



MÁS ALLÁ DE LA ACADEMIA: AMOR SOCRÁTICO, MEDICINA, MÚSICA Y TEOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE FICINO

DANIEL MARTÍN SÁEZ

Fecha de recepción: 30/06/2021

Fecha de aceptación: 12/08/2021

Resumen: Presentamos un breve ensayo sobre la obra de Ficino intentando superar algunos mitos y lugares comunes, como los que envuelven a la Academia Platónica Florentina. Nuestra tesis es que su filosofía no debe ser comprendida desde las ideas de *sistema* y *escuela*, sino más bien como la propuesta de un *modo de vida* ligado al amor y articulado por la medicina, la música y la teología como sus tres ejes principales. Para ello, revisamos algunos tópicos sobre el platonismo y el estado actual de su obra, mostrando hasta qué punto está lejos de ser accesible en el presente. La propia tradición platónica debería reinterpretarse, empezando por la Academia de Platón. El trabajo de Ficino como astrólogo, cortesano y sacerdote nos obliga a replantear también su papel como traductor y comentarista. Más allá de su labor filológica se halla el empeño por reformar la Cristiandad en un periodo de enormes cambios geopolíticos, marcados por la caída de Constantinopla. La identificación entre los imperios latino y griego, así como la comprensión de Europa como Platonismo, fue el gran proyecto de Ficino.

Abstract: *I present a brief essay on Ficino's work as an effort to overcome some myths and commonplaces, such as those involving the Florentine Platonic Academy. My thesis is that his philosophy should not be understood from the ideas of system and school, but rather as the proposal of a way of life linked to love and articulated by medicine, music and theology as its three basic axes. To this end, I review some clichés about Platonism and the current state of his work, showing the difficulties of reading his work in the present. The Platonic tradition itself should be reinterpreted, starting with Plato's Academy. Ficino's work as astrologer, courtier and priest also forces us to rethink his role as translator and commentator. Beyond his philological work lies his efforts to reform Christianity in a period of geopolitical change, marked by the fall of Constantinople. The identification of the Latin and Greek empires and the understanding of Europe as Platonism was Ficino's great project.*

Palabras clave: Academia, Ficino, medicina, música, teología.

Keywords: *Academy, Ficino, Medicine, Music, Theology.*

INTRODUCCIÓN: MITOS Y LUGARES COMUNES. Cuando Alfred North Whitehead definió la tradición filosófica europea como una serie de notas a pie de página a la obra de Platón,

no pudo imaginar hasta qué punto él mismo iba a convertirse en una nota a pie de página. Desde entonces, la frase ha pasado a ser un cliché en los manuales de filosofía y en los estudios sobre Platón, aunque pocos recuerdan ya que esta aparecía de pasada en una obra como *Proceso y Realidad* (1929).¹ Algo similar le ocurrió a Marsilio Ficino, el filósofo que más se esforzó en defender la idea de que toda la sabiduría antigua, entendida como teología (*prisca theologia*), había sido acogida y perfeccionada por Platón, desde los oráculos caldeos y la revelación de Dios a Moisés en el Monte Sinaí hasta los saberes herméticos, órficos y pitagóricos, enriquecidos después por los platónicos antiguos, medievales y bizantinos, desde Plotino hasta Pletón, pasando por Sinesio de Cirene, San Agustín, Dionisio y Prisciano de Lidia, entre otros.²

En realidad, sin Ficino no habría sido posible convertir la filosofía europea en una serie de notas a pie de página de Platón, generando en la imaginación de la Edad Moderna la mítica hermandad entre la Academia de Platón y la Academia Platónica Florentina. En el caso de Ficino, de hecho, esta última ha llegado a eclipsar su figura en muchos momentos, aunque hoy sepamos que no existió.³ Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra del gran colega de Whitehead, Bertrand Russell. En su *Historia de la filosofía occidental* (1945), define el Renacimiento como «un periodo sin grandes logros en filosofía», citando de pasada la supuesta academia florentina sin acordarse siquiera de Ficino.⁴ En esto sigue la estela del monográfico fundacional de Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), sesgado por un nacionalismo de estirpe hegeliana que resultaba incompatible con la filosofía de los siglos XV y XVI. La idea del espíritu del pueblo y el esencialismo de la lengua materna no encajan con una filosofía concebida en latín como lengua franca.⁵

¹ ALFRED NORTH WHITEHEAD: *Process and Reality*, ed. de David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, The Free Press, Nueva York, 1985, p. 39.

² Para un acercamiento global a la filosofía de Ficino, el monográfico de referencia sigue siendo PAUL OSKAR KRISTELLER: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le lettere, Florencia, 1988, que constituye una revisión de *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York, 1943. Del mismo autor, véase *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Olschki, Florencia, 1987. Véase también el volumen de MICHAEL J. B. ALLEN: *Synoptic Art: Marsilio Ficino and the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Florencia, 1998. Una introducción breve a la vida y obra de Ficino, con bibliografía actualizada hasta el 2009, se puede encontrar en CESARE VASOLI: «Marsilio Ficino», *Microstudi 8*, Collana diretta da Antonio Natali e Paolo Pirillo, Figline Valdarno, 2009, pp. 5-45. Del mismo autor, véase su recopilación de artículos CESARE VASOLI: *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999.

³ Sobre el platonismo en este periodo véase JAMES HANKINS: *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Brill, Nueva York, 1990; *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Storia e Letteratura, Roma, 2003-4.

⁴ Véase BERTRAND RUSSELL: *Historia de la filosofía*, trad. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, RBA, Barcelona, 2005, p. 546.

⁵ Véase CHRISTOPHER S. CELENZA: *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2006, que se refiere al “belief inherited from the Enlightenment regarding language, to wit, that only a native tongue could truly express the essential genius of a people. When this assumption regarding language merged with the second factor, the rise of nineteenth-century nationalist historiographies, Renaissance Latin was doomed”. Este nacionalismo no fue ajeno al impulso de la teología, como recuerda a continuación el autor recordando la famosa sentencia de del maestro de Burckhardt, Leopold von Ranke: «las naciones son los pensamientos de

En ambos casos parece ocultarse, en beneficio de la filosofía alemana y anglosajona, el que ha sido en tantos sentidos el mayor hito en la historia del platonismo moderno: la traducción e interpretación de las obras completas de Platón, junto a las obras de platónicos como Plotino, Porfirio, Jámblico y Dionisio, publicadas por primera vez en formato impreso y difundidas con una intensidad sin precedentes por toda Europa, que además dieron aliento a su *Teología Platónica*, sus escritos *Sobre la religión*, sus *Tres libros sobre la vida* o sus comentarios a las epístolas de San Pablo, que en su conjunto merecerían estudiarse como la última gran teología católica antes del Concilio de Trento. A ello hemos de sumar sus traducciones del corpus hermético y los himnos órficos, así como las traducciones perdidas, entre las cuales destacan las obras de Proclo.⁶ El propio Russell es heredero de Ficino al afirmar, como Whitehead, que Platón es el filósofo más influyente de la historia, lo que obviamente contrasta con su silencio acerca del florentino.

Pero hemos de retroceder a la propia fundación de la historia de la filosofía en el siglo XVIII para comprender el silencio de Burkhardt y Russell. Aunque este hecho ha pasado casi inadvertido, la propia fundación de la historiografía de la filosofía tiene un origen que podemos denominar *anti-platónico*. Baste recordar que la *Vida de Plotino* de Porfirio, precisamente traducida por Ficino, fue erigida como el anti-modelo de la historia de la filosofía por autores como Heumann y Brucker debido a sus creencias luteranas. Ambos se negaban a reconocer que un filósofo pudiera presentarse como modelo de *vida*, función que para ellos sólo podía desempeñar Jesucristo; en su lugar, imaginaron una historia basada en la idea de *sistema*, que ha permanecido hasta el día de hoy pese a ser esencialmente ajena a la filosofía desde Platón hasta Ficino.⁷ Esto no tiene solamente consecuencias filológicas nefastas, sino también filosóficas. La más importante es que destruye la idea de filosofía como modo de vida, convirtiéndola en una especialidad.⁸ Deberíamos preguntarnos hasta qué punto la filosofía del último siglo se ha construido sobre dicho error: ¿qué sentido tiene, por ejemplo, afirmar que hemos de «invertir el

Dios» (p. 2). JACOB BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja, Akal, Madrid, 2004.

⁶ Todavía PAUL OSKAR KRISTELLER: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* [1968], trad. de María Martínez Peñaloza, FCE, Madrid, 1996, justifica la ausencia de Burkhardt al afirmar que «la literatura filosófica del Renacimiento no ofrece grandes nombres de eminencia incuestionable, como los de Platón o Aristóteles, Tomás de Aquino o Descartes» (p. 13). Como hace notar Celenza, esto se explica en parte por la idea que Kristeller tiene del humanismo como esencialmente romano (idea compartida por Heidegger) y de Roma como menos filosófica que Grecia (*The Lost Italian Renaissance*, p. 51).

⁷ Heumann se refiere explícitamente al hecho de que los filósofos pretendieran con sus vidas «persuadir a los paganos de que hubo hombres tan grandes como Cristo en el mundo pagano» (LEO CATANA, *Late Ancient Platonism in German Eighteenth-Century Thought*, Springer, Dordrecht, 2019, p. 50), citando ejemplos como la vida de Apolonio de Filóstrato, la vida de Pitágoras de Jámblico, etc., que compara con las vidas de santos ligadas al catolicismo. No hemos de olvidar que Heumann deduce de ahí (dando un evidente salto mortal) el escaso interés filosófico de autores como Plotino y Porfirio. Las consecuencias interpretativas son evidentes. Leo Catana explica cómo Brucker, al interpretar el supuesto sistema de Plotino, invierte el orden dado a sus escritos por Porfirio para situar la metafísica en primer lugar (p. 79), lo cual vincula a su interés por eliminar el peligro del platonismo contra la teología protestante (p. 87). Sobre la consideración de las vidas de santos en el luteranismo, véase MAXIMILIAN VON HABSBURG: *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650*, Ashgate, Farnham, 2011, p. 6.

⁸ Sobre este particular véase DANIEL MARTÍN SÁEZ: «¿Qué es la filosofía? Respuesta crítica al materialismo de Gustavo Bueno», *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 39, n° 1 (2020), pp. 99-126.

platonismo», como proponen Heidegger y Deleuze (a partir de un fragmento de Nietzsche), cuando ni siquiera estamos en condiciones de afirmar la existencia de un sistema?

Esto ha dado lugar a dos posiciones igualmente cerriles: buscar sistematismos donde no los hay, ajustando los textos a una cama de Procusto, o entender como sincréticos a autores que se considera asistemáticos desde categorías anacrónicas, negando el valor de su filosofía. Así ha ocurrido durante siglos con los denominados «neoplatónicos», una etiqueta denigratoria acuñada para explicar una multitud de autores diversos, a quienes se acusa de carecer de originalidad y de utilizar las doctrinas de Platón sin entenderlas.⁹ No es casualidad que los platónicos sólo empiecen a ser “neo”-platónicos tras la aparición del cristianismo: desde la óptica de la historiografía protestante, son los filósofos más recalitrantes, pues no sólo *no* se hicieron cristianos cuando tuvieron la ocasión, sino que pretendieron ofrecer formas de vida alternativas al cristianismo. Las propias interpretaciones de Ficino, ajenas en lo esencial a la idea de sistema, quedan relegadas como comentarios sin interés. ¿No pensamos en sistemas cuando recurrimos a la metáfora de las notas a pie de página?

Esta es solo una muestra de cómo la historia de la filosofía se escribe a partir de mitos y lugares comunes, resaltando u ocultando figuras por motivos a menudo espurios e ideológicos. Pero el mejor ejemplo de ello es la propia Academia de Platón, de la cual no sabemos prácticamente nada, más allá de la existencia de una red de colaboradores liderados por él, y después por otros personajes, cuyo centro de reunión fue el antiguo gimnasio público en cuyas inmediaciones, según algunas fuentes, vivió el filósofo en una pequeña casa con jardines. El silencio documental sobre cualquier tipo de organización, jerarquía, lecturas, etc., ha despertado la fantasía mitopoyética durante siglos, hasta llegar a definirla como «la primera universidad europea».¹⁰ La continuidad que ha pretendido mantenerse tantas veces hasta el simbólico año de 529, en que el emperador Justiniano habría decretado el cierre de las escuelas paganas, no solo contradice las fuentes al menos desde el siglo I a. C.,¹¹ sino que revela la factura de un mito. Cuando Cicerón visita junto a sus amigos las inmediaciones del antiguo gimnasio ateniense, asegura impresionarse más por los restos de un pasado que considera memorable, donde imagina a Platón, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, que por cualquier escrito.¹²

Esto ha contribuido sin duda a nuestra necesidad de imaginar un final glorioso para la Academia, introduciendo el *deus ex machina* de Justiniano, que no solo sirve para oponer a cristianos contra paganos, sino también el gesto autoritario del emperador contra la libertad del maestro, el poder de la fuerza contra la sabiduría, e incluso la Edad

⁹ Baste citar el caso de EDUARD ZELLER: *Fundamentos de la filosofía griega*, trad. de Alfredo Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1968, una obra plagada de juicios denigratorios contra los neoplatónicos, que ayuda a explicar juicios como los de Russell extrapolados a la época de Ficino.

¹⁰ Así, entre muchos otros, en EMILIO LLEDÓ: *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1984, p. 113, quien además deduce de la *República* un plan de estudios. Este enfoque fue aceptado por JOSÉ LUIS VILLACAÑAS: *Los caminos de la Reflexión. Historia de la Filosofía I*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, p. 286.

¹¹ Véase PAUL KALLIGAS, CHLOE BALLA, EFFIE BAZIOTOPOULOU-VALAVANI Y VASSILIS KARASMANIS (eds.): *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge University Press, New York, 2020.

¹² CICERÓN: *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, V, 1.

Antigua contra la Edad Media, míticamente considerada como un periodo oscuro, aunque el cierre de las instituciones paganas no fuera súbito ni irreversible.¹³ A esto hemos de añadir que, incluso en los periodos en que pudo haber cierta continuidad entre los platónicos, estamos lejos de poder identificar este hecho con la existencia de una doctrina escolar. La idea de *sistema* ha jugado a favor de la idea de *escuela*, cuyo sentido antiguo se aleja radicalmente de nuestra idea escolástico-universitaria. No por casualidad, el mito de la Academia de Platón resulta esencial para entender el mito de la Academia Platónica de Florencia.

Otras iluminadoras ausencias se hallan con facilidad en la extensa lista de escritores platónicos de los siglos siguientes, como pueda ser el caso de Proclo, del que apenas tenemos pistas hasta su resurgimiento en Bizancio con Miguel Pselo,¹⁴ o con la historia de los textos griegos en su camino de vuelta a Italia. Las palabras de Nigel Guy Wilson merecen resonar fuera del círculo de los eruditos del siglo XV: «aunque es un lugar común, repetido en cada libro sobre el Renacimiento italiano, afirmar que la influencia griega fue un factor significativo, nadie ha intentado hacer una crónica de las etapas por las cuales se recuperó esta cultura perdida».¹⁵ En términos históricos, el *argumentum ex silentio* nos obliga a introducir enormes rupturas en la tradición platónica.¹⁶

No deja de ser una enorme paradoja que la historiografía filosófica (con su reflejo en los programas universitarios, las iniciativas editoriales, etc.) haya dejado en la oscuridad precisamente los periodos de mayor auge en la lectura de los textos platónicos, lo que supone olvidar geografías completas. La denominada Antigüedad Tardía, la época bizantina y el Renacimiento italiano, a las que hemos de sumar los momentos de esplendor del gnosticismo, la religión islámica y la judía, entre otros, han quedado reducidos a la citada etiqueta de *neoplatonismo*, que condena a sus partícipes al simplismo del eterno y dogmático retorno de lo mismo.¹⁷ La diversidad de cada uno de

¹³ Véase, por ejemplo, GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ: «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, n° 2, 1983, pp. 24-30. Sería interesante reconstruir la mítica en torno a este acontecimiento, que ha supuesto simplificar un hecho enormemente complejo, en el que hemos de considerar la aplicación de diversas disposiciones legales, pero también el propio avance del cristianismo en Atenas. Frente a la imagen de una academia que parece enfrentarse al imperio en solitario, hemos de tener en cuenta los apoyos económicos y políticos de la propia escuela, cuyo progresivo debilitamiento (ya evidente a principios de siglo) requiere apelar tanto a la geopolítica como al propio impulso de los nuevos escoliarcas. Tampoco hemos de olvidar que algunas de sus enseñanzas, como la adivinación, estaban lejos de lo que entendemos por filosofía, introduciéndonos en el espinoso asunto de las persecuciones, que fueron en ambas direcciones, de paganos contra cristianos y viceversa. Incluso cuando se impidió a los paganos enseñar, esto no significó que no pudieran hacerlo los cristianos, y además hay fuentes de escuelas paganas después del año 529. Véase EDWARD WATTS: «Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529», *The Journal of Roman Studies*, vol. 94 (2004), pp. 168-182.

¹⁴ Véase JESÚS DE GARAY: «The Reception of Proclus: From Byzantium to the West (an Overview)» en SERGEI MARIEV (ed.): *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, De Gruyter, 2017, pp. 153-173.

¹⁵ NIGEL GUY WILSON: *From Byzantium to Italy. Great Studies in the Italian Renaissance*, Duckworth, London, 1992, p. ix.

¹⁶ Este mismo juicio puede aplicarse al platonismo contemporáneo. VALERY REES, ANNA CORRIAS, FRANCESCA M. CASTA, LAURA FOLLESA Y GUIDO GIGLIONI (eds.): *Platonism: Ficino to Foucault*, Brill, Boston, 2020.

¹⁷ No por casualidad, algunos estudiosos han decidido dejar de utilizarla. Véase LLOYD P. GERSON (ed.): *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; la idea

estos momentos, atravesados por realidades tan distintas como el imperio romano, el imperio bizantino o las ciudades-estado italianas del siglo XV, nos obligaría a tratar fenómenos enormemente plurales y dispares, incluyendo las fuentes teológicas, mitológicas, filosóficas, etc., a partir de las cuales construyeron sus obras. Por limitarnos al siglo XV, baste pensar en cinco autores tan cercanos como Plotón, Nicolás de Cusa, Besarión, Ficino y Pico della Mirandola como prueba de esta pluralidad, más aún si los comparamos con los platónicos de otras épocas, entre los cuales están todos aquellos que consideraron a Platón incompatible con el cristianismo. Las siguientes palabras de Celso merecerían un lugar prioritario en la historia del platonismo:

El sumo bien, escribió Plotón, no es un conocimiento que se pueda transmitir por palabras. [...] Plotón, aunque había enseñado lo que es útil saber, no impregnó sus libros de prodigios, ni tapa la boca a los que quieren averiguar lo que él promete, ni ordena que se crea antes que cualquier cosa que Dios es esto o aquello, que tiene un hijo de tal naturaleza, y que ese hijo, enviado expresamente, conversó con él. [...] Él no impone dogmáticamente la verdad, sino que la investiga, haciéndola surgir de los espíritus por interrogaciones bien dirigidas.¹⁸

Si Whitehead tenía razón, entonces la historia de la filosofía se nos ha contado exactamente al revés de como sucedió, hecho que convierte la obra de Ficino en una figura clave para la filosofía del presente. Por una parte, hemos de preguntarnos si Ficino contribuyó a este tipo de ideas, al unificar a los platónicos bajo la categoría de *prisca theologia*; por otra, hemos de considerar hasta qué punto la etiqueta del *neoplatonismo* se construyó *contra* su obra. ¿No debería ser Ficino (el primer lector de la historia que demostró haber leído palabra por palabra, durante al menos cuatro décadas, los escritos de la extensa tradición platónica, marcando su difusión durante cinco siglos) el punto de referencia de toda consideración al respecto?

EL MITO DE LA ACADEMIA PLATÓNICA DE FLORENCIA Y EL RENACER DE FICINO EN EL SIGLO XXI. Es en este contexto de silencios en el que hemos de situar la figura de Ficino en el presente. La existencia de la Academia Platónica de Florencia se lleva poniendo en duda desde el siglo XIX, lo que no ha impedido que se convierta en otro tópico repetido hasta la saciedad en todo tipo de publicaciones. Los pocos que se han enfrentado a este problema en los últimos treinta años, desde James Hankins en adelante, han demostrado que se trata de una cadena de confusiones, cuyo origen se remonta a la propia obra de Ficino, que se refiere a la academia en términos metafóricos, ya sea para mentar su edición de los diálogos, su biblioteca, su villa en Careggi, los *studia* de Florencia y Pisa o el ideal de mecenazgo encarnado en la familia Médici, sin cuya red diplomática no habría sido posible recuperar los manuscritos griegos.¹⁹ Que esta idealización haya acabado por

también ha sido discutida por PAULIINA REMES Y SVETLA SLAVEVA-GRIFFIN (eds.): *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, Londres y Nueva York, 2014.

¹⁸ CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. de Serafín Bodelón, Alianza, Madrid, 2009, pp. 116-117.

¹⁹ Véase JAMES HANKINS: «The Myth of the Platonic Academy of Florence», *Renaissance Quarterly*, vol. 44, n° 3 (1991), pp. 429-475 y CHRISTOPHE PONCET: «Ficino's Little Academy of Careggi», *Bruniana & Campanelliana*, vol. 19, n° 1 (2013), pp. 67-76. La discusión sobre la naturaleza de la academia se remonta al siglo XIX, que cristalizó en el texto de ARNALDO DE LA TORRE: *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, G. Carnesecchi, Florencia, 1902, seguido también por PAUL OSKAR KRISTELLER: «Platonic Academy of

desbancar su propio trabajo, como hemos visto en la obra de Russell, demuestra hasta qué punto hemos rellenado los *silentia* no con notas a pie de página, sino con la más libérrima fantasía. A esto ha contribuido la citada tradición historiográfica, pues la idea de sistema nos impele a pensar en ideas escolares. Ahora bien: ¿acaso Ficino pretendió alguna vez tener un sistema? ¿Pretendió realmente erigirse en profesor o líder de una escuela?

Deberíamos preguntarnos, en este sentido, si el platonismo puede siquiera aspirar a ser tan influyente como querría Whitehead, cuando su propia historia se interpreta con esquemas anacrónicos y cuando, más allá de la erudición de un puñado de estudiosos, los textos resultan inaccesibles para la mayoría. El juicio de Celenza no ha perdido actualidad: «todavía no tenemos series sistemáticas de textos latinos del Renacimiento *con sus traducciones*», hecho que «impide a los profesores de universidad despertar el interés por este asunto entre los estudiantes jóvenes». ²⁰ La propia trayectoria de Ficino y su labor como traductor de Platón es una prueba de hasta qué punto esto es un obstáculo decisivo.

En realidad, Ficino está siendo redescubierto en el siglo XXI, tras un esfuerzo secular por sacar a la luz las fuentes conservadas sobre su figura, en el que han destacado estudiosos como Eugenio Garin y Paul Oskar Kristeller, ambos fallecidos en el año 1999, coincidiendo con el quinto centenario de la muerte de Ficino. Esta ocasión fue celebrada con múltiples congresos y publicaciones que siguen siendo de referencia, dando lugar a instituciones como la Société Marsile Ficin. ²¹ Esto mismo puede afirmarse sobre los estudios acerca del siglo XV. El *Iter Italicum* (1963-1992) de Kristeller marca aún el camino de los estudiosos, aunque a menudo sea bajo la forma de un saqueo silencioso. ²²

Los logros de las últimas décadas representan la culminación parcial de estos esfuerzos. La denominada *I Tatti Renaissance Library Edition*, con la colaboración de gigantes como Michael J. B. Allen o el citado Hankins, ha puesto a disposición del público la edición y traducción de textos tan fundamentales como la *Teología Platónica* de Ficino (también vertida al francés y al italiano), ²³ y sus textos sobre Dionisio Areopagita, que se suman a ediciones previas de los comentarios a *Fedro*, *Ión*, *Filebo* y *Sofista* de Allen en el pasado siglo. ²⁴ Arthur Farndell ha traducido para Shephard-Walwyn sus epítomes a los

Florence», *Renaissance News*, vol. 14, n° 3 (1961), pp. 147-159. Cf. ARTHUR FIELD: *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

²⁰ CHRISTOPHER S. CELENZA: *The Lost Italian Renaissance*, p. 52.

²¹ Un interesante repaso de la bibliografía a principios de siglo se encuentra en TEODORO KATINIS: “Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera”, *Bruniana & Campanelliana*, vol. 10, n° 1 (2004), pp. 169-174.

²² La expresión es de PETER GODMAN: *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. xiii.

²³ MARSILIO FICINO: *Platonic Theology*. trad. de Michael J. B. Allen y ed. de James Hankins, 6 vols, Harvard University Press, Cambridge, 2001-2006. RAYMOND MARCEL: *Marsile Ficin, Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, 3 vols., Les Belles Lettres, París, 1964. En italiano, véase MARSILIO FICINO: *Teologia platonica*, ed. E. Vitale, Bompiani, Milán, 2011.

²⁴ MARSILIO FICINO: *The Philebus Commentary*, ed. de M. J. B. Allen, University of California Press, 1975; IB.: *Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion*, ed. de M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge, 2008; MICHAEL J. B. ALLEN: *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, University of California Press, Los Ángeles y Londres, 1984; IB.: *Marsilio Ficino and*

diálogos (2006) y sus comentarios sobre *Parménides* (2008), *República*, *Leyes*, *Epínomis* (2009), *Timeo* (2010) y *Banquete* (2016).²⁵ En la misma editorial se han traducido al inglés las epístolas de Ficino, cuyo primer volumen se publicó en el año 1975 (2ª ed. corregida, 2018),²⁶ apareciendo el onceavo en el año 2020. También Farndell ha colaborado en la traducción de las cartas junto a los miembros del Departamento de Lengua de la School of Economic Science, donde podemos destacar la figura de Clement Salaman. Mientras tanto, obras como la versión latina de *Sobre la religión* han debido esperar al año 2019 para ser editadas, aun existiendo previamente la traducción al italiano de Roberto Zanzarri.²⁷ También pertenecen a la última década las ediciones de su comentario al *Parménides* realizadas por Maude Vanhaelen en inglés y por Francesca Lazzarin en italiano (ambas en 2012) y los dos volúmenes de comentarios sobre Plotino publicados hasta la fecha por Stephen Gersh.²⁸

El mundo hispano está muy lejos de tales avances: el comentario al *Banquete* de Platón se tradujo en 1986,²⁹ sus *Tres libros sobre la vida* en 2006,³⁰ y entre ambas se publicó una antología *Sobre el furor divino y otros textos* en 1993, la única que incluye las fuentes latinas.³¹ Esta última está compuesta por algunas cartas y fragmentos de sus comentarios platónicos, destacando por razones obvias el *Ión* y el *Fedro*. También se ha publicado el primer volumen de las cartas de Ficino a partir de la edición inglesa,³² pero poco se está haciendo para llegar con dignidad al sexto centenario de su nacimiento en 2033. Hemos de tener en cuenta, además, que las traducciones de otros platónicos son escasas. De Proclo sólo tenemos los *Elementos de teología*, editados por Francisco Samaranch en 1965 (a partir de la edición inglesa de 1963), su comentario al *Crátilo* (edición de Jesús María Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García en 1999), sus *Himnos*

the Phaedran Charioteer, University of California Press, 1981; IB.: *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*, University of California Press, 1989.

²⁵ MARSILIO FICINO: *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*, Shephard-Walwyn, Londres, 2006; IB.: *Evermore Shall be So: Ficino on Plato's Parmenides*, Shephard-Walwyn, Londres, 2008; IB.: *When Philosophers Rule: Ficino on Plato's Republic, Laws, and Epinomis*, Shephard-Walwyn, Londres, 2009; IB.: *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*, trad. de Arthur Farndell, Shephard-Walwyn, Londres, 2010; IB.: *On the Nature of Love: Ficino on Plato's Symposium*, Shephard-Walwyn, Londres, 2016.

²⁶ La edición de 1975 se publicó cuando aún no existía una edición crítica del primer volumen, razón por la cual este ha sido corregido basándose en MARSILIO FICINO: *Lettere, Epistolarum familiarum liber I*, ed. de Sebastiano Gentile, Olschki, Florencia, 1990.

²⁷ MARSILIO FICINO: *La religione cristiana*, Città Nuova, Roma, 2005.

²⁸ MARSILIO FICINO: *Commento al 'Parmenide' di Platone*, ed. de Francesca Lazzarin, Olschki, Florencia, 2012; IB.: *Commentaries on Plato*, ed. de Maude Vanhaelen, 2 vols, Harvard University Press, Cambridge, 2012; IB.: *On Dionysius the Areopagite*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, 2015; IB.: *Commentary on Plotinus*, vol. 4: *Ennead III, Part 1* y vol. 5: *Ennead III, Part 2, and Ennead IV*, Harvard University Press, Cambridge, 2017-2018.

²⁹ MARSILIO FICINO: *De Amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 2008.

³⁰ MARSILIO FICINO: *Tres libros sobre la vida*, trad. de Marciano Villanueva Salas, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006.

³¹ MARSILIO FICINO: *Sobre el furor divino y otros textos*, ed. bilingüe de Pedro Azara, trad. de Juan Maluquer y Jaime Sainz, Anthropos, Barcelona, 1993. La obra es el resultado de la tesis doctoral del editor, dirigida por Eugenio Trías.

³² MARSILIO FICINO: *Cartas*, vol. 1, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2009.

y epigramas (traducción de Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz en 2003) y los tres primeros libros de la *Teología platónica*, traducidos por José María Nieva en 2011. José Manuel García Valverde culminó una nueva edición de los *Elementos* en 2017, incluyendo los *Tria opuscula* (edición latina de obras hoy perdidas realizada por Moerbecke), donde, por cierto, no aparecen citadas muchas de las ediciones aquí recogidas, sin duda debido a la descatalogación de todas ellas.

AMOR SOCRÁTICO Y MÚSICA. Todas estas ediciones, con sus respectivos estudios, podrían servirnos para plantear una nueva interpretación de la filosofía ficiniana. Las cartas, en concreto, muestran de la manera más nítida hasta qué punto su obra fue mucho más que un sistema rígido, y desde luego mucho más que el mero renacimiento o comentario de Platón, mostrando que sus ideas significaron para él una forma de vida indesligable de la religión y la política, un modo de cuidarse, de creer, amar y esperar que despertó el interés de muchos de sus contemporáneos. Como escribe en una de ellas, «he leído en las obras de nuestro Platón que la divinidad se revela a través de la pureza de la vida más que enseñarse a través de la instrucción verbal» (I, 4). Las propias cartas persiguen este fin, y así parecen haberlas recibido sus coetáneos. Baste recordar la carta que Lorenzo el Magnífico le envía desde Pisa, reprochándole amigablemente no haberle escrito en los últimos días: «Todo lo que viene de ti es bueno, todo lo que piensas está bien, y por tanto todo lo que escribes es aprovechable y deleitable para mí» (I, 23).

La extensión de la mayoría de sus cartas remite a un propósito práctico, educativo, vinculado a la búsqueda de la verdad. Como le cuenta a Angelo Poliziano, le preocupa escribir con brevedad, «pues usar palabras en exceso delata a un amante de las palabras más que a un amante de la sabiduría» (I, 16). También cuando le informa de sus propias obras, remarca que es más importante la calidad que la cantidad (I, 21). A Niccolò degli Albizzi le recomienda educar así a sus estudiantes: «recuérdales que un día su mayor gozo será el que se experimenta con la parte superior del alma». Ficino identifica este gozo con el conocimiento de la verdad en sí, que considera ligado a una vida de instrucción y duda continua, por encima de cualquier placer que abandonemos en su nombre. Lo ilustra con la vida de Solón, que aún en su lecho de muerte intentaba aprender algo nuevo, y con la vida de Orfeo, que perdió lo que más amaba cuando miró atrás, como la mujer de Lot (I, 22).

No se ha subrayado suficientemente que esto implica un proceso creativo. El máximo contacto con lo divino lo halla Ficino en el furor amoroso, un tipo de éxtasis superior a toda racionalidad, como el furor profético, sacerdotal y poético. Incluso este último desborda la escritura, refiriéndose más bien a la recitación dramática o rapsódica, cuyo interés reposa en los efectos que produce, ya sea para elevar al hombre (ascendentemente) o para influir en las regiones superiores a nuestro favor (descendentemente). El furor despierta una imitación esencialmente creativa de la que emergen realidades nuevas inspiradas en la divinidad, convirtiéndonos en demiurgos de canciones, discursos, etc., que trascienden el mero producir técnico de las artes (véase la carta I, 52, donde identifica a Carlo Marsuppini como uno de esos poetas inspirados). La vida activa y la contemplativa se identifican. Ficino incide en esta idea en otra de sus cartas a Lorenzo: «la imitación es más poderosa que la lectura», de igual modo que «la armonía tiene un efecto más poderoso cuando fluye realmente en nuestros oídos que cuando se recuerda», poniendo como ejemplo las vidas de Sócrates, Cristo y el ya fallecido Cósimo de Medici (I, 86).

Es importante recordar que las cartas eran en esta época una forma de escritura semipública, dirigida a una red de conocidos más o menos previsible, que circulaban de forma manuscrita a través de copias que, en última instancia, podían ser corregidas antes de su publicación. Ficino, en concreto, las publicó en su vejez,³³ legándonos una suerte de resumen de su vida filosófica, donde el diálogo platónico se impone frente a toda forma de sofistería. En ellas se dirige a decenas de figuras célebres de su tiempo, desde políticos como Cósimo y Lorenzo de Médici o eruditos como Poliziano, hasta personalidades religiosas como el cardenal Besarión, a los que se suman nobles, juristas, embajadores y amigos, a quienes obsequia con consejos, comentarios y reflexiones. A Antonio de Pazzi, por ejemplo, le recomienda cuidar su alma: «te lo ruego, cada día deja cuatro horas para ti; el resto déjalo para tus amigos si es lo que quieres» (I, 14); y al retórico Lorenzo Lippi le escribe que el fin de la oratoria no es el placer, sino la verdad, recordándole una antigua idea musical: «divina música es la verdadera armonía de pensamientos, palabras y acciones» (I, 109).

La música, de hecho, atraviesa buena parte de su correspondencia, mostrando con especial claridad hasta qué punto teoría y práctica son inseparables.³⁴ Ya en la primera carta, atribuida a Cósimo de Medici, este le pregunta si ha terminado de traducir el *Filebo* de Platón, donde espera aprender algo nuevo sobre cómo alcanzar la felicidad, y culmina con esta invitación para ir a la villa de Careggi: «Ven y trae tu lira órfica contigo» (I, 1). Ficino era conocido por acompañarse de la lira para cantar, siguiendo la tradición de los himnos órficos inspirada en la himnodia de Proclo,³⁵ con la intención de avivar la simpatía del alma con el cosmos y la divinidad. En una carta a Francesco Musano de Iesi explica su concepción del hombre como cuerpo, espíritu y alma, resaltando la importancia de «combinar la medicina y la lira con el estudio de la teología» (I, 5). La trinidad de medicina, música y teología es el resumen de su filosofía, que es también una forma de magia ritual y astrológica.

La música goza de una posición privilegiada al hacer de bisagra entre el cuerpo y el alma, esto es, entre la medicina y la teología, pero también entre el alma, el cosmos y la mente angelical, todos los cuales responden a la belleza divina, entendida como armonía. En última instancia, todo ello se hace a través del alma, que Ficino entiende como vínculo de la naturaleza (*vinculum naturae*), a medio camino entre el cuerpo y la cualidad, por una parte, y la mente angelical y Dios, por otra (TP, I, 1). Como el resto de artes liberales, la música habitúa al hombre a pensar en asuntos incorpóreos (TP, XIII, 3), pero además comparte con las artes visuales la plasmación de esa belleza que deriva de la inteligencia del artista, especialmente si se une a la palabra, como ocurre en el canto. Si esto ocurre es porque el propio Dios, como un artista, ha imprimido en el mundo su inteligencia (TP, X, 4), sobre todo en las almas (TP, XVII, 2). No hemos de olvidar que también los planetas están gobernadas por almas (*caelestes animae*), y gozan de su propia mente, teniendo ideas e incluso deseos (*cupiditates*, TP, IV, 2). Junto a ellas se hallan las almas angelicales,

³³ Las cartas también se tradujeron al italiano y circularon de forma manuscrita, apareciendo de nuevo en la primera edición de sus obras completas (Henricus Petri, Basel, 1561).

³⁴ Para una introducción general a la idea de música en Ficino, véase BRENNO BOCCADORO: «Marsilio Ficino: The Soul and the Body of Counterpoint», en PAOLO GOZZA (ed.): *Number to Sound: The Musical Way to the Scientific Revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres, 2000, pp. 99.

³⁵ No hemos conservado las traducciones que hizo de Proclo, pero Ficino habla de ellas. Véase PAUL OSKAR KRISTELLER: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Storia e Letteratura, Roma, 1996, p. 127.

demónicas y heroicas, todo lo cual obedece a una composición en sí misma musical (*animae compositione*, TP, XVII, 4), creada por Dios siguiendo sus propias ideas, según la lectura del *Timeo* (I, 43). De forma anafórica, Ficino afirma que todas las almas armónicamente temperadas (*harmonice temperatas*) realizan obras armónicas (*harmonica facere*) y con armonía deleitan de un modo admirable (*harmonicis mirabiliter oblectari*, TP, XVII, 2).

La propia genealogía del alma humana subraya la importancia de la música. En una de sus cartas a Pellegrino Agli, comentando el *Fedro* de Platón, Ficino afirma que el alma, antes de llegar al cuerpo, contempla «la mente eterna de Dios», donde se halla «la justicia misma, la sabiduría, la armonía y la maravillosa belleza de la naturaleza divina». Ficino llega a mantener que «la armonía que producimos con instrumentos musicales y voces es la imagen de la armonía divina», razón por la cual la música provoca la anamnesis de la divinidad. La música humana, por tanto, no solo nos conecta con el mundo celestial, según la imagen de las musas planetarias de la *República*, sino también con la mente divina, sobre todo cuando al sonido musical acompaña la palabra: «el alma recibe los ecos de esa incomparable música, recuperando su profunda y silenciosa memoria de la armonía que había disfrutado anteriormente» (I, 7). En definitiva, la música conecta todos los órdenes de la existencia entre la materia y Dios, de igual modo que vincula el cuerpo y el alma de los hombres.

Cómo se produce el paso del sonido a la armonía divina (inaudible) lo sugiere en la carta dirigida a Antonio Canigiani, donde explica la conexión de la música con la medicina. Ficino recuerda los mitos en torno a Apolo, al mismo tiempo patrón de la música y dios de la medicina, explicando que las diversas partes del cuerpo (los humores, el ciclo de fiebres, el pulso, etc.) armonizan entre sí de igual modo que el alma armoniza con el cuerpo. Esto explicaría el poder de la música sobre la salud, plasmado en el relato bíblico de David y Saúl, los fabulosos relatos sobre Pitágoras o los mitos musicales de Orfeo, Arión y Anfión. Lo interesante de la música es que afecta a todas las facultades humanas, desde la razón hasta el cuerpo, al tiempo que nos permite alabar a Dios; oradores, poetas, pintores, escultores y arquitectos, de hecho, deben imitar a la música (I, 92). Esta comunicación entre el cuerpo (sonido) y el alma (armonía), se realiza a través del *spiritus*, que está a medio camino entre alma y cuerpo, manteniéndolos unidos, tanto en el mundo terrestre como en el celeste. Se trata de una suerte de materia sutil que inundaría el cosmos, siendo la música lo más cercano a ella por transmitirse por el aire.

Esto explicaría, de hecho, su efecto en los oyentes, su poder medicinal y su poder sobre las facultades humanas, desde la fantasía hasta la razón. En sus *Tres libros sobre la vida*, Ficino llega a sostener que la música imita todas las cosas, y de igual modo que afecta a la salud humana, también puede afectar al cosmos, uniendo así medicina y teurgia.³⁶ La medicina es incomprensible al margen de la filosofía y la religión, facilitando ambas, especialmente en quienes gozan de una vida longeva (I, 81); en una carta a Lorenzo de Medici, le recuerda cómo él mismo ha padecido una enfermedad y su gran preocupación ha sido «la memoria del tiempo malgastado», un lamento que recuerda haber escuchado al propio Cósimo, padre de Lorenzo, cuando rozaba los setenta años (I, 82).

³⁶ Véase HYUN-AH KIM: *The Renaissance Ethics of Music: Singing, Contemplation and Musica Humana*, Routledge, Londres y Nueva York, 2016.

Aparte de sus afirmaciones sobre la medicina o sobre las pandemias, que Ficino vincula a eclipses y aspectos planetarios, sus escritos musicales son lo más cercano que tenemos a un uso astrológico para mejorar la vida humana. Esto permite matizar su visión negativa sobre los sentidos, comparativamente inferiores a la inteligencia. En una carta a su amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino conecta la actividad de la imaginación durante el sueño con la actividad de la inteligencia cuando el alma se halle fuera del cuerpo. Al igual que la imaginación se fortalece cuando los sentidos cesan de noche, la inteligencia es más poderosa en ausencia de estímulos sensibles e imaginativos, pero incluso entonces lo hace a través de la luz divina, que Ficino interpreta como belleza, verdad y bondad sumas (I, 39). Si analizamos esta explicación en sentido inverso, los sentidos son necesarios, al formar parte de un proceso gradual. Para ascender a la máxima belleza, la estética nos impulsa hacia la noética.

TEOLOGÍA DEL AMOR: LA SABIDURÍA ERÓTICA DE FICINO. Así hemos de considerar su idea del amor, que es a la vez *eros*, *caritas* y *agape*, articulando toda su teología, cosmología y psicología a través de la idea de belleza. Para alcanzar a Dios, el hombre ha de pasar por un proceso de catarsis, dialéctica y contemplación cuyo verdadero motor es el amor con que Dios creó el mundo: amar a los hombres y al cosmos es, en última instancia, amar a Dios. La Trinidad, de hecho, supone la idea de amor: «los teólogos denominan al Padre, al Hijo y al Espíritu de amor como tres personas».³⁷ En el hombre, este amor surge sobre todo a través de Cristo, que con su presencia corpórea y anímica fortalece la fe y la esperanza, que Ficino define como «fundamento de la ciencia» (idea que atribuye a Aristóteles). Las virtudes teologales están así unidas por Cristo, al que uno ha de «amar con ardor».³⁸ De hecho, el propio Dios ama su creación con ese mismo ardor (*amat deus ardentius sua quaelibet opera*, TC, I, 13). El mito del Renacimiento nos ha acostumbrado a pensar que los humanistas y filósofos del siglo XV, como Ficino o Pico, ponían al hombre en el centro del universo en términos seculares, pero no hemos de olvidar que ese centro es la pura nada, cuyo único privilegio es la libertad, útil tanto para ascender al cielo como para bajar al infierno. La verdadera dignidad llega con Dios. Si el hombre es digno es, ante todo, porque es *imago Dei*. En el caso de Ficino, de hecho, la dignidad máxima es la dignidad del sacerdote (*dignitas sacerdotis*), la más cercana a Dios entre los hombres (I, 75). La libertad humana es resultado de la divina, definida como la libertad por antonomasia (*summa libertas*), superior a la humana por identificarse con la necesidad (*summa naturae necessitas una cum summa voluntatis libertate concurrat*) (TC I, 12).

En este contexto, tanto la música como la belleza visual sirven para despertar un amor que es a la vez corporal, anímico, cósmico y teológico. En una de sus cartas a su amigo Cavalcanti, Ficino afirma que el amor consiste en tres cosas: «pensar, ver y escuchar», y uno ha de ejercerlas «continuamente» (I, 47). Esto excluye el tacto, el gusto y el olfato, lo que esencialmente nos sitúa ante una idea de amor casto, célibe, virginal. Ficino desarrolla esta idea en su comentario al *Banquete* de Platón, donde explica el contacto del hombre con Dios a través de una ascensión sucesiva desde la belleza corporal, sobre todo visual y auditiva, hasta la belleza espiritual y anímica, que remite a la belleza celestial, angelical, teológica. Es interesante constatar que Ficino no denomina este

³⁷ *el padre et figliuolo & lo spirito d'amore tre persone si chiamano da theologi* (*Della religione*, cap. 13, s. p.).

³⁸ *Con ardore amare; la fede: fondamento della scientia* (*Della religione*, cap. 19, s. p.).

ascenso como *amor platónico*, sino como *socrático*. Al fin y al cabo, es Sócrates, y no Platón, el que observa a los bellos jóvenes griegos en los diálogos, como Ficino pudo observar los cuerpos desnudos de los cuadros y esculturas de la familia Médici. Pero este amor es ante todo religioso. Como explica en *Sobre la religión*, «aquello que el ojo no ve, aquello que no escucha el oído, aquello que no llega al corazón del hombre, Dios lo revela a las personas que le aman» (el pasaje está tomado de I Corintios 2:9).³⁹

El amor humano es sólo un peldaño de dicho amor, pero tiene una fuerza especialmente intensa en la obra de Ficino. Como explica a Cavalcanti en otra de sus cartas, cuando amamos a una persona, nunca nos contentamos con verla, tocarla, escucharla o hablar con ella. Hay algo que permanece fuera de nuestro alcance, que nos hace afirmar «no sé qué tiene que me hace arder ni entiendo lo que deseo» (I, 43). La amistad de Ficino por Cavalcanti es un buen ejemplo de este tipo de amor, cuyos máximos exponentes en la literatura italiana son Beatriz y Laura, las amadas de Dante y Petrarca, encarnadas en Cavalcanti bajo la idea del amor homoerótico. Quizá sea este un lugar único para comprender la íntima ligazón entre vida y obra en el caso de Ficino. En una ocasión, este le cuenta a su amigo que el día anterior se ha celebrado San Cristóbal y San José, pero que él no ha podido disfrutar de la festividad en su ausencia, pues «sin ti nada es fiesta para mí», y añade: «Mira cuán querido eres para tu Marsilio, para quien, si puedo decirlo, ni siquiera las cosas del cielo tienen valor sin ti» (I, 45). Ficino no está diciendo que Cavalcanti está por encima de la divinidad, sino más bien que necesita a su amigo para alcanzarla. En otra carta al mismo Cavalcanti, compara su amistad con la unión de dos almas en busca de la verdad, que es una amistad unida por Dios, a través de la cual uno puede lograr «una vida tranquila y el descubrimiento de lo divino» (I, 51).

También en sus cartas encontramos ejemplos de ello sobre la familia, el matrimonio y otras formas de amor al prójimo. A Francesco Tedaldi le aconseja no pasar mucho tiempo lejos de su familia: «Piensa menos en dejar buenas cosas a tus hijos que en darles buena compañía» (I, 53). En otra carta a Tommaso Minerbetti, recuerda que todos somos hermanos del mismo padre y hemos de amarnos (I, 55), y en otra a Lorenzo de Médici le muestra su agradecimiento por haber hecho una gran donación a los pobres (I, 70), contándole a Michelozzi que este acto le ha emocionado hasta la lágrima (I, 71), como le cuenta también a Poliziano (I, 73).⁴⁰ El problema es que la mayoría de los hombres piensa en bienes mundanos. Ficino recuerda el gesto de San Agustín, subrayando que algunos (en concreto, los aristotélicos) se preocupan mucho del mundo, pero se olvidan de sí mismos (I, 59), hecho que recuerda al relato de Petrarca sobre su ascenso al monte Ventoux. Para quienes se ciñen a los bienes económicos, Ficino despliega una crítica mordaz: «todo el mundo cree que le sobra sabiduría, pero le falta dinero» (I, 58).

Otro ejemplo de lo que supone esta idea del amor, vinculada a la idea de la muerte y la esperanza de una vida ultraterrena, lo hallamos en su carta al académico Sigismondo della Stufa. Al fallecer su prometida con quince años, le recomienda no quedarse con la imagen de su amada, sino mirar dentro de sí, «donde poseerás su alma, tan bella y tan querida para ti», llegando en última instancia a contemplar su forma divina y acercarse

³⁹ *Quello che occhio non vide: quello che orecchio non udi: quello che in quore di huomo non pervenne rivelo dio a quelle persone che l'amano (Della religione, cap. 13, s. p.).*

⁴⁰ Esto recuerda a las teorías aristotélicas sobre la catarsis. Véase también la carta I, 72.

con ello al Creador, donde podrá amar a su prometida «con mayor alegría» (I, 15).⁴¹ Las ideas aparentemente abstrusas sobre el Uno, la mente angelical, el *anima mundi*, los demonios, el alma, el espíritu, la cualidad, la materia, etc., adquieren así un sentido práctico, por lo demás evidente en sus escritos astrológicos y medicinales. La intención de Ficino no es construir un sistema, sino lograr una vida sana, longeva, sabia, virtuosa, feliz, armoniosa con el cosmos y la divinidad, que implica ante todo una forma de furor y de amor. Y esta vida, aunque solo alcance su verdadero sentido en el más allá, es también, y por eso mismo, una vida que hace del aquí y ahora la mejor vida posible. Como afirma en otra de sus cartas a Cavalcanti sobre la forma en que debemos enfrentarnos a los embates de la fortuna: «debemos vivir hoy, pues el que vive para mañana nunca vive» (I, 49). Esto mismo se lo recuerda a Lorenzo de Médici: «te lo ruego, utiliza bien una hora al día para nutrir tu mente en estudios liberales» (I, 82). No se trata de una lectura meramente piadosa. Esto significa también ser paciente, prudente, justo (I, 50). Vivir para Dios y vivir el presente se identifican.

EL SEGUIDOR DE PEDRO Y EL FILÓSOFO REY: TEOLOGÍA Y POLÍTICA. Esto resulta especialmente claro en sus escritos religiosos, donde la fe y el ejemplo de vida es más importante que la razón. Ficino recuerda que Cristo convenció a sus seguidores pidiéndoles abandonar sus posesiones, e incluso despreciar su vida, algo que nunca logró toda la retórica de Demóstenes y Cicerón, pues «la virtud persuade más obrando que hablando».⁴² La inspiración está por encima de todo, incluida la astrología: «las esferas celestes no pueden infundir deseos más altos que los del cielo: la piedad cristiana desprecia y trasciende las esferas celestiales»; el cristianismo, insiste, «no depende del movimiento temporal del cielo, sino de la eterna estabilidad de Dios».⁴³ De hecho, a ese orden divino pertenecen los milagros, pues Dios «prueba sus misterios y confirma sus preceptos no tanto con palabras como con obras milagrosas».⁴⁴ En última instancia, esto no pueden tratarlo los filósofos, sino más bien los sacerdotes y el propio Dios, a quienes hemos de sumar a los ángeles, cuyo número superaría al de los propios hombres.⁴⁵

Ficino se toma muy en serio su misión sacerdotal: «Soy un sacerdote, un seguidor de Pedro», le escribe a Leonardo de Perugia, lamentando la existencia de «un gran número de hombres en las órdenes sagradas, algunos corruptos, otros ignorantes y otros locos» (I, Appendix B). En la citada carta sobre la dignidad sacerdotal, asegura que el buen sacerdote es, después de los ángeles, la persona más virtuosa, de igual modo que el

⁴¹ Sobre el contexto literario y artístico generado por su muerte véase ALISON LUCHS: “Verrocchio and the Bust of Albiera degli Albizzi: Portraits, Poetry and Commemoration”, *Artibus et historiae*, n° 66 (2012), pp. 75-97.

⁴² *Hor crediam noi che Demosthene et Cicerone avessim potuto con tal ragione alcuna cosa mai ad alcun persuadere; persuade la vertu operando prima che parlando (Della religione, cap. 8, s. p.).*

⁴³ *L'espere celesti non possono infondere Desiderio piu alto che de celi: la cristiana pieta spregia et trascende le spere celestiali: & adora dio sopra'l celo come quella che non nasce dal cielo e dal loro influentie o spiriti ma solo da dio super celeste; non depende da temporale moto del cielo ma dall'eterna stabilita di dio (Della religione, cap. 9, s. p.).*

⁴⁴ *dio non tanto con parole quanto con opere miracolose pruova e suo misterii et suo precepti conferma (Della religione, cap. 10, s. p.).*

⁴⁵ *La sufficientia di questa contemplatione si debba ricercare non da philosophi ma dagli antichi duci de cristiani anzi da dio (Della religione, cap. 13, s. p.).*

mal sacerdote es la más perjudicial después del demonio (I, 75). En 1474 escribe a Francesco Marescalchi que «las obras de Cristo nos confortan más que las palabras de los filósofos», contándole cómo sus rezos a la Virgen le han servido de curación a ciertas dolencias, una práctica heredada de su padre en su trabajo como médico: «No le debo un gallo a Asclepio», afirma, «sino que debo mi corazón y mi cuerpo a Cristo y su Madre» (I, 79). La mayor felicidad, para Ficino, está en la religión; de hecho, sin ella los hombres serían más desgraciados que las bestias, como repite en su *Teología platónica*, en *Sobre la religión* y en sus cartas (I, 83). Esta teología, sin embargo, es indesligable de la filosofía, aunando acción y palabra. En una carta a Antonio Serafico, afirma que su ideal de hombre es aquel que sólo depende de Dios, recomendando a su amigo que imite «a Pitágoras, a Sócrates y a Platón, que se dedicaron a la filosofía tanto en la acción como en la discusión, incluso cuando la fortuna parecía ir en su contra» (I, 20). En otra ocasión vemos cómo Ficino, escribiendo al obispo Mariano de Cortona para recomendar como sacerdote a un familiar suyo, pone como ejemplo a Sócrates (I, 76). Ficino se considera a sí mismo un profeta precisamente por pertenecer a esta tradición que se remonta a Pitágoras, al que imagina como una suerte de hierofante (según la visión de Jámblico).⁴⁶

Esta teología es también una forma de política, que identifica a menudo con la dinastía Médici. Ficino considera que la filosofía universitaria de corte aristotélico, sobre todo averroísta, ha abierto un abismo entre filosofía y teología, lo que en la práctica supone devaluar el modelo de vida cristiana, que considera en crisis. Así lo demostrarían los conflictos entre los diversos estados italianos y la inestabilidad política de Florencia, atacada incluso por el papado en periodos tan decisivos para Italia como la conspiración de los Pazzi. El platonismo supone para Ficino una oportunidad de conciliar razón y fe, pero esto implica lograr una renovación de la política, empezando por las ciudades-estado y su relación con la Iglesia. En su dedicatoria de la *Teología platónica*, Ficino se dirige a Lorenzo el Magnífico como aquel que podría unir la filosofía con la máxima autoridad en las cosas públicas (TP, Proemio). La imagen platónica del filósofo-rey se une así a la imagen de la ciudad de Dios de San Agustín. Como afirma en *Sobre la religión*, «la frecuente lección de las cosas divinas es conveniente a los gobernantes de las repúblicas», que han de guiarse en última instancia por «el ejemplo del reino celeste». ⁴⁷ Su propia comprensión de Hermes Trismegisto como el mayor sacerdote, el mayor filósofo y el mayor rey ha de entenderse desde esta óptica.

Algunos acontecimientos históricos de la época de Ficino influyeron sin duda en esta visión teológico-política. Los precedentes del platonismo cristiano, tanto en Roma como en Constantinopla, desde San Agustín hasta Psellos, encuentran en Ficino un punto de contacto, que sirve para imaginar una suerte de abrazo póstumo entre los imperios latino y griego, cuya unión se había intentado en el Concilio de Florencia (1439), cuando Ficino tenía seis años. El concilio fue auspiciado entre muchos otros aristócratas y mandatarios por Cosimo de Medici *ad maiorem gloriam Florentiae*, con resultados tan simbólicos como la conversión de Besarión y su nombramiento cardenalicio durante el pontificado de Eugenio IV, sirviendo a los Médici para erigirse en una suerte de nueva estrella de los Magos de Oriente, que no solo propiciaba la celebración de un renacer, sino

⁴⁶ Véase CHRISTOPHER S. CELENZA: «Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, vol. 52, n° 3 (1999), pp. 667-711.

⁴⁷ *la frequente lectione delle cose divine sia a governatori delle Republiche molto conveniente*; “*allo exemplo del regno Celeste* (MARSILIO FICINO: *Della religione*, Proemio, s. p.).

también la ofrenda de novedades de tierras lejanas, como el propio platonismo. Así quedó plasmado en la famosa capilla de Benozzo Gozzoli, donde vemos a Ficino junto a platónicos como Pletón, Besarión y Nicolás de Cusa, además del profesor de griego Juan Argirópulo. La propia renovación del zoroastrismo defendida por Ficino, que retrotraía los oráculos caldeos a un periodo pre-platónico, hacía aún más elocuente el paralelismo entre Jerusalén y Florencia como receptoras de un saber desarrollado en lugares como Egipto, Persia y Grecia entre profetas judíos, filósofos paganos, poetas y magos, que ahora llegaban a Italia a través del Imperio romano de Oriente.

Ficino tuvo de todo ello una visión providencialista, en la que la tradición recibida pasaba por todo tipo de altibajos, llegando a identificar en su carta natal su destino como renovador del platonismo europeo. Esto incluía a los paganos de la era cristiana, a quienes consideraba influidos de un modo u otro por los evangelios, de igual modo que los primeros cristianos se habían nutrido de los platónicos. La sabiduría antigua proviene en última instancia de Dios, que se manifiesta en un periodo u otro con independencia de cronologías fijas. Ficino desarrolla una idea histórica novedosa que depende de la lógica trinitaria, donde el circularismo pagano y la linealidad judía se entrecruzan sin problema: igual que Cristo estaba ya desde el origen aunque no se hubiera encarnado hasta la época de María, la magia egipcia y la sabiduría griega formaron parte del cristianismo antes de los evangelios. No se trata de que unos influyan a otros y contribuyan a configurar el cristianismo, sino de que todos son, de hecho, cristianos.

Que esto hubiera de construirse fuera de la universidad muestra hasta qué punto se trataba de una tarea política, como ocurre con buena parte de la filosofía moderna. No hemos de olvidar que, además de Ficino, desarrollaron su obra fuera de la universidad autores como Maquiavelo, Bacon, Galileo, Hobbes, Descartes, Locke y Spinoza, por limitarnos a los siglos XVI y XVII. Tal como la universidad se había empezado a consolidar alrededor del siglo XII, entre otras cosas, para acoger los saberes del mundo árabe llegados a través de los traductores y filósofos de Toledo, cuestionando las instituciones educativas existentes, el nuevo saber del imperio griego parecía cuestionar ahora las raíces de la universidad. Esto supuso poner a prueba a la propia Iglesia, como mostró mejor que nadie Pico della Mirandola, quien siguiendo la línea de Ficino trató de llevar a cabo un debate ajeno a la especialización universitaria y a la Iglesia. Las pretensiones universalistas de ambas instituciones no hicieron posible debatir los centenares de tesis cabalísticas, órficas, platónicas, árabes, herméticas, egipcias, etc., que proponía un joven aún veinteañero, precisamente para celebrar la Epifanía y rememorar la sumisión de los Magos a Cristo.

También su ambigua relación con Savonarola en los años noventa, cuando Ficino ya ocupaba el cargo de canónigo de la Catedral de Florencia, ha de entenderse desde esta perspectiva a la vez teológica, filosófica y política. La ligazón de Ficino a los Medici, plasmada en la citada capilla y en sus cartas, es difícil de exagerar. «Nadie está tan cerca de Cósimo como yo», escribió al político Niccolò Michelozzi (I, 27). La grandeza de los Medici consiste en ser «instrumentos de Dios», como recuerda a menudo en sus cartas. A Lorenzo le aconseja preguntar siempre al creador qué hacer, para que tanto su patria como su academia (en el sentido metafórico ya mencionado) continúen floreciendo (I, 26), algo que incluye patrocinar a eruditos como Poliziano (I, 17). En una ocasión en que Lorenzo vuelve a reprochar a Ficino no haberle escrito, aun reconociendo que el filósofo dedica su tiempo a asuntos más importantes que cualquier hombre (I, 28), Ficino responde que es la propia grandeza del gobernante lo que le hace callar, pues Lorenzo se

halla muy cerca de Dios (I, 29). Ficino apela al apellido familiar para comparar al gobernante con el médico, dedicado a cuidar a los ciudadanos. De hecho, el mayor lugar del cielo está reservado «para el hombre que ha hecho lo posible por modelar su país terrenal conforme al celestial» (I, 78).

FICINO COMO AUTOR «MODERNO». Baste todo lo anterior para proponer la necesidad de una nueva lectura de Ficino, a quien podemos considerar un autor tan antiguo como medieval y moderno. La red de contactos de Ficino en sus cartas es un buen índice del recorrido de sus ideas, aunque su obra no tuviera un éxito asegurado. El juicio de Savonarola sobre Platón puede servirnos como ejemplo de las dificultades del proyecto de Ficino; el sacerdote aseguraba haber leído al filósofo griego hasta percatarse de que «cualquier viejecilla sabe más de fe que Platón».⁴⁸ Savonarola es el mejor ejemplo de hasta qué punto Florencia estaba necesitada de profetas y reformas religiosas, entre las cuales el platonismo podía suponer un peligro más que una solución. Ficino acabó celebrando la muerte de Savonarola en 1497, acusándole de fanatismo y asegurando que los astrólogos platónicos habían augurado su caída, pero entonces no podía ocultar que tres años antes había utilizado esas mismas predicciones para apoyar a Savonarola. Los pronósticos astrológicos, que rozaban la herejía, también son una prueba de la difícil situación de Ficino, cuya incompatibilidad con la Iglesia resultó evidente tras la publicación de los *Tres libros sobre la vida*, arriesgándose a ser condenado como Pico della Mirandola, o como años después lo serían Giordano Bruno y Galileo.

Que no lo fuera contribuyó sin duda a que su proyecto de renovar la fe por medio del platonismo tuviera serios partidarios en la Iglesia, como demuestra el Concilio de Letrán a partir de 1513, cuando el cardenal Giovanni, hijo de Lorenzo de Medici, fue proclamado papa como León X. El interés de Roma por elevar la inmortalidad del alma a la categoría de dogma es inconcebible sin la *Teología platónica* de Ficino, que tenía como fin precisamente demostrar esa tesis frente a ciertos aristotélicos de la universidad.

Pocos años después, sin embargo, Lutero atacaría de nuevo las pretensiones del platonismo. Quizá no haya una sentencia más significativa que esta, dedicada al gran precedente teológico de Ficino: «Dionisio es perniciosísimo, pues platoniza más que cristianiza».⁴⁹ El verbo *platonizar* está más cerca de Ficino que el sustantivo *platonismo*. Es difícil medir la influencia que tuvo esta opinión sobre los autores posteriores, que a menudo consideraron al propio Lutero como un producto de la filología humanista. Luis Vives, contemporáneo del monje agustino, se vio forzado a escribir un texto negando que el conocimiento de las lenguas clásicas derivara en herejías, afirmando sobre Lutero que «de griego nada sabía cuando se puso a escribir y de latín muy poco»,⁵⁰ un juicio exagerado que servía para subrayar la escasa atención del hereje por los clásicos grecolatinos, salvándolos preventivamente de los ataques religiosos. En el ámbito católico podemos recordar la figura de Juan de Ávila, que conoció las traducciones platónicas de Ficino, y que en numerosos fragmentos defiende sus ideas, aunque no sin reparos:

⁴⁸ *Che giova tanta sapienzia, se sapeva poi più una vecchierella della fede che Platone?*. GIROLAMO SAVONAROLA: *Prediche Italiane Ai Fiorentini*, vol. 2, ed. de Francesco Cognasso, La Nuova Italia, Perugia y Venecia, 1930, p. 216.

⁴⁹ *Pernitiosissimus est, plus platonisans quam Christianisans* (MARTÍN LUTERO: *De captivitate Babylonica ecclesiae* [1520], WA 6, p. 562).

⁵⁰ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. II, Aguilar, Madrid, 1948, p. 409.

«Enviad, Señor, vuestra lumbre y vuestra verdad, *no la de Platón*» (el subrayado es mío).⁵¹

Una parte importante de la filosofía moderna puede interpretarse como un alejamiento del platonismo, sobre todo cuando las filosofías anglosajona, francesa y germana se vean impelidas a fundar su propia tradición, cuyos resultados ya hemos bosquejado parcialmente. El propio Vives, en sus ataques a la astrología, demuestra ser poco ficiniano. En un texto dedicado a las epístolas, tilda a Ficino de «filosofastro» por sus cartas «sobre temas platónicos, con una dicción enojosa y sin garbo». Comparado con otros, Ficino le parece «como una gaviota en un bando de cisnes». ⁵² Pero Vives, cuya obra está plagada de referencias platónicas, es heredero de Ficino al considerar a Platón «el gran maestro de sabiduría»,⁵³ o al asegurar que «acumuló Platón la mayor parte de la filosofía de los antiguos, pero puso mucho más de la teología hebrea y egipcia», concluyendo: «¡Dichoso Platón, que gozaste del conocimiento de ambas filosofías!». ⁵⁴

Otras lecturas subrayarán que Ficino no llegó a tiempo para conocer las ideas científicas de la modernidad. El empeño de tantos autores por hacer *tabula rasa*, o por arrasar con todo para fundar una filosofía nueva, desde la duda metódica hasta la *epoché* de Husserl o la destrucción heideggeriana, parece lo más opuesto que pueda imaginarse a la *prisca theologia*, pero también a la dialéctica platónica, que requiere un diálogo continuo con los saberes existentes. La moderna teología de la omnipotencia parece contrastar con el cosmos aristotélico-ptolemaico de los platónicos, plagado de sinergias mágicas, medicinales, musicales y astrológicas entre espacios discontinuos, jerárquicamente organizados y cuya divinización es inversamente proporcional a su distancia de la Tierra, entendida como lo más alejado de Dios (*maxime ab eo distat*, TP, IV, 2). El mecanicismo, que comprende el universo a través de una materialidad homogénea, apunta a una ruptura con toda jerarquía ontológica, quedando la dignidad humana destruida en el sentido de Ficino, al desaparecer ese punto cero donde uno estaría tan cerca de la ascensión como de la caída. El hombre ni siquiera puede ser un microcosmos, lo que afectaría sobre todo a los dominios que Ficino considera anímicos, espirituales y mentales, situados en el mundo supralunar y en el reino de lo supraceleste. En definitiva, ¿qué influencia podía tener ahora la medicina, la música y la teología del sacerdote florentino? ¿Cómo podría invocar a sus dioses, héroes, ángeles y demonios en un mundo cada vez más materialista? ¿No queda su idea del *nous*, el *logos* y la anamnesis al arbitrio de la fantasía, la imaginación y los sentidos? ¿Y qué decir de las disputas teológicas que inspiraron su obra? ¿No es hoy el *filioque*, que tanta pasión despertó en el Concilio de Florencia, un «dogma muerto», como afirmaba Unamuno?

Pero hay elementos mucho más profundos de la filosofía de Ficino que siguen vivos, empezando por el hecho de que el nuevo cosmos de Copérnico, Galileo y Kepler estuvo plagado de elementos platónicos. Sin Ficino no se entiende la obra de Poliziano ni la ópera del siglo XVII, con todo lo que ello significa para el teatro moderno. La propia astrología siguió teniendo un notable éxito entre autores como Newton, sin que podamos negar su influencia en el presente, desde Jung hasta los aficionados a los horóscopos.

⁵¹ Cit. en ÁNGEL RUIZ PÉREZ: «La lectura de la obra platónica por parte de san Juan de Ávila», *Studia Philologica Valentina*, vol. 19, n° 16 (2017), p. 107.

⁵² JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. II, p. 878.

⁵³ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. I, p. 537.

⁵⁴ JUAN LUIS VIVES: *Obras completas*, vol. I, p. 856.

Tampoco hemos de olvidar que millones de personas siguen creyendo en los ángeles. La pandemia de coronavirus ha sacado a relucir muchas de estas creencias, donde la asociación de la enfermedad con fenómenos astrológicos y demonológicos (los extraterrestres han sustituido aquí a los *démenes* ficinianos) ha sido constante,⁵⁵ sirviendo también a los astrólogos (e incluso a algunos filósofos pretendidamente posmodernos) para lanzar todo tipo de profecías sobre el nuevo mundo que se avecina. Las apelaciones al ciclo equinoccial, denominado precisamente «año platónico», nos recuerdan que no vivimos en mundos tan distintos. Lo que algunos llaman el «esoterismo occidental» sigue siendo incomprensible sin Ficino.⁵⁶

Pero tampoco se comprende sin Ficino el intento cartesiano por demostrar la inmortalidad del alma, apelando precisamente al Concilio de Letrán: el dominio ficiniano de lo espiritual no ha quedado eliminado, sino más bien reinterpretado. También Ficino argumentó antes que Descartes sobre la certeza que «no puede Dios siendo suma verdad y bondad engañar a la generación humana».⁵⁷ El heliocentrismo, por su parte, se adaptó perfectamente a las metáforas lumínicas del platonismo, como muestra la obra de Campanella, donde el orden geométrico seguía explicando un mundo escrito en lenguaje matemático, según la expresión de Galileo. En un sentido distinto, la visión de Ficino de sí mismo como profeta no se halla tan lejos de la visión teológica de autores como Hegel, que concebía su filosofía como un momento del autoconocimiento divino y, si bien es cierto que Ficino habría negado el gnosticismo histórico del idealismo, en esto estaría cerca de Schopenhauer, para quien «los hegelianos, que incluso consideran la filosofía de la historia el objetivo fundamental de toda filosofía, pueden ser remitidos a Platón».⁵⁸ Tampoco parece fácil comprender el existencialismo sin las ideas sobre la dignidad del siglo XV.

A ello podríamos añadir otros aspectos de tipo literario y religioso. La propia crítica iniciada por Galileo alcanza su mayor plasmación en la forma de un diálogo platónico, como ocurre con los diálogos de Castiglione y de Vincenzo Galilei, el primero esencial para comprender las convenciones de las cortes europeas y el segundo para la historia de las poéticas. La teología apofática de Ficino y Galileo, frente a la mística del noúmeno, no abre un espacio irracional para que la religión campe a sus anchas, sino que requiere una teología sometida a crítica. El catolicismo, al fin y al cabo, tiene hoy más fieles que nunca, a menudo guiados por metáforas platónicas. Baste pensar en el milagro de Fátima, en el que miles de personas se postraron ante el Sol en plena I Guerra Mundial, o en los cientos de millones que siguen articulando su vida por el calendario litúrgico, desde Adviento hasta Pentecostés, pasando por Navidad, Semana Santa, Pascua y Epifanía. Acaso uno deba preguntarse también, en la medida en que comparta con Platón una verdadera preocupación por las cuestiones políticas, si esos millones de fieles serían mejores sin la obra de Ficino.

⁵⁵ Valga al respecto lo señalado en DANIEL MARTÍN SÁEZ: «Filosofía en tiempos de pandemia», *La Nueva Tribuna*, 7 de junio de 2020.

⁵⁶ Véase WOUTER J. HANEGRAAFF: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012.

⁵⁷ *Della religione*, cap. 1, s. p.

⁵⁸ ARTHUR SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, II, trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2005, 506, p. 494.

Otra cosa es que Ficino sea poco leído en el presente, en parte por las razones que hemos visto al principio. En este punto lo más urgente es leer su obra sin adecuarla a esquemas anacrónicos. La falta de estudio es sin duda el mayor obstáculo para entender la actualidad de Ficino. En el caso de España, baste recordar las pocas líneas que le dedica Ortega y Gasset, basadas en la simplificación de Cassirer, cuando explica el Renacimiento como una época de crisis, convulsa e indecisa, donde los filósofos estaban sujetos a cambios de opinión radicales: «Ficino, uno de los hombres más serios del Renacimiento, no resiste a las angustias de una enfermedad. Hace un voto a la Virgen, sana y, en vista de ello, reconoce en el caso un signo divino que le hace ver cómo la filosofía no basta para salvar el alma: arroja al fuego su comentario de Lucrecio y decide dedicar toda su labor al servicio de la religión». De este tipo de hechos deduce Ortega que el Renacimiento pertenece a «tiempos de inautenticidad» en que el hombre estaba «perdido porque ha perdido contacto consigo mismo». ⁵⁹ Para sacar esta conclusión, uno debe tergiversar un buen puñado de fuentes, confundir fechas alejadas entre sí por varias décadas y dar credibilidad a relatos espurios.

La anécdota de la Virgen la cuenta el propio Ficino en una de sus cartas, como hemos visto, y nada tiene que ver con su obra juvenil sobre Lucrecio, al que Ficino siguió criticando en sus obras de madurez. ¿Y no sabía Ortega que tampoco publicó sus primeros textos platónicos, hoy perdidos? Por otra parte, la quema de obras responde a un tópico literario que simboliza la superación de los errores de juventud, a menudo de forma mítica y exagerada. Ficino, de hecho, se compara en tal gesto con Platón, a quien la doxografía ha atribuido siempre haber quemado sus tragedias antes de escribir sus diálogos. ⁶⁰ Incluso en esto, Ficino quiso presentarse como un platónico. Su constancia durante cuarenta años, simbolizada por la traducción y comentario de las obras completas de Platón, al tiempo que presenta una nueva forma de filosofía donde aúna su sabiduría como médico, astrólogo, músico, sacerdote y cortesano, responde a una vida no siempre accesible a sus comentaristas. Quizá si abandonamos la idea de un sistema pétreo, y recordamos la enseñanza platónica sobre la filosofía como modo de vida, podamos superar esta visión en las próximas décadas.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET: *Obras completas*, VI, Taurus, Madrid, 2017, p. 462.

⁶⁰ Véase JOHN HANKINS: *Plato in the Italian Renaissance*, I, pp. 454-457.