

## ¿Una teoría de las cinco sustancias em Marsilio Ficino?

A Theory of Five Substances in Marsilio Ficino's Thought?

Teresa Rodríguez<sup>1</sup>

---

**Resumen:** En este texto se explora la llamada teoría de las cinco sustancias que ha caracterizado la interpretación de la ontología ficiniana desde que Kristeller publicó su libro *El pensamiento filosófico de Marsilio Ficino*. Se busca cuestionar su pertinencia a partir de la exploración del primer capítulo del Libro I de la *Teología Platónica* con el fin de evidenciar que no es claro que las cinco hipóstasis o grados de lo real puedan ser identificadas con el término “sustancia” en el trabajo de Ficino. A partir de la confrontación de algunos pasajes de su *Comentario al Parménides* se propone que es más adecuado calificar como “sustancia” a las tres primeras hipóstasis y que, por tanto, la interpretación tradicional de la ontología ficiniana no es exacta.

**Palabras clave:** Renacimiento, hipóstasis, Plotino, Proclo, Ficino

**Abstract:** In this paper I explore the so-called *theory of the five substances* that has characterized the traditional interpretation of Ficino's ontology since Kristeller published his book *The philosophy of Marsilio Ficino*. My point of departure is the first chapter of Book I of his *Platonic Theology*. I seek to demonstrate that it is not clear that the five hypostasis or degrees of reality can be identified with the term "substance" in Ficino's text. From the comparison of this chapter with certain passages in his *Parmenides' Commentary*, I propose that is more appropriate to describe only the first three hypostasis as "substances". Therefore, the traditional interpretation of Ficino's ontology is not accurate.

**Palabras clave:** Renaissance, hypostasis, Plotinus, Proclus, Ficino

---

En este trabajo pondré en cuestión la llamada “teoría de las cinco sustancias” que ha caracterizado la interpretación de la ontología ficiniana desde que Kristeller la formulara en su libro clásico *Il pensiero filosofico de Marsilio Ficino*. Mi propósito consiste en recorrer los principales postulados ontológicos del primer capítulo del libro primero de la *Teología Platónica* (en adelante TP) y algunos pasajes del *Comentario al Parménides* de Ficino para mostrar que la concepción de una teoría de las cinco sustancias no es exacta. Al cuestionar la teoría pretendo sostener que el alma adquiere un estatuto ontológico preeminente sin necesidad de apelar al concepto de centralidad sustancial, aunque conservo el de centralidad ontológica. Así, el texto se divide en tres partes que corresponden a 1. Los

---

<sup>1</sup> Investigadora Asociada del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

antecedentes relativos a las teorías de las cinco sustancias y lo cinco grados de lo real en la TP; 2. Los usos específicos del término sustancia en el libro I de la TP y 3. El *Comentario al Parménides* y las tres sustancias incorpóreas.

## I. La teoría de las cinco sustancias

La ontología ficiniana que se despliega en TP surge o resurge a partir de la adopción de un postulado de gradación de lo real que, partiendo de los textos de Plotino, se desarrollará posteriormente en los trabajos de sus seguidores hasta llegar a Proclo. Esta ontología se funda en lo que tradicionalmente se ha llamado la “teoría de las cinco sustancias”. Según Kristeller, esta teoría constituye el logro más acabado de Ficino en cuanto a su metafísica se refiere. En ella, Ficino “experimenta” con el esquema plotiniano con el fin de subrayar el carácter ontológico privilegiado del alma. De esta forma, “[Ficino] elimina las dos partes inferiores del alma –esto es, sensación y naturaleza– e introduce la cualidad como un nuevo elemento. Así, tiene un esquema simétrico de cinco sustancias”<sup>2</sup>. Según Allen, Kristeller sostiene a lo largo de su obra esta posición afirmando que esta teoría fue el resultado (impresionante) de la especulación ficiniana y que construye la centralidad del alma en una jerarquía ontológica comprensiva (cfr. Allen, 1982, p. 20).

Recientemente, en 2011, Enrico Vitale continúa utilizando el concepto de la teoría de las cinco sustancias en su introducción a la TP: “En los años de madurez, él [Ficino] hace de la doctrina de las cinco sustancias uno de los puntos cardinales de su sistema filosófico [...]” (Vitale, 2011, LX). Según Vitale, “en el capítulo introductorio a su obra principal, Ficino se propone como objetivo primario la demostración de la doctrina de las cinco sustancias, fundamental para proceder a la demostración completa de la inmortalidad del alma” (Vitale, 2011, LX). A continuación, se examinan los principales presupuestos de dicho capítulo con el fin de evaluar la pertinencia de la llamada teoría de las cinco sustancias.

---

<sup>2</sup> Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*. pp. 400-401. Citado por Allen, 1982. p. 20.

Si abrimos TP, las primeras páginas parecen corroborar la posición de Kristeller. En el capítulo primero del Libro I, Marsilio Ficino sostiene que si el hombre no tuviera un alma inmortal y pereciera como otras criaturas, sería el más infeliz de los seres creados:

Ya que el alma humana siempre está inquieta y el cuerpo es débil y en todas las cosas indigente, la vida en la tierra es más dura que la de las bestias. Si la naturaleza hubiera puesto el término a su vida como a la de los otros animales, ningún animal sería más infeliz que el hombre. El hombre, sin embargo, por el culto a Dios se acerca a Dios, el autor de la felicidad, más que otra cosa mortal. En ningún modo puede ser posible que sea el más infeliz de todos. Pero sólo después de la muerte del cuerpo puede llegar a ser más feliz. Es necesario que nuestras almas, al dejar esta prisión, aguarden alguna otra luz (TP I.1.7)<sup>3</sup>.

Así pues, es necesario demostrar por una serie de argumentos que el alma es inmortal. Para ello, Ficino se propone establecer en primer término un recorrido ontológico en el que muestre (1) que además de la masa de los cuerpos existe una cualidad o poder (*virtus*) y (2) que más allá de la cualidad que es divisible y mutable, existe una forma más alta que aunque es mutable en un sentido, no admite la división en el cuerpo y que ésta es el alma racional. Además, sobre esta forma encontramos la mente angélica, múltiple pero inmutable, y a Dios, la unidad absoluta. Así, establece que existen cinco grados de lo real: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma ocupa el lugar central y es el vínculo que mantiene toda la naturaleza unida, rige a las cualidades y a los cuerpos y se une al ángel y a lo divino. De esta forma, el itinerario que nos propone Ficino en TP queda determinado por la demostración de:

- a) La indisolubilidad del alma racional en virtud de su carácter vinculante de la naturaleza.
- b) Su excelencia puesto que preside la máquina del mundo.
- c) Su beatitud por su cercanía a lo divino.

---

<sup>3</sup> *Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriolem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis auctorem, omnino sit omnium infelicissimus, solum autem post mortem corporis beatorum effici potest, necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse.*

Esto se da a través de las siguientes estrategias metodológicas:

1. Demostración por razones generales (ontología).
2. Demostración por argumentos propios sobre la inmortalidad del alma.
3. Signos de su independencia con el cuerpo.
4. Solución de cuestiones (principalmente contra las posiciones de Averroes y los epicúreos).

Ficino comienza por establecer su marco ontológico general en los primeros cuatro libros. En ellos explora la forma en que se organiza lo real proponiendo los cinco grados mencionados. Explora con detenimiento la naturaleza de Dios y la del alma antes de adentrarse en los argumentos propios que demostrarían su inmortalidad en los libros V a XII; los libros XIII y XIV exploran una serie de signos que oscilan desde el éxtasis de los poetas hasta los milagros. Los libros XV, XVI y XVII proponen cinco cuestiones sobre el alma. El libro XVIII se centra en algunas puntualizaciones teológicas (como la creación de las almas y la relación entre el platonismo y el cristianismo).

## II. Usos específicos del término *sustancia* en el libro I de la TP

Ahora bien, todo este recorrido descrito anteriormente se sostiene, según la interpretación tradicional, en la teoría de las cinco sustancias. Si esto es así, se implica que cada uno de los grados o principios de lo real es una sustancia. Sin embargo, si nos detenemos en los pasajes específicos del primer libro de la TP, Ficino no parece explicitar la equivalencia entre *gradus* y *substantia*.

La primera vez que aparece el término *substantia* es en la TP es en I.3.7. Antes, Ficino se ha dedicado a la búsqueda de la naturaleza primera cuya característica consiste en su independencia respecto a la acción. Comienza con el grado menor de lo real con el fin establecer que el cuerpo no actúa por naturaleza propia:

De acuerdo con Platón, el cuerpo se compone de materia y cantidad. A la materia pertenece solamente la extensión y la afección. Y esta extensión y afección son pasiones. La cantidad no es otra cosa que la extensión misma de la materia; o, si es otra cosa, es algo sujeta siempre a división [...] Se

sigue que el cuerpo mismo no actúa sino que está sujeto solamente a la pasión (TP I.2.1) <sup>4</sup>.

El cuerpo se compone por materia (de donde es extenso y sujeto a afecciones) y cantidad (la división de la extensión de la materia). Esta conformación impide que actúe puesto que toda acción requiere de una naturaleza incorpórea que sea potente, pronta al movimiento y penetre el paciente sobre el que actúa de manera que se una a él.

Estas características corresponden al grado inmediato superior: la cualidad que es incorpórea e inextensa por sí misma. Los cuerpos actúan a través de una fuerza y una cualidad implantada en ellos. Esta cualidad es un tipo de forma: “Llamamos cualidad, de acuerdo con el modo platónico [de filosofar], a toda forma dividida en el cuerpo” (T.P. I.3.1)<sup>5</sup>.

Sin embargo, es una forma impura puesto que se encuentra en el seno de la materia. La cualidad, como forma, tiene como sustrato a la materia y no puede sostenerse por sí misma. Está sujeta entonces a generación y corrupción. Si se genera, afirma Ficino, debe generarse a partir de otra cosa (puesto que nada se genera a sí mismo) y esa otra cosa puede ser, o bien, la materia, o bien una forma superior. Si fuera la materia, tendría ésta la virtud de generar

¿[...] por sí misma o por otro? Ya que si la tiene por otro, por otro tiene la forma. Y si por sí misma, igualmente, ¿la tienen por otra virtud propia y así procederíamos al infinito o más bien posee aquella virtud no por otro sino por esencia? Si es así, entonces la esencia de la materia misma sería una virtud o una *sustancia* productora de formas y la fuente de las formas más bien que su sustrato. Entonces sería más bien forma que materia y la forma más excelente de todas, la forma que no sufre ninguna división ni fluctúa como ahora con la variedad de formas, sino que por su esencia sempiterna las formas sempiternas tendría (TP I.3.7)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Quoniam corpus apud Platonem ex materia quadam constat et quantitate, atque ad materiam extendi et affici pertinet solum, et ipsa extensio affectioque passiones quaedam sunt, quantitas autem aut nihil est aliud quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut et divisioni subiecta sit semper, [...]; consequens est ut corpus ipsum, quatenus corpus, agat quidem nihil, sed soli passioni subiciatur.*

<sup>5</sup> *Qualitatem vero more platonico omnem formam divisam in corpore appellamus.*

<sup>6</sup> *Atque de hac ipsa virtute similiter inquiremus, numquid eam habeat a seipsa an ab alio? Quod si habet ab alio, ab alio quoque habet formam; sin a se, numquid hanc similiter habet per aliam virtutem sibi itidem propriam, atque ita in infinitum progrediemur, an potius virtutem illam non per aliam possidet virtutem, sed per essentiam? Si ita est, essentia materiae idem erit ac virtus sive substantia effectiva formarum, et fons erit formarum potius quam subiectum; immo erit forma potius quam materia, et forma omnium praestantissima, forma omnis divisionis impatiens; neque fluctuabit, ut nunc, labentium varietate formarum, sed per essentiam sempiternam formis erit praedita sempiternis.*

Esto parece implicar que la sustancia es aquello que trae las formas al ser, que las crea o produce y que puede igualarse con la esencia. Por ello, la materia no puede ser la causa de las cualidades, puesto que carece de esta virtud creativa. Si no es la materia, debe ser una forma superior. Así, la cualidad no es la forma primera y debe postularse una cuya naturaleza sea simple, eficaz y pronta para la acción. Además, sobre las cualidades debe existir otra instancia que las ordene: “Por tanto, antes y sobre todas las formas de este tipo debe existir una sustancia incorpórea que penetre los cuerpos, cuyos instrumentos sean las cualidades de los cuerpos. Ya que, ¿cómo las cualidades singulares que por naturaleza son inestables y desordenadas, sirven al orden estable en la sucesión de la generación, sino porque son regidas por el orden estable de una causa más alta?” (TP I.3.10)<sup>7</sup>.

Ficino entonces continúa su argumentación apelando al principio del “*primo in aliquo genere*”. Este principio implica que todo género puede ser conducido a algo uno que sea indivisible dentro de su propio género. Así como el movimiento y el tiempo pueden ser conducidos a un momento y el número a la unidad, así también el género de las sustancias, afirma Ficino, puede ser retraído a la sustancia indivisible. De acuerdo con esto, el recorrido hacia el primero en su género implica ir desde las formas accidentales y divisibles, pasando por la forma que es sustancial y divisible, hasta la forma sustancial e indivisible (TP I.3.12)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Quamobrem praeter omnes huiusmodi formas inesse oportet omnibus et praeesse substantiam quamdam incorporalem per corpora penetrantem, cuius instrumenta sint corporeae qualitates. Quo enim pacto qualitates singulae, quae suapte natura instabiles inordinataeque sunt, aut stabilem ordinem in generationis successione servarent, nisi per ordinem altioris causae stabilem regerentur.*

Además, el recorrido ontológico se comprueba por el recorrido epistemológico: *Mens humana quotidie a particularibus formis ad universales absolutasque se confert. Item, super naturales formas certis adstrictas materiis per mathematicas, quibus incerta materia sufficit, ad metaphysicas, quae neque certa, neque incerta materia indigent, ascendere solet. Praeterea, a dimensionibus, quae tam situ quam partibus egent, ad punctum sine partibus, sed quodammodo circa situm; rursus a punctis ad numeros, qui partibus quidem indigent, situ vero nequaquam; demum a numeris ad unitatem, cui neque situ neque partibus ullis opus est, sese attollit. Atque ultra unitatem individuum, sed accidentalem ad substantialem se unitatem, id est formam, transfert individuumque essentiam, accidentium fundamentum simul atque originem, tamquam ad fixum quemdam, et in seipso manentem accidentium per se mutabilium alterique semper haerentium cardinem. Si tantam ad ascensum rationalem mens humana potentiam habet, quae et pars quaedam est universi, et mens corporeis vinculis impedita, multo certe maiorem ad idem in seipso possidet universum, praesertim cum infimae mentis ordo ab universi ordine trahat originem. Ubi vero ad agendum potentia maior viget, ibidem naturaliter et magis et citius proditur in actum.* (TP I.3.11).

<sup>8</sup> *Accedit ad haec quod si quaelibet rerum genera ad unum quiddam in suo genere quodammodo indivisibile reducuntur, cuius simplicitate consistunt, ut puta, motus tempusque ad momentum, forma naturalis ad gradum minimum naturalem, geometricae dimensiones ad signum, numeri ad unitatem, cur non etiam substantiae genus ad indivisibilem substantiam redigatur? Ut quemadmodum figurae omnes, quae inaequalitatis participes sunt, ad circularem omnium aequalissimam referuntur, circularis ad indivisibile centrum, totius aequalitatis initium, ita*

Llega así a la postulación de la sustancia incorpórea, capaz de fortalecer y dirigir a las cualidades corporales y organizarlas. Esta capacidad, afirma Ficino, de robustecimiento y dirección es un tipo de vida: “El orden procede de la razón. La razón consiste en la vida, la vida en una virtud indivisible. Ya que la muerte llega por división y disolución” (TP I.3.12)<sup>9</sup>.

Las formas corporales no tienen la potencia suficiente para generar algo viviente. Por ello, es necesario postular una causa superior (que no se ligue a la materia, ya que si ésta estuviera también ligada a la materia, entonces sería necesaria la postulación de otra causa superior, etc.). Para evitar la regresión al infinito, Ficino postula la existencia de una forma que no esté mezclada con los cuerpos. Además, incluso quien postulara que las formas están siempre ligadas a la materia y que la separación es sólo conceptual, tendría que aceptar, según Ficino que la mente es separada ya que separa otras cosas.

Se llega así, desde el cuerpo y las formas corporales a la forma que subsiste por sí misma, la forma verdadera. Esta es la llamada *tercera esencia* que debe identificarse como el alma racional. Los platónicos, dice Ficino, la consideran verdadera e inmortal por las siguientes causas:

1. No está constituida por partes en las que pudiera disolverse o debilitarse su *virtus*.
2. No está ligada a un sustrato que al separarse produzca su desaparición.
3. No está mezclada con ninguna otra forma que pudiera contaminarla.
4. No está sujeta a un lugar, tiempo o movimiento ya que es una sustancia indivisible y simple.

De esta manera, la consideración de la tercera esencia lleva a caracterizarla respecto al movimiento:

¿Cuál decimos que es la naturaleza de la tercera esencia? ¿Es absolutamente inmóvil o más bien móvil? Ciertamente no del todo inmóvil porque es la fuente de las cualidades que fluyen en la materia, que

---

*formae accidentales divisibilesque ad substantialem divisibilemque formam; forma huiusmodi ad substantialem et indivisibilem reducatur. Atque ut ultra qualitatem, quae non decremento solum, sed etiam remissioni subiecta est, substantialis corporalisque forma est, quae a remissione est libera, quamvis decrescat, ita super hanc esse debet substantialis forma, quae neque remittatur, neque decrescat, ut ascensus, qui in melius proficit, perficiatur in optimo. Talis erit substantia incorporea, quae in primis hoc habet, ut natura sua minui nequeat. Quam oportet alicubi secundum proprio formam in natura subsistere.*

<sup>9</sup> *Ordo a ratione procedit. Ratio consistit in vita. Vita in virtute quadam indivisibili. Siquidem mors divisione et resolutione contingit.*

carecen de toda quietud. Toda causa actúa de acuerdo con su propia naturaleza, de manera que en sus obras se preserva algo de su fuerza y su imagen. Si esta esencia, que es la causa de las cualidades, fuera absolutamente inmóvil, si actuara por su naturaleza del todo inmóvil, la cualidad que descende de ella retendría en sí una naturaleza inmóvil (TP I.4.1)<sup>10</sup>

Si la cualidad es móvil respecto a sus tres constituyentes (esencia, virtud y acción) y si existe algo en el orden de lo real que sea absolutamente inmóvil, será necesario un intermediario que sea parcialmente móvil y parcialmente inmóvil: el alma. Ésta es una sustancia que causa la cualidad y que por tanto debe exceder a la cualidad respecto a su disposición móvil, es decir, respecto a su esencia. Así, será respecto a su esencia, inmóvil. Respecto a su acción, móvil y respecto a su virtud parcialmente móvil y parcialmente inmóvil:

Hasta aquí descubrimos la forma superior a la complexión del cuerpo, que llamábamos alma racional, cuya esencia siempre permanece igual. Lo que se muestra por la estabilidad de la voluntad y la memoria. Su operación es móvil ya que no puede pensar todas las cosas simultáneamente, sino de manera gradual; tampoco, en un momento nutre, incrementa y genera el cuerpo sino a través del tiempo. La virtud natural permanece, porque su vigor natural florece perpetuamente, ni se intensifica, ni se reduce. La virtud adquirida cambia, porque de la potencia al acto y del acto al hábito transita y viceversa (TP I.5.1)<sup>11</sup>.

En virtud de su movimiento (aunque parcial) el alma no puede ser el principio de la naturaleza. Se busca entonces una forma o esencia superior a esta que Ficino denomina el ángel o la mente angélica. Esta hipóstasis, sin embargo, no es totalmente unitaria puesta que, aunque inmóvil, existe en ella multiplicidad (de Formas, de ángeles). Debe existir algo que se uno e inmóvil absolutamente y esto es Dios.

---

<sup>10</sup>*Tertiae huius essentiae naturam qualem esse dicemus? Immobilemne prorsus an potius mobilem? Certe non omnino immobile, quia ipsa fons est qualitatum fluentium in materiam, quae omni quiete caret. Omnis autem causa secundum naturam propriam agit, ideoque oportet in opere vim aliquam et imaginem causae reservari. Si essentia illa, quae est causa qualitatum, esset prorsus immobilis, quia per naturam suam omnino immobilem ageret, qualitas inde descendens immobilem in se naturam aliquam retineret.*

<sup>11</sup> *Hactenus formam quamdam supra corporis complexionem invenimus, quam rationalem animam appellabimus, cuius essentia semper eadem permanet. Quod significat stabilitas voluntatis atque memoriae. Operatio autem ex eo mutatur quod non simul cogitat omnia, sed gradatim, neque momento alit, auget et generat corpus, sed tempore. Naturalis virtus manet, quia naturalis eius vigor viget perennis, neque intenditur, neque remittitur. Virtus acquisita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu transit in habitum atque converso.*

### III. El *Comentario al Parménides* y las tres sustancias incorpóreas.

Hasta aquí podemos notar varios problemas en la forma en que Ficino entiende el alma como sustancia. Si bien es cierto que en lo anterior encontramos varios pasajes donde expresamente se identifica a ésta como una sustancia, también encontramos otros donde el alma es una forma. Hasta aquí, parecería que los dos términos podrían ser sinónimos. Para enfrentar el problema tendríamos que contestar la siguiente pregunta: ¿toda forma es una sustancia?

Según el recorrido anterior, parecería imprudente identificar *forma* con *sustancia* de manera inmediata. En primera instancia podríamos proponer que no toda forma es una sustancia. Así, las cualidades son un tipo de formas pero no constituyen una sustancia porque ésta es precisamente la instancia ontológica que genera las formas y posibilita su subsistencia en un substrato material.

De esta forma, postular que la ontología ficiniana responde a una teoría de las cinco sustancias parece un poco arriesgado. Ya Michael Allen (1982) ha cuestionado la fuente de la teoría, aunque manteniendo en esencia la sustancialidad de los cinco grados de lo real. Como mencionamos, la intervención en el número de hipóstasis y su ordenamiento era para Kristeller una posición original en la que Ficino establecía mediante este postulado ontológico la centralidad del alma. Sin embargo, esta posición es problematizada por Allen, quien ofrece al menos las siguientes razones para revisar la posición clásica de Kristeller<sup>12</sup>:

- a) El esquema plotiniano parece oscilar a lo largo de las *Eneadas*, de manera que no siempre presenta cinco grados<sup>13</sup>.
- b) En el *Comentario al Simposio*, Ficino trabaja con otros esquemas que corresponden a cuatro y seis grados.

---

<sup>12</sup> Recientemente, Allen ha defendido nuevamente su posición frente a Kristeller: "In sum, Kristeller is mistaken in seeing Ficino's pentadic metaphysical scheme as original, for the reverse is true. Ficino was deeply indebted to Proclus: (a) for his articulation of the fivefold scheme; (b) for arguing that it was Plato's own; and (c) most notably for anchoring it in the Parmenides, the dialogue which thus served as the unassailable bulwark for the Platonic argument that Soul is the universal mean, the third of five universal hypostases. Furthermore, Ficino's Parmenides argumentum provides us with irrefutable evidence of his having engaged Proclus' complex analysis at an early stage in his career as a commentator" Allen (2014) 373. Nótese que en esta ocasión Allen ya no utiliza una referencia a una teoría de las cinco sustancias sino a un esquema quintuple.

<sup>13</sup> Al respecto existen varias interpretaciones sobre el número de las hipóstasis. Cfr., por ejemplo, Anton (1977).

Allen propone otra solución a la pregunta sobre la génesis de la teoría de las cinco sustancias. Sin embargo, mantiene la existencia de esta teoría. Se aleja de la hipótesis plotiniana para sostener que la fuente de Ficino es en última instancia Proclo, quien en su *Comentario al Parménides* y en su propia *Teología Platónica* propone una lectura de las hipótesis correspondiente a las hipóstasis mucho más precisa que la realizada por Plotino<sup>14</sup> y fruto de un esfuerzo “colectivo” de los platónicos posteriores que culminó con la postulación e identificación de las cinco primeras hipótesis del *Parménides* con el Uno, la Mente, el Alma, las Formas Corporales y la Materia<sup>15</sup>.

Si regresamos a la posición de Allen, en la cual se derivan las hipóstasis ficinianas de las hipótesis del *Parménides*, tendremos que complementar el análisis con su comentario a este diálogo.

Desde la presentación inicial del argumento del diálogo, Ficino ha establecido que el objetivo de este diálogo es la búsqueda del principio de todas las cosas: el Uno: “Hay que notar que cuando se menciona el Uno en este diálogo, puede indicar [...] cualquier sustancia singular que esté totalmente separada de la materia como Dios, la mente y el alma. Pero cuando los términos *otro* u *otras cosas* son usados deben ser entendidos

---

<sup>14</sup> Allen propone, siguiendo a Saffrey y a Westerink que “*Enneads* V. 1.8 does seem to identify the subject of the first hypothesis (specifically 137C4) with the first hypostasis, the One; the subject of the second (specifically 144E5) with the second, Mind (*nous*); and the subject of the third (specifically 155E5) with the third, Soul. Elsewhere and notably at IV.2.2.52-55 Plotinus could be deducing the nature of the fourth hypostasis, the Forms in Matter, from the subject of the fourth hypothesis, (specifically 157C6); and the existence of the fifth hypostasis, Matter alone, from the subject of the fifth. These identifications are elusive however, particularly the last two” (1982, p. 29).

<sup>15</sup> Cfr. el estudio introductorio de a su traducción francesa de la *Teología Platónica* de Proclo de Saffrey y Westernik para una historia de la lectura de las hipótesis del Parménides en la tradición platónica. Allen resume ésta de la siguiente manera: “Iamblichus, who accepted Porphyry’s division into nine hypotheses but likewise failed to identify all their subjects correctly; he did, however, insist that the opening hypotheses each signified the differing subdivisions within a hypostasis as well as the hypostasis itself. A major breakthrough came with a mysterious thinker, “the philosopher of Rhodes” who made the critical discoveries that the hypotheses were divided into two classes, the positive and the negative, and that the two classes corresponded. Having identified the first five hypotheses with the One, Mind, Soul, Bodily Forms, and Matter, he felt compelled, however, to postulate five parallel negative hypotheses, and ended up with ten instead of nine hypotheses and also a series of incorrect correspondences. The last major and -in the Neoplatonic view- definitive breakthrough came with Plutarch of Athens, the man who held the chair at the Athenian Academy when Proclus first arrived there, though he was then too old to lecture (he died in 43 or 432). Plutarch succeeded in reconciling the division into nine hypotheses with the discoveries of the philosopher of Rhodes, first by accepting the first five hypotheses as positive and identifying them respectively with God, Mind, Soul, Forms united with Matter, and Matter, All of them requiring unity, that is, the existence of the One; and then by accepting the last four hypotheses as negative. Plutarch also accepted the notion of a correspondence between the positive and negative hypotheses. He achieved a perfect symmetry here by arguing that we do not require a negative hypothesis to correspond to the first positive hypothesis”. (1982. p. 30).

como la materia y las cosas que sean en la materia” (*In Parmenidem*, p. 108)<sup>16</sup>.

Así, la cita anterior parece indicar que para hablar de la sustancia es necesario que ésta sea incorpórea (Dios, mente o alma) y que los otros dos grados de lo real (que tienen relación con el cuerpo y la materia) no se consideran sustancias en sentido pleno, sino principios:

La primera hipótesis trata del Dios primero. La segunda del intelecto primero y de todo el orden intelectual. La tercera trata del alma e igualmente de su orden. La cuarta trata de las formas [*species*] materiales. La quinta trata la materia informe. Ya que estos son los cinco principios de todas las cosas. Tres de éstos son principios separados, pero los dos últimos cumplen su obra en la materia. [...] Parménides se refiere a cada una de las sustancias separadas como uno, por su simplicidad. Pero a la materia y la forma corpórea los llama *otro* y *las otras* cosas por su flujo y su diversidad, muy distantes de lo divino (*In Parmenidem*, p. 134)<sup>17</sup>.

De esta manera parece que la adopción de una teoría de las cinco sustancias para caracterizar la ontología ficiniana no es del todo adecuada y que disminuye la argumentación respecto a la preeminencia del alma. Los principios o grados del ser no son equivalentes con la sustancialidad de los mismos. La sustancia<sup>18</sup> es, en sentido estricto, incorpórea y comienza ontológicamente hablando en el grado correspondiente al alma. Así, podríamos hablar de una teoría donde tres de los cinco principios de lo real son sustancias. Esta lectura no disminuye el peso de la prueba sobre la centralidad del alma ni sobre la importancia de ésta en el pensamiento ficiniano, sino que implica que además de su centralidad ontológica tiene

---

<sup>16</sup> *Illud in super aduertendum est, quid in hoc dialogo cum dicitur unum [...] quaque substantia a materia penitus absoluta significari potest, ut Deus, anima, anima. Cum uero dicitur aliud et alia, tam materia, quam illa quae in materia siunt, intelligere licet.*

<sup>17</sup> *Prima suppositio de primo tractat Deo. Secunda, de intellectu primo, et ordine prorsus intellectuali, Tertia, de anima, suoque similliter ordine. Quarta, de materiali specie. Quinta de informi materia. Haec enim quinque rerum principia sunt. Tertia, quidem illa principio separata, duo vero sequentia intrinsecus complent opus. Parmenides [...] unum communiter appellat, propter simplicitatem, substantiam quamlibet separatam. Aliud autem et alia nominat propter fluxum diuersitatemque a diuinis longe distantem, materiam formamque corpoream.*

<sup>18</sup> Las sustancias corpóreas que corresponden al principio o grado de la cualidad tendrían que ser referidas no ya a este sentido pleno del término sustancia (equiparable con la esencia que crea o produce formas) sino en un sentido que podríamos denominar *débil* y que surge del maridaje de respuestas a la vieja controversia entre la tradición aristotélica [y su crítica a las formas] y las tradiciones platónicas. En este sentido, las formas corporales no serían sustancias en sentido platónico (lo que subsiste por sí), sino en sentido aristotélico, *qua* sustancias primeras. La confusión de estos dos sentidos llevó a los comentaristas neoplatónicos a refinar la relación entre las formas y el concepto de sustancia, a partir justamente, de la concepción gradual de lo real. Cfr. d’Hoine (2011).

a la vez preeminencia sustancial sobre los dos principios inferiores: la cualidad y el cuerpo.

## **Bibliografía**

- Allen, Michael, 1982, "Ficino five substances and the Neoplatonist's Parmenides", *Journal of the Medieval and Renaissance Studies*, vol. 12, n.º 1, pp. 18-45.
- Allen, Michael, 2014, "Marsilio Ficino", en Gersh, Stephen (ed), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Anton, Johh, 1977, "Some Logical Aspects of the Concept of 'Hypostasis' in Plotinus". *The Review of Metaphysics*, XXXI, 258-71
- Ficino, Marsilio, 2001, *Platonic Theology*, Vol. I. The I Tatti Renaissance Library. London.
- d'Hoine, Pieter, 2011, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by Neoplatonic Commentator". *Phronesis*, Volume 56, Issue 3, 262-307.
- Ficino, M. "In Parmenidem", en *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum*. Tomus secundus. Paris : Guillaume Pelé, 1641.
- Kristeller, Paul Oskar, 1953, *Il pensiero filosofico de Marsilio Ficino*, G.C. Sansoni Editore, Florencia.
- Vitale, Enrico, 2011, "Saggio Introduttivo", *Teologia Platonica*, Bompiani, Milano.
- Saffrey H. D. y Westernik, L.G., 1968, "Introduction" a Proclus, *Theologie Platonicienne*. Les Belles Letres, Paris.