

HUMANISMO MÍSTICO DESDE ITALIA HACIA ESPAÑA: MARSILIO FICINO EN DIÁLOGO CON TERESA DE JESÚS Y JUAN DE LA CRUZ EN LA ENCRUCIJADA DEL NEOPLATONISMO RENACENTISTA

Veronica Tartabini

Abstract: This article examines the profound impact of Italian Renaissance Humanism on Spanish mysticism, with a particular focus on Marsilio Ficino – a pivotal philosopher and translator of Platonic, Neoplatonic, and Hermetic thought. Through his translations and commentaries – especially his treatment of Plato’s *Symposium* in *De Amore* – Ficino articulates a mystical form of Humanism that transcends cultural boundaries and finds resonance in Spanish authors such as Teresa of Jesus and John of the Cross. This research proposes a comparative analysis, with particular emphasis on *De Amore* and the mystical writings by Teresa of Jesus and John of the Cross, highlighting thematic and stylistic affinities. It concludes that Ficino represents a decisive bridge between Renaissance philosophy and the reformative Christian spirituality of the Spanish Golden Age.

Keywords: Marsilio Ficino, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Renaissance Humanism, Neoplatonism.

* * *

1. Introducción

El matrimonio entre filosofía y mística durante el humanismo italiano fue la antesala del Humanismo místico castellano¹. Veremos en detalle, cómo Marsilio Ficino (1433-1499) ejerció como mediador entre el Humanismo renacentista italiano y la mística española del Carmelo descalzo, protagonizada por Teresa de Jesús (1515-1582)² y Juan de la Cruz (1542-1591). Marsilio fue filósofo, médico, músico, astrólogo, sacerdote y conspirador político³. Se le recuerda como «Platón segundo»⁴. Hace falta detenernos en su figura, enfocándonos en la aportación mística de su extenso y polifacético pensamiento.

A partir del año 1454 Marsilio elaboró sus primeros ensayos. A esta fase se remonta su trabajo en cuatro volúmenes ahora desaparecido (*Instituciones ad Platonicam disciplinam*, 1456); junto a las traducciones del *De Monarquía* de Dante⁵, de las obras de Platón y de parte del *Corpus Hermeticum*⁶. Comenzaba, pues, a acuñar su *pia philosophia* o *prisca theologia* moldeada en el cauce de una *docta religio*. Es decir, iba en búsqueda de aquella sabiduría – guardada en las meditaciones de los sabios paganos – que había preanunciado la

¹ G.M. Bertini, *Introduzione*, en Id. (a cura di), *Mistici di Spagna, Frate Francesco da Osuna Via alla mistica*, premessa di A. Farinelli, Brescia, Morcelliana, 1933, vol. I, pp. XIII-CXIX, p. LXXXVIII.

² También conocida como Teresa de Ávila.

³ R. De la Villa, *Introducción*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, edición y traducción de R. de la Villa, Madrid, Tecnos Neomeópolis, 2019⁴, pp. 11-29, p. 13.

⁴ T. Katinis, *Marsilio Ficino. Biography*, en D. Thomas, J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations a Bibliographical History*, vol. VI, *Western Europe (1500-1600)*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 397-399, p. 397. Para una introducción: T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, en G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento: figure e problemi*, Roma, Carocci, 2003, pp. 29-47; S. Byrne, *Ficino in Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

⁵ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p.14.

⁶ P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. en by V. Conant, Gloucester, Mass. Peter Smith, 1964, p. 17.

revelación cristiana. Seguirán sus comentarios al *Banquete* y al *Filebo* platónicos (1456) y la *Theologia Platónica* (1474) compuesta por dieciocho volúmenes⁷.

Entre las obras más maduras, tiene cabida el tratado de teología *De Cristiana religione* (1474), un llamado a favor del diálogo interreligioso árabe-cristiano⁸. En este mismo texto se percibe cierta necesidad de abogar por una reforma de la Iglesia católica cristiana para regresar a un cristianismo puro originario y al reconocimiento de la autoridad papal válida solo en términos espirituales. Podemos leer las cartas que Marsilio escribió al pontífice Sixto IV (1414 -1484), para animarle a despojarse de las armas y a recuperar su papel como evangelizador pacífico, de vicario de Cristo⁹. Además, con motivo de la epidemia de peste del bienio 1478-1479, Ficino escribió *Consiglio contro Pestilentia* impreso en el año 1481¹⁰. Entre sus últimos esfuerzos intelectuales destacan: su obra médica *De vita* (1489); su traducción de la *Mística teología* y de los *Nombres divinos* de Dionisio Areopagita (1492); su texto *De lumine* o *De Sole* (1493) escrito apostando por el heliocentrismo¹¹; junto con sus traducciones al latín de Plotino (1496) y su comentario inconcluso de las Epístolas de San Pablo¹². Asimismo, nos quedan doce libros de epístolas ficinianas (1495)¹³.

2. Ficino en España y la cultura hispánica en el pensamiento ficiniano

Intentemos ahora comprender mejor la filosofía de Marsilio Ficino, a raíz de la escuela que fundó. Lo que conocemos como Academia platónica, afincada en el palacete de Careggi cerca de Florencia, no era una institución formalmente estructurada sino un grupo de intelectuales reunidos por un vínculo de amistad e intereses culturales compartidos. Ni siquiera el término “Academia” resultaba efectivamente empleado por sus integrantes¹⁴. Cosme de Médici (1389-1464) apadrinó este grupo de *dilettanti*, tras haber conocido al autor platónico Gemisto Pletón (c. 1355-c. 1452)¹⁵ en ocasión del Concilio de Florencia (1439). Ese evento era la sede perfecta para pensar en la interculturalidad, en la convivencia pacífica entre distintas confesiones religiosas y escuelas filosóficas; de hecho, se organizó para intentar alcanzar la unión entre la Iglesia católica y la Iglesia de Bizancio. Cosme añoraba fundar en su ciudad un estado utópico de inspiración platónica y es entonces cuando entró en contacto con el hijo de su médico Diotifeci, Marsilio. Junto al palacete de Careggi, le concederá al humanista una copia de las obras completas platónicas, de las de Plotino, el *Pimandro* de Hermes Trismegisto y algunas obras pitagóricas¹⁶.

⁷ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 32.

⁸ T. Katinis, *Marsilio Ficino. Works on Christian-Muslim Relations*, en D. Thomas, J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations a Bibliographical History*, cit., pp. 400-404. Véase también: G. Bartolucci, *Il De cristiana religione di Marsilio Ficino e 'le prime traduzioni' di Flavio Mitridate*, en «Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento», 2ª serie, XLVI, 2007, pp. 345-355.

⁹ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 34.

¹⁰ T. Katinis, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la Pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007; T. Katinis, *A Humanist Confronts The Plague: Ficino's Consilio contro la Pestilentia*, en «Modern Language Notes», 2010, 125, pp. 72-83.

¹¹ T. Katinis, *L'eliocentrismo di Marsilio Ficino nel Libro dell'amore e nel De Sole*, en «Itinerari», 2ª serie, XL (2001), 2, pp. 73-90.

¹² E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966, p. 18.

¹³ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 34.

¹⁴ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 41.

¹⁵ C. Carrión González, *Astrología, Medicina y Filosofía en Marsilio Ficino*, Master's Thesis, University of Murcia, Faber & Sapiens, 2018, p. 16.

¹⁶ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p. 12.

Las dos facetas que llaman más la atención de esta sociedad filosófica son: su carácter de grupo espiritual y su alcance europeo. Antes de todo, Ficino deseaba que su Academia fuese efectivamente un círculo espiritual. En sus tiempos se habían ido formando asociaciones laicas de carácter religioso que con toda seguridad le sirvieron como modelo. Desde luego, el primer patrón a seguir que quería emular era la propia antigua Academia Platónica. Siguiendo esa orientación filosófica y espiritual, en su círculo los integrantes más expertos y ancianos solían entablar debates informales e incluso, llegaron a celebrar un par de natalicios de Platón con un banquete organizado a modo de tertulia filosófica. Entre las charlas desarrolladas, estaban las “declamaciones” que eran discursos de contenido moral; lecturas dadas en privado de obras platónicas con jóvenes aprendices y ponencias compartidas públicamente en las iglesias o en unas salas de conferencias contiguas a los ambientes eclesiásticos. Los “académicos” aspiraban a compartir un ideal de bienestar del alma y del cuerpo, de «armonía propia en consonancia con la armonía de las estrellas y de la creación entera»¹⁷, de correcta conducta moral que se armonizaba tanto con los principios paganos como con el mensaje evangélico.

Consideremos que, Marsilio era canónigo de la catedral de Florencia y su cargo sacerdotal le garantizó un buen dominio de la teología cristiana. Elaboró un tratado en defensa de la religión cristiana y toda su producción está impregnada de objetivos teológicos. Pese a la inclinación heterodoxa de las ideas sobre astrología y magia que defendía en *De vita*, fue fiel a la ortodoxia cristiana. Para él: «la doctrina platónica es una filosofía religiosa»¹⁸ en este sentido. El cristianismo católico era la religión por excelencia y por eso, no rechazaba la pluralidad confesional porque estaba convencido de que en todas las religiones había la huella más o menos patente de un solo y auténtico Dios¹⁹. Marsilio quería que el platonismo cumpliera una misión providencial en la historia de la humanidad planteada por el Dios cristiano. El propio autor se consideraba parte sustancial de la lógica de la providencia divina cristiana²⁰.

Regresando al estudio de la Academia Platónica ficiniana, tras su faceta espiritual nos queda por tratar su internacionalización. Ficino solía acoger a huéspedes prestigiosos que acudían de otros centros urbanos para que participaran en las reuniones. En una carta firmada por el propio fundador del grupo se comparte un listado de intelectuales con los que intercambiaba comunicación epistolar y textos filosóficos. Por consiguiente, se ha reconocido la influencia del neoplatonismo de Ficino «en la mayor parte de Europa»²¹.

¿La Academia ficiniana tuvo contactos también con España? Dijimos que la labor humanista de Marsilio se concentró sobre todo en la traducción. Cabe reconocer cierta similitud entre el trabajo desempeñado por Ficino y la labor de la Escuela de Traductores de Toledo. En plena Edad Media, dicha escuela española – en cuya órbita transitó Averroes (nombre cristiano de Ibn Rushd, 1126-1198) – se dedicó a traducir al castellano a Aristóteles y a los grandes autores clásicos orientales. Sin su actividad mediadora, Occidente se hubiera quedado huérfano de las grandes voces griegas, judías, árabes de la filosofía universal. A propósito, Garin afirma que Ficino hizo para Platón la misma labor que Averroes se planteó hacer con la producción aristotélica²².

¹⁷ Ivi, p. 15.

¹⁸ P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., p. 27.

¹⁹ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, cit., p. 46.

²⁰ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., pp. 29-30; P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., p. 28.

²¹ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, cit., p. 41.

²² E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 380.

Gracias a Teodoro Katinis es posible deducir que Marsilio acabó beneficiándose de los mejores frutos de la filosofía y de la filología hispánica de la época de la Escuela de Toledo y posterior, puesto que escribió su obra sobre la peste absorbiendo la atmósfera médica averroista y avicenista que se respiraba en Italia desde la Edad Media, con autores como Jacme d'Agramont (?-1348), un médico catalán y Arnaldo de Vilanova (c. 1238-1311), un médico valenciano fallecido en Génova²³. Curiosamente, al difundirse el pensamiento ficiniano en España, el propio filósofo italiano se convirtió en una autoridad para los médicos locales. Caso llamativo fue el de Francisco Curteti, que tradujo el estudio ficiniano sobre la peste y lo publicó – financiando personalmente la edición – para erradicar el virus que estaba ensangrentando Zaragoza en 1564. Lo mismo hizo Mathias Mares en Pamplona en 1598. En general, los médicos españoles apreciaban los estudios que el florentino había dedicado a la triaca en el *De vita*, un antídoto a los venenos cuyas propiedades descubrió el mítico rey Mitridates en I siglo antes de Cristo²⁴. Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) recomendaba las lecturas ficinianas como manuales de técnicas quirúrgicas²⁵. Gracias a las investigaciones de Jesús Larrea Barona²⁶, actualizadas por Carmen González Royo²⁷ y profundizadas por Susan Byrne, sabemos que a lo largo de los siglos XVI y XVII los intelectuales hispánicos pensaban en el filósofo italiano como autoridad humanista incuestionable y no solamente en el campo médico²⁸. Byrne ofrece la exploración más minuciosa acerca de la recepción de Marsilio en España a partir de los volúmenes hallados en las principales bibliotecas del país. Analiza tanto sus textos originales como sus traducciones.

En la época moderna española, se recordaba a nuestro pensador como «el gran Marsilio Ficino», «gran médico y filósofo», «el príncipe de los filósofos platónicos». Otras veces, se le menciona simplemente como “Marsilio”. Otras veces aún no se citaba explícitamente, pero sí se mencionaban sus traducciones de los grandes clásicos. Muchos interpretaron, adaptaron, debatieron acerca de su actividad filológica y filosófica²⁹. Los autores hispánicos acudían a sus publicaciones por los intereses más dispares: desde los médicos, hasta los legislativos pasando por los matemáticos, esotéricos y evidentemente filosóficos, teológicos.

Las copias de la traducción de las *Obras completas* de Platón y de los demás neoplatónicos revaluados por Marsilio, junto con las publicaciones firmadas de su puño circulaban con frecuencia en las bibliotecas privadas y en los grandes centros de la Monarquía Hispánica. Comencemos a tratar las bibliotecas privadas. Por ejemplo, en la corte de los Reyes Católicos, Alfonso de Palencia compuso el Diccionario Latín-Castellano con información platónica y hermética extraída de los textos del renacentista italiano³⁰. Hernando Colón – hijo del célebre Cristóbal – era dueño de una de las copias completas de los comentarios ficinianos sobre Dionisio³¹. Incluso el rey Felipe II contaba con una

²³ T. Katinis, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la Pestilentia*, cit., pp. 19-22; p. 28; pp. 58-59; p. 135.

²⁴ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 55-57.

²⁵ Ivi, p. 6.

²⁶ J. Larrea Barona, *La antropología de Marsilio Ficino*, Tesis Doctoral leída en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, en Pamplona, 1991, pp. 65-66.

²⁷ C. González Royo, *Sobre la transmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red*, en P. Aullón De Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Madrid, Editorial Verbum, 2010, vol. V, pp. 35-86.

²⁸ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 4-5.

²⁹ Ivi, p. 50, p. 135, p. 214.

³⁰ Ivi, p. 217.

³¹ Ivi, p. 18.

traducción manuscrita al castellano del *Pimandro* ficiniano en El Escorial y había estudiado en los textos de nuestro pensador³².

Con respecto a los grandes centros de estudio, los escritos de Marsilio se habían difundido especialmente en dos universidades: Coímbra en Portugal y Alcalá de Henares en España³³. Para entender hasta qué punto la Universidad de Alcalá de Henares fue cuna del Humanismo español y puerto de acogida del Humanismo italiano, Gonzalo Gómez García detalla que el Cardenal Cisneros quiso plasmar una universidad a partir de una fuerte necesidad de renovación teológica. Lo que el cardenal más insigne de los Reyes Católicos quería era una «república de librepensadores dentro de un sistema de formación que buscaba llegar a ese pensamiento renovado con sólida base humanística»³⁴. De allí saldrá: «La búsqueda en Alcalá de esa nueva vía de unión trascendente entre Dios y el hombre, [que] tenía que tener necesariamente unos rasgos propios y particulares que han caracterizado todos los movimientos e intentos de reforma que hubo en la Iglesia»³⁵. No debe de extrañarnos que mientras duró la trayectoria cisneriana, Ficino fuera leído en Alcalá como un insigne humanista y defensor de la reforma espiritual. Tan solo la variedad y la cantidad de volúmenes catalogados en la universidad alcalaína, ahora custodiados en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid, dan fe de lo afirmado³⁶.

También en la Universidad de Salamanca³⁷ los escritos ficinianos tuvieron cabida. Entre los textos más interesantes de su biblioteca, no podemos evitar la mención de un volumen muy especial. Se trata de una recopilación de tres obras herméticas, editadas en París en 1505: la versión latina del *Pimandro* editada por Ficino; el *Asclepio* de Apuleyo y el *Crater Hermetis* de Ludovico Lazarelli. Si en la portada del tomo recopilatorio aparecen solo estos tres titulares, en realidad, hojeando el volumen completo se hallan otros textos añadidos: dos del P. Battista Spagnoli (1447-1516), carmelita italiano conocido también como “El Mantuano” y otro de Agostino Dati Senense. Es necesario recordar los títulos de los textos del carmelita que aquí anotamos traducidos del latín al castellano, gracias a las referencias bibliográficas originales: *Diálogo sobre la vida beata, del P. Battista Teólogo Carmelitano de Mantua, recién editado por el autor y ahora reconocido aquí junto con el opúsculo acerca del mismo tema de Agostino Dati, nativo de Siena, editado de forma muy correcta; Tres libros áureos acerca de la Paciencia, con Índices y una Explicación Recién Examinada del Complejo Vocabulario acerca de la Ascensión*. Antes de acabar conservado en la biblioteca donde se halla en la actualidad, el volumen completo se custodiaba en el Colegio de Cuenca. Para nuestra investigación es un testimonio extraordinario. Este tomo confirma que en Salamanca se manejaba material humanista italiano de primera mano con la finalidad de hermanar la filosofía y la espiritualidad herméticas con el cristianismo³⁸. Otro aspecto fundamental: en Salamanca, se estudiaba de manera conjunta la labor de Marsilio y la del P. Battista Spagnoli, un carmelita italiano, humanista de origen español que intentó una reforma muy similar a la teresiana. Recordemos que, en este ambiente salmantino,

³² Ivi, p. 218.

³³ Ivi, p. 5.

³⁴ G. Gómez García, *Los caminos del humanismo en la Universidad de Alcalá (1517-1545)*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Alcalá de Henares, 2017, p. 368.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 38-39. Para un análisis de la difusión de la labor ficiniana en Alcalá de Henares: ivi, pp. 38-49.

³⁷ Ivi, p. 38.

³⁸ Ivi, p. 35.

impregnado de Humanismo italiano al estilo ficiniano, se hallaban Fr. Luis de León (1527-1591) y Juan de la Cruz.

Es muy probable que las obras completas de Ficino llamaron la atención de los movimientos descalzos españoles, puesto que, por ejemplo, en el convento de Franciscanos descalzos de Toledo se ha registrado un volumen muy significativo: *Marsilii Ficini Opera*, (manuscrito 1067)³⁹. Así que, en el territorio de la Inquisición española y en el ámbito imperial hispánico, Ficino impulsó la difusión de doctrinas que acercaban atrevidamente al ser humano a Dios. En consecuencia, las traducciones ficinianas de Plotino sobre la magia tuvieron repercusión en el hereje aragonés Miguel Servet (1511-1553); mientras que, en Ciudad de México, la jerónima Sor Juana Inés de la Cruz (1645-1700) escribía bebiendo de la simbología hermética⁴⁰. Siempre en época moderna, muchas órdenes religiosas – sobre todo los jesuitas más rebeldes como Juan Andrés – preferían el neoplatonismo de Ficino frente al aristotelismo de la escolástica⁴¹.

Juan Valera (1824-1905) y Emilio Castelar (1823-99), hasta en pleno movimiento democrático y modernizador dieciochista, opinaban que Ficino fuese un ejemplo excepcional a favor de la posible convivencia entre platonismo y cristianismo. Lo hacían con valentía por dos razones. Para empezar, con su mentalidad iban en contra de Menéndez Pelayo que, empeñado en defender la riqueza filosófica española, insistía en destacar la hondura de los pensadores nacionales tratando de abogar su originalidad sin darle mucha resonancia al intercambio cultural con otras naciones. Por eso, el mismo Menéndez Pelayo creía que el verdadero neoplatonismo español lo había encarnado León Hebreo (c. 1460-1521) y no Ficino. En segundo lugar, Valera y Castelar, siendo democráticos, no hacían más que alimentar las críticas que se agudizarían en contra de los “platónicos” en época franquista. El lector ha entendido muy bien: como Platón en la *República* había planteado un gobierno de comunión de los bienes, los platónicos, lo neoplatónicos y los que difundían sus ideas se consideraban promotores del socialismo, del comunismo, del colectivismo agrario y de la reivindicación de los derechos de la clase obrera, por lo tanto, con la subida al poder del régimen franquista se declararon enemigos⁴². No es baladí que Rafael de Floranes (1743-1801) junto con Joaquín Costa (1846-1911) – padre del colectivismo agrario español – citasen a Ficino en sus obras⁴³ y que en época franquista se estancasen las publicaciones ficinianas.

Habrà que esperar el regreso de aires democráticos en suelo ibérico, para volver a leer ediciones actualizadas de nuestro neoplatónico italiano. Dámaso Alonso (1898-1990) fue el primer filólogo en divisar la huella de Marsilio en la poesía hispánica renacentista⁴⁴. En fin, pese a que sus textos no acabaron nunca en los Índices de libros prohibidos⁴⁵, es cierto que Ficino en España se ha estudiado como un filósofo neoplatónico que favorece una crítica al escolasticismo y un himno a la honda investigación espiritual individual. En nuestra

³⁹ Ivi, p. 27.

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ Ivi, p. 8.

⁴² Ivi, pp. 9-13.

⁴³ Ivi, pp. 211-213.

⁴⁴ Llama la atención el hecho de que no existe todavía una traducción al castellano de la *Theologia Platónica*. C. González Royo, *Sobre la trasmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red*, cit., pp. 54-56. Con respecto a las ediciones más recientes: R. De la Villa, *Sobre la Nueva Edición*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., p. 39.

⁴⁵ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 35, 215.

opinión, es precisamente este perfil del autor el que debió de influir en la mística castellana moderna.

3. Marsilio Ficino, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz

¿Cuáles son los temas fundamentales del Humanismo místico de Marsilio Ficino? ¿De qué manera dejó huellas en la mística teresiana y sanjuanista?

Existe un texto que permite trazar un hilo conductor directo entre mística y Humanismo renacentista, es el *Simposium, Convito* o *Banquete* de Platón según se prefiera llamarlo. Marsilio Ficino lo traduce y lo comenta en su *De Amore*. Lo estructura imaginando a unos humanistas contemporáneos suyos que pasan lista de las definiciones del amor presentes en la obra original griega, adjuntando elementos de la tradición cristiana. Leamos lo que escribe el propio autor en un párrafo central:

Pues un hombre verdadero y la idea del hombre es una misma cosa. Pero cualquiera de nosotros que está separado de Dios en la tierra no es un hombre verdadero, porque está separado de su idea, y de su forma. El amor divino y la piedad nos conducirán a ella, pues como estamos aquí divididos y mutilados, unidos a nuestra idea al amar, llegaremos a ser hombres completos de modo que parezca que hemos amado primero a Dios en las cosas, para amar después las cosas en él, y que honramos las cosas en Dios para reencontrarnos a nosotros mismos en Él antes de todas las cosas y, amando a Dios, parezca que nos hemos amado a nosotros mismos⁴⁶.

La traducción al castellano es de Rocío de la Villa; trabajo finalizado tras una primera traducción (1948) de Adolfo Ruiz Díaz⁴⁷. En una de las ediciones italianas consultadas por la estudiosa de la Villa nos encontramos con la explicación de Giuseppe Rensi⁴⁸, quien nos anima a considerar este párrafo como el verdadero manifiesto de la doctrina mística del amor en el Renacimiento.

Ficino escribió este comentario con Giovanni Cavalcanti en 1469. Con toda probabilidad, el pensador toscano decidió verter de esa forma los pensamientos surgidos por una crisis melancólica superada gracias a la compañía del amigo. Existen tres versiones: la de 1469; la de 1475, entregada a Lorenzo el Magnífico (1449-1492) con unas modificaciones, donde este prestigioso mecenas aparece por vez primera como nuevo patrón de la Academia de Careggi; la última versión en vulgar, editada en 1544 y dirigida a los círculos menos cultos. La traducción al italiano tuvo mucho éxito, hasta acabar en unas composiciones del propio Lorenzo. La versión latina, incluida en el *corpus* platónico comentado y traducido por Marsilio, se editó desde 1484 hasta 1602 por lo menos veintitrés veces. La posición filosófica expresada en el *De Amore* dejará rastros en Giordano Bruno, Miguel Ángel, Rafael, Botticelli y Tiziano. Probablemente, la suerte del texto explica por qué uno de sus conceptos más célebres, el de “amor platónico”, gozó el mismo destino glorioso. El autor italiano acuña esta expresión para referirse al amor, a la *caritas* cristiana y a la amistad; es decir, a una afinidad intelectual compartida entre amigos que concibe como cimiento de su círculo florentino⁴⁹.

⁴⁶ M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., p. 186.

⁴⁷ R. De Villa, *Sobre la Traducción*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., pp. 31-32, p. 32.

⁴⁸ G. Rensi, *Postfazione*, en M. Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Milano, ES, 1992, pp. 161-166.

⁴⁹ R. De la Villa, *Introducción*, cit., pp. 15-17.

De la Villa aclara que: «Los siete discursos que constituyen el *Comentario* nos ofrecen una ontología, una cosmología, una psicología, una ética, una estética, y una teoría del amor»⁵⁰. Reconstruyamos con cuidado su introducción a la edición consultada, es posible lograr unos datos esenciales que servirán a la hora de estudiar la conexión entre Marsilio, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

En primer lugar, hay que saber que Platón y Plotino convergen en el *De Amore*. Con respecto al primero, se comenta el *Simposium*, pero también el *Fedro* y el *Fedón*, con referencias a otras obras del pensador griego tal y como el *Hippias* y la *República*. Lo que se elabora lo podríamos definir una recopilación de las nociones platónicas más relevantes para el propio Ficino.

En la versión original griega, la charla sobre el amor entre los comensales era una celebración debida a la entrega de un premio en un certamen de poesía. Siendo la poesía el arte más estimado en un mundo clásico obsesionado por la armonía, quien se distinguía por practicarla con excelencia tenía que ser inevitablemente armónico, hermoso. De allí, el reconocimiento de la vinculación entre hermosura y amor, así como la consiguiente intervención en la charla de la sacerdotisa Diotima. Era, pues, un pensamiento esotérico, religioso, abierto a lo femenino; precisamente eso hacía falta para descifrar algo del enigma que constituye la fuerza más poderosa y materna que rige y genera el universo. Ficino quiere rehabilitar este aspecto de la enseñanza platónica.

Igualmente, quiere rehabilitar la vinculación que Plotino plantea entre amor y luz. El alumno de Platón creía que la palabra *eros* derivase de *orasis*, es decir visión. Así que también la vista, la mirada y la luz juegan un papel central en el pensamiento erótico neoplatónico heredado por Marsilio. La suya se convertiría en una filosofía de la luz que simboliza la divinización del hombre a través de la unión con la luminosidad de Dios. El lenguaje en el *De Amore* se mueve constantemente por medio de metáforas, sobre todo de metáforas luminosas como el fuego⁵¹.

Tras reconocer las fuentes con las que trabaja Ficino y su forma de tratarlas, queda por analizar cuál es el núcleo de su propio pensamiento expuesto en esta obra. El amor es antes de todo cósmico porque es la fuerza que mueve el universo. Después del cosmos, Ficino se fija en el ser humano cuya alma es el eslabón entre lo terrenal y lo divino. Al igual que el universo, el alma humana se mueve empujada por el amor; más en detalle, por dos tipologías de amores: la Belleza que la arrastra hacia la materia destinada a perecer y el Bien que la arrastra hacia la interioridad donde reside la divinidad eterna. Si el alma sabe trascender los diferentes niveles de Belleza, desde lo corpóreo hasta lo espiritual, puede acceder al Bien. El amor es el director de un itinerario de iniciación del alma humana cuyo destino es la «felicidad eterna», alcanzable por unión con Dios. El ser humano, atrapado por la belleza de los cuerpos, enfermaría melancólicamente hasta convertirse en una bestia. El ser humano, potenciado por la belleza de lo inmortal, puede superar los límites del conocimiento lógico, traspasar la belleza efímera terrenal y por «divina locura» puede llegar a conocer el Bien fusionándose con su esencia por amor. El viaje se emprendería con la poesía y finalizaría con el saber infuso por Dios, en el que el ser humano concretaría su aspiración más natural: la divinización⁵².

Por esa razón, el hombre aquí descrito es primariamente alma. Marsilio cree que el ser humano es el centro de la creación porque en su alma tienen cabida los atributos de los entes

⁵⁰ Ivi, p. 19.

⁵¹ Ivi, pp. 17-19.

⁵² Ivi, p. 20.

inferiores y a la vez las características de los ángeles. Esa necesidad de forjarse con libertad, escogiendo cuáles atributos desarrollar entre los terrenales y los celestiales, hace que el ser humano en la concepción renacentista se pueda definir la criatura más única y divina en la totalidad de la creación de Dios⁵³. En fin, Ficino, en su pensamiento místico explicado en el *De Amore*, «acorta las distancias entre el hombre y Dios»⁵⁴ a merced del amor.

No basta la sabiduría para llegar a Dios a través de los distintos niveles de la belleza espiritual. El hombre que ama la dimensión divina se aniquila en cuerpo y alma en el matrimonio con la fuente de la luz primigenia, con su amado; y muere, para volver a vivir en la plenitud de la felicidad, en la contemplación de la belleza «pura», «única» e «indeterminada» de lo sagrado identificado en el Bien supremo. Allí contemplaría la luz del Sol, fuente espiritual de todos los entes, una luz tan pura que no hay vista humana que la pueda soportar. No obstante, los ojos de la interioridad la buscan con fuerza, porque saben que la luz material percibida es un espejo de una realidad más amplia. Entonces, los ojos espirituales transforman esa luz material en un fuego que alimenta el anhelo de volver a la hermosura plena, latente y oscuramente presente en el seno de nuestra interioridad⁵⁵.

El mundo que saldría de esta teología platónica y neoplatónica renacentista es un organismo inmenso e inmensamente armónico, donde todo se mueve y vive atraído por el mismo principio de amor. La creación existe en función de una dinámica armónica perfecta traducida en dar, recibir y devolver amor justo como *Las tres Gracias* de Botticelli dejan entender⁵⁶.

No podemos decir con seguridad cuánto influyeron los ritos paganos relacionados con el Sol en la mística ficiniana⁵⁷. Lo que podemos percibir con claridad son la simbología, la teología y la filosofía que Ficino plasma en sintonía con los mayores representantes de la mística carmelitana en época moderna. Creemos que el *Simposium, Convito* o *Banquete* platónico es el puente principal entre la mística humanista italiana y la mística humanista castellana. Byrne reconoce una influencia directa del *De Amore* en Cervantes⁵⁸. Mientras Berrueta en sus volúmenes sobre la mística española⁵⁹, y en detalle teresiana⁶⁰, estudia esta publicación precisamente como puente entre neoplatonismo, pensamiento ficiniano y mística del Carmelo descalzo. En esta investigación, compartimos la perspectiva de Berrueta. Los dos doctores carmelitanos hablan de mística en términos de amor y su versión del amor suena muy en acuerdo con la ficiniana. Entre los múltiples ejemplos que podríamos señalar, valgan los siguientes de referencia preferencial. Teresa de Jesús en su biografía escribe:

Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor, y jamás había podido entender cómo era. Bien entendía que era Dios, mas no podía entender cómo obraba aquí; porque en hecho de

⁵³ T. Katinis, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del Capitolo X del Libro XVIII della Theologia Platonica*, en *Colloquium Philosophicum Annali del Dipartimento di Filosofia IV Anno Accademico 1997/1998*, Università degli Studi di Roma Tre, Leo S. Olschki, 1999, pp. 187-201, p. 188.

⁵⁴ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p. 22.

⁵⁵ Ivi, pp. 30-31.

⁵⁶ Ivi, p. 23.

⁵⁷ R. De la Villa, *Itinerario posible para el De Amore*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*, cit., pp. 30-31, p. 31.

⁵⁸ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 80-99.

⁵⁹ J. Domínguez Berrueta, *Filosofía mística española*, Madrid, CSIC, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947, pp. 8-9; 13.

⁶⁰ J. Domínguez Berrueta, *Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934, pp. 145, 191.

verdad están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren. Gustado he en extremo de haberlo ahora entendido. ¡Bendito sea el Señor, que así me ha regalado!⁶¹.

En *Las Moradas*, leemos: «Y – a mí parecer – jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios»⁶². Más adelante se agrega lo que podríamos definir como el más logrado y conocido manifiesto de la oración teresiana: «[...] no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; así lo que más os despertare a amar, eso haced»⁶³. Al hilo de estas consideraciones, Cayetano Aranda Torres opina que la reformadora abulense ha desarrollado una auténtica filosofía; él la define más bien como «pensamiento teresiano del amor». Pilar de este filosofar místico sería «un concepto de Dios como donación incondicionada y absoluta, con el atributo esencial de dar y recibir amor. El deseo de verle, por ejemplo, se corresponde con la voluntad de ser visto para conformar una correspondencia y armonía íntima de lo divino y lo humano»⁶⁴. Resultaría una imagen sorprendente de Teresa filósofa, plotiniana y ficiniana. Una imagen que podría adherir muy bien a su coadjutor, Juan de la Cruz, al leer renglones como los siguientes:

Y así, entre Dios y el alma está actualmente formando un amor recíproco, en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poniéndoles cada uno libremente por razón de entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos, [...]»⁶⁵.

¿Teresa de Jesús y Juan de la Cruz pudieron leer directamente la producción de Ficino? ¿Solo el *De Amore* permite entretejer una ligazón entre el Humanismo místico ficiniano y la mística teresiano-sanjuanista? En parte contestamos con las indicaciones de Byrne, quien subraya que el misticismo español del siglo XVI está impregnado de hermetismo⁶⁶. Así que la influencia fue platónica, neoplatónica y hermética. Se trataría de una influencia muy amplia que es posible reconstruir a partir de todas las obras y de las traducciones de Ficino que circulaban en España y a través de la mediación que los humanistas españoles obraron entre su producción filosófica y – en especial – Juan de la Cruz⁶⁷.

A nuestro modo de ver, Juan de la Cruz pudo acercarse al Humanismo místico ficiniano también por medio de Fr. Luis de León quien, según Bertini, probablemente fue su profesor en la Universidad de Salamanca⁶⁸. Uno de los más ilustres receptores en España de la producción filosófica y mística ficiniana fue el propio teólogo salmantino. Fr. Luis conocía las teorías ficinianas sobre la luz divina en los tiempos en los que escribía sus poesías y

⁶¹ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Burgos, Fonte Editorial de Espiritualidad, 2016⁶, pp. 91-92.

⁶² Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, cit., p. 794.

⁶³ Ivi, p. 821.

⁶⁴ C. Aranda Torres, *La filosofía del amor en Teresa de Ávila*, en «Revista de Espiritualidad», 2016, 75, pp. 113-138, p. 132.

⁶⁵ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en San Juan de la Cruz, *Obra Completa*, edición de L. López-Baralt y E. Pacho, Madrid, Literatura Alianza Editorial, 2003, vol. II p. 340.

⁶⁶ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., p. 215.

⁶⁷ F. Aláez Serrano, *La filosofía neoplatónica de San Juan de la Cruz*, en J.L. Mora García, et al. (eds.), *Filosofías del Sur. XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Universidad de Granada de 2013*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi Departamento de Filosofía II Universidad de Granada/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 157-164, pp. 158-160.

⁶⁸ G.M. Bertini, *Cenni comparativi di letteratura spirituale spagnola e italiana nei secoli XV-XVII*, en G.M. Bertini, M.A. Pelazza, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano-italiana (Siglos XV-XVII)*, Turín, Universidad de Turín, 1980, pp. 67-122, p. 80; S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., p. 108.

mientras finalizaba su obra maestra: *De los nombres de Cristo*⁶⁹. La teoría de la luz de inspiración ficiniana es también la que se reconoce con mayor frecuencia en los escritos de Juan de la Cruz. Es posible que el propio Fray Luis de León haya influido en que el místico carmelitano tomara conciencia de este enfoque humanista de raíz italianizante. ¿Se acercó Juan de la Cruz a dicha tradición mística debido al amplio ambiente salmantino en el que cursó estudios de filosofía, considerando que Fray Luis no era el único salmantino familiarizado con la obra de Ficino? Cabe incluso la posibilidad de que durante su estancia en la Universidad de Alcalá de Henares – cuando encabezaba el colegio de formación de San Cirilo junto a las nuevas generaciones de carmelitas descalzos – tuviera acceso a algunas de las teorías ficinianas⁷⁰.

Los contactos salmantinos y alcalaínos de Juan de la Cruz con la producción ficiniana parecen ser unas hipótesis lícitas, si prestamos atención a la labor capilar de investigación ficiniana-sanjuanista que Susan Byrne ha llevado a cabo.

En primer lugar, esta académica explica de qué forma las traducciones del *Pimandro* firmadas por Marsilio influyeron en los escritos de Francisco de Aldana (1537-1578)⁷¹, Fr. Luis de León y el propio Juan de la Cruz. ¿Qué se entiende exactamente con *Pimandro*? Era uno de los principales textos herméticos. Al hablar de *Hermética* en el Renacimiento, se mencionaba un conjunto de obras clasificadas en dos categorías, a saber, la filosófica y la técnica. En esta segunda categoría se aunaban los escritos alquímicos, astrológicos y en general mágicos. Todos se atribuían a un solo autor, Hermes Trismegisto, así denominado por su alabado a la Trinidad cristiana que le garantizaba respeto por ser “tres veces grande”. La tradición le atribuía entre 20,000 y 36,555 escritos, dato que llevó a Isaac Causaban en el siglo XVII a desacreditarle y a negar su efectiva existencia. Bastante tiempo antes de su crítica, San Agustín había legitimado su vida y obrar, identificándole como contemporáneo de Moisés y sabio. Según el santo de Hipona, en un tiempo anterior a la grande estación de los Faraones, Hermes había previsto la caída de Egipto bajo la supremacía de un Dios más poderoso que los ídolos paganos. Comprobado el amparo agustiniano, los pensadores cristianos de los siglos posteriores acudieron al patrimonio sapiencial hermético confiados en la validez de la fuente. Existen dos obras fundamentales dentro de la tradición hermética, ambas vinculadas a los albores del cristianismo. La primera, conocida ya en la Edad Media, es el *Asclepio* (siglo IV); la segunda, perdida durante siglos y redescubierta en el *Quattrocento*, es el *Corpus Hermeticum* (compuesto entre los siglos I y III). Su redescubrimiento supuso un auténtico terremoto cultural. Tanto fue así que Cosme de Médici ordenó a Marsilio Ficino interrumpir la traducción de los diálogos platónicos para dedicarse por completo a estos nuevos textos. Así nació el *corpus* hermético ficiniano, formado por catorce tratados traducidos y comúnmente conocidos bajo el título de *Pimandro*, en honor al guía espiritual que acompaña a Hermes en el primer tratado del conjunto. Los demás textos exploran el viaje meditativo que Hermes emprende en su búsqueda de la sabiduría.

⁶⁹ G. Torres Salinas, *Algunas huellas del neoplatonismo ficiniano en el renacimiento español: luz y armonía en la poesía de fray Luis de León*, en «Hispanófila», CLXXXVII, 2019, pp. 129-143, p. 135.

⁷⁰ Sobre el Colegio de San Cirilo: E. Llamas OCD, *Prólogo*, en M. Casado Arboniés, F.J. Casado Arboniés, *Historia y proyección en la Nueva España de una institución educativa. El Colegio-Convento de Carmelitas Descalzos de la Universidad de Alcalá de Henares (1570-1835)*, Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 2001, pp. 15-18.

⁷¹ Fue un poeta bilingüe ítalo-español, apreciado por Quevedo y Lope de Vega, siguió el estilo de Petrarca. Nació en Nápoles, murió en Marruecos, se formó en la corte florentina de Cosme de Médici y Eleonor de Toledo. J. Lara Garrido, *Francisco de Aldana*, en *Diccionario Biográfico Real Academia de Historia en db.e.rah.es*, consultado en línea: [db.e.rah.es/biografias/6581/juan-del-encina/], el día 25/05/2021.

Para Marsilio Ficino, Hermes Trismegisto era uno de los principales teólogos de su *pia philosophia*, junto a Platón y Pitágoras, por considerarlo un cristiano *ante litteram*. Sin embargo, en el ámbito hispánico, Hermes Trismegisto fue incluido en los Índices de libros prohibidos, aunque el *Pimandro* logró escapar a la censura inquisitorial. Byrne ha identificado ejemplares de esta obra en varias bibliotecas de la península ibérica, conservados en las versiones filológicas ficinianas⁷². El templo de la cultura donde más se difundió la filosofía del *Pimandro* fue la Universidad de Salamanca: tal y como lo confirmó en una carta Pedro Mártir de Anglería al obispo de Ávila, Hernando de Talavera. Mártir era un humanista de origen italiano y fue el preceptor del príncipe Don Juan – hijo de los Reyes Católicos –, sucesivamente fue historiador al servicio de Carlos V. De la suerte del *Pimandro* en Salamanca fueron testimonios también Fr. Luis de León y un discípulo suyo, Pedro Malón de Chaide o Echaide (c. 1530-1589)⁷³. ¿Lo mismo podríamos decir acerca de un contemporáneo de Chaide y posible otro discípulo luisiano, es decir, el propio Fr. Juan de la Cruz?

Juan de la Cruz hereda del *Pimandro* especialmente la imagen del fuego, entendido como inmolación de la muerte corpórea necesaria para poder sumergirse en el centro del universo y así purgar todas las inquietudes terrenales. El fuego representa la inmortalidad del alma y su adecuación al encuentro con el corazón del universo, con Dios. Ficino traduce, comenta, absorbe esta imagen, tal y como Fr. Luis de León y el propio Juan en la *Llama*⁷⁴.

Por lo tanto, es posible percibir la impronta de la simbología hermética en los textos del místico castellano. Aunque pertenece a esa categoría de autores españoles del siglo XVI que recurren con frecuencia a este imaginario, evita mencionar de forma explícita tanto a Hermes Trismegisto como a Ficino y sus obras herméticas. A pesar de esta omisión en la atribución de las fuentes, los contenidos revelan con claridad su filiación conceptual.

Para concluir, abordemos la cuestión de la inmortalidad del alma. ¿Existen elementos de la *Theologia Platónica* de Marsilio Ficino que resuenen en la obra de Juan de la Cruz? En efecto, hay dos núcleos teóricos profundamente entrelazados que ambos comparten: la inmortalidad del alma y el conocimiento. En lo que respecta al conocimiento, tanto el filósofo florentino como el místico castellano articulan una síntesis entre neoplatonismo y cristianismo, al fundir la *episteme* platónica con la noción de gracia divina. Esta convergencia sugiere una visión del saber no solo como iluminación racional, sino también como experiencia espiritual que conduce al alma hacia su origen trascendente e inmortal⁷⁵. Las composiciones sanjuanistas analizadas para avalar esta tesis son *Tras de un amoroso lance*, *Por toda la hermosura*, *Entréme*, *Noche*. Con respecto a la inmortalidad del alma, para el reformador carmelitano, el alma del ser humano puede vivir eternamente por el amor de Dios que permite la unión mística; es decir, amor y eternidad son dos caras de la misma esencia divina que Dios nos infunde para dignificarnos. Ficino en la *Theología platónica* dice que al ser humano está permitido, por medio de la guía de Dios y de las «alas» platónicas, volar hasta el Bien supremo y hacerse eterno con Él. Para lograr tanto sirve más el amor que el conocimiento⁷⁶. Argumentos que, desde luego, exploramos ya con el *De Amore* y con las oportunas referencias teresianas. Otras imágenes que la *Theología platónica* y *Cántico*, *Noche*, *Entréme*, *Llama* sanjuanistas comparten son la de la caza de

⁷² S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 100-112.

⁷³ Ivi, pp. 129-136.

⁷⁴ Ivi, p. 154.

⁷⁵ Ivi, p. 124.

⁷⁶ Ivi, p. 180.

amor; la liberación de la cárcel de las pasiones en el proceso de acercamiento a Dios; la embriaguez divina que induce la unión entre el alma y Dios. Byrne ofrece más ejemplos, todos conducen nuestra estudiosa estadounidense a declarar que la producción poética sanjuanista se puede considerar una *poiesis* de la *pia philosophia* ficiniana⁷⁷.

4. Conclusiones

También cabe preguntarse por la posible relación entre el humanismo místico de Marsilio Ficino y la obra de Teresa de Jesús. En el detallado estudio que Byrne dedica a la presencia de Ficino en España, la mística abulense no es mencionada; sin embargo, otros investigadores han intentado explorar esta conexión. Entre ellos, Bernard McGinn y John N. Howerton han abordado el tema desde una perspectiva literaria, centrándose especialmente en los contenidos del *Camino de Perfección*. Ambos sostienen que la filosofía teresiana guarda una afinidad profunda con el platonismo ficiniano, en particular en lo que respecta a la centralidad del alma⁷⁸. Peter Serracino-Inglott ha encontrado una relación entre la santa de Ávila y el filósofo toscano justo a partir del papel sacerdotal desempeñado por el propio fundador de la Academia Platónica, un papel presente en las reflexiones del “camino” teresiano. Teresa y Marsilio consideraban esencial una buena formación en los confesores para poder guiar las almas⁷⁹.

La conexión temática entre Juan de la Cruz y Marsilio Ficino a primera vista parece más evidente; mientras que la comunión teórica entre Teresa de Jesús y Ficino parece menos estudiada. Lo cierto es que Ficino llegó a España sobre todo a través de un filtro latinizante del que Teresa fue excluida. Aun así, el destino de la mística reformadora será el de acercarse al Humanismo místico del Renacimiento italiano especialmente a través de la escuela de Marsilio, es decir a través de un discípulo suyo, Pico della Mirandola (1463-1494) y de sus amistades carmelitanas italianas⁸⁰.

⁷⁷ Ivi, pp. 180-184.

⁷⁸ D.J. McGinn, G. Howerton, *Literature as a Fine Art*, University of California Row, Peterson, 1959, p. 57.

⁷⁹ P. Serracino-Inglott, *Ficino the priest*, en M. Allen, V. Rees (eds.), M. Davies (with), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp. 1-13, p. 7.

⁸⁰ V. Tartabini, *Giovanni Pico della Mirandola: El príncipe filósofo, mediador entre Humanismo y Carmelo Reformado*, en V.C. Miranda Menacho (coord.), *La imagen del príncipe entre la Edad Media y el Renacimiento: nuevos enfoques*, Madrid, Sílex, 2023, pp. 69-105.