, son fruto de la incorporación de elementos aristotélicos en una explicación platónica del movimiento del cosmos, elementos que se considerarían como incompatibles. En palabras de Allen: “la confusión surge del hecho de que Ficino trata de trabajar con definiciones tanto platónicas como aristotélicas” (Allen 1975 231). La explicitación de estas inconsistencias le lleva a plantear la siguiente cuestión: ¿por qué Ficino incorpora a su explicación, que suponemos debería ser predominantemente platónica, elementos aristotélicos? Las respuestas de Allen son insatisfactorias. Por ejemplo, afirma que

al asimilar tanto las almas como las inteligencias al concepto de los nueve coros angélicos, Ficino encuentra algunas dificultades: la teoría aristotélica concuerda mucho mejor con el concepto cristiano del ángel que la platónica, pero Ficino es un platónico devoto. De aquí su oscilación en la cuestión cosmológica. (cf. Allen 1975 231)

Además, supone que existe una razón retórica al comparar constantemente los ángeles con las estrellas; Ficino se olvidaría que esto es un símil y procedería a identificarlos. Hasta donde entiendo, no ha habido un trato reciente que proponga una explicación alternativa a la de Allen. En lo que sigue intentaré proponer una respuesta que no descansa en la oposición historiográfica entre platonismo y aristotelismo y que, por el contrario, dé cuenta de la compleja discusión sobre el tema en la tradición platónica de la Antigüedad tardía y su recepción por parte de Ficino. Consideraré cuatro elementos textuales: dos de Ficino (*TP* 1.5 y *TP* 4.1), uno de Plotino (*Enéadas* II 2) y uno de Proclo (*Elementos de Teología*). Con esto mostraré que no es necesario apelar a evidencias textuales fuera de la tradición platónica para explicar las supuestas inconsistencias y que la oposición simple entre platonismo y aristotelismo no es exacta.²

2 Respecto al caso de los platónicos de la Antigüedad tardía, la literatura especializada ha demostrado suficientemente que esta oposición es falsa. El trabajo sobre los comentaristas de Aristóteles en la Antigüedad tardía (*para más información relacionada al proyecto iniciado por Sorabji puede consultarse <http://www.ancientcommentators.org.uk>*) manifiesta que los comentarios centrales fueron escritos por los neoplatónicos (comenzando por Porfirio). La inclusión del estudio de los textos aristotélicos en el currículo neoplatónico conforma poco a poco la

Los textos

Teología platónica 1.5

En los capítulos anteriores de la *TP*, Ficino se ha propuesto establecer un recorrido ontológico en el que muestra que, además de la masa de los *cuerpos* (grado ínfimo de lo real), existe una *cualidad* o poder (*virtus*) y que, más allá de la cualidad divisible y mutable, existe una forma más alta que no admite la división en el cuerpo: el *alma* racional. Ficino comienza el capítulo quinto buscando demostrar la existencia de una hipóstasis superior al alma (es decir, la *mente* angélica) con varias estrategias. A continuación listo aquellas que se refieren al movimiento del cielo³ en *TP* 1.5.4:

Si existe algún tipo de estabilidad en las cosas, entonces el primer principio no puede ser móvil como el alma que requiere de tiempo para llevar a cabo su actividad. Este proceso temporal indica una actividad cambiante que no podría garantizar la estabilidad de lo real. Es necesario que exista una forma superior que garantice dicha estabilidad, ya que incluso el movimiento participa de la estabilidad como lo muestra la revolución de los cielos.

El orden jerárquico del cosmos supone que el nivel inferior de lo inteligible está en posibilidades de tener contacto con la parte superior del cuerpo. Si esto es así, por ejemplo, en el alma humana, debe ser también cierto que el nivel superior de lo inteligible no tiene necesidad de este contacto. Por tanto, deben existir sustancias separadas del cuerpo absolutamente. Y, afirma Ficino:

¿Quién negará que a las sustancias incorpóreas, según la naturaleza de su género, conviene más estar fuera del cuerpo que en el cuerpo y que debe haber más especies suyas separadas de los cuerpos que conjuntas? Tales son los ángeles que mueven los cuerpos mundanos, pero de ningún modo son movidos ellos por el movimiento de estos cuerpos. Las almas, sin embargo, cuando mueven los cuerpos, ellas mismas son movidas. (tp 1.5.8)⁴

noción de que las filosofías de Platón y Aristóteles (o al menos algunas de sus tesis fundamentales) estaban en armonía. Al respecto, cf. Karamanolis (2006), Hadot (2015) y Gerson (2005).

- 3 Otras estrategias se refieren a la perfección de la vida intelectual sobre la anímica (*TP* 1.5.2) y al paso del reposo al acto (*TP* 1.5.3).
- 4 “*Quis neget incorporeae substantiae secundum generis sui naturam convenire magis ut extra corpus sit quam ut in corpore, ideoque plures illius species a corpore seiunctas quam coniunctas esse debere? Quod enim generi cuilibet naturalius est, id in eo existit ut plurimum. Tales quidem sunt angeli, qui si corpora mundi movent, ipsi motis corporibus nullo modo moventur. Animae tamen, dum corpora transferunt, ipsae quoque feruntur*”. Las referencias a los párrafos de la *Teología platónica* de Ficino corresponden a la división de Allen. Las traducciones al español son mías.

Ficino piensa que es necesario postular algo que mueva sin moverse, sin esto no podría garantizarse el orden estable del cosmos. Lo que mueve sin ser movido se identifica en la *Teología platónica* con los motores inmóviles que Aristóteles postula en *Metafísica* XII 8 (1074a14-24c). Además, identifica estos motores con los ángeles (TP 1.5.10).⁵

Esta complicada presentación que se teje en el capítulo puede analizarse centrándonos en el tipo de causalidad del movimiento del cosmos. Si partimos del postulado de Allen, esta debería ser predominantemente platónica (es decir: atribuir el movimiento del cosmos a las almas de las esferas) y no a sustancias o motores inmóviles de raigambre aristotélica. Una presentación tal la encontramos en TP 4.1.17-20, donde Ficino explica que el alma es la causa directa del movimiento del cielo, como veremos a continuación.

TP 4.1.17-20

En el libro 4, Ficino tiene otro objetivo. Ya establecida la existencia de sus hipóstasis quiere mostrar que el alma se presenta en distintos grados: el primero es el alma del mundo, el segundo se constituye por las almas de las esferas y el tercero por las almas individuales de las criaturas contenidas en cada esfera. Para mostrar esto, Ficino debe argumentar que el mundo, en primera instancia, y las esferas, en segundo lugar, están vivos. Si están vivos, tienen un alma. Una forma de mostrar esto es a través del principio de su movimiento. Vemos que las esferas del mundo son movidas, suponemos que debe haber motores para ellas y sabemos que una esfera no puede estar sobre otra ni un motor sobre otro al infinito. Es, pues, necesario que una esfera sea movida primero. Si se mueve primero, su principio motor debe ser interno (por ejemplo, respecto al calor, lo primero que calienta, calienta porque tiene el calor internamente; esto supone que si hay algo que comunica una propiedad a otro ese algo tiene esa propiedad en sí). Esto quiere decir que las esferas del mundo poseen en sí mismas los principios de sus propias revoluciones (cf. TP 4.1.17).

5 “*Angelos esse atque esse multos Aristoteles in libro XI Divinorum ita probat: Motum caeli continuum, ordinatum et quantum in se est indeficientem oportet a motore fieri, qui neque in se, neque per accidens moveatur. Cum vero motus huiusmodi in caelo sint multi, inter se discreti, specieque et virtute diversi, oportet eos a pluribus eiusmodi motoribus fieri, qui videlicet neque corpora sint, ne cogantur dum movent, ab alio interim ipsi moveri, atque ita in infinitum necessario procedatur. Neque rursus formae in corpore, ne eas una cum moto corpore moveri contingat. Oportet enim ad motorem perfectissimum, id est immobilem pervenire, ne in motibus ulla umquam transgressio fiat. Motores eiusmodi mentes sunt, siquidem in formis a materia omnino solutis intelligibile atque intellectus est idem”.*

Estos principios no son cualidades (como el calor, el frío, la ligereza o la pesadez) porque la cualidad se limita a un lugar y a una materia, actuando también limitadamente (TP 4.1.17).⁶

Dios, en el otro extremo de la escala ontológica, tampoco puede ser la causa inmediata o próxima del movimiento, puesto que, considerado como causa primera, no se relaciona directamente con un cuerpo ya que excede infinitamente a todos estos y es independiente de ellos. Las esferas necesitan motores que estén tan cerca de ellas como sea posible, ya que, al tener sus propios movimientos, necesitan que motor y movimiento sean proporcionados. Así, el punto de vista de quienes “distribuyen motores en las esferas de tal manera que asignan a Dios la primera esfera y a los otros intelectos las restantes es inaceptable” (TP 4.1.18).⁷

Este último pasaje parece contradecir directamente aquello que se ha establecido en TP 4 respecto al papel de las mentes o intelectos en el movimiento de las esferas. Sin embargo, Ficino distingue aquí entre el motor intrínseco (el alma) y otros motores cuya acción no es inmediata, sino mediada de acuerdo con la ontología neoplatónica (como veremos a continuación). Esta ontología, según la hipótesis de este trabajo, concuerda con los presupuestos procleanos encontrados en los *Elementos de Teología*.

Pese a lo anterior, Ficino acepta que Dios, en calidad de bueno, mueve el cielo como causa final. Pero, si Dios mueve el cielo como causa final se necesita, según Ficino, un principio intrínseco que desee el Bien y mueva desde dentro:

Pero el cuerpo no es movido extrínsecamente hacia un objeto a menos que sea por alguna forma interna que desea su fin y que realiza el movimiento. Por tanto, presente en el cielo, existe una forma deseosa del primer bien y que realiza el movimiento [...]. Dios no debe mover el cielo próximamente, más bien una forma lo hace, la cual pertenece específicamente al cielo y que posee vida y razón y desea la bondad divina. (TP 4.1.19)⁸

6 *Qualitas enim quia situ et partibus terminata est atque uni cuidam est addicta materiae, agit etiam terminate fatigaturque, ut nequeat aut semper aut eodem modo movere, et quaelibet qualitas unicum opus agit et ad unicum movetur terminum. Quid calor agit nisi calorem, frigus <nisi> frigiditatem? Levitas sursum trahit solum; gravitas vero deorsum. Numquam igitur qualitas contrarium aliquem effectum principalis sui operis faciet natura sua, numquam ad locum unde discessit sponte redibit, numquam inde discedet sponte, quo se naturaliter contulit. Caelum autem movetur semper aequaliter, variosque et inter se contrarios producit effectus, atque ad hanc diversitatem contrariis modis materiam disponit inferiorem.*

7 Al parecer una referencia a *Met.* 12.8.1073b-1074a.

8 *“Corpus autem ad finem extrinsecum non movetur, nisi per interiorem aliquam formam, finis quidem ipsius cupidam effectricemque motionis. Ergo inest caelo*

Finalmente, Ficino se pregunta si el ángel puede ser el motor (de nuevo hay que subrayar: intrínseco) del cielo. La respuesta es negativa: el motor más íntimo se mueve junto con sus esferas celestes. El ángel no es movido y por lo tanto no podría ser el motor intrínseco. Sobre el motor móvil debe haber un motor inmóvil como el ángel. Entre el ángel que está totalmente en reposo y el cuerpo del cielo que es movido por otro debe haber un medio que es móvil por sí mismo. Esto es el alma (TP 4.1.20)⁹.

Es interesante notar que esta concepción, según Ficino, no está en pugna con la aristotélica, como pretende la investigación de Allen, sino que trae a Aristóteles en su ayuda: “No sólo los platónicos sino también los aristotélicos dicen que las esferas celestes tienen almas. Aristóteles enseña esto en el libro II del *De Caelo*, en los libros VI y VIII de la *Física*, en el libro II del *De anima*” (TP 4.1.25).¹⁰

Además de este pasaje, si se consideran las posibles fuentes neoplatónicas de Ficino, una división tajante entre una explicación platónica y una aristotélica respecto a la causa del movimiento del cielo, como la propuesta por Allen, no parece sostenerse. Me ocuparé en lo que sigue de proponer que ni Plotino ni Proclo consideran el tema sin referencia a algunas posiciones peripatéticas, sea para unirse a una discusión existente en esta escuela, sea para compaginar, como afirma Opsomer, dos físicas del movimiento del cosmos.

.....
forma bonitatis primae cupida effectrixque motus. [...] Non igitur Deus moveat caelum proxime, sed forma quaedam caeli propria, vitae rationisque compos et divinae cupida bonitatis”.

- 9 “*Nam rei omnino stabili succedit proxime res per seipsam mobilis, et huic succedit res per aliud mobilis. Siquidem res mobilis per seipsam ex eo quod mutatur, convenit cum re illa quae permutatur ab alio. Ex eo autem quod seipsam regit, quia sic in sua natura se sistit, neque e sua sede delabitur, convenit cum re illa quae penitus permanet. Quid tandem est istud per se mobile quod proxime caelum volvit? Nihil est aliud praeter animam. Haec enim est quae et per seipsam est mobilis, et talis motionis vestigium praestat corporibus. Nam et si dicatur semotus motor aliquis movere caelum, non prius tamen caelo dabit motionis actum, quam vim motricem caelo coniunctam infuderit. Vis <autem> huiusmodi una cum caelo extensa esse non debet, alioquin a seipsa discederet, ideoque caelo facultatem ad seipsam redeundi perpetuo praestare non posset. Igitur erit indivisibilis; non tamen adstricta dimensionibus, sicut punctum, quia non posset seipsam et dimensiones ab eodem in idem libere volvere. Est autem in toto caelo ubique tota, ut moveat efficacissime totum. Est itaque vis illa coniuncta indivisibilis, libera ubique, qualis est rationalis anima.*
- 10 *Caelestes sphaeras habere animas, non modo Platonici, sed omnes etiam Peripatetici confitentur. Quod Aristoteles docet libro de Caelo secundo, rursus VII et VIII Naturalium, secundo de Anima [...]. Las referencias serían: De Caelo II, 2, 285a; Física VII, 1, 241-242 y VIII, 6, 259b; De anima II, 3, 414-415a.*

Enéadas II 2.1

Una posible muestra de que una distinción tajante entre la física del movimiento del cielo platónica y la aristotélica no es una interpretación del todo precisa podría presentarse en el texto de Plotino, quien en la *Enéada II, 2* se ocupa del tema. Una aproximación cuidadosa parece revelar que existen al menos tres aspectos a analizar: el movimiento natural de los elementos implicados, el alma como causa del movimiento circular del cosmos y la imitación de lo inteligible. En primer término, Plotino se pregunta: “¿Por qué el cielo se mueve circularmente?” (*Enéadas II 2.1.1*); la primera respuesta es porque imita a la inteligencia. Según la interpretación de Igal, que descansa en una lectura platónica del problema,¹¹ esta respuesta implica postular al *nous* como causa ejemplar de este movimiento. Tanto en este tratado como en *II 1* la explicación de Plotino implica una serie de concausas que involucran, además del *nous*, al alma como causa principal y al cuerpo como causa subordinada (Igal 362). Este primer acercamiento esquemático al problema dentro de la tradición debe ya prevenirnos contra las interpretaciones monocausales del movimiento del cielo.

Por su parte, Merlan supone que una cita de Simplicio, en la que aparece el pasaje de apertura de *Enéadas II 2.2*, permite la interpretación que sostiene que este tratado es o, al menos, contiene una contribución a ciertas discusiones concernientes a la cinemática celeste de Aristóteles, cuyos problemas se relacionan con discusiones sostenidas entre los contemporáneos y predecesores inmediatos de Plotino. La discusión se liga, según esta interpretación, a la complicada posición que los textos de Aristóteles presentan respecto al tema en el que al menos tres principios pueden ligarse al movimiento del cielo: el alma, el motor inmóvil y el éter. Según Merlan, sin embargo, el interlocutor principal de Plotino sería Alejandro.¹²

11 Plotino respondería, según Igal, a un pasaje de las *Leyes* (897c y ss.) y otro del *Timeo* (34a).

12 En la explicación de Alejandro de Afrodisia, el alma es la *physis* de las esferas constituidas por éter. Su movimiento se debe a ambos principios: el alma y el éter. Esta doctrina “es usada por Alejandro también para relacionar el éter y el motor inmóvil o nous en las *Quaestiones*. Aquí Alexander prueba, primero, que el cuerpo que se mueve circularmente debe ser animado; pero como los movimientos de los seres animados tienen lugar en virtud de un impulso y deseo, debe existir un objeto de deseo; donde el movimiento es eterno, el objeto del deseo debe ser eterno y actual en sí mismo, y también inmóvil. Esta es la forma en que Alejandro intenta sintetizar los diferentes elementos de la foronomía celestial de Aristóteles. El cuerpo primero y etéreo se mueve en círculo, porque el alma que habita en él y es su naturaleza desea lo que no se mueve. Además, Alejandro interpreta este movimiento circular como el deseo de imitar el objeto del deseo. (Merlan 181). Merlan considera que el inicio

La presentación sobre el movimiento del cielo en Plotino parece indicar que es posible sostener una interpretación multicausal del mismo y, al menos en la interpretación de Merlan y Kalligas,¹³ un posible diálogo con la discusión peripatética.

El texto de Plotino es relevante para la discusión en un segundo nivel. En este nivel, el análisis de ciertas notas marginales en el manuscrito de trabajo de las *Enéadas* de Ficino (*Parisinus Graecus* 1816) evidencia que la interpretación de este importante pasaje estaría mediado por Proclo, quien une en su filosofía elementos de las físicas platónicas y aristotélicas. Robichaud ha encontrado que la primera anotación de Ficino que se refiere a Proclo y sus obras en el manuscrito mencionado: “[...] se encuentra en los márgenes de la Enéada 2.2, donde Plotino investiga la rotación de los cielos, preguntándose por qué se mueven en círculo” (Robichaud 68). Robichaud acepta la posición que sostiene que Plotino no solo se refiere aquí a textos de la tradición platónica, sino también de Aristóteles, y afirma que “Ficino podría haberse referido fácilmente al *Timeo* y al corpus aristotélico para interpretar este texto, pero las anotaciones manuscritas dejan claro que lee este pasaje a la luz de los *Elementos de Física* y los *Elementos de Teología* de Proclo” (Robichaud 68).¹⁴ Esto permite explorar la interacción entre las tradiciones platónica y aristotélica respecto al tema del movimiento del cielo a través de Proclo, como se especificará a continuación.

de la Enéada 11, “[...] porque imita a la Inteligencia”, puede ser una cita textual que referiría justamente a Alejandro: “Parece seguro, entonces conjeturar que Plotino en *Enéadas* 2.2 discute una doctrina cuyo contenido y casi también su formulación puede ser encontrada en Alejandro” (Merlan 182, traducción propia).

- 13 Según Kalligas, la pregunta principal planteada a partir de determinar como causa del movimiento circular del cielo el alma cósmica es la siguiente: dado que el alma no se mueve en el espacio, ¿cómo es capaz de inducir el movimiento local? (Kalligas 2014 269-270). Esta supuesta aporía planteada por Plotino deriva, según él, de la explicación de un pasaje del *Timeo* (34a4), ya tratado por Aristóteles en *De anima*, en el cual el movimiento circular perpetuo del alma descrito por Platón es incompatible con la intelección que “se asemeja más a lo inmóvil y al reposo que al movimiento” (Cherniss cit. en Kalligas 271). Esta aporía sería explorada no solo por los platónicos, sino también por los peripatéticos y justificaría la correlación de la revolución del cielo, en su estabilidad del movimiento, con la permanencia de lo inteligible al implicar que la primera no es idéntica con la última, sino que la imita.
- 14 La nota de Ficino es la siguiente: “*dicendum perpetuum animae motum, perpetuo moventur [in] circulum quasi eius oculus. Ergo non in rectum omnino. Nullum enim spatium rectum est infinitum necque in rectum quodammodo, scilicet revertendo per idem spatium. Cum enim inter duos illos motus oppositos sit necessaria quies, non erit ille perpetuus motus. De hoc Proculus in elementatione physica*” (cit. en Robichaud 102).

Elementos de Teología (ET)

Como ha mostrado Allen (cf. 1982 y 2014), la ontología de Ficino que divide lo real en cinco grados depende más cercanamente de Proclo¹⁵ que de Plotino. A partir de esto y de la evidencia textual encontrada en el manuscrito de trabajo de las *Enéadas*, no parece fuera de lugar conjeturar que Ficino sustenta su posición sobre el movimiento del cielo¹⁶ de manera importante en los trabajos de Proclo. En efecto, los supuestos elementos inconsistentes que Allen encuentra en sus posiciones sobre las causas del movimiento del cielo pueden ser rastreadas en los *ET*, que conjuntan las teorías del movimiento de Platón y Aristóteles, como ha mostrado Opsomer.¹⁷ Obviamente, una hipótesis como esta debe sustentarse en la evidencia relativa a la lectura de Ficino de los *ET*. El acceso a esta obra en latín se remonta a Moerbeke, quien en 1268 terminó su traducción que sobrevive, al menos, en 27 manuscritos. Salutati y Cusa tenían copias de ella y Bessarion, Pico y Patrizi poseían manuscritos del original griego. Ficino la cita en sus obras tempranas y posteriormente traduce él mismo el texto al latín, aunque su traducción se ha perdido.¹⁸

15 “Kristeller se equivoca al ver el esquema metafísico pentádico de Ficino como original, porque lo contrario es cierto. Ficino estaba profundamente en deuda con Proclo: (a) por su articulación del esquema quintuple; (b) por argumentar que era de Platón; y (c) más notablemente por anclarlo en *Parménides*, el diálogo que sirvió como baluarte inexpugnable para el argumento platónico de que alma es el medio universal, la tercera de cinco hipótesis universales. Además, el argumento sobre el *Parménides* de Ficino nos proporciona evidencia irrefutable de que se involucró en el complejo análisis de Proclo en una etapa temprana de su carrera como comentarista.” (Allen 2014 373).

16 Además, como muestra Knox, algunos de sus elementos cosmológicos también derivarían de Proclo, en específico, su posición sobre el posible movimiento de la tierra sobre su eje (cf. Knox 351).

17 Opsomer sostiene una posición compatibilista en la que Proclo combina los argumentos de Platón y Aristóteles relativos a la causa primera del movimiento; adopta la noción de movimiento espiritual platónica y la cinemática de Aristóteles en su análisis del movimiento físico. Acepta que tal movimiento necesita ultimadamente una causa eficiente que no sea física. Por el momento, dejo de lado el análisis sobre las diferencias entre la causalidad final o eficiente respecto al primer motor en la tradición neoplatónica: “Aunque radicalmente diferentes, las teorías del movimiento de Platón y Aristóteles fueron armonizadas e integradas en una teoría incluyente por Proclo y otros neoplatónicos tardíos. En pocas palabras, mientras que Aristóteles substituyó por la noción de un motor inmóvil el alma semoviente de Platón, Proclo incorpora ambos principios del movimiento, subordinando los semovientes a los motores inmóviles, asignándoles los niveles de alma e intelecto respectivamente” (Opsomer 189, traducción propia).

18 Además “el comentario griego de Proclo *In Timaeum* también circuló en el Renacimiento, y tenemos las copias de Bessarion y Ficino y los extractos de Patrizi.

Se tiene noticia de la misma gracias a una carta del propio Ficino dirigida a Poliziano en 1474, aunque no se repite en los otros dos catálogos de sus obras. La metodología que la investigación reciente ha empleado para rastrear su existencia es a través de la detección de *loci parallelli* en la obra ficiniana que corresponden a la traducción medieval de Moerbeke de los *ET* (sobre todo, respecto a la proposición 20) y a las correcciones que Ficino llevaría a cabo sobre ella. En este sentido, Robichaud amplía la propuesta de Steel quien sostiene que

En sus citas de Proclo [...] Ficino sin duda sigue la versión de William de Moerbeke. Por supuesto, reescribe su fuente tanto como sea posible y adapta el bárbaro latín a su propio estilo y vocabulario [...]. Mi hipótesis es que corrigió el texto latino de los Elementos después de cotejarlo con un manuscrito griego [MS. Ricc. 70]. (Steel cit. en Robichaud 54).

La conclusión de Robichaud, basada en la evidencia de las notas marginales del *Parisinus Gr.* 1816, sostiene que Ficino tradujo los *ET* probablemente antes de 1463 (cf. Robichaud 64).

Esta metodología propuesta por Steel y seguida por Robichaud (en su análisis del manuscrito) parece evidenciar la lectura y traducción de los *ET* por parte de Ficino. Sin embargo, es necesario abordar también un problema específico respecto al uso de los argumentos procleanos durante la Edad Media y el Renacimiento. El escolasticismo hace uso extensivo de ellos sin que necesariamente sean atribuidos a Proclo (a través, por ejemplo, del *Liber de causis*).¹⁹ Ficino utilizaría también esta apropiación. Por ejemplo, en lugar de

Ficino tuvo acceso de hecho a dos copias del manuscrito: la que poseía es parcial porque le falta la segunda mitad del tercer libro; la otra, recientemente identificada, está completa. La reciente edición de Gentile del segundo libro de cartas de Ficino tiene una serie de referencias a Proclo en *In Timaeum* y esto sugiere una deuda que necesita una mayor exploración en otros textos de Ficino, incluido, por supuesto, el propio *In Timaeum* de Ficino” (Allen 2014 356).

- ¹⁹ Por ejemplo, respecto al uso de la proposición 15, Robichaud afirma: “Las similitudes entre la terminología de Ficino y el pequeño (y algo ecléctico) muestreo de fuentes en el Apéndice 2 no indican que Ficino estaba trabajando con ninguna de estas fuentes directamente. Más bien, sugieren que el argumento de la proposición 15 circuló en varias formas como un lugar común o una sentencia recibida en textos y, con toda probabilidad, oralmente en el aula; por separado del texto de los *Elementos de teología* sin una atribución necesaria a Proclo. A pesar de la falta de reconocimiento de la fuente procleana en la Edad Media, en las lecturas 7 y 15 de su Expositio sobre el *Liber de causis*, Tomás de Aquino (1225-74) ya señala las similitudes entre las proposiciones del cap. 6 y 15 del *Liber de causis* y las proposiciones 15 y 16 de los *Elementos de la teología* (Apéndice 2.i). Una comparación con el texto de Aquino, que cita la traducción de Moerbeke de los *Elementos de la teología* y el *Liber de causis*, deja en claro, sin embargo, que la cita de Ficino de

traducir o parafrasear algún pasaje específico de Proclo, en ocasiones Ficino presenta un resumen de argumentos metafísicos que apoyan sus posiciones (cf. Robichaud 66).

Así, el método para detectar la presencia de argumentos procleanos en las investigaciones más recientes no parece buscar una evidencia literal ni una atribución directa de estos, sino sostener que los argumentos son tamizados por varias capas de traducciones y adaptaciones. Con estos elementos como horizonte metodológico, analizaré la proposición 14 de los *Elementos de Teología* con el fin de mostrar los caminos de la recepción de las posiciones filosóficas antiguas sobre el movimiento del cielo en el pensamiento de Ficino. Este análisis mostrará que, lejos de una oposición absoluta, las teorías platónicas y aristotélicas tuvieron una suerte conjunta. Esta conjunción de las filosofías de Platón y Aristóteles es la que Ficino recibe (a través de Proclo) y sostiene en su TP, como veremos a continuación.

Proposición 14

La necesidad de postular un motor inmóvil y, al mismo tiempo, un motor semoviente aparece en la filosofía procleana en la proposición 14 de los *ET*:

(15-19) Pues, suponiendo que todo movimiento extrínseco se deriva de un agente que está a su vez en movimiento, tenemos entonces o bien un ciclo de movimientos o bien un proceso infinito. Pero nada de esto es posible, puesto que la suma de la existencia está limitada por un primer principio, y porque el motor es superior al ser movido. Por consiguiente, tiene que existir algo inmóvil que sea el primer motor.

(20-26) Ahora bien: de ser esto así, tiene que haber algo que se mueva a sí mismo. Imaginemos en efecto, que todas las cosas están en reposo: ¿cuál será la primera cosa puesta en movimiento? No será lo inmóvil, a causa de su propia naturaleza. Y tampoco lo movido extrínsecamente, puesto que su moción le viene desde fuera. Por exclusión, pues, la primera cosa puesta en movimiento tiene que ser algo que se mueva a sí misma, que es de hecho el lazo de unión entre lo inmóvil y las cosas movidas extrínsecamente. A un tiempo motor y movido, el ser que se mueve a sí mismo es una especie de término medio entre el motor inmóvil y lo que es meramente movido.

(27-29) Por tanto, todo lo que existe es inmóvil, movido intrínsecamente, o movido extrínsecamente. De esto resulta también con toda evidencia que de las cosas que son movidas, tienen la primacía las que se

Proclo en el códice moreniano no se toma del *Liber de causis* ni de la «Expositio» de Aquino (Robichaud 58-59).

mueven a sí mismas; y que la primacía entre los motores corresponde a ser inmóvil. (Proclo, *Elementos de teología*, proposición 14)

Según Dodds (1971, 201), esta proposición tiene por objetivo establecer la existencia real (y no solo lógica) del motor inmóvil aristotélico²⁰ y del semoviente de carácter platónico. Posteriormente se formulará, en la proposición 20, que al motor inmóvil corresponde el *nous* y a lo semoviente, el alma. Así, las líneas 15-19 en las que se habla del motor inmóvil parecen derivarse de *Física* 256a 13 y ss. Las líneas 20-24 buscarían demostrar que, además, debe existir algo que sea semoviente. Esta posición, según Dodds, derivaría de Platón, específicamente *Fedro* 245c-d y *Leyes* 895a6-b2. Las últimas líneas establecen la primacía entre los motores (ocupada por el inmóvil) y entre las cosas movidas (ocupadas por lo semoviente).

Si la hipótesis de este trabajo es correcta, Ficino heredaría también esta posición compatibilista adaptando la ontología procleana a su teoría sobre el movimiento del cielo. En lo que sigue analizaré tres de los contenidos de esta proposición y los lugares donde Ficino las presenta: a) la necesidad de que exista un motor inmóvil para evitar el regreso al infinito (II 15-19); b) la necesidad de que exista algo semoviente que actúe como medio entre lo inmóvil y lo movido por otro (II 20-26), y c) una jerarquía de motores y cosas movidas (II 27-29).

a. Un motor inmóvil (al menos): la prueba de que existe un motor inmóvil está sostenida en el rechazo a la circularidad de la causalidad y a un regreso al infinito que sucedería si todo lo que se mueve es a su vez movido por algo que también se mueve.²¹ Ficino sostiene este rechazo a la regresión al infinito y la necesidad de un motor inmóvil en *TP* I.5.

20 Un argumento similar se encuentra en *Elementos de Física* (II.19): “El segundo libro se basa en la prueba de que la causa del movimiento circular perpetuo del universo es indivisible e inamovible. En otras palabras, el continuo físico se contrasta con la indivisibilidad de la primera causa del movimiento” (Opsomer 193). El motor inmóvil tiene prioridad sobre los motores que se mueven (cf. Opsomer 193 y Dodds 201).

21 Según Opsomer, Proclo habría establecido anteriormente la imposibilidad de la regresión al infinito y de la circularidad causal: “El rechazo de la circularidad y de una regresión al infinito está respaldado por premisas que se han establecido previamente: una regresión al infinito está excluida por el hecho de que “la suma de la existencia está limitada por un primer principio” (prop. 11); la circularidad está excluida por la premisa de que el motor es superior al movido (prop. 7: las cosas serían tanto inferiores como superiores a sí mismas si la causalidad del movimiento tomara la forma de un círculo)” (Opsomer 204).

El movimiento de los cielos, que es continuo, ordenado y cuanto en sí lo permite, sin defecto debe ser producido por un motor que no es movido ni en sí mismo ni por accidente. Como existen muchos de estos movimientos en el cielo, cada uno separado del otro, diversos en especie y virtud, deben ser producidos por múltiples motores. No pueden evidentemente ser cuerpos, pues tendrían que ser movidos mientras mueven y así necesariamente ad infinitum. No pueden ser formas en los cuerpos porque se moverían con ellos. Debemos recurrir a un motor perfecto, un motor inmóvil, para asegurar que ningún elemento se desvía [...].²²

Motum caeli continuum, ordinatum et quantum in se est indeficientem oportet a motore fieri, qui neque in se, neque per accidens moveatur. Cum vero motus huiusmodi in caelo sint multi, inter se discreti, specieque et virtute diversi, oportet eos a pluribus eiusmodi motoribus fieri, qui videlicet neque corpora sint, ne cogantur dum movent, ab alio interim ipsi moveri, atque ita in infinitum necessario procedatur. Neque rursus formae in corpore, ne eas una cum moto corpore moveri contigat. Oportet enim ad motorem perfectissimum, id est immobilem pervenire, ne in motibus ulla umquam trasgressio fiat. (TP I 5, 10)

Si comparamos este pasaje con la traducción de Moerbeke, encontraremos los elementos fundamentales de la posición ficiniana presentes ya en Proclo:

Si enim omne alterokinetum (id est ab altero mobile) ab alio moto movetur, aut circulo sunt motus aut in infinitum; sed neque circulo neque

22 Un pasaje paralelo a este se encuentra en *Summa contra gentiles* 2, cap. 91, 9 (obra fundamental en la estructuración de la TP; cf. Collins): “Aristoteles argumentatur sic in XI metaphysicae. Motum continuum, regularem et, quantum in se est, indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra probatum est. Plures etiam motus oportet a pluribus motoribus esse. Motus autem caelii est continuus, regularis, et quantum in se est, indeficiens est: et praeter primum motum, sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerations astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra probatum est. Motor autem incorporatus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. Oportet, igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque sint corporibus uniti”. Como se hace evidente de la comparación entre los dos fragmentos, es importante notar que, a pesar de ser paralelos, existen diferencias. Tomás no introduce el regreso al infinito en su argumentación sobre la prueba de las inteligencias separadas. Además, como en la prop. 14, Ficino no explicita que aquello que mueve y es movido junto con el cuerpo es el alma, cosa que Tomás sí hace. En efecto, Proclo establece esta relación hasta la proposición 20. Estos dos elementos parecen indicar que Ficino trabaja directamente con el texto de Proclo y no solamente con la *Summa contra gentiles*.

in infinitum, siquidem terminata sunt principio entia omnia et movens eo, quod movetur, valentius. Erit ergo aliquid immobile primum movens.

Parece posible conjeturar que esta llamada al argumento del regreso al infinito en el tratamiento de los motores responsables del movimiento del cosmos puede provenir justamente de Proclo (si tomamos en cuenta las evidencias comentadas en la sección anterior).

b. y c. Lo semoviente y la jerarquía de los motores y las cosas movidas. Si todo estuviera en reposo, lo primero que se pone en movimiento no podría ser lo inmóvil ni tampoco lo que es movido extrínsecamente. Lo primero que se pone en movimiento debe, entonces, moverse por sí mismo. Lo que se mueve por sí mismo o intrínsecamente es lo que une, como un medio, lo inmóvil y lo movido extrínsecamente. De nuevo, estos presupuestos pueden encontrarse en Ficino. Curiosamente, en *TP IV, 1, 20*, la sección que supuestamente contradice a *TP I, V* es:

Nempe super motorem mobilem esse decet motorem alium qui sit immobilis. [...] Si angelus stabilis est omnino, caelum vero ab alio mobile, aliquo certe medio indigent quod sit mobile per se ipsum. Nam rei omnino stabili succedit proxime res per seipsam mobilis, et huic succedit res per aliud mobilis.

Respecto a este pasaje, en la proposición 14 encontramos un paralelo con la noción de medio y con una jerarquía de los entes respecto al movimiento. De nuevo, no parece ser una paráfrasis cercana o exacta, sino un resumen de los argumentos procleanos. Subrayo, a continuación, los paralelos con la traducción de Moerbeke:

Relinquitur ergo, quod per se mobile esse, quod primo movetur, quoniam et hoc est, quod copulat alteromobilia immobili, medium aliqualiter ens, movens simul et motum; illorum enim hoc quidem movet solum, hoc autem movetur solum. Omne ergo ens aut immobile est aut per se mobile aut alteromobile. Ex his itaque et illud manifestum, quod his quidem, quae moventur quod per se mobile primum, his autem, quae movent, quod immobile.

Finalmente, un último paralelo puede traerse a colación respecto a la aplicación de estos principios de la ontología procleana en la teoría del movimiento del cielo de Ficino. Como anticipábamos, que lo semoviente sea el alma Proclo lo establece en la proposición 20:

Todo cuerpo, en efecto, es movido por algo que no es él mismo: el automovimiento es contrario a su naturaleza, pero por su participación del alma es movido desde dentro mismo y a causa del alma tiene vida. Cuando el alma está presente, el cuerpo es en algún sentido semoviente,

pero no cuando el alma está ausente. Mostrando que el cuerpo naturalmente es movido desde afuera, mientras el automovimiento es la esencia del alma. Pues aquello en que el alma está presente recibe una participación del automovimiento; y un carácter que el alma, en virtud de su mera existencia, confiere debe pertenecer, en el más primitivo de los sentidos al alma misma.

Omne enim corpus mobile est ab altero, movere autem se ipsum non est natum, sed praesentia animae movetur ex ipso et vivit propter animam; et praesente quidem anima per se mobile aliquo modo est, absente autem ab altero mobile, tamquam hanc habens secundum se naturam, et tamquam anima sortita substantiam per se mobilem. Cuicumque enim affuerit, huic tradit per se mobilitatem; cui autem tradit ipsum esse, ipso multo prior ipsa est.

Ficino concluye su argumentación en *TP IV*, 1 retomando justamente estos principios para atribuir al alma la causalidad del movimiento próximo de las esferas:

¿Qué es pues esto que, móvil por sí, revoluciona el cielo próximamente? No es otra cosa que el alma. Pues el alma es tanto móvil por sí misma e imprime en los cuerpos la huella de su movimiento.

Quid tandem est istud per se mobile quod proxime caelum volvit? Nihil est aliud praeter animam. Haec enim est quae et per seipsam est mobilis, et talis motionis vestigium praestat corporibus. (*TP IV* 1, 20)

Conclusión

La investigación ha mostrado que las supuestas inconsistencias presentes en la *TP* no son fruto de la incorporación de elementos aristotélicos en el marco platónico por parte de Ficino, sino que provienen de un marco de trabajo creado en la Antigüedad tardía que busca compatibilizar las teorías de Platón y Aristóteles acerca del movimiento del cosmos y sus motores. Según Opsomer,

la posición de Proclo con respecto a los semovientes es, de hecho, más cercana a la de Aristóteles de lo que parecería a primera vista. Para Proclo también los semovientes no son semovientes en un sentido absoluto. Las almas no son la primera causa eficiente del movimiento. Más bien lo que se mueve por sí mismo encuentra su explicación anterior en lo inmóvil. (207, traducción propia).

Como hemos notado en su propia *TP*, Ficino ha postulado también: a) una jerarquía de motores ligada a los grados de la ontología neoplatónica que supone la existencia de motores inmóviles en el nivel superior al alma; b) la imposibilidad de una serie infinita de

motores; c) la necesidad de algo que se mueva por un principio intrínseco; d) que este principio intrínseco es el alma.

Esto indica que trabajar en un marco historiográfico que oponga radicalmente estas dos teorías (la platónica y la aristotélica) es inadecuado. Pese a las dificultades, hubo un diálogo y un intento de compaginar ambas posiciones. Además, en este diálogo e intento de compaginación, Ficino parece depender de Proclo de una manera cercana. Es necesario, entonces, continuar profundizando el estudio sobre las relaciones entre estos dos filósofos platónicos. Como afirma Allen:

Ficino nunca cambió su convicción de que sus deudas más profundas no las tenía con Proclo sino con Platón, el Areopagita y Plotino. Sin embargo, cuando murió en 1499 nada se parecía más al trabajo del Diádoco, irónicamente, que sus propias *Opera omnia* [...] con sus 2,000 páginas –y esto dejando fuera sus traducciones de Platón y Plotino–. El eminente estudioso, filósofo y mago florentino se había convertido de hecho en el Proclo del Renacimiento europeo. (Allen 2014 376)

Bibliografía

- Allen, M. “The Absent Angel in Ficino’s Philosophy.” *Journal of the History of Ideas* 36.2 (1975): 219-240.
- Allen, M. “Ficino Five Substances and the Neoplatonist’s Parmenides.” *Journal of the Medieval and Renaissance Studies* XII.1 (1982): 18-45.
- Allen, M. “Marsilio Ficino.” *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*. Ed. Stephen Gersh. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Física*. Trad. Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 2008.
- Aristóteles. *De anima*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *De Caelo*. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 2015.
- Celenza, C. “What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life.” *Critical Inquiry* 39.2 (2013): 367-401.
- Collins, A. *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino’s Platonic Theology*. The Hague: M. Nijhoff, 1974.
- Dodds. E.R. “Comentary.” *The Elements of Theology* Oxford: Oxford University Press, 1963. 188-310.
- Ficino, M. *Platonic Theology*. Trans. Michael Allen y John Warden. Eds. James Hankins y William Bowen. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Garin, E., "Los humanistas y las ciencias." *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Gerson, L. *Aristotle and other Platonists*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Hadot, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2015.
- Igal, J. "Introducción a la Eneada II. 2." *Enéadas I- II*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1985. 361-363.
- Kalligas, P. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Karamanolis, G. E. *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Knox, D. "Ficino, Copernicus and Bruno on the motion of the Earth." *Bruniana & Campanelliana* 5.2 (1999): 381-414.
- Merlan, P. "Plotinus *Enneads* 2, 2." *Transactions of the American Philological Association* LXXIV (1943): 179-191.
- Opsomer, J. "The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic Context." *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. The Netherlands: Brill, 2009. 189-229.
- Plotino. *Enéadas. Ms. Parisinus graecus 1816*. Bibliothèque Nationale de France.
- Plotino. *Enéadas I- II*. Vol. 1. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. *Diálogos*, III. Trad. Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.
- Platón. *Diálogos*, VI. Trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Platón. *Diálogos*, VIII y IX. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Proclo. *The Elements of Theology*. Trans. Eric Robertson Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Proclo. *Elementos de Teología*. Trad. Francisco Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- Robichaud, D. "Fragments of Marsilio Ficino's Translations and Use of Proclus' Elements of Theology and Elements of Physics: Evidence and Study." *Vivarium* 54 (2016): 46-107.
- Tomás de Aquino. *Somme contre les gentils*. Paris: Vrin, 1996.