



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*“LIBER DE SOLE ET LUMINE DE MARSILIO FICINO. TRADUCCIÓN Y ESTUDIO
CRÍTICO”*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LIC. ALEJANDRO FLORES JIMÉNEZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. ERNESTO PRIANI SAISÓ
REVISORA DE TESIS: DRA. ZENIA YÉBENEZ ESCARDÓ
JURADO: DR. JOSÉ MOLINA AYALA
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA
DR. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT

México D. F., Junio de 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***Liber de Sole et Lumine* de Marsilio Ficino.**

Traducción y estudio crítico.

Introducción, traducción y notas

de Alejandro Flores Jiménez

Índice

| | |
|---|--------|
| Prólogo a la presente traducción | III |
| Agradecimientos | VII |
| Introducción | VIII |
| a) <i>Génesis del tratado dentro del marco del desarrollo intelectual de Ficino</i> | X |
| b) <i>Las fuentes de inspiración</i> | XX |
| c) <i>De lux y de lumen</i> | XXVIII |
| d) <i>El círculo divino de la luz</i> | XXXII |
| e) <i>La luz y el gozo del cielo y el espíritu</i> | XLIV |
| g) <i>Manuscritos y Ediciones</i> | XLIX |
| <i>Bibliografía</i> | LIII |
| | |
| <i>Sobre el Sol</i> | 1 |
| Proemio | 2 |
| Cap. I | 2 |
| Cap. II | 3 |
| Cap. III | 5 |
| Cap. IV | 6 |
| Cap. V | 8 |
| Cap. VI | 10 |
| Cap. VII | 12 |
| Cap. VIII | 14 |
| Cap. IX | 15 |
| Cap. X | 17 |
| Cap. XI | 19 |

| | |
|---------------------------|----|
| Cap. XII | 21 |
| Cap. XIII | 24 |
| <i>Sobre la luz</i> | 27 |
| Proemio | 28 |
| Cap. I | 28 |
| Cap. II | 29 |
| Cap. III | 30 |
| Cap. IV | 30 |
| Cap. V | 31 |
| Cap. VI | 32 |
| Cap. VII | 32 |
| Cap. VIII | 33 |
| Cap. IX | 34 |
| Cap. X | 36 |
| Cap. XI | 36 |
| Cap. XII | 39 |
| Cap. XIII | 41 |
| Cap. XIV | 42 |
| Cap. XV | 44 |
| Cap. XVI | 45 |
| Cap. XVII | 47 |

Prólogo a la presente traducción

Podría pensarse que la labor de traducción de una obra filosófica encierra una cantidad de cuestiones filológicas mayor que la de aquellas otras que con justicia podríamos llamar filosóficas, sin embargo, esto no es de ninguna manera cierto, ya que una traducción de tal naturaleza obliga a plantearse un sinnúmero de problemas filosóficos y a tomar decisiones que tienen que ver no sólo con la fidelidad de la traducción, sino también con la transmisión y con la comprensión de la obra en la época, la lengua y la tradición a la que el traductor se propone importarla. En efecto, a lo largo de la realización de la presente traducción me encontré con desafíos filológicos de suma importancia, tales como la necesidad de traducir del latín a la lengua castellana, lo más fielmente posible, las ideas y la prosa de nuestro autor, Marsilio Ficino, así como de cada uno de los términos, palabras y expresiones que dan vida y sentido a dicha prosa; además, fue necesario hacer frente a las diferencias existentes entre el latín clásico y el latín tardío de Ficino, así como al modo en que Ficino se expresaba y comprendía su propia lengua. No obstante, también me fue preciso considerar, investigar y reflexionar sobre diversas cuestiones filosóficas contenidas en el *Liber de Sole et Lumine*, tales como la posibilidad del conocimiento, ya de Dios, ya de lo divino, ya de lo inteligible en general, a través de una lectura analógica del cosmos; los alcances que el ejercicio de la fantasía, de la voluntad y del intelecto por parte del hombre, tienen para él mismo en lo que concierne a abrazar la libertad y la felicidad, gracias al conocimiento y el amor de lo divino, y evitar así el puro determinismo, ya sea de los astros, de la Providencia o del Hado; finalmente, ambos opúsculos remiten constantemente a la continuidad y al acuerdo existentes, tanto de una tradición consigo misma (como lo demuestra la constante alusión a los filósofos neoplatónicos), como de distintas tradiciones entre sí (como lo ponen de manifiesto los elementos cristianos, herméticos, órficos o pitagóricos de los que Ficino hace uso), a causa de lo cual uno mismo, como traductor, se ve inmerso en el diálogo mantenido entre los distintos filósofos y las diversas escuelas filosóficas que se dan cita en la obra.

De hecho, la elección misma de la obra constituye ya una consideración que apunta al convencimiento de la relevancia que la obra tiene para la reflexión filosófica contemporánea, en otras palabras, se elige traducir una obra porque se está seguro de que en ella existe una problemática y un núcleo de pensamientos capaces de alumbrar alguna o varias de las preocupaciones filosóficas de la época en turno. Tal fue el caso del propio Ficino, quien consideró de la mayor importancia aceptar la tarea encomendada por los Medici de traducir y comentar toda la obra platónica, a la que posteriormente creyó oportuno acompañar de

diversas traducciones y comentarios de obras neoplatónicas, pues, en muchos sentidos, la reflexión filosófica de su época demandaba tales esfuerzos. Fue de este modo que Marsilio Ficino cumplió con la excepcional tarea de ser el traductor de Platón y de varios de los filósofos neoplatónicos posteriores como Plotino, Jámblico o, incluso, el bizantino Michael Psellos, entre otros; tarea que entendía con la seriedad propia de aquel que tiene claro que la traducción de un texto es una labor que precisa de una erudición y una reflexión filosóficas importantes que permitan verter el texto a la lengua de llegada a través de una comprensión plena de lo que el autor traducido quiere decir, de modo que, posteriormente, esto mismo constituya la base para la elaboración de las subsecuentes reflexiones, comentarios e interpretaciones sobre los problemas filosóficos y las soluciones que la obra en cuestión ofrece. Tal fue la actividad que manifiestamente desarrolló el propio Marsilio al escribir sus *Comentaria* a Platón, a Plotino o al Pseudo Dionisio Areopagita, o al redactar aquellos otros opúsculos inspirados en la lectura y traducción de las obras filosóficas de los autores platónicos a los que se acercó, como es el caso del *De vita coelitus comparanda* y, sin lugar a dudas, de los dos opúsculos aquí traducidos y que, juntos, constituyen el *Liber de Sole et Lumine*. El oficio de traductor aparece así en el propio Ficino, como una de las aristas del quehacer filosófico.

Es por todo lo dicho que la traducción no es sólo una tarea exclusiva de filólogos, sino que también constituye un esfuerzo que el filósofo debe emprender con vistas al puente que ha de establecer y promover entre su propia tradición y la de los filósofos de otras lenguas y tradiciones a las que él ha decidido acercarse, así como a la obtención de un nuevo horizonte desde donde contemplar sus propias ideas y pensamientos a la luz de tales tradiciones. De este modo, la traducción se presenta como una actividad adecuada para poner en el centro de las especulaciones y las discusiones contemporáneas el pensamiento y la obra del autor traducido, esto, a través de la propia consideración y reflexión surgidas durante la lectura, la traducción y la interpretación de la obra.

En el caso concreto de la presente traducción, elegí traducir los opúsculos *Sobre el Sol* y *Sobre la luz* que Ficino reunió bajo el título de *Liber de Sole et lumine*, a causa de que me pareció que, por un lado, entrambos constituyen un episodio insigne dentro de la tradición platónica, ya que ponen de relieve la importancia que las analogías entre el Sol y Dios o el sumo Bien, y entre la luz y la verdad, expuestas por vez primera en la *Alegoría del Sol* que se halla en el libro sexto de la *República* de Platón, tienen dentro del sistema y la tradición platónicos. Y es que, si bien dicha analogía fue sumamente citada, comentada y ejemplificada por todos los filósofos platónicos anteriores a Ficino, no obstante, el filósofo florentino tuvo

el acierto de dedicarle dos opúsculos de considerable extensión para discurrir en torno a la importancia que tal analogía tiene para una comprensión de corte platónico de lo divino. En este sentido, el texto es por sí mismo una puerta al diálogo con aquella tradición platónica que durante mucho tiempo ha sido descuidada.

Por otro lado, me pareció que justo en este diálogo con la tradición platónica al que ambos opúsculos nos instigan, saltan al pensamiento una variedad de cuestiones filosóficas que, fuera de toda duda, se conectan con muchas de las preocupaciones que aún actualmente tienen relevancia dentro de varios de los horizontes del quehacer filosófico, y que, si bien están planteados en un lenguaje y contextos distintos al actual, no por ello dejan de tener resonancia en los tiempos presentes, sino que, muy por el contrario, suscitan posibilidades y despiertan cuestiones que por mucho tiempo estuvieron asombrosamente descuidadas, tales como la mencionada posibilidad de un conocimiento de lo divino, los alcances del pensamiento y del ejercicio analógicos, la clasificación de los diversos grados de conocimiento que van de los sentidos al intelecto, los confines de la libertad dentro de los que es posible la actividad de la voluntad humana frente a cualquier posible determinismo, o, en fin, la existencia misma de una continuidad y un diálogo entre las diversas tradiciones filosóficas.

Preciso es mencionar aquí que existen escasas investigaciones contemporáneas que tengan como eje central de su reflexión los presentes opúsculos y que viertan luz sobre las cuestiones y propuestas que los mismos ofrecen. En efecto, Oskar Paul Kristeller, eminente investigador y experto en el pensamiento de Ficino, ha documentado magníficamente los manuscritos y las ediciones existentes de ambos opúsculos, pero poco a dicho sobre el contenido y la importancia de los mismos. Eugenio Garin y Ernst Cassirer no lo tomaron en cuenta al redactar sus obras clásicas sobre cosmología y filosofía en el Renacimiento, *El zodiaco de la vida e Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, respectivamente. Angela Voss los ha tenido en cuenta a la hora de elaborar sus variados artículos sobre el pensamiento ficiniano, pero siempre como escritos periféricos y complementarios para ilustrar aquellos otros como la *Theologia platonica* y, sobre todo, el *De vita coelitus comparanda*, que comparte con el *Liber de Sole* la temática astrológica y cosmológica. Finalmente, Michael J. B. Allen tiene el merito de haber estudiado textos tardíos de Marsilio Ficino, como el *Commentarium in Parmenides* y el *Commentarium in Sophista*, en contraste con la mayoría de los investigadores de la filosofía de Ficino que han dirigido casi la totalidad de sus esfuerzos a estudiar obras anteriores al *De vita*, sin embargo, ha dejado sin tratamiento en el medio

precisamente el que podría constituir un eslabón entrambos periodos, es decir, el *Liber de Sole et Lumine*.

Por la razones mencionadas, me parece que la presente traducción, acompañada de su correspondiente estudio crítico, cumple con la tarea de echar luz sobre la obra traducida y de perseguir la continuidad y el diálogo con la tradición a la que dicha obra pertenece, lo cual ha sido descuidado, incluso, por las autoridades más respetables en torno al pensamiento de Ficino.

Alejandro Flores Jiménez

México, D. F., Ciudad Universitaria, junio de 2010.

Agradecimientos

Agradezco al grupo de académicos que me brindó su conocimiento, su tiempo y su consejo a lo largo de la realización de la presente traducción, encabezados por mi director de tesis, maestro y amigo, el Dr. Ernesto Priani Saisó, quien nunca ha cesado de invitarme a seguir por el camino de la filosofía y me ha dado las oportunidades para ello. En seguida, agradezco a la Dra. Zenia Yébenes Escardó, a la Dra. María Teresa Padilla Longoria, al Dr. José Molina Ayala y al Dr. Luis Xavier López Farjeat, quienes en la recta final revisaron mi trabajo y me ofrecieron sus valiosas perspectivas y observaciones que habrán de servir no sólo para la consecución de este trabajo, sino también para el futuro enriquecimiento y desarrollo del mismo. Un agradecimiento especial es para la Lic. Lourdes Santiago Martínez, quien con suma paciencia, con dedicación y con la hermosa vocación de educar, estuvo a cargo, primero, de mi educación como latinista y, luego, de la revisión de la traducción misma; así también para el Mtro. José Manuel Redondo Ornelas, quien me indicó cómo desentrañar el cielo estrellado y los misterios astrológicos del presente texto.

Agradezco a mis padres María Isabel Jiménez Inclán y Mario Flores Díaz por su invaluable comprensión, apoyo y compañía en estos dos años de camino.

Finalmente agradezco a mis dos soles, con sus amaneceres y ocasos, Edwing Roldán e Israel García, cuyas luces alumbraron y ensombrecieron inenarrables tardes.

INTRODUCCIÓN

a) *Génesis del tratado dentro del marco del desarrollo intelectual de Ficino.*

El *Liber de Sole et Lumine* es uno de los tratados más acabados y precisos de la reflexión platónica ficiniana, pues, tal como se verá en lo que sigue, es resultado de un periodo de profunda consideración y trabajo en torno a Platón y a la tradición neoplatónica que en los siglos anteriores a Ficino mantuvo un diálogo con el filósofo ateniense. Así mismo, entrambos opúsculos exponen uno de los tópicos que para Ficino es materia central y de suma importancia para la comprensión del platonismo y de lo divino, a saber, aquel que enseña que el Sol es la imagen mundana del Bien, del Uno o de Dios mismo, en tanto fuente de toda sabiduría y verdad, y, correspondientemente, que la luz es la imagen de la propia verdad, en tanto que se transmite desde lo alto hacia todas las cosas. Tal analogía, como es sabido, tiene sus antecedentes más decisivos para Ficino en la *Alegoría del Sol* y la *Alegoría de la caverna* que aparecen, respectivamente, en los libros VI y VII de la *República* de Platón, así como en aquellos lugares en donde la subsecuente tradición neoplatónica discute tales pasajes; esto, claro está, aunado al tratamiento que de dicha analogía se hace, aunque de modo periférico, en la propia tradición cristiana a la que Ficino expresamente se circunscribe.¹

Así pues, para comprender el horizonte intelectual e histórico en que se hallaba el pensamiento de Ficino al escribir el *Liber de Sole et Lumine*, me parece preciso conocer el trabajo que realizó desde 1484, momento en que comienza su traducción de Plotino, hasta 1493, en que publica su *Liber De sole et Lumine*. De esta manera, por un lado, podremos hacernos una idea del trabajo de traducción y comentario de aquellas obras neoplatónicas que, previas y contemporáneas a la redacción final del tratado, fueron objeto del más intenso esfuerzo por parte del filósofo florentino y que, por ello mismo, supusieron una fuerte influencia en la articulación de la exposición del tratado, pues, ciertamente, ambos opúsculos no son sólo el resultado de la interpretación de los libros VI y VII de la *República*, sino también de la interpretación ya mediada y enriquecida por el periodo de estudio que Ficino dedicó al conjunto de aquellas obras neoplatónicas que comparten con nuestro autor un continuo diálogo con Platón.

Tal como señala en el *Proemio* a los *Commentaria in Plotinum*, el mismo día en que salía a la luz la traducción de Ficino de la obra de Platón, Pico della Mirandola arribó a Florencia y

¹ Como se verá en su referimiento al Salmo 19 (Sal 19, 2; Rom 1, 20) en el capítulo II y al apóstol Jacobo, conocido también como Santiago (Sant 1, 17), en el capítulo XIII, ambos del libro *Sobre el Sol*.

concitó (*concitavit*) a Ficino a traducir las *Enéadas*, todo lo cual debió haber sucedido en septiembre u octubre de 1484:²

En efecto, en el tiempo en que ofrecí a los latinos a Platón para que fuera leído, no sé de qué modo el heroico ánimo de Cosme instigó la heroica mente de Giovanni Pico della Mirandola para que viniera a Florencia [...] Éste, verdaderamente, [...] llegando el mismo día y a la misma hora que publiqué en Florencia a Platón, después de la primera salutación, al punto me interroga sobre Platón. “Por lo que a mí toca –le dije–, nuestro Platón salió hoy de nuestros umbrales”. Entonces él [...] no sólo me incitó, sino me concitó a deber traducir a Plotino.³

Después del periodo señalado y de un diligente estudio, Ficino comunica en una carta a Pierleone da Spoleto⁴ fechada el 17 de enero de 1486 el término de la traducción de las *Enéadas* apenas el día anterior a tal fecha y su firme intención de empezar a comentarlas: «*Ayer puse fin a la traducción de todos los [libros de Plotino]. Resta reconocer sus palabras y volver más claro su frecuentemente oscuro sentido con algunos argumentos*».⁵

En consecuencia, Ficino realizó de modo admirable la traducción de las cincuenta y cuatro *Enéadas* de Plotino en tan sólo un año cuatro meses aproximadamente, conseguido lo cual resolvió comenzar sus *Commentaria in Plotinum*.⁶ En efecto, en agosto de 1486, Ficino le escribe a Francesco Bandino⁷ para anunciarle que ya ha realizado el comentario a ocho de las *Enéadas*;⁸ en septiembre le refiere al mismo Bandino que se encuentra ya meditando en torno

² Pues tal es la fecha aproximada en que parece haber sido publicada la traducción de FICINO de la obra de PLATÓN; Cf. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, I, p. CLV (en adelante, citaré el *Supplementum* como SF).

³ «*Quo enim tempore Platonem Latinis dedi legendum, heroicus ille Cosmi animus heroicam Joannis Pici Mirandulae mentem nescio quomodo instigavit ut Florentiam [...] perveniret. Hic sane [...] quo die et ferme qua hora Platonem edidi Florentiam veniens me statim post primam salutationem de Platone rogat. Huic equidem, Plato noster inquam hodie liminibus nostris est egressus. Tunc ille [...] ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem, sed potius concitavit*». [M. FICINO, *Opera omnia*, Basilea, 1576, p. 1537; SF, I, p. CLVII.]

⁴ Médico destacado en su época al que Ficino escribió muchas epístolas y al que consideró *perito* en filosofía. Escribió un tratado titulado *De differentiis causis et signis februm* y otro llamado *De ardore urinae et urinis*. Además, fue médico personal de Lorenzo dei Medici, aunque fue hecho responsable de la muerte de Lorenzo y encerrado en el calabozo el mismo día de su muerte, esto es, el 8 de abril de 1492. [Cf. SF, I, p. 123]

⁵ «*Heri omnibus (sc. Plotini libros) transferendis finem imposui. Reliquum est et recognoscere verba et obscurum saepe sensum argumentis quibusdam reddere clariorem*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 874, 3; SF, I, p. CXXVI.]

⁶ Cf. SF, I, pp. CXXVI-CXXVIII.

⁷ FRANCESCO BANDINO fue otro destinatario frecuente de las epístolas de FICINO, de la cual cuenta el propio FICINO que, mientras LORENZO DEI MEDICI celebraba banquetes *suburbanos* en honor al natalicio de Platón en su villa de Careggi, Bandino celebraba banquetes *urbanos* en su propia casa por el mismo motivo [Cf. M. FICINO, *Opera omnia*, p. 657, 2; SF, I, p. 121; JAMES HANKINS, “The Myth of the Platonic Academy of Florence” en *Renaissance Quarterly*, vol. 44, no. 3 (autumn 1991), p. 446.]

⁸ M. FICINO, *Opera omnia*, p. 879, 2.

a las decimosegunda;⁹ entre finales de 1486 e inicios de 1487, le escribe a Bernardo Bembo¹⁰ señalándole que ya ha concluido el comentario a las primeras dieciocho *Enéadas*;¹¹ asimismo, entre marzo y junio de 1487 hace saber a Antonio Calderino¹² que se encuentra explicando la vigésima *Enéada* y que le restan treinta y cuatro.¹³ En este momento, Ficino interrumpe sus comentarios a Plotino para darse a la tarea de traducir ciertas obras de distintos autores neoplatónicos, tal como lo expresó dos años después en una epístola a Francesco Bandino fechada el 6 de enero de 1489:

Supiste que hace tiempo ya traduje al latín todos los libros de Plotino y pronto comencé a escribir comentarios a ellos; proseguimos ya los comentarios hasta la mitad y quizá los hubiera terminado si, entre lo que habría de comentar, no hubiera sido forzado encima a traducir al latín *De daemonibus* de Psellos platónico, *De somniis* de Sinesio y, además, *De abstinentia* de Porfirio en parte y la *De Aegyptorum Assyriorumque Theologia* del divino Jámblico, y, finalmente, *De mente* de Prisciano Lidio que interpreta diligentemente la inteligencia de Teofrastró.¹⁴

De este modo, a mediados de 1487 Ficino gira su atención y estudio hacia la traducción de distintas obras neoplatónicas, de modo que 1488 hubo de erigirse como un año de bastante actividad en cuanto a la traducción y examen de dichas obras, de tal suerte que, como señala el propio Ficino en la carta a Bandino, en dicho año tradujo, por una parte, *De daemonibus* de Michael Psellos¹⁵ y *De somniis* de Sinesio,¹⁶ dedicadas el 15 de abril de 1489 a Piero dei

⁹ *Ibid.*, p. 879, 4.

¹⁰ Los Bembo fueron una de las familias venecianas más importantes de la época. BERNARDO BEMBO estudió ley canónica y civil e, interesado por el quehacer intelectual recolectaba manuscritos; fue un ferviente servidor de la República de Venecia, como tal, fungió como embajador en Florencia dos veces (1475-1476 y 1478-1480). Mantuvo una buena relación con los MEDICI y se interesó por el patronazgo de los pensadores florentinos, por lo que Ficino le escribió varias cartas en los años 70's y 80's. Finalmente, no sobra decir que fue padre del famoso cardenal e intelectual veneciano Pietro Bembo. [cf. JAMES HANKINS, *op. cit.*, p. 447; CAROL KIDWELL, *Pietro Bembo, Lover, Linguist, Cardinal*, Québec, McGill-Queen's University Press, 2004, pp. 3-6.]

¹¹ M. FICINO, *Opera omnia*, p. 880, 4.

¹² Antonio Calderino es recordado entre los notarios de los magistrados florentinos y asociado con los oradores florentinos en tanto canciller fuera de Florencia. Por supuesto, otro de los frecuentes destinatarios de las cartas de FICINO. [*SF*, I, p. 116.]

¹³ M. FICINO, *Opera omnia*, p. 883, 2.

¹⁴ «Plotini libros omnes iamdiu me fecisse Latinos intellexisti atque in eos commentaria scribere mox incepisse, haec ad dimidium iam perduximus, et forsitan absolvissem, nisi inter comentandum coactus fuisset traducere insuper in Latinum Psellem Platonium de daemonibus, et Synesium de somniis, atque ex parte Porphyrium de abstinentia, ac etiam divinum Iamblichum de Aegyptorum Assyriorumque Theologia, et denique Priscianum Lidum Theophrasti mentem, de mente diligenter interpretantem». [*Ibid.*, p. 895, 3; *SF*, I, p. CXXVII.]

¹⁵ Cf. *SF*, I, p. CXXXV. El tratado de MICHAEL PSELLOS sobre demonología fue uno de los más influyentes sobre el tema durante el Renacimiento, tal como se ve en la influencia que este tuvo luego de la traducción de FICINO en autores como CORNELIO AGRIPPA y GIORDANO BRUNO.

¹⁶ Cf. *SF*, I, p. CXXXVII-CXXXVIII para las dificultades de datación de la traducción del *Sobre los sueños* de SINESIO, a pesar de lo dicho en la carta dirigida a BANDINO.

Medici,¹⁷ mismo receptor del *Liber de Sole et Lumine*; por otra parte, *De abstinentia* y *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* de Porfirio, dedicadas en un *Proemio* al cardenal Giovanni dei Medici junto con una traducción de Proclo;¹⁸ tradujo también *De mysteriis* de Jámblico, la cual, tal como señala Kristeller, Ficino debió haber traducido antes de enviar la citada carta del 6 de enero a Bandino y de otra en la que promete la obra a Pierleone tres días antes: «*Esperas a Proclo de nuestra parte. Espera a Proclo al mismo tiempo que a Jámblico, aquel divino Jámblico que maravillosamente respondió a las muchísimas y gravísimas cuestiones de Porfirio y entretanto reveló los divinos misterios de los egipcios y los asirios*».¹⁹ De ambas cartas se desprende además que, aunque no es mencionada en la carta a Bandino, Ficino estuvo trabajando hacia el mismo año en la traducción de Proclo, tanto en de los *Excerpta ex graecis Procli Comentariis in Platonis Alcibiadem primum* como en el *De sacrificio et magia*;²⁰ esto se corrobora también en la mención que, en otra carta a Antonio Faventino, se hace de Proclo como uno de los autores cuya traducción interrumpe los comentarios a Plotino: «*Teofrasto, Jámblico, Proclo y algunos otros interrumpieron nuestros comentarios a Plotino, deseando ellos mismos también venir alguna vez desde Grecia hacia Italia por medio de nosotros*».²¹ Finalmente, la última obra aducida en la carta a Bandino es *Prisciani Lydi in Theophrastum de sensu et eiusdem in eundem de phantasia et intellectu*, terminada antes del 6 de enero de 1489.²²

Concluida la traducción de los tratados neoplatónicos, Ficino retoma poco después los comentarios a las *Enéadas* de Plotino, tal como lo expresó a Antonio Faventino el 15 de agosto de 1489: «*he vuelto recientemente a Plotino queriendo proseguir asiduamente los comentarios de él*»;²³ en efecto, el 10 de julio de ese año, Ficino refiere haber escrito un comentario al libro de Plotino acerca de *cómo absorber el favor de los cielos*, a saber, *Enéada* IV, libro 3, capítulo 11,²⁴ y haberlo separado ya para dedicarlo a Matías Corvino, rey de la Panonia: «*Así pues, como,*

¹⁷ Vid. *infra*, n. 37.

¹⁸ Cf. M. FICINO, *Opera omnia*, p. 898, 2; *SF*, I, p. CXXXV.

¹⁹ «*Proculum a nobis expectas. Expecta Proculum simul atque Iamblichum, divinum illum Iamblicum plurimis et gravissimis Porphyrii quaestionibus mirifice respondentem et interea Aegyptiorum Assyriorumque divina mysteria revelantem*». [*Ibid*, p. 895, 2; *SF*, I, p. CXXXII.]

²⁰ *SF*, I, p. cxxxiv-cxxxv.

²¹ «*Nostra in Plotinum commentaria, Theophrastus, Iamblichus, Proculus et alii quidam interpellarunt affectantes et ipsi per nos e Graecia quandoque in Italiam proficisci*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 900, 4; *SF*, I, p. CXXXIV.]

²² cf. *SF*, I, p. CXXVIII-CXXIX. Todas estas obras fueron publicadas juntas en 1497 en la imprenta de ALDO MANUZIO, importantísimo impresor humanista veneciano que dirigió sus esfuerzos a evitar la desaparición de las obras clásicas griegas a través de su edición y publicación, y, de este modo, conservar y transmitir la cultura griega.

²³ «*redii nuper ad Plotinum commentaria in eum prosecuturus assidue*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 900, 4.]

²⁴ En dicho pasaje de la *Enéada* cuarta, Plotino señala justamente que es posible «*asegurarse la presencia de los dioses erigiéndoles para ello santuarios y estatuas*», pero, sobre todo, que puede atraerse el influjo del Alma del mundo «*si uno fabrica algún objeto que, por ser susceptible de su influjo, pueda servir de receptáculo de alguna parte de ella*» [PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3, 11]; lo cual, sin duda, constituye la directriz principal del *De vita coelitus comparanda* de FICINO.

entre los libros de Plotino destinados al gran Lorenzo dei Medici, compusiera hace tiempo un comentario al libro de Plotino que trata acerca de cómo absorber el favor de los cielos, contado entre el resto de nuestros comentarios a [Plotino], ciertamente he determinado separarlo ahora, con la aprobación del propio Lorenzo, y además dedicarlo principalmente a tu majestad».²⁵ Como se sabe, este comentario, contado entre el resto de los comentarios a Plotino primeramente, y más tarde separado para constituir un tratado aparte, se identifica, sin lugar a dudas, con el *De vita coelitus comparanda*, tercer libro de los *Libri de vita*, de cuya redacción final Ficino da noticias a Pico della Mirandola el 7 de agosto del año en curso: «aquel día en que partiste de aquí, acabé el opúsculo *De vita coelitus comparanda*»,²⁶ lo cual prueba que en esa época Ficino se hallaba comentando ya el tercer libro de la *Enéada* IV. Sin embargo, en esa época Ficino decide dejar de hacer comentarios tan extensos a cada uno de los capítulos de los libros de las *Enéadas* y escribir simples anotaciones cortas a las *Enéadas* restantes. Tal es justo lo que expresa al final de su comentario a los capítulos 13-14 del tercer libro de la *Enéada* IV, esto es, poco después de aquél (IV, 3, 11) que dio origen al *De vita coelitus comparanda*:

Mas no es lícito ir más allá en el presente, más aún, no es lícito conservar más allá el curso ininterrumpido del inicio de los libros que han sido expuestos hasta ahora. Si, en efecto, exponemos similarmente largos argumentos, más aún, comentarios separados y dispuestos según los propios capítulos de Plotino, tanto acontecerá una interpretación confusa, como la obra se volverá inmensa. Nos hemos extendido bastante y hemos dicho ya muchas cosas, por tanto será suficiente en lo sucesivo entremezclar, como hicimos con Teofrasto, algunas breves anotaciones en los capítulos de Plotino.²⁷

Así pues, a mediados de 1489 Ficino ya ha comentado las primeras tres *Enéadas* y emprendido el comentario de los primeros tres libros de la cuarta, al tiempo que ha decidido no extenderse más en los comentarios y reducir sus observaciones siguientes a anotaciones más cortas. Gracias a esta resolución, Ficino logra terminar la redacción de los *De vita libri*

²⁵ «*Quum igitur inter Plotini libros magno Laurentio Medici destinatos in librum Plotini de favore coelitus hauriendo tractantem nuper commentarium composuissem inter cetera in eum nostra commentaria numeratum, id quidem seligere nunc, Laurentio quidem ipso probante, atque maiestati tuae potissimum dedicare decrevi*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 529; SF, I, p. LXXXIV.]

²⁶ «*quo die hinc abisti, libellum de vita coelitus comparanda peregi*». [Ibid, p. 900, 3.]

²⁷ «*Sed non licet ulterius in praesentia digredi, immo neque licet tenorem ab initio librorum exponendorum hactenus continuatum ultra servare. Si enim longa similiter argumenta, immo et commentaria seorsumque ab ipsis Plotini capitibus disposita prosequamur, et confusa continget interpretatio et opus excrescet immensum. Satis evagati sumus, satis multa iam diximus, sat igitur erit deinceps breves quasdam annotationes, ut in Theophrasto fecimus, Plotini capitibus interserere*». [Ibid, p. 1738].

tres en la última mitad del año en curso y posteriormente finalizar los comentarios a las *Enéadas* en el verano de 1490.²⁸

Una vez finalizados los comentarios a Plotino, Ficino comenzó su traducción de *De mystica theologia* y de *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita, así lo expresa en una carta a Pierleone fechada en marzo o abril de 1491: «Por otra parte, preguntas que qué hago en el presente, releo los escritos de Dionisio Areopagita, a ellos me dirigí el verano anterior, tan pronto como hube puesto fin a los comentarios a Plotino».²⁹ La traducción de la primera obra acompañada de su comentario la logró hacia la primavera de 1491; mientras que, por otra parte, la segunda obra aparece ya mencionada por Ficino en el *Proemio* al *Liber de Sole*, compuesto hacia el otoño de 1492, con las siguientes palabras: «Nuestro Dionisio Areopagita, cuya interpretación tengo en las manos, abrazó gustosamente una comparación similar del Sol con Dios»,³⁰ por lo que podemos suponer que por aquel tiempo los textos ya estaban listos, pues, incluso, a finales de ese mismo año Ficino dedica ambas obras del Pseudo-Dionisio al cardenal Giovanni dei Medici, futuro Leon X.³¹ Por consiguiente, la traducción y los comentarios al Pseudo-Dionisio Areopagita parecen haber surgido a la par o escasamente antes de la redacción final del propio *Liber de Sole et Lumine*, pues, tal como lo expresa en el *Proemio*, la comparación del Sol con Dios que Ficino despliega en el tratado solar fue *abrazada gustosamente (libenter amplectitur)* por el propio Pseudo-Dionisio, tal como aún puede ser leída en el *De divinis nominibus*;³² además, en el libro *De mystica theologia* se halla una manifiesta alusión a la posibilidad de efectuar determinadas analogías entre lo sensible y lo inteligible, y, de este modo, representarnos simbólicamente a Dios,³³ por lo cual debemos suponer que los tratados pseudo-dionisiacos debieron haber determinado conscientemente a Ficino el propósito de redactar un tratado al respecto a partir de todo aquel material que sobre el tema solar había meditado y escrito tiempo atrás, reelaborándolo, enriqueciéndolo y perfeccionándolo para su publicación.

Sin embargo, no cabe duda que la fuente de inspiración principal es el propio Platón, en específico, como ya cité, el Libro VI y VII de la *República*, en los que aparecen la *Alegoría del Sol* y la *Alegoría de la caverna* respectivamente. En efecto, luego de traducir y comentar a Plotino, y a la par del Pseudo-Dionisio, Ficino regresa a la interpretación de los textos platónicos con

²⁸ *SF*, I, pp. LXXXIV-LXXXV; CXXVII.

²⁹ «*Quod autem rogas, quid in praesentia moliar, Dionysii Aeropagitae scripta relego, haec aggressus aestate superiore, cum primum commentariis in Plotinum finem imposuissem*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 920, 3.]

³⁰ «*Dionysius noster Areopagita Platoniorum primus, cuius interpretationem in manibus habeo, similem Solis ad Deum comparationem libenter amplectitur*». [*Ibid.*, p. 965; Cf. *infra*, p. 3]

³¹ Cf. *SF*, I, pp. CXV-CXVI.

³² Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, IV, 1.

³³ Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Teología mística*, III.

renovado esfuerzo, tal como expresa en una carta a Filippo Valori el 7 de noviembre de 1492, es decir, justo en el período en que se gestaba el *Liber de Sole et Lumine*:

Preguntas, veo, qué hago ahora. Lo que hace ya tiempo, ¡Oh mi Valori!, evidentemente hacía. Habiendo yo de retornar (desconozco por qué destino) a lo mismo. Nuestro significador, por no decir conductor (como sabes), fue desde el comienzo Saturno ascendente en Acuario. Por consiguiente, perpetuamente retomamos cosas de Saturno y antiguas. Tan pronto como en otro tiempo [Saturno] regresó a Acuario, tradujimos en tal ocasión las primeras obras de Platón bajo el gran Cosme. Ya Saturno ha regresado de nuevo al mismo [lugar] y al mismo también nosotros regresamos: tradujimos de nuevo a Platón después del Plotino de Lorenzo.³⁴

Así pues, tal como Kristeller ha señalado, a causa de su renovada invectiva por comentar a Platón, Ficino escribió primeramente el *Liber de Sole et Lumine* como un comentario a los citados libros de la *República*, para luego ser separado y convertido en un tratado aparte, lo cual puede interpretarse de las propias palabras de Ficino de su *Proemio* al *De Sole*:

Desde hace largo tiempo, prosigo una nueva tradujimos de Platón emprendida bajo tus auspicios, ¡oh magnánimo Piero!, y, además, –como no se te oculta– la expongo con precisiones más abundantes de los artículos y con argumentos tan extensos cuanto el asunto mismo lo demanda. De esta manera, como hace poco llegué a aquel misterio platónico donde con gran arte se compara el Sol con Dios mismo, me pareció bien explicar un poco más ampliamente tan importante asunto [...] pensé separar este asunto tan selecto de toda la obra platónica y confiarlo en un compendio individual.³⁵

De este modo, tal como lo expresa en el *Proemio*, tanto Platón como los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, fueron las dos principales fuentes de inspiración que contribuyeron a que Ficino tuviera el acierto de escribir acerca de aquel divino misterio platónico del Sol.

³⁴ «Requiris, (video) quid nunc agam. Quod equidem iamdiu, mi Valor agebam. Eodem semper, (nescio quo fato) revolutore. Significator nobis, ne dixerim ductor, (ut scis) ab initio Saturnus sub Aquario ascendens exstitit. Saturnia igitur et antiqua perpetuo retractamus. Cum primum olim rediit ad Aquarium, prisca Platonis opera sub magno Cosmo semel interpretati sumus. Iam Saturnus iterum reversus est ad idem, ad idem nos quoque revertimur, Platonem iterum post Laurentianum Plotinum interpretamur». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 948, 2.]

³⁵ «Novam Platonis interpretationem auspiciis iamdiu tuis inceptam Magnanime Petre quotidie prosequor atque ut te non latet crebrioribus articulorum distinctionibus longioribusque quantum res ipsa postulat argumentis explano. Itaque cum nuper ad mysterium illud Platonium pervenissem, ubi Solem ad ipsum Deum artificiosissime comparat, placuit rem tantam aliquanto latius explicare [...] Cogitavi rem hanc electissimam ex opere magno seligere et proprio commendare compendio». [FICINO, *Sobre el Sol*, Proemio; *SF*, I, p. CXVIII-CXIX.]

Ahora bien, a lo largo de todo el periodo en que Ficino se dio a la tarea de traducir y comentar a los distintos autores neoplatónicos, varios de los financiamientos para su publicación corrieron a cargo de Lorenzo dei Medici, por lo que a éste fueron dedicados obras de suma trascendencia tales como las *Plotini Eneadae* con sus *Commenatria in Plotinum* y los *De vita libri tres*.³⁶ Sin embargo, Lorenzo muere el 8 de abril de 1492, de modo que la última obra que corre a su cargo y que le es dedicada por Ficino es precisamente la traducción de las *Enéadas Plotini* junto con sus *Commentaria*, publicadas el 7 de mayo del mismo año, poco después de la muerte de Lorenzo. Por tal motivo, Ficino se ve precisado a buscar nuevo mecenazgo en la persona de Piero dei Medici, hijo de Lorenzo y heredero al frente de la familia por una breve espacio de tiempo,³⁷ a quien, finalmente, Ficino habría de dedicar el *Liber de Sole et Lumine* y, más tarde, el *De somniis* de Sinesio con el objetivo de agradecerle y asegurar el renovado apoyo, protección y mecenazgo que Lorenzo le diera para continuar con la interpretación de la obra platónica.

He aquí entonces que, después de todo este periodo de constante estudio neoplatónico y de su retorno a Platón, Ficino determina perfeccionar sus ideas respecto al Sol y la luz como imagen de lo divino y publicar el *Liber de Sole et Lumine*. Sin embargo, la historia del tratado que contiene ambos opúsculos es más compleja de lo que parece a simple vista. Originalmente, los dos opúsculos que componen el *Liber de Sole et Lumine* fueron publicados el 31 de enero de 1493 en la imprenta de Antonio Mischomino³⁸ en la ciudad de Florencia, acompañados de una *Apologia*, dos cartas y el *Catalogus librorum Marsilii Ficini*.³⁹ Sin embargo, ambos opúsculos difieren en cuanto a su génesis, pues, por una parte, el primer esbozo del *Liber de Sole* corresponde al *De comparatione Solis ad Deum*, dedicado a Eberardo Duque de Wittenberg en el año 1492; mientras que, por otra parte, la primera versión del *Liber de Lumine* fue escrita en 1476 bajo el nombre de *Quid sit lumen in corpore mundi, in angelo, in Deo*. En efecto, tal como ha puesto de manifiesto Kristeller,⁴⁰ Ficino señala la existencia de

³⁶ Sumadas a aquellas otras anteriores a las de este periodo y que son de suma importancia en el conjunto de la obra de FICINO, a saber, los *Theologia Platonicae de immortalitate animorum libri XVIII*, el *De Christiana religione liber* y los *Platonis libri omnes* junto con sus *Commentaria in Platonem*.

³⁷ Fue el dirigente de Florencia desde 1492, año en que muere su padre LORENZO “EL MAGNÍFICO”, hasta su exilio en 1494, a causa de su patente carácter en débil para defender los intereses de la ciudad frente a las exigencias del Rey CARLOS VIII de Francia. Luego del exilio de PIERO, y con ello del cese en el poder de los MEDICI, fue restaurada la República de Florencia.

³⁸ Importantísimo impresor florentino que, además de los libros *Sobre el Sol* y *Sobre la luz*, editó la *Teología platónica* y los *Tres libros sobre la vida* de FICINO.

³⁹ cf. *SF*, I, p. LXVII.

⁴⁰ cf. *SF*, I, pp. CXI-CXV.

versiones previas a cada opúsculo en una epístola de principios de 1493 a Martino Uranio,⁴¹ en la que se expresa de esta manera:

Qué tiene de asombroso, si es cierto que en el cielo existen Soles gemelos, que también hayan nacido en mis manos unos gemelos, cuales Soles, primero ciertamente el menor y en seguida el mayor. Al menor, pues, cuando tú mismo te dirigiste como embajador hacia el Pontífice, lo viste con nosotros en Florencia el pasado verano, el cual [gemelo menor] también te ha seguido inmediatamente desde aquí hacia Germania con el deber de saludar a tu clarísimo príncipe Eberardo. Por su parte, al otro Sol, que más extenso habitaba ya entre los comentarios platónicos, vindica para sí con justicia Piero dei Medici, quien también vindica para sí con justicia todas las cosas platónicas. Similarmente, una luz gemela, menor y mayor, ¡oh mi querido Uranio!, luce para mí entre los Lares. La menor, ciertamente, ya hace tiempo resplandeció para Febo Capela, la mayor, por su parte, luce ahora para el clarísimo Piero dei Medici.⁴²

Los soles gemelos referidos en la epístola son, precisamente, el propio *Liber de Sole*, denominado mayor (*maiolem*) y dedicado a Piero di Lorenzo dei Medici en 1493 (tal como se lee en el *Proemio* al *Liber de Sole et Lumine* «*ad magnanimum Petrum Medicem*» y en la citada epístola «*iure sibi vindicat Petrus Medices*») y aquel otro intitulado *De comparatione Solis ad Deum*, denominado menor (*minorem*) y enviado a Eberardo Duque de Wittenberg en 1492, el cual se conserva tan sólo en un manuscrito en la *Landesbibliothek* de Stuttgart⁴³ y en una edición de 1547 a cargo de Ulrico Morhardo en la ciudad de Tubinga,⁴⁴ esto, aunado a una epístola dedicada al propio Eberardo que es idéntica en su contenido y título al capítulo final del *Liber de Sole*, esto es, *Solem non esse adorandum tanquam rerum omnium authorem*.⁴⁵

Sobre el momento de su escritura sabemos que, tal como señala la epístola previamente citada, una vez efectuada su embajada ante el Obispo (*Pontificem*), Martino Uranio regresó a

⁴¹ MARTIN PRENINGER, alias MARTINO URANIO, fue un humanista de la ciudad alemana de Constanza y principal propagador de la filosofía de Ficino en Alemania.

⁴² «*Quid mirum, si quidem in coelo sunt gemini Soles, geminos quoque penes me quasi Soles esse natos, primo quidem minorem, deinde maiorem. Minorem igitur ipse orator ad Pontificem proficiscens praeterita aestate apud nos vidisti Florentiae, qui et te hinc in Germaniam abeuntem e vestigio secutus est clarissimum principem tuum Eberhardum salutaturus. Alterum vero Solem, qui inter Platonicas commentationes grandior iam colavit, iure sibi vindicat Petrus Medices, [et] qui et Platonica iure sibi omnia vindicat. Lumen similiter, ô mi Uranie mihi geminum inter lares eluxit, minus atque maius. Minus quidem iamdiu Phoebus Capellae fulsit, maius vero nunc Petro Medici clarissimo lucet*» M. FICINO, *Opera omnia*, p. 949-950.

⁴³ La descripción del manuscrito dada por KRISTELLER es la siguiente: «cod. H. B. XV 65. Membr. S. XV, ex libris Monasterii Weingarten [...] *De comparatione Solis ad Deum libellus*. Praecedit Proemium Eberardo Duci Wirtembergensi inscriptum (op. 944, 1)» en *SF*, I, p. XLVIII.

⁴⁴ cf. *SF*, I, p. LXXI, s. l.

⁴⁵ M. FICINO, *Opera omnia*, p. 946, 2.

Germania no sin antes hacer una escala durante el verano en Florencia, donde, en compañía de Ficino, pudo observar el texto *De comparatione Solis ad Deum* que poco tiempo después habría de «saludar» al Duque Eberardo de Wittenberg (*el cual [gemelo menor] también te ha seguido inmediatamente desde aquí hacia Germania con el deber de saludar a tu clarísimo príncipe Eberardo*); dicho momento puede deducirse aproximadamente del modo siguiente: en una carta a Francesco Soderino, obispo de Volterra, fechada el 1 de abril de 1492, Ficino le informa que Martino Uranio partió de Germania hacia Roma ese mismo mes para entrevistarse con él y pedir su ayuda para la realización de ciertos mandatos de su Príncipe (Eberardo de Wittenberg);⁴⁶ en otra epístola, ésta a Filippo Valori, fechada el 26 de junio, refiere la estancia de Martino Uranio en Florencia, tal como señalaba la epístola al propio Martino citada más arriba (*lo viste con nosotros en Florencia el pasado verano*);⁴⁷ finalmente, en el *Proemio in comparatione Solis ad Deum*, Ficino asevera haber enviado ya el opúsculo al Duque Eberardo: «*Al propio Sol de Germania ahora envió el Sol platónico y dionisiaco [...] Por tanto, leerás felizmente, ¡oh príncipe de Febo!, las cosas que sobre la comparación del Sol con Dios en parte trataron Platón y Dionisio Areopagita, en parte yo mismo interpreto y comento*»;⁴⁸ dicho *Proemio* se halla colocado al final del libro XI del *Epistolario* de Ficino, justo antes de una carta fechada el 13 de septiembre de 1492, por lo que su envío debió de haber sucedido antes de esta fecha.⁴⁹ Aduciendo todas estos testimonios, Kristeller supone que Ficino debió haber comenzado a escribir el *De comparatione Solis ad Deum* en el mes de abril y terminado con posterioridad al mes de junio, después de la visita de Martino Uranio, pero antes del 13 de septiembre de 1492, cuando el texto parece haber sido ya enviado. Con base en estos mismos testimonios, se puede concluir, además, que la versión final del *Liber de Sole* debió gestarse durante el otoño de 1492, ya que éste es el periodo de tiempo intermedio entre el verano de 1492, periodo en que Ficino compuso y dedicó el *De comparatione Solis ad Deum* a Eberardo, y el inicio del año de 1493, en que el texto final fue puesto en manos de los impresores, de modo que estuvo listo del 31 del mismo mes.⁵⁰

En lo que concierne al *Liber de Lumine*, en la misma carta a Martino Uranio arriba citada, Ficino refiere haber compuesto igualmente un opúsculo previo (*Similarmente, una luz gemela, menor y mayor, ¡oh mi querido Uranio!, luce para mí entre los Lares*), que como ya ha sido puesto

⁴⁶ M. FICINO, *Opera omnia*, p. 930, 2.

⁴⁷ *Ibid*, p. 932, 3.

⁴⁸ «*ad ipsum Germaniae Solem nunc Platonicum et Dionysiacum Solem mitto [...] Leges ergo feliciter Phoebee princeps, quae de comparatione Solis ad Deum partim Plato Dionysiusque Aeropagita tractarunt, partim ego interpretor atque commentor*». [M. FICINO, *Opera omnia*, p. 944, 2.]

⁴⁹ *Ibid*, p. 944, 2; cf. *SF*, I, p. CXIV.

⁵⁰ Cf. *SF*, I, p. CXII.

de manifiesto también por Krsiteller, corresponde al titulado *Quid sit lumen in corpore mundi, in angelo, in Deo*, dedicado a Febo Capella en 1476 (*La menor, ciertamente, ya hace tiempo resplandeció para Febo Capela, la mayor, por su parte, luce ahora para el clarísimo Piero dei Medici*) y colocado por el propio Ficino en el segundo libro de su *Epistolario*. Las similitudes y diferencias de contenido entre ambos tratados son varias: en primer lugar, el *Quid sit lumen* comienza con una dedicatoria a Febo Capela, mientras que el *Liber de Lumine* con un *Proemio* a Piero dei Medici; después nos encontramos con que los capítulos I al V, VII y VIII del *Liber de Lumine* son bastante similares a los apartados contenidos en el *Quid sit lumine*; igualmente los capítulos X, XIII, XVIII y XVI, mas con importantes adendas; y finalmente es manifiesto que los capítulos VI, VIII, XI, XII, XV y XVII fueron agregados.⁵¹

Por todo lo dicho, es evidente que ambos opúsculos tuvieron una versión previa y fueron dedicados y enviados a personalidades distintas a Piero di Lorenzo dei Medici, destinatario de la versión final de ambos opúsculos.

b) *Las fuentes de inspiración.*

El propósito y la posterior realización por parte de Marsilio Ficino de realizar un opúsculo como el *Liber de Sole* tuvo su origen del mismo modo que el *De vita coelitus comparanda*.⁵² En efecto, mientras comentaba la *República* de Platón y *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita, Ficino tuvo la certeza y claridad de darle atención especial y realizar un tratado aparte en que pudiera ejercitar y presentar su reflexión en torno a la analogía, semejanza o comparación entre el Sol y Dios, la cual, como intentaré poner de manifiesto tuvo una gran importancia para el florentino en tanto filósofo platónico:

[...] hace poco llegué a aquel misterio platónico donde con gran arte se compara el Sol con Dios mismo, me pareció bien explicar un poco más ampliamente tan importante asunto, sobre todo porque nuestro Dionisio Areopagita, el primero de los platónicos, cuya interpretación tengo en las manos, abrazó gustosamente una comparación semejante del Sol con Dios.

Así pues, mientras trabajaba durante muchas noches a la luz de este Sol como mi linterna, pensé separar este asunto tan selecto de toda la obra platónica y confiarlo en un

⁵¹ Cf. M. FICINO, “Liber de Lumine” y “Quid sit lumen in corpore mundi, in angelo, in Deo” en *Opera omnia* pp. 976-986 y 717-720 respectivamente.

⁵² Tal como se sabe, el *De vita coelitus comparanda* surgió a partir del comentario de FICINO a la *Enéada* IV, libro 3, capítulo 11, de PLOTINO.

compendio individual.⁵³

Pero, ¿cuál es la pretendida importancia de esta analogía que Ficino encontró tratada comúnmente por Platón y Pseudo Dionisio y que él mismo decidió tomar bajo su reflexión?

La tradición que dio vida a la comparación del Sol con Dios tiene su fundamento casi exclusivamente en el Libro VI de la *República*, en donde Platón señala que, ante la imposibilidad inmediata de hablar de la naturaleza del Bien de modo directo y positivo, es preciso comenzar el ascenso hacia tal conocimiento por medio del de aquel otro que se presenta como su «vástago» en el mundo sensible, a saber, el Sol: «Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros».⁵⁴ En efecto, para Platón, la visión intelectual del Bien en sí es un estadio del conocimiento que no se puede alcanzar sino por ciertas consideraciones previas de aquello que en el mundo sensible se presenta como primordial y esencialmente análogo al Bien mismo (ἀνά λογὸν ἑαυτῷ),⁵⁵ a saber, mediante la consideración de la similitud del Sol con el Bien (τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοίωσιν).⁵⁶ Y es que, cuando Platón dice que el Sol que miramos en el cielo es «vástago del Bien» (ἕκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) y «lo que más se le asemeja» (ὁμοιώματος), se debe comprender tal comparación en un sentido analógico fuerte, es decir, en el sentido de que el Sol manifiesto a los sentidos no sólo constituye, en tanto imagen física, una afortunada representación de la divinidad entre otras posibles, cual recurso poético para la intuición de lo divino, sino que, si se le considera atentamente, debe mirarse en él la imagen visible mundana por excelencia del propio Bien, imagen celeste cuya contemplación constituye por ello el umbral por donde se asciende del mundo sensible al mundo inteligible en donde tiene su morada la divinidad. Tal es la importancia que reconoció Ficino en la analogía solar que le llevó a escribir el *Liber de Sole*:

¡Levanta tu mirada hacia el cielo, te lo ruego, oh ciudadano de la patria celeste, hacia ese mismo cielo que manifiestamente debe ser proclamado hecho por Dios con sumo orden y muy evidente! Pues, a ti que miras hacia lo alto las cosas celestes, al instante, «narran la gloria de Dios y el firmamento da a conocer la obra de sus manos» por medio de los rayos mismos de las estrellas, cual miradas y señas de sus ojos. El Sol, en verdad, puede principalmente manifestarte a Dios mismo. El Sol te dará signos, ¿quién osará decir que el Sol es falso?

⁵³ *Sobre el Sol*, Proemio.

⁵⁴ PLATÓN, *República*, 506e.

⁵⁵ *Ibid*, 508c.

⁵⁶ *Ibid*, 509c.

Finalmente, tal como las inteligencias invisibles de Dios, esto es, las potestades angélicas, son comprendidas principalmente a través de las estrellas, así también, por cierto, la virtud y la divinidad sempiternas de Dios son comprendidas a través del Sol.⁵⁷

Lo mismo ha de considerarse sobre la analogía que da vida al *Liber de Lumine*, es decir, aquélla de la luz con la verdad y bondad divinas. También en la *Alegoría del Sol*, Platón afirma que tal como los ojos ven débilmente los colores cuando miran objetos iluminados por el resplandor de la Luna, mas cuando el Sol brilla y la luz del día se extiende por ellos, entonces los ojos ven nítidamente y con claridad: «*Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia*».⁵⁸ Y es que, para Ficino, la luz sensible es ya lo más semejante en el mundo sublunar a la verdad y a la bondad divina que se manifiesta a través de ella, pues no sólo sucede que ambas iluminan, en tanto que «*la naturaleza de la luz y de la verdad es tal que manifiesta verdaderamente las cosas*»,⁵⁹ sino también que, mientras la luz del Sol enciende un cierto calor en las cosas del mundo, la verdad, en tanto luz intelectual, enciende el amor y el afecto de la voluntad del alma hacia las cosas superiores, de manera que, en cierto sentido, ambas purifican y elevan.⁶⁰ Por ello, tal como sucede con el Sol, la analogía que hay entre la luz y la verdad o la bondad divina (a las que muchas veces equipara Ficino), es de tal naturaleza que no hay nada en el mundo sensible que reproduzca mejor dicha semejanza, ya que «*la luz se manifiesta, ciertamente, como la más pura y eminente del género sensible*».⁶¹

Así pues, la contemplación de la luz sensible se presenta como un primer peldaño en el proceso de conversión de la mirada hacia lo alto y el posterior ascenso del alma desde su actual condición sumergida en las tinieblas de lo que nace y perece, es decir, del mundo sensible, hacia aquélla otra región en la que la inteligencia es iluminada por una luz divina proveniente del propio Dios. En efecto, incluso si consideramos atentamente la luz sensible, señala Ficino, nos daremos cuenta de que no es de naturaleza corporal, sino de que más bien es una emanación espiritual, incorpórea, pues, entre otras cosas, «*ni la dureza ni el espacio le*

⁵⁷ *Sobre el Sol*, II.

⁵⁸ PLATÓN, *República*, 508d.

⁵⁹ *Sobre la luz*, IIII.

⁶⁰ *Sobre el Sol*, IX; *Sobre la luz*, X.

⁶¹ *Sobre el Sol*, II.

oponen resistencia»;⁶² por consiguiente, siendo algo espiritual, no puede tener su causa en la materia celeste del cuerpo del Sol, sino en una luz aún más alta, totalmente incorpórea y divina, pues, del mismo modo como la «*masa caliginosa*» de la tierra «*obscorece bajo el cielo la luz proveniente de los cielos*», así también la «*materia celeste eclipsa la luz que desciende desde los dioses*». Siendo esto así, la analogía entre la luz solar y aquella otra primera y más esencial que emana de Dios, no sólo apunta a una semejanza patentísima, sino también a una continuidad ontológica entre ambas, lo cual debe garantizar que mediante la contemplación de la luz es posible ascender desde el umbral de la luz sensible hasta la visión misma de la luz divina, siendo en el proceso purificados y elevados los hombres por la luz del propio Dios:

Por tal razón, vale la pena apartar tanto esta luz sublunar de la calígine, como aquella celeste de la materia [celeste], y de allí elevarse hacia la luz supraceleste, de allí a su vez de la luz racional hacia la intelectual, de ésta hacia la inteligible, de ésta hacia la divina en la medida de nuestras fuerzas, de manera que, dispuestos por tal espectáculo revelado, naturalmente seamos transformados por la claridad del espíritu del Soberano en la claridad de esa misma imagen.⁶³

De hecho, en el texto citado, Ficino expresa, en cierto sentido, el mismo proceso que aparece en la llamada *Alegoría de la caverna* del libro VII de la *República* de Platón, a la base de la cual se halla también la analogía del Sol con Dios y, sobre todo, de la luz con la verdad, pasaje platónico que sin duda Ficino debió estar considerando también. En efecto, cuando Platón presenta la posibilidad de que uno de los hombres de la caverna sea desencadenado y luego arrastrado poco a poco y por la fuerza para que ascienda por el antro de la caverna hasta contemplar la verdadera luz de la que manan las sombras proyectas en el biombo y que es fuente de toda realidad, entonces Platón hace uso nuevamente de la analogía lumínico-solar:

Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. [...] Finalmente, pienso,

⁶² *Sobre la luz*, IX; cf. *Ibid*, II.

⁶³ *Sobre la luz*, VI.

podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.⁶⁴

Platón manifiesta, de este modo, que la mayor de las fortunas para el hombre sería liberarse de sus cadenas y emprender el ascenso hacia la contemplación de aquel principio único desde donde dimana toda realidad y todo bien. En este contexto, la imagen del Sol y de la luz que desciende desde él, aparecen como paradigmáticas para emprender dicho ascenso, ya que, por su propia naturaleza, permiten intuir expresamente que la claridad intelectual que pretende quien anhela librarse de la ignorancia en que sumen los atractivos del mundo sensible ha de efectuarse de manera gradual, de modo similar a como los ojos de aquel hombre liberado de sus tenebrosas cadenas tendrían que acostumbrarse poco a poco a observar niveles más plenos de iluminación de las cosas, después la luz misma, y, finalmente, el propio Sol, fuente de la que proviene la luz verdadera que ilumina toda realidad y que es para Platón, fuera de toda duda, *lo más semejante* al Bien trascendente. Esta graduación de iluminación se convierte en la articulación neoplatónica de Ficino en los distintos niveles de visión que van de la luz celeste hasta la divina.

Por lo dicho, tanto para Platón como para Ficino, quien va a su zaga, un hombre ignorante de la realidad superior que se funda en el Bien, no presiente en la naturaleza del Sol ni en su diario suceder rasgo divino alguno, sino que tan sólo observa en estos fenómenos la causa física del día y de la noche, del calor y del frío y de las estaciones anuales, considerándolos sucesos comunes y cotidianos que, por la misma razón, no convocan su mirada hacia los cielos ni le revelan divinidad alguna; sin embargo, para este hombre, la óptima y más evidente posibilidad de comenzar el ascenso es justo la consideración de aquel Sol cotidiano, *«vástago del Bien»*, que señorea el cielo y extiende sus virtudes por medio de la luz que mana de él, cual de su fuente, a todas las cosas de este mundo, del mismo modo como el Bien supremo ilumina con la verdad las naturalezas inferiores a él y da ciencia a las almas:

Ineptos admiramos demasiado toda aquella cosa de menor importancia con tal que sea rarísima, pero ciegos, al tiempo que ingratos, desde hace tiempo dejamos de admirar las cosas habituales, pero que son de suma importancia.[...] Nadie admira cuán justo es el Sol, cuán incomparablemente supera todas las cosas, que es genitor y moderador de todo; que el

⁶⁴ PLATÓN, *República*, VI, 516 a-b.

Sol alegra las cosas tristes, vivifica las que aún no viven, resucita las ya muertas.⁶⁵

De esta forma, el *Liber de Sole et Lumine* se inscribe dentro de esta invitación platónica a reconsiderar, asombrarse y admirar aquellas dos entidades, el Sol y la luz, que, por sobre el resto de las cosas sensibles, se presentan en el mundo como las más patentes y supremas huellas de la divinidad y bondad de Dios, pero cuya patente divinidad, por su extendida presencia, alcance y eficacia, se oculta a las almas de los hombres bajo el velo de lo común y cotidiano.

Así pues, el *Liber de Sole et Lumine* fue escrito por Ficino como una reflexión que pretendía clarificar el misterio del Sol y de la luz que Platón develó en su *República* por vez primera, en el cual tanto el Sol como la luz sensible deben ser concebidos por su propia naturaleza como lo más análogo o semejante al Bien y a la verdad, si es cierto que, tal como la visión y lo visible respecto a la luz y al Sol sensibles, el conocimiento es la visión de lo inteligible iluminado por la verdad, cuyo origen ha de remontarse al Bien como a su Sol: «Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve».⁶⁶ Mas no debe olvidarse que, tal cual es claro para Ficino, la analogía lumínico-solar en que está cimentada la alegoría platónica del Sol tiene su fundamento primero en la Bondad divina, es decir, que el sustento que da pie a tal comparación es de naturaleza ontológica y no meramente poética o retórica, por lo que no tiene duda en expresar que: «Contemplando estas cosas muy diligentemente nuestro divino Platón, llamó al Sol hijo visible del Bien mismo. Igualmente, juzgó que el Sol es la estatua manifiesta de Dios en este templo mundano, colocada por el propio Dios, que debe ser admirada por los que la contemplan por todas partes más que las restantes cosas».⁶⁷

Ahora bien, tal como el propio Ficino lo expresa, no sólo fue la lectura de la *República* de Platón lo que le inspiró la empresa de escribir el *Liber de Sole et Lumine*, sino que a ello contribuyó de manera crucial la lectura de las obras de Dionisio Areopagita, en especial del *De divinis nominibus*, en donde el Areopagita hace uso repetidas veces de la citada analogía.⁶⁸ En efecto, junto a esta ceguera descrita por Platón que sobreviene a los hombres desde su nacimiento, está aquello otro que señalara Pseudo Dionisio Areopagita en torno a la incapacidad del intelecto humano para conocer a Dios, fuente y causa de todo. El Areopagita

⁶⁵ *Sobre el Sol*, XII.

⁶⁶ PLATÓN, *República*, 508c.

⁶⁷ *Sobre el Sol*, IX.

⁶⁸ Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, I, 2; I, 4; II, 4; IV, 1-6; IV, 22; V, 8.

opina que aún para las almas más esforzadas, elevadas y piadosas, el conocimiento o la visión directa de Dios es del todo imposible. Por una parte, la inconmensurabilidad de la naturaleza divina hace imposible que Dios pueda devenir inteligible a la inteligencia humana, ya que ni puede ser objeto de la discursividad del pensamiento, ni hay concepto alguno que logre definir su naturaleza completamente, pues, siendo eterno e inabarcable, trasciende el tiempo y las definiciones, por medio de los cuales se efectúa necesariamente el discurrir de la inteligencia. A causa de esto, Pseudo Dionisio llamó a Dios «inescrutable», «incomprensible a todo razonamiento» y «palabra inefable»,⁶⁹ señalando con ello que sólo se puede aspirar a una *teología negativa* para expresar la naturaleza de Dios, es decir, sólo es posible discurrir sobre lo que Dios no es. Pero si, por otra parte, acaso sucediera que un hombre inspirado, acallado en su interior para recibir a Dios y contemplar su rostro, accediera a una experiencia de tipo místico de la divinidad, ésta no sería sino ofuscamiento luminoso, esplendor cegador, tiniebla divina, ya que –señala Dionisio–, «ninguna criatura puede llegar a conocerle y contemplarle tal como es, ya que Él lo trasciende todo supraesencialmente». ⁷⁰ Sin embargo, puesto que ni por la vía indirecta del razonamiento, ni por la directa del ascenso y experiencia místicas es posible dar cuenta de un conocimiento positivo de Dios, el Areopagita señala una tercera vía por la que es posible intuir la majestad y bondad de Dios, a la cual denomina *teología simbólica*. Por medio de ésta, es posible efectuar determinadas analogías entre lo sensible y lo inteligible y, de este modo, representarnos simbólicamente a Dios a través del esbozo de sus «formas y figuras», de «lugares» y «ornamentos», e incluso adjudicándole fingidos «sentimientos, dolores, enojos, entusiasmo, juramentos, maldiciones, sueños y vigiliass». ⁷¹

Es justo dentro de los límites de esta *teología simbólica* donde el Areopagita retomó la analogía platónica y la reelaboró para hallar en ella una posibilidad de representación y conocimiento positivos de Dios que, si bien no agota el entendimiento de su naturaleza, la cual es incomprensible, sin embargo, permite una comprensión fecunda, parcial y previa de ella a través de la consideración de los dones que otorga por su inmensa Bondad a la totalidad de las cosas que dependen de Él. Así lo expresa el propio Dionisio:

[...] la Bondad de Dios, que trasciende todo, invade desde los más altos y nobles seres hasta los más bajos, y además está por encima de todos, ni los más altos consiguen su altura, ni los más bajos escapan de su dominio, sino que ilumina todas las cosas que pueden ser

⁶⁹ *Ibid*, I, 1.

⁷⁰ *Ibid*, I, 2.

⁷¹ P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Teología Mística*, III.

iluminadas, las crea, les da vida, las conserva, las perfecciona, es la medida de todos los seres, su tiempo, su número, su orden, su dominio, su causa, su fin.

Por eso, precisamente, también este gran sol que brilla del todo y siempre tiene luz, imagen visible de la Bondad divina, como eco insignificante del bien, ilumina también todas las cosas que pueden participar de su luz y a la par que retiene su luz sin menoscabo, expande por el mundo visible, arriba y abajo, los resplandores de sus rayos. [...] Contribuye, además, al origen de los cuerpos visibles, les da vida, los alimenta, los hace crecer, los perfecciona, purifica y renueva. La luz es también la medida y el número de las horas y de los días, y de todo nuestro tiempo.⁷²

En consonancia con el fragmento citado, existen varios lugares en donde el Areopagita hace uso de la imagen de la luz para ejemplificar cómo Dios, en tanto Bien supremo, ilumina con su Bondad a los seres que le son subsecuentes en jerarquía y esparce sus bienes a todos los seres. Así, señala que los ángeles anuncian la Bondad divina cual manifestación de la luz oculta en un «*espejo puro, muy transparente, limpio, inmaculado, que recibe, si se puede hablar así, toda la hermosura de la Bondad deiforme y sin mezclarse hace resplandecer en él, en la medida de lo posible, la bondad del Silencio inaccesible*».⁷³ En otro lugar, presenta la generosidad del Sol con las cosas sensibles y el modo en que éstas participan de él para que barruntemos lo que la causa misma de este Sol hace por todos los seres:

Pues si, efectivamente, a las esencias y cualidades de las cosas sensibles, aunque sean muchas y de variadas formas, sin embargo el sol que es uno y que ilumina de una única forma, las renueva, las alimenta, las conserva, las perfecciona, las hace distintas, las une, les da calor, las hace ser fecundas, las hace crecer, las transforma completamente, las enraíza y hace nacer, las endereza y desarrolla, a todas y a cada una les hace participar, de forma apropiada a cada cual, del mismo y único sol, y siendo un solo sol tiene antes en sí mismo de forma homogénea las causas de los muchos que participan de él, pues con mayor razón, ciertamente, se debe admitir respecto a la propia causa del sol y a la de todos los seres.⁷⁴

Y, en verdad, a lo largo de todo el *De divinis nominibus* brota aquí y allá el motivo solar y luminoso en relación a la Bondad divina, esto, sin duda, a causa de que el propio Pseudo-Dionisio Areopagita introduce gran cantidad de elementos platónicos y neoplatónicos, en especial plotinianos, junto con aquellos otros cristianos, logrando una síntesis que, sin duda,

⁷² P. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, IV, 4.

⁷³ *Ibid*, IV, 22.

⁷⁴ *Ibid*, V, 8.

habría de ser del interés de un pensador de corte neoplatónico y cristiano como también lo fue Marsilio. Y es que, en efecto, tal como Ficino parece haber entendido a partir de los textos, y como he venido señalando, para Dionisio Areopagita la analogía lumínico-solar tiene, al igual que para Platón y para el propio Ficino, el sentido de una analogía que va más allá de lo meramente figurativo y se inserta más bien en el horizonte de lo simbólico y de la teología que es posible desarrollar a partir de lo simbólico, en donde, ciertamente, el símbolo solar constituye una apertura a una experiencia reflexiva y un conocimiento necesarios y previos a aquellos otros que le siguen en jerarquía en cuanto a la comprensión de lo divino, en otras palabras, la naturaleza simbólica de la analogía lumínico-solar que es posible discernir a partir del Sol y de la luz sensibles, es una sombra o imagen oscura del sumo Bien que, a pesar de ello, ha sido producida por Él y tiene su origen en Él.⁷⁵

Así pues, tanto el Libro VI y VII de la *República* de Platón como el *De divinis nominibus* parecen haber sido la dos coordenadas principales por las que, a semejanza y por consejo del propio Platón y del Pseudo-Dionisio Areopagita, Ficino decidió escribir el *Liber de Sole et Lumine* como una ejercitación de la mirada del alma que le permitiera a ésta iniciarse en la contemplación de los vestigios mundanos de Dios y de los rayos bondadosos de la verdad que brotan de Él para su posterior purificación y ascenso, de lo cual la naturaleza del Sol y de su luz habría de ser fiadora en tanto que es vástago e imagen mundana de la divinidad: «Por lo que a mí toca, simplemente he prometido una ejercitación alegórica y anagógica del ingenio, siendo fiador de ello Febo, del que estas cosas son regalos».⁷⁶ Para lograr tal empresa, Marsilio entretejió en el *Liber de Sole et Lumine* una gran cantidad de argumentos astronómicos, astrológicos, filosóficos, teológicos y metafísicos, de manera que no quedara duda de que el Sol, señor del cielo, manifiesta en sí mismo de forma extraordinaria signos, huellas y vestigios de la potencia y bondad de Dios a aquel que, inspirado y lleno de claridad, no se le oculte que el Sol, junto con el universo entero, no son sino obra del propio Dios, de tal suerte que al tiempo que contemple el universo, admire también la majestad divina.

c) De *lux* y de *lumen*.

Una de las grandes dificultades y, por ello mismo, de los puntos finos de la traducción del *Liber de Sole et Lumine*, es que el castellano únicamente tiene el término “luz” para traducir dos de los términos más importantes, abundantes y centrales a lo largo del texto, a saber, *lux*

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, IV, 1-6.

⁷⁶ *Sobre el Sol*, I.

y *lumen*. Y es que siendo la “luz” aquello sobre lo que principalmente versan ambos opúsculos, es preciso distinguir el sentido que cada uno de los términos tiene, para de esta forma lograr una comprensión más precisa y clara de lo que Ficino quiere expresar con ellos a lo largo de su argumentación. En este tenor, he decidido como primera medida traducir el término *lumen* por “luz”, sin más; complementariamente, he decidido traducir el término *lux* también por “luz”, mas escrito en cursivas, de manera que, cada vez que aparezca así, salte a los ojos del lector la diferencia entre ambos términos según lo que expondré a continuación.

La distinción entre *lux* y *lumen*, tal como lo ha señalado Silvia Magnavacca, se halla inicialmente en que el primer término refiere a aquella naturaleza consistente *in eo quod lucet*, mientras que el segundo a aquella consistente *in eo quod relucet*.⁷⁷ Así pues, la diferencia entre ambos términos es, a primera vista, la acción que llevan a cabo, pues, mientras *lucere* es un verbo que refiere al brillar o resplandecer, *relucere* refiere, además, a la acción de emitir o reflejar ese brillo o resplandor. Y, en efecto, a lo largo de todo el texto encontramos que, si bien no de manera absoluta, en un gran número de casos *lux* tiene el sentido de acto primero de una fuente o foco de luz, es decir, el acto primero de *lucir*. Por su parte, *lumen* tiene la mayoría de las veces el sentido de un acto segundo, en tanto que emite e irradia la *luz*, o en otras palabras, relucir o emitir el primer resplandor es el resultado subsecuente del acto primero de *lucir*, por lo que, de igual modo, suele ser identificado con el flujo luminoso que se extiende a través de lo transparente, que porta *lux* y que penetra y calienta las cosas del mundo sensible, lo cual da lugar a que sea tenido como medio o instrumento del agente productor de luz en la transmisión de la misma. Tal cosa tiene, sin duda, relación con que el hecho de que el sufijo latino *-men*, que se halla en la constitución del término *lumen*, significa resultado, instrumento o medio.

Ciertamente, una vez que Ficino hubo comparado repetidas veces al Sol con Dios en el *Liber de Sole*, en el capítulo X señala que, tal como dice Moisés, la más importante de las cosas que Dios creó en primer lugar fue la *luz* (*lux*), de la que emanan todas las demás *luces*, pues toda *luz*, incluso la solar, emana no sólo de la *luz* inteligible, sino directamente de la *luz* divina; en efecto, en el primer día Dios creó la *luz* y sólo hasta el cuarto día, cuando creó las lumbreras del Sol y la Luna, la *luz* recibió su forma redonda en la figura del Sol. En dicho pasaje, Ficino nos dice que la *luz*, como en el primer día, posee de modo simple en su primer grado esto mismo: «*que luce por dentro e ilumina por fuera*»,⁷⁸ por lo que la acción de *lucir*, más emparentada con *lux*, es referida al interior de la misma, mientras que la de *iluminar*,

⁷⁷ S. MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, p. 415.

⁷⁸ «*ut luceat intus illiminetque foris*», *Sobre el Sol*, X.

etimológicamente más próxima a *lumen*, es referida a la acción externa de la *luz*. En efecto, la *luz* es como un primer acto de Dios, de modo semejante a como el primer acto del Sol es *lucir*, y, en una especie de acto segundo o resultado connatural al primero, la *luz* creada por Dios *ilumina*, es decir, genera las luces (*lumina*), tal como el propio Sol deriva de su *luz* interior (*lux*) distintos tipos de luces (*lumina*). Así lo señala Ficino en el siguiente pasaje: «*a partir de la luz del Sol (ex luce Solis), se derivan tres especies de fulgor, ya sea a través del cielo o debajo del cielo. En efecto, o bien la luz (lumen) es completamente blanca, o bien completamente enrojecida, o bien mezclada*».79 Así pues, la *luz* del Sol es entendida como una fuente o foco de la que se derivan tres tipos de luces, cual fulgores, lo cual, en consonancia con las palabras anteriores, supone que el *lucir* de la *luz* es justamente un acto primero que tiene como un resultado externo o derivado la *iluminación* producida a través de aquellas tres luces de distintos colores.

Que la *lux* es un acto por excelencia lo confirman las palabras de Ficino en las que afirma que «*tal como nada es más ajeno a la luz divina que la materia absolutamente informe, del mismo modo nada está más separado de la luz del Sol que la tierra*».80 En tales palabras, Ficino expresa la absoluta ajenidad de la *luz* respecto a lo informe, en el mismo sentido que la tierra es lo más opuesto a la naturaleza simple y sutil de la *luz*, por lo que la *luz* ha de ser entonces forma primera y perfección, si es cierto que aquello que es más ajeno a la materia absolutamente informe debe ser por ello mismo forma y acto primero por excelencia que dan forma y belleza a la materia al introducir razones y cubrirla de colores; por el contrario, lo absolutamente informe ha de ser lo totalmente privado de acto alguno: «*La luz, ciertamente, es forma primera de un cuerpo primero. Del mismo modo, es tan perfecta que se manifiesta no al modo de una ociosa cualidad distinta del acto, sino más bien al modo de un acto muy vigoroso, tan evidentemente eficaz que al momento se extiende a través de todas las cosas, sin separarse de su propia fuente*».81

Así pues, la *luz* divina es acto primero de Dios que no se separa de él, mientras que la *luz* visible es acto primero del Sol que no se separa entretanto del mismo, a tal grado que, como he mencionado, la *luz* suele identificarse con la fuente misma, es decir, con el agente, esto, sobre todo en el caso de los agentes y *luces* incorpóreas: «*la Mente es una luz absolutamente invisible en sí a causa de su excesiva fecundidad y tenuidad*»,82 pero, sobre todo, «*aprenderás que tú, es decir, la razón, eres cierta luz racional y razón que luce, supuesto que inquieres*

⁷⁹ *Ibid*, XII.

⁸⁰ *Ibid*, IX.

⁸¹ *Sobre la luz*, IX.

⁸² *Ibid*, XIV.

por todas partes, razonando con gran avidez, tanto la razón de la luz como tu origen»;⁸³ en efecto, lo que en este último caso la naturaleza de la luz parece dar a la razón es su actividad más íntima y esencial, esto es, la de *razonar con gran avidez*, por lo que aquí también luz significa acto primero y natural de la razón. En el caso de Dios, esto se vuelve más patente, ya que, siendo Dios el Artífice de todo lo existente, por ello mismo Su acto es la luz más perfecta, a tal grado que en ocasiones es posible identificarla con él: «Dios es luz, en la que no existe tiniebla alguna; esto es, forma en la que nada es informe; también hermosura en la que nada es deforme».⁸⁴ Finalmente, también en el caso del propio Sol, Ficino interpreta las palabras bíblicas de David sobre la luz igualando el Sol a la luz: «David, trompeta de Dios omnipotente, levantándose al alba para aplicarse a la lira y los cantos, y clamando entretanto: "Es vano levantarnos antes que la luz", declara que el Sol que se presenta ante nosotros, lleva consigo todos los bienes para nosotros».⁸⁵ Sin embargo, debemos tener en cuenta que el término *lux*, traducido por luz, es acto primero del cuerpo lúcido, por lo que, en sentido estricto, no debe confundirse con la fuente o el agente, sea este Dios o el propio Sol, ya que de ser así, podrían generarse confusiones.

Pero, retomando, está aquello otro de que es «un acto muy vigoroso, tan evidentemente eficaz que al momento se extiende a través de todas las cosas», mas, ¿cómo es que se extiende la *lux*? Sin duda, a través del *lumen*. Ficino define *lumen* como «cierta emanación espiritual, súbita y muy extendida por los cuerpos»;⁸⁶ ciertamente, tal como indiqué más arriba, la luz a la que refiere *lumen*, es aquella que *reluce*, es decir, aquella que emite o refleja el primer brillo o resplandor del cuerpo luciente, o sea, la *lux*, por lo que, verdaderamente, es cierto acto segundo generado a partir de aquel otro primero del cuerpo luciente y, por ello mismo, aquello por medio de lo cual y con lo cual, la luz se extiende a todas las demás cosas en calidad de luz. Así lo expresa Ficino en relación a la luz y al calor que genera en el aire: «entre la luz profundamente íntima al cuerpo lúcido y el calor hecho al instante íntimo al aire, el medio es la luz, en parte íntima a lo que luce, en parte también avanzando fuera».⁸⁷ En efecto, puesto que el *lumen* es como un acto segundo, íntimo al cuerpo lúcido y que a la vez avanza fuera de él, por ello mismo le es propio y, por tanto, inseparable aún en su procesión, «si es verdad que no es accidente de sujeto alguno, cualidad o cierta afección, sino acto inseparable del agente».⁸⁸ Así también debe considerarse que la luz de Dios por la que ilumina las mentes angélicas y los restantes

⁸³ *Ibid*, v.

⁸⁴ *Ibid*, iv.

⁸⁵ *Sobre el Sol*, v.

⁸⁶ *Ibid*, ii.

⁸⁷ *Sobre la luz*, xi.

⁸⁸ *Idem*.

órdenes inferiores de los seres nunca se separa de él, cual de su fuente. Por tanto, en el ejemplo citado, el *lumen* aparece como medio que comunica el calor y la *lux*, cual si fuera una especie de medio, de flujo que llevase interiormente la *lux*; en verdad, tal cosa parece desprenderse de las siguientes palabras: «*substráele al Sol, a quien Averroes substraio la materia, la cantidad determinada de modo similar, pero, entretanto, deja la virtud con la luz, de manera que permanezca la propia luz colmada de magnífica virtud*». ⁸⁹ En este ejercicio de abstracción, Ficino distingue claramente entre el *lumen lumen* y la *lux*, la cual, junto a la virtud, *colman* el *lumen* de magnífica virtud.

También en otro pasaje en el que Ficino examina la substancialidad incorpórea de las almas en relación a la luz, distingue entre las *lucis*, que son más substanciales, como las estrellas, y los *lumina*, que dependen de ellas, como los rayos: «*Aunque se consideren las almas como luces, ciertamente no son como los rayos, sino como las luces, y éstas ciertamente son substanciales, mucho más presentes que la luz sensible, semejantes a las estrellas más bien que a las luces que dependen [de ellas]*». ⁹⁰ Ciertamente, lo que manifiesta Ficino es que aunque a veces se considere a las almas como luces, esto es, *lumina*, sin embargo son más bien como *lucis*, es decir, *lux*, acto primero más bien que segundo, principio más que resultado. Mas, también, hay que señalar que, si bien las *lucis* (*lumina*) que dependen de las estrellas son menos substanciales que la *lux* (*lux*) misma de las estrellas, cual se dice en el pasaje, sin embargo, le son propias y, por tanto, inseparables, ya que no son cualidades, sino acto segundo o resultado (*relucere*) de su primer acto (*lucere*).

Por lo dicho, a lo largo de *Liber de Sole et Lumine* debemos tener en mente las distinciones y diversos sentidos señalados, para que de esta forma seamos capaces de reconocer los distintos matices que ambos términos dan al discurso en el que se incrustan y a la imagen que en cada caso pretenden iluminar.

d) *El círculo divino de la luz.*

Uno de los aspectos más bellos e interesantes que recorre el *Liber de Sole et Lumine* es la circularidad ontológica, característica de la filosofía ficiniana, que va de Dios al mundo y del mundo a Dios. En efecto, tal como en aquel insigne pasaje del *De amore*, donde Ficino hace de

⁸⁹ *Sobre el Sol*, IX.

⁹⁰ *Sobre la luz*, XV.

la belleza y el amor un círculo que «*va desde Dios hacia el mundo y desde el mundo hacia Dios*»,⁹¹ así también en el *Liber de Sole et Lumine* se halla intrínseca una circularidad que es preciso observar si es que se quiere entender con cierta claridad la manera en que el Sol y la luz que vemos en el mundo sensible tienen una absoluta continuidad con aquellos otros de los que éstos no son más que sombra e imagen, es decir, Dios y la bondad divina expresada en toda verdad.

Al comienzo del *Liber de Lumine*, Ficino declara a Piero dei Medici, su destinatario, la conveniencia de que este opúsculo acompañe en seguida al *Liber de Sole*, cual la luz a su Sol, y, junto con ello, su intención de hacer una enmienda en su modo de considerar estos asuntos, ya que, como he dicho más arriba, la primera versión del *Liber de Lumine*, intitulada *Quid sit lumen?*, fue escrita bastantes años antes de que Ficino tuviera la intención de escribir el *Liber de Sole*, de tal suerte que Ficino habría comenzado entonces su consideración a partir de aquello que se presenta primeramente como más manifiesto a la mirada sensible y terrena, es decir, la luz en tanto *lumen*, para luego remontarse hacia su fuente, el Sol; mas ahora, al colocar primero el *Liber de Sole*, Ficino pretende comenzar su reflexión a partir de aquello que, desde una mirada más elevada, debe considerarse primero, esto es, el Sol y su *lux*, acto primero del Sol, para luego ocuparse de aquello que tiene su origen y fuente en él, el *lumen*:

Ciertamente el primer fulgor de la *reluciente* aurora en la tierra precede al Sol que ha de alzarse inmediatamente. Pero, inversamente, el Sol mismo, cual padre, antecede en el cielo al resplandor que mana de él mismo. Por mi parte, no sé de qué modo, siguiendo hace algún tiempo el orden terreno, contemplé la luz (*lumen*) antes que el Sol. Mas ahora, por el contrario, imitando el orden celeste, antepuse el Sol a la luz (*lumen*), nacida del padre, como habría sido justo.⁹²

Sin embargo, no es la enmienda lo que propiamente me parece trascendente en el pasaje, sino el señalamiento de que existe «*un orden terreno*» y «*un orden celeste*» en cuanto a la contemplación del Sol y de la luz, a saber, puede considerarse ya a partir de la naturaleza del Sol y el modo por el cual la luz desciende desde él esparciendo sus dones; ya a partir de la naturaleza de la luz sensible que sin interrupción mana del acto *luciente* del Sol y que permanentemente nos remite a él, lo cual, de acuerdo a la analogía solar, puede traducirse

⁹¹ La cita continúa así: «... y este círculo se llama de tres modos. En cuanto comienza en Dios y deleita, nóbrasele belleza; en cuanto pasa al mundo y lo extasia, se llama Amor; y en cuanto, mientras vuelve a su Autor, a él enlaza su obra, se llama delectación» [FICINO, *Sobre el amor*, II, II].

⁹² *Sobre la luz*, Proemio.

nuevamente en una consideración que va de Dios al mundo o, inversamente, del mundo a Dios, supuesto que Dios es cual un Sol y su bondadosa verdad su luz. Bajo este supuesto, el *Liber de Sole* parece cumplir con la consideración *celeste*, es decir, la del Sol como origen y causa de la luz, en analogía con Dios, causa y origen de toda bondad y verdad; mientras que el *Liber de Lumine* se posiciona desde la perspectiva *terrena* que busca ascender por analogía desde la luz manifiesta hacia la consideración de la fuente de toda luz, sea ésta sensible o intelectual, es decir, hacia Dios mismo, Sol divino y supremo.

Así pues, según esta interpretación, encontraremos en el *Liber de Sole* gran cantidad de argumentos, ejemplos y señalamientos de todo tipo en torno a la soberanía, posición y generosidad del Sol en los cielos respecto a lo celeste y lo subceleste, siempre en comparación con la correspondiente Soberanía, Primacía y Bondad de Dios. En efecto, la argumentación que Ficino realiza para sustentar la realidad y certeza de la analogía del Sol con Dios va de los argumentos físicos y astronómicos a los metafísicos y teológicos, pasando por los astrológicos y filosóficos. De este modo encontramos que, por ejemplo, a causa de los efectos físicos de su luz y su calor en la tierra, el Sol «genera, vivifica, mueve, regenera, alegra y preserva todas las cosas». ⁹³ En cuanto a su papel en el cielo: «El Sol, en tanto soberano manifiesto del cielo, rige y regula absolutamente todas las cosas celestes», de lo cual es prueba que es sumamente superior en tamaño a los otros planetas, que infunde luz a todas las estrellas y que la primavera, el verano, el otoño y el invierno dependen del ingreso del Sol en Aries, Cáncer, Libra y Capricornio respectivamente; ⁹⁴ además, según la perspectiva astronómica de la época, los movimientos y aspectos de los planetas eran referidos a la eclíptica y al propio Sol, no ya porque giraran en torno a él, sino porque presentaban movimientos de acuerdo con él: a veces ascendían en el horizonte antes que el Sol y otras veces después, además, los aspectos que mantenían con él (trígono, cuadratura, sextil, oposición o conjunción) tenían importantes consecuencias astrológicas o, acaso, marchaban por la vía del Sol rectos o retrógrados, es decir, en contra de ella; ⁹⁵ finalmente, en cuanto a lo astronómico, Ficino consideraba que la posición del Sol en el ordenamiento de los planetas, ya fuera según los caldeos o los egipcios, demostraba la soberanía del Sol en los cielos: «Todos colocaron al Sol, cual Soberano, en medio del mundo, aunque por razones diversas: los caldeos en medio de los Planetas, los egipcios entre dos quinarios del mundo, efectivamente, cinco planetas sobre él y la Luna y los cuatro elementos debajo de él», ⁹⁶ esto, como debe suponerse, a semejanza de la Soberanía de Dios frente al resto de lo

⁹³ *Sobre el Sol*, v.

⁹⁴ Cf. *Ibid*, III.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, VI.

⁹⁶ *Ibid*, VI.

seres. De esta manera, la consideración física y astrológica del Sol lo confirmaban como imagen mundana de Dios.

Mas tales observaciones y esquemas astronómicos podrían parecer bastante rígidos, meramente esquemáticos y faltos de dinamismo si no los consideramos ligados a las inseparables consecuencias astrológicas de las influencias celestes que el Sol, a causa de dicho ordenamiento y relaciones, ejerce sobre el resto de los planetas, sobre el mapa celeste en general e, incluso, sobre el destino de los hombres, lo cual debe evidenciar de modo más claro el papel preponderante y principal del Sol en el dinamismo de las esferas celestes, en tanto digno Moderador de ese augusto espejo de la divinidad que es el cielo. Para ejemplificar, podemos citar el hecho de que, si nos representamos, como suele hacerse en astrología, la eclíptica que recorre el Sol dividida en doce partes, cada una de las cuales está asignada a cada uno de los signos zodiacales, formando un círculo que envuelve la Tierra, entonces podremos comprender aquello que señala Ficino cuando nos dice que la disposición de los signos zodiacales por parte de los planetas ha sido ordenada en consideración a las sedes del Sol y de la Luna, como si fueran el Rey y la Reina del cielo; en efecto, como se sabe, en astrología la sede única del Sol es Leo, mientras que la de la Luna es Cáncer; a diferencia de éstos, cada uno de los planetas posee dos signos como sedes, los cuales han sido dispuestos uno occidental al Sol y otro oriental a la Luna, de manera que las sedes del Rey y de la Reina quedan en medio y las de los planetas restantes en derredor: *«Pues, de una parte, Mercurio gobierna a Virgo que está junto a Leo; mas, de otra parte, gobierna a Géminis, que está junto a Cáncer. Por su parte, Venus gobierna de una parte a Libra, de otra a Tauro; asimismo, Marte gobierna aquí a Escorpio, allí a Aries. Júpiter de una parte a Sagitario y de la otra a Piscis. Saturno aquí a Capricornio, allí a Acuario»*.⁹⁷ Mas esta disposición no sólo tiene que ver con que los planetas coloquen sus sedes en torno al Sol y la Luna, cual si fuesen sus Reyes, sino con que la disposición misma ha sido establecida por el modo en que los planetas se relacionan con el Sol y la Luna debido a su *carácter*, a saber, en aspectos acordes o discordes con las dos principales luminarias; verdaderamente –afirma Ficino–, Júpiter, el más benéfico de los restantes planetas, colocó sus dos sedes, Sagitario y Piscis, en aspecto trígono, el aspecto más armónico, en relación a Leo y Cáncer, sedes del Sol y de la Luna, respectivamente; Venus, por su parte, colocó, también respecto a las mismas, a Libra y a Tauro en aspecto sextil, beneficioso, aunque en menor grado; en cambio, Marte colocó a Escorpio y a Aries en cuadratura, aspecto difícil y disonante; mientras que Saturno colocó a

⁹⁷ *Ibid*, VII.

Acuario y a Capricornio totalmente opuestos y nunca consonantes con las sedes del Sol y la Luna.⁹⁸

Sin embargo, a pesar de las influencias discordes y hasta *maléficas* que solían atribuirse a Marte y Saturno, Ficino señala que cuando alguno de ellos se aproxima al Sol, entonces, tal es la Soberanía de éste que entretanto aquéllos se ven «*libres de su oficio habitual*», a saber, «*Saturno depone su prístina rigidez y Marte su habitual ferocidad*».⁹⁹ Incluso, como solía creerse en el Renacimiento, cuando se decía que Saturno era digno de honor (pensemos, por ejemplo, en que a Saturno se le adjudicaba la constancia y contemplación más alta), esto tenía su razón de ser en que «*de todos [los planetas] se desvía en menor grado de la vía regia del Sol*».¹⁰⁰ En el mismo tenor, Marte, puesto que sólo su sede Escorpio está en cuadratura con el León solar, pero Aries en un buen aspecto trígono, ha recibido por ello el hacerse cargo de la magnanimidad, la fortaleza y la victoria, del mismo modo como Júpiter, por haber colocado su Sagitario en trígono con el León, simboliza la justicia religiosa, las leyes civiles y la prosperidad. Y es que, piensa Ficino, el Sol posee en sí todas las virtudes que hay en el cielo y las distribuye a través de sus rayos a los planetas y a todas las estrellas, de modo que por su influencia todas las cosas celestes contribuyen en algo al orden mundano.¹⁰¹

Ahora bien, cualquiera que busque verdaderamente maravillarse con todos estos argumentos, físicos, astronómicos y astrológicos que Ficino despliega a lo largo del *De Sole* y el *De lumine*, debe ser capaz de colocar ante su pensamiento e imaginación la naturaleza manifiestamente visual de toda esta argumentación, de suerte que, posteriormente, sea capaz de remontarse más allá de la imagen a la consideración intelectual de la misma. Tal petición está, sin duda, en justa armonía con el hecho de que Ficino expone la analogía como una «*ejercitación alegórica y anagógica*», cuyo sentido se halla en la relación existente entre el soporte fantástico dado por la imagen y el inteligible ínsito a la misma, razón por la que el *Liber de Sole et Lumine* es un constante recurrir a imágenes, ejemplos y comparaciones que ponen ante la mirada espiritual la majestad del Sol y la excelencia de la luz, para, de esta manera, cumplir con el cometido ficiniano de manifestar al entendimiento cómo el Sol es lo más parecido a Dios y la luz a la verdadera bondad que mana de él. Un ejemplo admirable de este tipo de argumentación visual, analógica y fantástica se halla entre los capítulos III del *De Sole*, en los que Ficino señala que:

⁹⁸ *Ibid*, VIII.

⁹⁹ *Ibid*, IV.

¹⁰⁰ *Ibid*, VII.

¹⁰¹ *Ibid*, VI.

[...] el Sol colma los dos signos de uno y otro lado con tanta virtud, que ambos espacios son llamados entre los árabes “*dustoria* del Sol”, esto es, trono del Rey. Mientras los planetas se hallan en él, evitando no obstante la combustión durante este tiempo, son ricos en admirable virtud; sobre todo si, en este mismo intervalo, los planetas superiores instalados [ahí] se levantan antes que el Sol, los inferiores, en cambio, después que el Sol.¹⁰²

El argumento astrológico que esta imagen comporta, se encuentra en la cercanía en que los planetas se hallan respecto al Sol. Ciertamente, a su paso por el zodiaco, el Sol lleva abundantes fuerzas que transmite a los signos por los que pasa y, si bien el signo en el que se halla es el dominante, por su cercanía colma los signos que están a uno y otro lado de él «*con tanta virtud*» que son considerados como un trono en cuyo centro se sitúa el Rey, al cual los astrólogos llaman «*dustoria*». Cuando un planeta se halla en este lugar, suceden dos cosas: por una parte, «*son ricos en admirable virtud*», a causa de su proximidad respecto a las virtudes de los rayos solares que lo colman; por otra parte, evitan la «*combustión*», lo cual se refiere al hecho visual en que, si un planeta está demasiado cercano al Sol, su resplandor es ofuscado por el mucho más reluciente resplandor del Sol, de modo que es como si, en cierto sentido, lo incendiara o combustionara, ocultándolo con ello a la mirada terrestre. Así pues, debe entenderse que, mientras se mantengan en los «*dustoria*», los planetas se colman de admirable virtud, pero, cuando se aproximan demasiado, sufren la «*combustión*». Sumado a esto, Ficino señala el hecho, también observable, que refiere a la orientación del “levantamiento” de los planetas respecto al del Sol. En efecto, cuando un planeta se halla occidental al Sol, entonces se levanta antes que el Sol, mas cuando se halla oriental, lo hace después. Esto, visualmente, se traduce en que un planeta superior colocado en el signo occidental de los *dustoria*, podrá ser visto por la mañana antes de que el Sol se levante, esto es, como lucero de la mañana que escolta al Rey. Por su parte, para los planetas inferiores es más benéfico el signo oriental de los *dustoria*, de manera que su observación habrá de ser preferentemente por la tarde, luego que el Sol se oculte, como lucero de la tarde que corteja al Rey. A esta posición y majestuosidad del resplandor de los planetas superiores e inferiores respecto a la salida y el ocaso del Sol es a lo que Ficino concede una «*admirable virtud*».

De esta suerte, para comprender de modo óptimo gran parte de los argumentos astrológicos por los que Ficino pretende hacer patentísima la analogía entre el Sol y Dios, es preciso observar y meditar atentamente cada uno de los fenómenos y relaciones a los que aluden, para entender al mismo tiempo el dinamismo, la soberanía e influencia que el Sol

¹⁰² *Ibid*, III.

ejerce sobre el resto de los cuerpos celestes y subcelestes, de modo que, ante tal evidencia, podamos vislumbrar los misterios divinos que se ocultan tras su imagen y la de su luz. Ciertamente, dicha observación, como he señalado, debe ser tal que la fantasía logre admirar el papel regio del Sol en el espectáculo de lo celeste, de suerte que el entendimiento se convierta, al mismo tiempo, en testigo de la soberanía del Sol. En efecto, una vez que Ficino ha puesto de manifiesto todos estos fenómenos celestes en que el Sol se muestra Soberano de los cielos, entonces presenta la analogía como algo que, sin lugar a dudas, nos debe conducir a la intuición de lo que es Dios en el ámbito supremo de lo inteligible:

Del mismo modo que el Sol genera los ojos y los colores, proporciona a los ojos la fuerza por la cual ven, a los colores aquella por la que son vistos y conjunta a ambos en uno solo con su luz conciliadora, así también se piensa que Dios se tiene para todos los intelectos y las cosas inteligibles. En efecto, Él mismo procrea las especies inteligibles de las cosas y todos los intelectos, y, además, proporciona a ambos de una vez por todas la virtud propia y natural de actuar recíprocamente. Encima, despliega sin interrupción una luz común a través de la cual impulsa a las virtudes de los inteligibles y de los intelectos hacia el acto mutuo, y, al actuar, los enlaza.¹⁰³

Así pues, existe un paralelismo entre lo sensible y lo inteligible: por una parte, tenemos los ojos, que ven; de otra parte, los colores que son vistos, en tanto objeto de los ojos; mas no es posible a ambos ver o ser vistos respectivamente si antes la luz del Sol no los concilia, es decir, si no obra como medio y agente que les permita actuar recíprocamente; de igual modo, los intelectos y las cosas inteligibles son impulsadas al acto mutuo sólo cuando la luz que mana de Dios los enlaza, es decir, cuando lo inteligible y el intelecto son iluminados por la divina verdad, otorgando al primero la condición de *cognoscible* y al segundo la *ciencia*. Por tanto, puesto que hay una analogía de este tipo entre Dios y el Sol, Ficino invita al lector a realizar el ejercicio anagógico que le permita ascender a través de tal semejanza y entender de modo analógico a Dios, cual Sol supremo:

Mas puesto que es posible ascender desde la imagen hacia el modelo, en parte sustrayendo lo que es peor, en parte añadiendo lo que es mejor; de acuerdo conmigo, si te place, substráele al Sol, a quien Averroes substrajo la materia, la cantidad determinada de modo similar, pero, entretanto, deja la virtud con la *luz*, de manera que permanezca la propia luz colmada de magnífica virtud, no definida por una cantidad determinada ni por figura

¹⁰³ *Ibid*, IX.

alguna, y, por ello, tocando con la imaginación el inmenso espacio en torno a él. Del mismo modo como ahora [la luz] supera la Inteligencia en exceso, así ahora supera la agudeza de los ojos en sí misma. Por esta razón, casi te parecerá, en la medida de tus fuerzas, que tú has encontrado a partir del Sol a Dios, quien puso su tabernáculo en el Sol.¹⁰⁴

He aquí que el *Liber de Sole* nos presenta una consideración del asunto según el «orden celeste», cuyo fin último parece ser el entendimiento de lo que el Sol es en el mundo para comprender por analogía lo que Dios es para los intelectos e, incluso, para la totalidad de los seres, de modo que vislumbremos cómo su inmensa Bondad ilumina las almas con la verdad e imprime orden, sentido, forma y claridad a todo aquello que su luz alcanza. Es un ejercicio por el que presentimos cómo la Bondad divina desciende desde Dios hasta lo sensible, incluso, a través de la luz del Sol, que no es sino la imagen mundana de su propia luz.

En sentido inverso, de acuerdo con el «orden terrestre» expuesto en el *Liber de Lumine*, la consideración de la luz comienza por aquel *lumen* visible que desciende desde el Sol y expande la *lux* bajo el cielo por todas aquellas cosas cuya naturaleza o circunstancias les permiten recibirla, de modo que nosotros la contemplamos primero en los colores de las cosas que son iluminadas por el *lumen*, pues, tal como señala Ficino, los colores no son sino «luz opaca», es decir, «la propia luz ya variada», «debilitada y reflejada» a causa del modo imperfecto en que es recibida por la materia sólida y oscura de las cosas terrestres; en efecto, si segregáramos dicha materia, lo que nos quedaría sería la luz misma en tanto «claridad y acto de lo transparente, tal como el color es acto de lo opaco».¹⁰⁵ Lo cierto es que, ya desde la misma luz solar tan común al género de las cosas sensibles, Dios ha puesto los signos y las señales para que desde la consideración de la misma, seamos capaces de ascender a la consideración de aquella otra de la inteligencia e, incluso, a la consideración de la propia luz divina que mana inmediatamente de Dios:

En efecto, aquél Padre celeste alumbró la tierra para nosotros con la lámpara de Febo, no ciertamente para que, bajo tan grande luz, estemos al acecho de las moscas, por así decirlo, sino para que nos admiremos de nosotros mismos, de nuestra patria y de nuestro padre celeste al observar con claridad las cosas divinas por medio de una luz de tal naturaleza, cual por un determinado espejo en enigma, cada vez que hayamos de examinar cara a cara las otras [cosas divinas] a través de una luz más elevada.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Sobre la luz*, II.

Así pues, puesto que los colores son en cierto modo luz, aunque muy débil, Ficino nos invita a ascender hacia la consideración de la luz divina partiendo primeramente de la observación de aquella luz sensible que tan claramente se manifiesta a través de ellos y que, siendo su simulacro en el mundo, nos recuerda la luz divina: «La luz [...] recuerda al género humano el culto divino, de manera que ni los impíos osen negar que Dios existe, no habiendo nada más claro a los sentidos que su simulacro, ni los libertinos confíen en poder ocultarse al ojo o escapar a la mano de la [luz], cuyo simulacro es la propia claridad».¹⁰⁶ Siendo esto así, los ojos habrán de ser ya los primeros testigos de esa luz cuya existencia clara y patente a todas las miradas ni los impíos ni los libertinos pueden negar, ya que, por el contrario, los otros sentidos son incapaces de percibir luz alguna, no siendo lúcidos como la vista. Sin embargo, Ficino, en un diálogo prosopopéyico con las potencias del alma, le pide a los ojos que le muestren a la razón aquello que es la luz, pero, tal como el propio Ficino afirma, los ojos no pueden sino mostrarle aquella luz que tan sólo es sensible: «La vista, puesto que es luz sensitiva, solamente percibe y ofrece un resplandor sensible. Y viceversa, puesto que percibe y ofrece un resplandor sensible, reconoces que ésta es cierta luz sensitiva, mas no le es lícito avanzar más allá de ahí».¹⁰⁷ En seguida, señala que la razón es también una luz racional que inquiere la razón de la luz y la encuentra en la luz de cualquier razón, es decir, en cierta luz racional; finalmente, por encima de la razón, se halla aún el intelecto y la verdad misma, en tanto que, de modo semejante, el intelecto es una luz intelectual y la verdad es luz inteligible que el intelecto busca «en cualquier cosa que deba buscarse».¹⁰⁸ De esta manera, cada potencia del alma percibe una especie de luz de acuerdo con su naturaleza y, a su vez, toda luz es percibida por la potencia del alma adecuada para recibir determinada especie de luz, siendo el grado superior el que percibe el intelecto en tanto que la luz a la que se dirige es la verdad misma emanada del propio Dios: «La verdad es una luz interior, la luz una verdad que se difunde hacia las cosas externas»;¹⁰⁹ mas no hay que olvidar aquí que toda luz, sea esta visible, racional o intelectual, remonta su origen al propio Dios, cual a su Sol o fuente primera, ya que «Dios es el padre de las luces, en él no existe mudanza por la cual se extinga o disminuya. Ni sombra de vicisitud por la cual penetre a su vez en la noche o padezca un eclipse»,¹¹⁰ lo cual asegura la continuidad de la luz en su despliegue desde el propio Dios hasta la materia más remota a Él en el mundo subceleste y caduco:

¹⁰⁶ *Ibid*, XVI.

¹⁰⁷ *Ibid*, V.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ *Ibid*, IV.

¿Qué es la *luz* en Dios? La inmensa exuberancia de su bondad y de su verdad. ¿Qué, en los ángeles? La certeza de la Inteligencia que mana de Dios y el gozo profuso de su voluntad. ¿Qué, en las cosas celestes? La abundancia de la vida de los ángeles, el despliegue de la virtud desde cielo, risa del cielo. ¿Qué, en el fuego? Cierta vigor vital ínsito desde las cosas celestes y una propagación eficaz. Finalmente, en aquellos que carecen de sentido, una gracia prodigada por voluntad divina; en los que sienten, una alegría del propio espíritu y vigor del sentido; en todos, en suma, efusión de fecundidad interna; dondequiera, la imagen de la bondad y de la verdad divinas.¹¹¹

Así pues, a través de la consideración de la luz visible y manifiesta a los ojos podemos iniciar el ascenso desde el «orden terrestre» hacia la consideración «celestes» de aquella otra luz que es inteligible y, por medio de un ejercicio analógico, comprender a su vez la Soberanía de Dios, Sol supremo, respecto a las cosas creadas, así como su infinita Bondad que constantemente se difunde a todas las cosas a través de los distintos grados y especies de la luz. Efectivamente, aunque la reflexión sobre la luz tiene como meta última la de entender el modo en que Dios, cual Sol, se difunde por medio de su luz a las restantes cosas, otorgándoles su ser, forma, bondad y belleza; sin embargo, desde la perspectiva terrena de los hombres, tal entendimiento de lo divino tiene su principio y posibilidad en la visión misma del alma, su subsecuente iluminación y la adquisición de la ciencia según los distintos grados de conocimiento que las distintas potencias del alma permiten, cuyos confines se hayan en la visión intelectual de la luz inteligible, pues, ciertamente, al Sol supremo, es decir, a Dios, ningún intelecto, por más potente y agudo que sea, es capaz de mirar de frente y comprenderlo en su absoluta verdad y soberanía: « Mas quizá [los ojos] discernen mejor lo iluminado que la luz. En verdad, los ojos son muy débiles y además no la retienen. Los [ojos] más vigorosos la contemplan, pero no alrededor del Sol. En todo caso, hay unos muy vivaces [que contemplan] alrededor del Sol, pero de ninguna manera en el Sol. Reconocerás que varios intelectos se dirigen similarmente hacia Dios».¹¹² Por ello es que el ascenso hacia lo divino ha de llevarse a cabo a través de la consideración de lo iluminado, es decir, de los colores en las cosas, de las razones en el alma y de los inteligibles en el intelecto, y, quizá, algún intelecto vigoroso y agudo sea capaz de al menos contemplar la divina luz alrededor de Dios, mas nunca en Dios mismo.

¹¹¹ *Ibid.*, V.

¹¹² *Ibid.*, XII.

De esta manera, puesto que tales consideraciones de la luz dan comienzo con la observación de los efectos sensibles de la luz para luego remontarse a las causas inteligibles de la misma, el *Liber de Lumine* está lleno de argumentos físicos y ópticos de la luz que, en armonía con la Alegoría platónica, sirven de punto de comparación con aquella otra luz que mana de Dios: «*Siete son los principales efectos ya del Sol alrededor de las cosas corpóreas, ya de la divina luz alrededor de las mentes y las almas, ya que penetra, ilumina, enciende, excita, incrementa, eleva y forma*». ¹¹³ A partir de esto, podríamos afirmar que la relación de semejanza entre la luz sensible y la inteligible es fuertemente analógica, pues entre ambas hay una relación de semejanza que sólo se diferencia por el grado de realidad y perfección ontológicas, de ahí que la luz inteligible sea como el paradigma de la sensible, a pesar de que, tal como se observa en el pasaje citado, desde la perspectiva terrestre la comparación se realice a partir de la naturaleza de la luz sensible para luego remontarse a la inteligible.

Al igual que el *Liber de Sole*, el *Liber de Lumine* es también sumamente visual. Ejemplo de ello es el siguiente pasaje en el que Ficino señala cómo la naturaleza simple de las luces, incluso de las sensibles, les permite no mezclarse entre sí y depender de sí mismas dondequiera sin entretanto separarse de su fuente:

[...] las luces no se mezclan con las luces, pues si caminaras hacia tres lámparas, producirías tres sombras del lado opuesto, evidentemente a causa de las tres luces que no se mezclan mutuamente. Del mismo modo, si opusieras una inmensa tabla a estas tres [luces], en cuyo medio hubiera una única abertura, inmediatamente rebotarían hacia el lado opuesto tres luces desde las tres lámparas, ya que evidentemente no están mezcladas. Y, en fin, si suprimieras una sola lámpara, es evidente que esa luz suya la acompañará, debilitándose entre tanto el esplendor común. ¹¹⁴

En efecto, la simpleza por la cual las luces no se mezclan, sino que siempre permanecen puras, tiene su razón en que, de acuerdo con Ficino, toda luz, aun la sensible, es de naturaleza incorpórea, lo cual busca demostrar por medio de observaciones bastante evidentes, como el hecho físico de que «*En el momento en que la luz penetra diáfana lo suave, en el mismo momento diáfana atraviesa incluso lo más duro. Igualmente, en el momento que [atraviesa] un breve espacio, en el mismo también [atraviesa] el más extenso. Por tanto, [la luz] es incorpórea, ya que ni la dureza ni el espacio le oponen resistencia*». ¹¹⁵ Mas también hallamos que Ficino intenta

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Ibid.*, XI.

¹¹⁵ *Ibid.*, IX

hacer patente la analogía por medio de evidencias claras no a la mirada, sino a la inteligencia: *«esta luz manifiesta a los ojos no puede ser la primera, ya porque tiene alguna proporción con todos los ojos corpóreos o, según algunos, porque es móvil y, además, porque está en algo y de algo depende. Por tanto, debe elevarse hacia alguna luz superior de naturaleza absoluta, a causa de sus condiciones, y que existe ya totalmente incorpórea por sí y en sí»*.¹¹⁶ En efecto, prosigue Ficino, la luz, no estando constreñida a las limitaciones y restricciones de los cuerpos, tales como la dimensión, división y la mixtura, no puede obtener su origen de *«masa, forma o virtud corpórea»*, sino de una luz que sea superior a los cuerpos, la cual, ciertamente, no es patente a los ojos corporales que conciben la causa de la luz en el Sol visible, sino al intelecto que entiende la superioridad y divinidad de la luz.

De esta manera, la consideración de la luz es, en gran medida, un remontarse del alma hacia la visión y el conocimiento de grados más puros de luz, lo cual conlleva la correspondiente purificación del alma consistente en el ascenso gradual de su mirada hacia la consideración de la luz por medio de una facultad del alma cada vez más elevada, de tal modo que, como ha quedado manifiesto, el reconocimiento de cada grado superior de luz implica directamente la pura actividad de una potencia del alma superior en la contemplación y la supresión de la actividad de las inferiores. Así, para la consideración de la luz sensible se precisa de la vista dependiente de las facultades superiores del alma, a las que está ligada; pero, para la consideración de la luz intelectual, basta el puro intelecto en actividad consigo mismo y con lo inteligible, prescindiendo entre tanto de las potencias inferiores a él. De hecho, para Ficino, las potencias del alma no son sino la expresión de la luz en el alma, de suerte que la vista no es más que luz sensitiva, es decir, luz que se acomoda a lo sensible, la cual, aunque depende de la luz del intelecto, se halla ensombrecida a causa del cuerpo, al que se halla ligada junto con el resto de los sentidos: *«tal como la mezcla terrena alejadísima del cielo devuelve opaca la luz y produce el color a partir de ella, así el cuerpo alrededor del alma devuelve el sentido a partir de la inteligencia»*.¹¹⁷

Así pues, a través de la consideración de la luz, en sus distintos grados, ascenderemos hacia la contemplación de la luz divina y seremos purificados en el proceso, completando con ello aquel círculo lumínico en el que, cual se expone en el *De Sole*, primeramente Dios hace descender su luz a todas las cosas iluminándolas al tiempo que colmándolas de ser, forma y un cierto calor; en seguida, cual se declara en el *De Lumine*, esta luz se refleja en el mundo y en las almas en los variados colores que brillan ante la mirada, en la vida que se

¹¹⁶ *Ibid.*, VI.

¹¹⁷ *Ibid.*, XIII.

manifiesta por todos lados y, sobre todo, en las almas humanas que dirigen su propia luz hacia aquella luz superior que emana de Dios y que transforma e ilumina las almas, y, con ello, las eleva hacia sí completando el círculo de la luz:

[...] vale la pena apartar tanto esta luz sublunar de la calígene [de los cuerpos], como aquella celeste de la materia [celeste], y de allí elevarse hacia la luz supraceleste, de allí a su vez de la luz racional hacia la intelectual, de ésta hacia la inteligible, de ésta hacia la divina en la medida de nuestras fuerzas, de manera que, dispuestos por tal espectáculo revelado, naturalmente seamos transformados gradualmente de la claridad del espíritu del Soberano hacia la claridad, hacia la misma imagen.¹¹⁸

e) *La luz y el gozo del cielo y el espíritu.*

La filosofía de Marsilio Ficino puede ser definida como solar. Si no, basta recordar aquella imagen que trazó D. P. Walker para representar las prácticas del filósofo florentino por las que intentaba atraerse las influencias celestes y que, sin duda, tenían su fundamento y armonía en el corte astrológico y neoplatónico de su filosofía: Ficino, tocando una *lira da braccio* o laúd decorado con una pintura de Orfeo encantando animales, árboles y rocas; cantando el himno órfico al Sol, quemando incienso, bebiendo vino a ratos, contemplando un talismán y colocado bajo los rayos del Sol.¹¹⁹ La filosofía de Ficino, en muchos aspectos intrincada con el estudio y la práctica de la astrología, rindió culto al Sol y a su luz de un modo primordial y bastante peculiar, tal como varios de sus antecesores platónicos. El *Liber de Sole et Lumine* parece ser justo el corazón de esta filosofía solar, la cual se remonta ya al propio *De vita coelitus comparanda*, a lo largo del cual Ficino insiste varias ocasiones en la conveniencia de atraerse las influencias del Sol. Mas, ¿cuál era el motivo principal de que Ficino buscara hacer solar su espíritu mediante las influencias de los rayos del Sol, es decir, de su luz y de todo aquello que en el mundo es luminoso? Sin duda, la claridad de la inteligencia y el gozo del espíritu que vierte el resplandor de lo celeste en el alma de los hombres, en la medida que la luz celeste es la expresión manifiesta de la alegría y la risa del cielo, cuyo origen se remonta al propio Dios: «¿Qué es la luz en Dios? La inmensa exuberancia de su bondad y de su verdad. ¿Qué, en los ángeles? La certeza de la Inteligencia que mana de Dios y el

¹¹⁸ *Ibid.*, VI.

¹¹⁹ D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic*, p. 30.

gozo profuso de su voluntad. ¿Qué, en las cosas celestes? La abundancia de la vida de los ángeles, el despliegue de la virtud desde cielo, risa del cielo». ¹²⁰

Para alcanzar tal gozo y claridad, Ficino, en un admirable derroche de poesía y de metafísica de la luz, se da a la tarea de manifestarnos a lo largo del *Liber de Sole et Lumine* cómo el resplandor y el movimiento de los cielos, esto es, aquellos del Sol, de la Luna, de los siete planetas, de todas las estrellas y, en suma, de todas las cosas celestes que habitan la superficie del cielo, no son otra cosa que la alegría, el gozo y la risa celeste expresados en dicho resplandor y movimiento: «El cielo, cual cuerpo de las [cosas celestes], o bien, cual ojo de ellas, (en efecto, Orfeo llama ojo al Sol), ríe en su resplandor y se exalta en su movimiento ante el mismo gozo admirable de las cosas celestes, tal como la tierra, alejadísima de las [cosas celestes] se lamenta en las tinieblas y permanece inactiva en su sitio y reposo». ¹²¹ Pero, ¿de dónde le viene tal gozo y tal alegría? Ficino señala como causa de tal espectáculo «la claridad y el gozo de las cosas superiores» experimentado por los espíritus que dirigen las cosas celestes, «tal como el ojo [lo hace] a partir de la claridad del espíritu y la alegría del alma». ¹²² Y es que las cosas celestes reciben de las supracelestes toda la perfección, claridad y alegría por las que se regocijan en su espíritu; en efecto, de acuerdo al modo en que Ficino organiza lo supraceleste, podemos suponer con certeza que aquellos por cuya influencia los espíritus celestes reciben tales beneficios son el Alma del mundo, la Inteligencia divina y el propio Dios, lo cual, en armonía con nuestro tratado, sucede a partir de la luz divina, originada de Dios, que se extiende a través de todas las instancias inferiores a Él, hasta que, finalmente, manifiesta su reflejo mundano en el resplandor de los cielos: «luego que de [Dios] desciende hacia el intelecto divino o angélico, entonces [la luz] se vuelve inteligible. Sucesivamente, llegando a la Mente del Alma mundana, luego de ser intelectual, se hace además imaginable al instante, e inmediatamente después, al pasar al cielo, se vuelve al mismo tiempo sensitiva y sensible». ¹²³ Los beneficios que esta luz concede a los cielos, son todas aquellas virtudes que más tarde serán esparcidas a todas las cosas del mundo subceleste para su beneficio y conservación, las cuales no son otra cosa sino todas las semillas de las diversas especies celestes que en lo supraceleste, es decir, en el Alma, son razones seminales; en el Intelecto, Ideas; en Dios, unidad inefable y *lux*:

Puesto que consideramos que todas las cosas obtienen su perfección, vida, sentido, certeza, gracia y alegría a partir de los rayos de las cosas celestes que descienden hacia nosotros

¹²⁰ *Sobre la luz*, v.

¹²¹ *Ibid*, VII.

¹²² *Ibid*, XIV.

¹²³ *Ibid*, XI.

desde las supracelestes a través de las celestes, como a través de ciertos vidrios, es necesario que la luz en los espíritus sobre el cielo sea perfección de su propia forma, fecundidad de vida, perspicacia de sentido, certeza clarísima de la inteligencia más verdadera, riqueza de gracia y abundancia de gozo. El resplandor del cielo es la imagen de todas estas cosas, o bien, como una sombra en relación a la claridad de éstas, ya que el cuerpo del cielo puede imitar la claridad del espíritu con menos exactitud de lo que la tierra el fulgor del cielo.¹²⁴

Por tanto, el cielo desborda su gozo y alegría a través de sus rayos, pues, tal como afirma Ficino en acuerdo con Plotino y Jámblico, la luz es «*visión y mirada de las divinidades enviada de lejos a través de los rayos celestes*»,¹²⁵ de tal suerte que la luz celeste, a través de sus rayos y su calor manifiestos, «*genera, vivifica, mueve, regenera, alegra y preserva todas las cosas*»,¹²⁶ a la par que en las almas humanas, por medio de los «*ocultos influjos de sus rayos*», es decir, de todas aquellas virtudes incorpóreas que manan del Alma del mundo y de más arriba, «*libera los ánimos de la desordenada confusión, los modera armónicamente y, por último, los conduce hacia la inteligencia*». ¹²⁷ En efecto, la luz celeste, sobre todo la solar, tiene un efecto que libera y alegra las almas de los hombres que saben contemplarla con piedad y conocimiento, pues, para aquel que mire con ojos despiertos, se hará evidente que en el mundo subceleste el Sol «*es genitor y moderador de todo; que el Sol alegra las cosas tristes, vivifica las que aún no viven, resucita las ya muertas*»;¹²⁸ y que, a su vez, la luz del Sol es «*causa, conservación y excitación de todas las cosas que nacen. En la misma proporción, eleva el resto de las cosas hacia la vida, la verdad y la alegría de las que desciende*». ¹²⁹

Además, el de mirada clara podrá también observar la danza celeste motivada por el mismo gozo y alegría del cielo y que se expresa en el movimiento circular de las esferas celestes, en cuyos recovecos los astros avanzan con movimientos regulares y en epiciclos: «*[el cielo] es una substancia completísima, de la cual nada de lo suyo se aparta, pero, por cierto exceso de alegría por la cual tiene arrebatos, no sabe permanecer tranquila. Como juzgan los pitagóricos, las esferas disponen danzas ante el canto de las divinidades gozosas. De ahí que con movimientos muy ordenados y variados confeccionen una admirable armonía*». ¹³⁰ Así pues, el cielo entero es un espectáculo gozoso por cuya contemplación las almas de los hombres pueden ser liberadas de sus ataduras terrestres y conducidas al gozo mismo de tal espectáculo, como si por el

¹²⁴ *Ibid.*, VII.

¹²⁵ *Ibid.*, XIV.

¹²⁶ *Sobre el Sol*, V.

¹²⁷ *Ibid.*, XI.

¹²⁸ *Ibid.*, XII.

¹²⁹ *Sobre la luz*, XVI.

¹³⁰ *Ibid.*, VII.

reflejo de la risa celeste que resplandece por medio de los rayos de los astros en las almas de los hombres, estos accedieran a una vida más dichosa e iluminada. Mas, ¿cómo entender de modo claro esa risa de los cielos? Para vislumbrarlo, Ficino escribió lo siguiente:

Los hombres que cuantas veces se alegran en su espíritu y ríen en su rostro, [tantas] ciertamente resplandecen dentro y se dilatan en su espíritu, revelan qué luz es la risa del cielo que emana del gozo de los espíritus celestes; y por ello parece que resplandecen en su rostro, sobre todo en los ojos, que son máximamente celestes, y en su risa realizan un movimiento circular a la manera del cielo. En cambio, todas las cosas se cubren de tinieblas, se oprimen y se entorpecen en los que se lamentan.¹³¹

Admirablemente, Ficino nos declara en este pasaje cómo es la risa del cielo, pues alude a una experiencia que hasta el hombre más miserable ha debido conocer por lo menos alguna vez en su vida, a saber, la alegría que todo hombre experimenta al reír o, en su defecto, el efecto simpático que la alegría de los otros provoca a través de la risa, lo cual debe conducir a cualquiera a presentir cómo la alegría del cielo expresada en el resplandor de sus rayos, cual su mirada, y en su movimiento circular, cual su risa, puede regocijar nuestro espíritu e iluminar nuestra alma, tal como si, de modo semejante a la luz solar, provocara un cierto calor y cierta claridad en nosotros. En efecto, el regocijo del espíritu nace del placer que la contemplación y la posterior iluminación de la luz tienen en el alma, del mismo modo como la luz de los rayos celestes que desciende a las cosas subcelestes primero las ilumina y luego las vivifica y las conserva con su calor. Para Ficino, esto es a tal grado así, que «*si alguien supiera acoger para su provecho y ajustar a su medida la luz y el calor del Sol con la absoluta pureza y propiedad con la que existen allá, de esto obtendría la juventud perpetua o al menos cumpliría ciento veinte años solares*», razón por la que, según relata Ficino, la luz y el calor del Sol eran representados por los Antiguos en la persona divina de Apolo y Baco respectivamente.¹³²

Ahora bien, la luz alegra el espíritu porque incita la voluntad al gozo de lo celeste, en tanto es «*gracia de la forma*» y «*aguijón del placer*». Tal hecho se manifiesta ya en el amor que la belleza, luz de los cuerpos, genera en el espíritu de los que contemplan los cuerpos: «*la propia gracia de la belleza que también atrae hacia sí tan admirablemente a los que contemplan y piensan en los cuerpos, no es otra cosa que un resplandor que se emite por grados desde arriba y que, sobre todo, a través de los rayos de los ojos, rapta a los que [lo] contemplan y admirablemente transforma en sí a los*

¹³¹ *Ibid.*, VIII.

¹³² *Sobre el Sol*, XII.

amantes por medio de un cierto calor oculto».¹³³ Sin embargo, en las almas de los sabios no es sólo la luz de la belleza de los cuerpos la que, en tanto «*aguijón del placer*», enciende el fuego amoroso en el espíritu, sino, sobre todo, aquella otra luz divina que desciende desde lo alto y se adivina en el resplandor del cielo, la cual, más que el simple deseo amoroso, enciende el «*afecto de la voluntad*», cual si fuera el calor que le acompaña cuando ilumina el espíritu: «*Que el calor provenga de la luz, lo descubrirá cualquiera que considere que también en los espíritus la claridad de la inteligencia antecede al afecto de la voluntad en cuanto a su origen y que en la maquina del mundo los rayos del Sol son el origen del calor que les sigue*».¹³⁴ En efecto, los hombres sabios, quienes se contentan con la sola contemplación de las cosas divinas, vislumbran en la luz del firmamento aquella otra luz que es divina y suprema, y, una vez iluminados por ella, se regocijan en el calor o afecto de la voluntad que esa luz provoca en su espíritu y por el que se dirigen hacia las cosas superiores, obteniendo con ello no la efímera y caduca belleza de los cuerpos que tristemente se escapa, sino aquella otra belleza superior y permanente que proviene de la luz divina, ya que, «*del mismo modo como una maravillosa participación en la luz es el privilegio de los píos, así el suplicio de los impíos es la privación misma de la luz*»;¹³⁵ incluso, gracias al calor y la claridad de la luz divina por los que el alma de los sabios se regocija y alegra, muchos de ellos se dirigen hacia la acción «*intentando enseñar al resto [de los hombres] de acuerdo con la justicia y la sabiduría*», ya que «*conlleovan los privilegios de la luz*» y, por ello mismo, gozan en iluminar a los demás «*como si fueran estrellas en perpetuas eternidades*».¹³⁶

Por tales razones, Ficino no sólo nos recomienda contemplar y recibir el resplandor celeste y alejarnos de las tinieblas del mundo, así como acercarnos a los hombres alegres a causa de su sabiduría, pues, a causa de su piedad, reconocen la Bondad divina en la luz de este templo mundano y viven felices; sino también nos precisa alejarnos de aquellos que viven tristes a causa de su ignorancia, ya que, a causa de que su impiedad y desconocimiento de los secretos divinos, se hallan incapacitados para la admiración de la luz superior y, con ello, para obtener la felicidad que nos viene de Dios a través de los cielos: «*a partir de esto somos advertidos de que aquellos ánimos que concuerden con la voluntad divina serán felices, los que sean discordes, por el contrario, miserables*».¹³⁷

Por tanto, podemos decir que la filosofía solar de Ficino, explícita en el *Liber de Sole et lumine*, abriga como uno de sus objetivos principales el que, a través de la analogía y anagogía del Sol y de la luz, logremos hacernos de la felicidad que resplandece en la luz y en

¹³³ *Sobre la luz*, XIV.

¹³⁴ *Ibid*, X.

¹³⁵ *Ibid*, XVII.

¹³⁶ *Idem*.

¹³⁷ *Sobre el Sol*, VIII.

el movimiento del cielo, imagen celeste de su gozo, risa y danza, pues, tal como señala en el *De vita coelitus comparanda*: «Los filósofos antiguos, oh rey y el más feliz de todos ellos, tras haber considerado con grandísima diligencia las fuerzas de los seres celestes y las naturalezas de los inferiores, concluyeron que es vano el saber de quien no sabe encauzarlo a su provecho. Parece, pues, que hayan dirigido todas sus especulaciones justamente al modo de alcanzar para sí la vida del cielo». ¹³⁸ De este modo, si logramos mantener la mirada fija en el espectáculo divino de la luz y el movimiento celestes y si somos capaces de contemplar con piedad y comprender con claridad el misterio que la luz guarda en sí, entonces obtendremos como beneficio que nuestro espíritu, colmado por los rayos celestes, se regocije del mismo modo que lo hace todo aquello que alcanza la luz: «ante la risa de los astros, que principalmente se revela por sus rayos, rien todas las cosas, tanto las que están bajo el cielo, como las que están sobre la tierra, y ante las tinieblas como ante la tristeza, todas se acongojan. Solemos, en efecto, alegrarnos junto con los que rien, entristecemos junto con los que derraman lágrimas». ¹³⁹

g) *Manuscritos y Ediciones.*

Actualmente se tiene noticia únicamente de la existencia de un solo manuscrito en donde ambos opúsculos aparecen, el cual data de 1493 y contiene, junto al de *De Sole et lumine*, la *Apologia in librum de sole ad Phil. Valorem* y el *Catalogus librorum Marsilii Ficinii*, entre otros textos. En el *Supplementum Ficinianum*, O. P. Kristeller lo ubicó hacia 1937 en la *C. W. Dyson Perrins Librery* en Malvern, municipio del condado de Worcestershire, Inglaterra, pero actualmente se halla en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, catalogado como Laur. Acquisti 665. ¹⁴⁰ Además, como ha señalado Kristeller, se tiene noticia de un códice del *De sole* (R 2916) que se hallaba en la Biblioteka Uniwersytecka de Wroclaw, Polonia, pero que fue perdido durante la Segunda Guerra Mundial. ¹⁴¹

En cuanto a las ediciones impresas, la primera edición corresponde a la impresa en Florencia el 31 de Enero de 1493 (*Pridie Kal. Februarias*) en la imprenta de Antonio di Bartolomeo Miscomini que, tal como se lee en el colofón del impreso, fue realizada a partir

¹³⁸ M. FICINO, “Cómo acrecer la vida en virtud de los astros” en *Tres libros sobre la vida*, Proemio, p. 87.

¹³⁹ *Sobre la luz*, VII.

¹⁴⁰ La descripción del manuscrito dada por P. O. KRISTELLER es la siguiente: «Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Acquisti 665. Formerly Malvern, C. W. Dyson Perrins, cod. 89. mbr. XV. 75 fols. Ficinus, *De sole* (ff. 1r-34v); *De lumine* (ff. 35r-66r); *Apología in librum de sole ad Phil. Valorem* (ff. 67r-68v); letter to Martinus Uranius (ff. 68v-70v, *Op.* 949,3). Bindacius Ricapolanus, letter to Gregorius Alexandrinus (ff. 70v-72r). *Catalogus librorum Marsilii Ficinii* (ff. 72r-74r). Copied by Luca Fabiani (1 March 1493). *SF*, I, p. XXXIII (mal). *M*, pp. 153-154 and plate Racing p. 162, no. 118» en P. O. KRISTELLER, “Ficino and his work after five hundred years” en GIAN CARLO GARFAGNINI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, p. 92.

¹⁴¹ *Ibid*, p. 125.

del manuscrito original (*Impressit ex archetypo*).¹⁴² Esta edición, igual que el manuscrito Laur. Acquisti 665, contiene el *De Sole et lumine*; la *Apologia in librum de sole ad Phil. Valorem*; una carta de Marsilio Ficino a Martino Uranio; una carta de Bindacio Recasolano¹⁴³ a Gregorio Alexandrino, en la que el primero comunica al segundo algunas cosas sobre la luz (*Nonnulla de lumine*) y sobre el valor del texto de Ficino que le envía; finalmente, contiene también el *Catalogus librorum Marsilii Ficini*.¹⁴⁴ Por otra parte, sumadas a la citada edición de Miscomini, se pensaba que existían otras dos ediciones de la época, una edición florentina de 1483 (Copinger 2501, *SF*, I, p. LXVI) y otra no fechada (Hain 7078, *SF*, I, p. LXVII, i 2), pero, como ha demostrado Kristeller, tales ediciones son idénticas a la primera edición.

Después de la edición *princeps* de 1493, fue publicada en 1502 una edición que contenía tan sólo el *Liber De sole* y llevaba por título *Preclari oratoris et philosophi Marsilii Ficini Libellus de Sole*, editada por Conrad Tockler en la Universidad de Leipzig en Nürnberg, Alemania, e impresa por Wolfgang Monacensem.¹⁴⁵

Además, al año siguiente, en 1503, se publicó una edición veneciana que llevaba por título *Marsilii Ficini florentini Opuscula*, impresa por Bernardino di Vitali y en cuya portada se lee que contiene *De sole et lumine libri duo*; la *Apologia eiusdem in librum suum De Sole et lumine*; el *Catalogus librorum Marsilii Ficini florentini*; el *De Christiana religione*; los *Libri tres De vita sana, De vita longa, De vita coelitus comparanda*; y, finalmente, una *Apología Marsilii Ficini in Librum de Magia*. Sin embargo, el impreso carece de estas tres últimas obras y, de hecho, posee el mismo contenido que la primera edición de 1493.¹⁴⁶

La siguiente edición, cronológicamente hablando, es la que lleva el nombre de *Marsilii Ficini florentini de sole opusculum* editada en 1508 por Johannes Adelphus en la edición que se conoce como *Margarita facetiarum*, obra que, además, reúne en sí otras obras tales como *Alfonsi Aragonum regis vafredicta, Proverbia Segismundi & Friderici tertii Ro. Imperatorum, Scomata Joannis Keisersberg concionatoris argentinensis, Hermolai Barbari Orationes Hermolai*

¹⁴² Cf. MARSILIO FICINO, *De Sole et Lumine*, Florence, Miscomini, 1493.

¹⁴³ Fue un muy querido discípulo y amigo de Ficino, *SF*, I, p. 124..

¹⁴⁴ Para todas las referencias de las ediciones a las que me remito en seguida cf. P. O. Kristeller, "Index editionum" en *Supplementum Ficinianum*, p. LXVII; así como "Ficino and his work after..." en G. C. Garfagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, p. 131. Esta primera edición se halla disponible en archivo electrónico en la *IMMS Library Database* del Institute and Museum of the History of Science, [en línea], URL: <<http://fermi.imss.fi.it/rd/bdv?bdviewer/bid=980759>>. [Consulta: 12 de diciembre de 2009].

¹⁴⁵ Esta versión está disponible en archivo electrónico en la *Munich Digitisation Centre* de la Digital library department of the Bavarian State Library, [en línea], URL: <http://www.digital-collections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Tockler,%20Conrad>. [Consulta: 12 de diciembre de 2009].

¹⁴⁶ El archivo electrónico de la versión veneciana puede encontrarse en la *Gallica Biblioteca Digital* de la Biblioteca Nacional de Francia [en línea], URL: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58348r.image.r=Ficini%2C+Marsilii.fl.langES>>. [Consulta: 12 de diciembre de 2009].

Barbari Orationes y Facetiae adelphinae. Dicha edición fue impresa en los talleres de Joannem Grüninger en Estrasburgo y logró una segunda edición en 1509.¹⁴⁷

Además, el *De sole et lumine* fue agregado a la edición de 1516 del *De mysteriis aegyptiorum, chaldaeorum, assyriorum* de Jámblico, en el cual se hallan también importantes obras neoplatónicas como el *Mercurii Pimander et Asclepius*, el *De sacrificio et magia* de Proclo, el *De abstinentia* de Porfirio, el *De somniis* de Sinesio y el *De daemonibus* de Michael Psellos, entre muchos textos más. De las obras de Ficino, aparecen también en esta edición el *De voluptate*, el *De vita libri tres*, cuatro epístolas, de las cuales dos acompañan al *De sole et lumine* y dos al *De vita libri tres*, y, finalmente el *Catalogus librorum Marsilii Ficini*.¹⁴⁸

Las siguientes ediciones en donde aparece *De Sole et lumine*, son aquellas que pretenden recoger toda la obra del filósofo florentino, esto es, las *Opera Omnia*, de las cuales la primera es la editada y publicada por Adamus Henricus Petri en Basilea en el año 1561, en cuyo primer volumen se hallan ambos opúsculos entre casi la totalidad de las obras y epístolas de Ficino; el segundo volumen corresponde a las traducciones que Ficino hiciera de Platón, Jámblico, Hermes Trismegisto, Plotino, etcétera.¹⁴⁹ Una segunda edición a partir de ésta de 1561 fue publicada en 1576 por el mismo Adamus Henricus Petri en Basilea, la cual fue mejorada con correcciones y adiciones en cuanto a los textos que la vuelven una edición más completa, razón por la que los estudiosos suelen tomarla como base para las ediciones y comentarios modernos de las obras de Ficino.¹⁵⁰ Entre las ediciones premodernas, en fin, se halla la importante edición parisiense de 1641, editada por Guillelmum Pelé, la cual tuvo gran difusión en el centro y norte de Europa durante la Ilustración.¹⁵¹ En las tres ediciones hallamos ambos opúsculos uno (*De sole*) después del otro (*De lumine*).

En lo que concierne a las ediciones modernas, nos encontramos con que E. Garin reimprimió en 1952 el texto latino del *De Sole*, junto con su traducción al italiano, en su *Prosatori latini del Quattrocento*, en Milán y Nápoles; por otra parte, la edición del *De mysteriis*

¹⁴⁷ Tanto la edición de 1508 como la 1509 pueden encontrarse en archivo electrónico en el catálogo del fondo electrónico *OPACplus* de la BBS Bayerische Staatsbibliothek [en línea], URL: <https://opacplus.bsb-muenchen.de/InfoGuideClient/start.do?Login=opacext&Language=%20en&BaseURL=https%3a%2f%2fopacplus.bsb-muenchen.de%2fInfoGuideClient%2fstart.do%3fLogin%3dopacext%26Language%3d%20en&Query=-1=%2212-bsb*%3b%20margarita%20facetiarum%22>. [Consulta: 16 de diciembre de 2009].

¹⁴⁸ Cf. *SF*, I, p. LXIX, n 2.

¹⁴⁹ Cf. *SF*, I, p. LXXI-LXXIII, op I.

¹⁵⁰ Cf. *SF*, I, p. LXXIII, op 2; P. O. KRISTELLER, "Between the italian Renaissance and the french Enlightenment: Gabriel Naudé as an editor" en *Studies in Renaissance thought and letters*, III, p. 622-3. El archivo electrónico de la segunda edición puede encontrarse en la *Faksimile Finder Bibliotheca Alexandrinae* [en línea], URL: <<http://www.zergeisterung.de/faksimile/index.php?type=all&search=ficin%20mars&title=Marsilio%20Ficino>>. [Consulta: 22 de octubre de 2009].

¹⁵¹ Cf. *SF*, I, p. LXXIII, op 3. Esta edición se halla digitalizada en la *BIUM: Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine et d'ontologie* de la Université Pierre et Marie Curie [en línea], URL: <<http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=01177x01&do=livre>>. [Consulta: 22 de octubre de 2009].

de Jámblico de 1516 que contiene *De Sole et lumine* fue reimpressa en Frankfurt en el año 1974; además, la edición basilense de la *Opera Omnia* de 1576 ha sido reimpressa varias veces en Turín, en los años 1959, 1962, 1979 y 1983.¹⁵²

Finalmente, es preciso señalar las traducciones a lenguas modernas que existen de ambos opúsculos, de las cuales hay un número reducido. En primer lugar, tenemos la edición ya citada de Garin, la cual contiene tanto el texto latino como su traducción al italiano;¹⁵³ en segundo lugar, se encuentra una traducción italiana sin texto latino del *Libro del Sole di Marsilio Ficino* que se halla, junto a la *Apologia per il propio Libro del Sole e di la luce*, dentro de un compendio de escritos astrológicos de Ficino titulado *Scritti sulla astrologia* a cargo de Ornella Pompeo Faracovi.¹⁵⁴ Además, se encuentra la traducción inglesa *The Book of the Sun (De Sole)* dirigida por Angela Voss y publicada en Londres en la revista *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the arts*.¹⁵⁵ Por último, recientemente se ha publicado una edición francesa de ambos opúsculos titulada *Métaphysique de la lumière*, la cual incluye, dentro de una selección de opúsculos ficinianos referidos a la luz, el *De Sole* y *De lumine*, así como la *Orphica comparatio Solis ad Deum atque declaratio idearum* y el *De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate*. Todos en texto latino y traducción al francés.¹⁵⁶

Para la presente traducción me atuve básicamente a la *editio princeps*, impresa en Florencia el 31 de Enero de 1493 en la imprenta de Antonio di Bartolomeo Miscomini. Sin embargo, he tenido en cuenta la versión de ambos opúsculos que aparece contenida en la segunda edición basilense de la *Opera Omnia* de Ficino, editada y publicada por Adamus Henricus Petri en 1576, así como la que se encuentra en la edición parisiense de 1641, editada por Guillelmum Pelé. A continuación señalo los pasajes en los que he preferido una lectura distinta a la que se lee en la *editio princeps*.

¹⁵² P. O. KRISTELLER, "Ficino and his work after..." en G. C. GARFAGNINI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, p. 131-4.

¹⁵³ M. FICINO, "De Sole" en *Prosatori latini del Quattrocento* a cura di EUGENIO GARIN, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 970-1009.

¹⁵⁴ M. FICINO, "Libro de Sole di Marsilio Ficino, al magnanimo Piero de Medici" en *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, Bur, 1999, pp. 185-217.

¹⁵⁵ M. FICINO, "The Book of the Sun (*De Sole*)", transl. by G. Cornelius, D. Costello, G. Tobbyn, A. Voss & V. Wells, Londres, *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts*, 6, 1994, pp. 111-125.

¹⁵⁶ MARSILE FICIN, *Métaphysique de la lumière*, traduction de Julie Reynaud et Sébastien Galland, Chambéry, L'Act mem, 2008.

Editio princeps

Lectura Adoptada

De Sole

Cap. IV

ibidem *augmentum* praestat

ibidem *augmentum* praestat (1576 y 1641)

Cap. VI

spiritu et igne

spiritu et *ingens* (1576 y 1641)

Cap. VIII

ad *augmentum* vegetationemque

ad *augmentum* vegetationemque (1576 y 1641)

Cap. IX

Animis vero nostris

Animus vero nostris (1576 y 1641)

Cap. XIII

His ergo *Platonica*

His ergo *Platonici* (1576 y 1641)

plusquam *coelestium* atque *coelestium*

plusquam *coelestium* (1576 y 1641)

obumbrari non *dubitant*

obumbrari non *dubitat* (1576 y 1641)

De Lumine

Cap. I

discursio per omnes sensus

discussio per omnes sensus (1576)

Cap. V

scilicet *rationalem* esse lucem

scilicet *ratione* esse lucem (1576 y 1641)

Cap. XII

verorum omnium *plenitudine*

verorum omnium *plenitudinem* (1576 y 1641)

in firmamento *candidi*

in firmamento *candido* (1576)

Cap. XV

accidentia ratione *distingunt*

accidentia ratione *distinguunt* (1576 y 1641)

BIBLIOGRAFÍA

a) *Obras de Ficino y filósofos que aparecen en el texto.*

- AGUSTÍN, San, *Obras completas III. Obras filosóficas* (2o.), Madrid, B. A. C., 2000.

- ALIGUIERI, Dante, *Obras Completas*, vers. castellana de Nicolás Ruíz, Madrid, B.A.C., 1994.
- AQUINO, Santo Tomás de, *Suma Teológica*, 5 vols., colab. de Ángel Martínez [et al.], Madrid, B. A. C., 2006.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- _____, *Acerca del cielo / Meteorológicos*, introd., trad. y notas de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- _____, *Acerca de la generación y la corrupción / Tratados breves de historia natural*, introd., trad. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.
- _____, *Investigación sobre los animales*, introd., trad. y notas de Carlos García Gual y Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- CATULO / TÍBULO, *Poemas / Elegías*, introd., trad. y notas de Arturo Soler Ruiz, Madrid, Gredos, 1993.
- FICINO, Marsilio, "De Sole" en *Prosatori latini del Quattrocento* a cura di Eugenio Garin, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- _____, *De sole et lumine*. Impressit ex archetypo Antonius Mischominus Florentiae ann salutis 1493 pridie kal. Februaris.
- _____, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, trad. di Felice Figliucci, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, in Vinegia 1548, Rist. anast. a cura di Sebastiano Gentile, Roma, Storia e Letteratura, 2001. [en línea] Dirección URL: <<http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=FicinoMarsilio&titleSign=LeDivineLettere>>. [Consulta: 7 agosto 2008].
- _____, *Opera quae hactenus extitere [...]*, 2 vol., Basileae apud Henricum Petri, 1576.
- _____, *Opera quae hactenus extitere [...]*, 2 vol., Parisiis apud Guillelmum Pelé, 1641.
- _____, *Quid sit lumen*, trad. Bertrand Schefer, Paris, Editions Allia, 1998.
- _____, *Scritti sull'astrologia*, Biblioteca universale Rizzole, Milán, 1999.
- _____, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, trad. de María Pia Lamberti y José Luis Bernal, México, UNAM, 1994.

- _____, "The Book of the Sun (*De Sole*)", transl. by G. Cornelius, D. Costello, G. Tobbyn, A. Voss & V. Wells, Londres, *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts*, 6, 1994, pp. 111-125.
- _____, *Three Books of Life*, ed. bilingüe latín-inglés, Medieval & Renaissance Texts & Studies, New York, 1989.
- _____, / Cornaro, Luigi, *Tres libros sobre la vida / De la Vida sobria*, trad. de Marciano Villanueva Salas, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006.
- _____, *Platonic Theology*, 6 vol., latin text edited by James Hankins with William Bowen, english translation by Michael J. B. Allen, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 2001-2006.
- GELIO, Aulio, *Noches Áticas*, introd., trad. y notas de Amaparo Gaos Schimdt, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2000.
- *Himnos homéricos / La "Batracomiomaquia"*, introd., trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 2004.
- IAMBlichus, *On the mysteries*, translated with introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1997.
- _____, *Vida Pitagórica / Protréptico*, introd., trad. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003.
- JULIANO, *Cartas y fragmentos*, introd., trad. y notas de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapa, Madrid, Gredos, 2001.
- _____, *Discursos VI-XII*, introd., trad. y notas por José García Blanco, Madrid, Gredos, 2001.
- LAERCIO, Diógenes, *Vida de los filósofos más ilustres*, trad. y prólogos de José Ortiz y Sanz y José M. Riano, México, Porrúa, 1984.
- *Los filósofos presocráticos*, III tomos, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan [et. al.], Madrid, Gredos, 1994.
- *Los presocráticos*, trad. y notas de Juan David García Bacca, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- MACROBIO, *Comentarios al sueño de Escipión*, ed. y trad. de Jordi Raventós, Madrid, Siruela, 2005.

- MANILIO, Marco, *Astrología*, introd., trad. y notas de Francisco Calero, Madrid, Gredos, 1996.
- MATERNUS, Firmicus, *Matheseos Libri Octo*, 2 vol., ed. W. Kroll y F. Skutsch, Stuttgart, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubnerian, 1968.
- NONO DE PANÓPOLIS, *Dionisiacas*, 4 vol., trad. de David Hernández de la Fuente [et al.], Madrid, Gredos, 1995-2008.
- OVIDIO, *Metamorfosis*, introd., trad. y notas de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- PLATÓN, *Diálogos III. Banquete, Fedro, Fedón*, introd., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *Diálogos IV. República*, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, introd., trad. y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *Charmides, Alcibiades, Hipparchus, Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, trans. by W. R. M. Lamb, London, Loeb Classical Library, 1927.
- PLOTINO, *Enéadas III-IV*, introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982.
- _____, *Enéadas V-VI*, introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, vol. VI, introd., trad. y notas de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Madrid, Gredos, 1995.
- PORFIRIO / PLOTINO, *Vida de Plotino / Enéadas I-II*, introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982.
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras, Argonáuticas, Himnos órficos*, introd., trad. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2002.
- PSELLOS, Michael, *Opúsculos*, trad. de Jaime Curbera Costello, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.
- PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero* / PORFIRIO, *El antro de las ninfas de la Odisea* / SALUSTIO, *Sobre los dioses y el mundo*, introd. y trad. de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1989.
- PROCLUS, *Commentaire sur le République*, 3 vols., trad. et notes par A. J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin- CNRS, 1970.
- _____, *Commentaire sur le Timee*, 5 vols., trad. et notes par A. J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin-CNRS, 1966-1969.

- _____, *Elementos de teología*, trad., introd. y notas de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- _____, *Procli philosophi platonici opera inedita, quae primus olim e codd. mss. parisinis italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin*, Frankfurt, Mierva, 1962.
- _____, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trans. by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, New Jersey, Princeton University Press, 1987.
- _____, *Proclus' Hymns. Essays, translation, commentary* by R. M. Van Den Berg, Brill, 2001.
- _____, *On Plato's Cratylus*, trans. by Brian Duvick, New York, Cornell University, 2007.
- _____, *Théologie Platonicienne*, 6 vols., texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1995.
- PSEUDO PLUTARCO / PORFIRIO / SALUSTIO, *Sobre la vida y poesía de Homero / El antro de las ninfas de la Odisea / Sobre los dioses y el mundo*, introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos, 1989.
- PTOLOMEO, Claudio, *Tetrabiblos o los cuatro libros de los juicios de los astros y el Centiloquio o las cien sentencias*, trad. de Blanca Hernández, Madrid, Manakel, 2004.
- _____, *Tetrabiblos or the quadripartite mathematical treatise*, trans. by J. M. Ashmand, London, Davids and Dickson, 1822 [edición digital de Peter J. Clark, Victoria, British Columbia, 2006].
- *Sagrada Biblia*, vers. directa de las lenguas originales de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, B. A. C., 1998.
- SINESIO DE CIRENE, *Himnos / Tratados*, introd., trad. y notas de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Gredos, 1993.
- *Textos Herméticos*, introd., trad. y notas de Xavier Renau Nebot, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2007.

b) *Estudios en libros y revistas especializados y bibliografía complementaria.*

- ALLEN, Michael J.B., and Valery Rees, with Martin Davies, eds., *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, E. J. Brill, 2002.

- CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé Editores, 1951.
- DELLA TORRE, Arnaldo, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento, 1902.
- COPENHAVER, Brian P., "Iamblicus, Synesius and the Chaldean oracles in Marsilius Ficino's *De Vita Libri tres*: hermetic magic or neoplatonic magic?" en *Supplementum festivum. Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*, vol. 49, Binghamton, New York, Medieval & Renaissance texts & studies, 1987.
- CULIANU, Ioan P., *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- DÍAZ-URMENETA, J. B., "El potencial liberador de la imagen (fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)" en *Cuadernos sobre Vico* 17 - 18, Sevilla, España, 2004 - 2005. ISSN 1130-7498.
- FIELD, Arthur, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, New Jersey: Princeton, 1988.
- GARIN, Eugenio, *El zodiaco de la vida: la polémica astrológica del trescientos al quinientos*, traducción de Antonio Prometeo-Moya, Barcelona, Península, 1981.
- _____, *La cultura filosofica del Rinsascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1969.
- _____, *La revolución cultural del Renacimiento*, prologado por Miguel Ángel Granada, Barcelona, Crítica, 1981.
- _____, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2000.
- GARFAGNINI, Gian Carlo [ed.], *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze, Olskchi, 1986.
- HANKINS, JAMES, "The myth of the Platonic Academy of Florence" en *Renaissance Quarterly*, vol. 44, no. 3 (autumn 1991), p. 446.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, "Elementos órficos en el canto VI de las Dionisiacas: el mito de Dionisos Zagreo en Nono de Panópolis", en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 7, Universidad Complutense, 2002, pp. 19-50. ISSN 1135-4712.
- _____, "Las Dionisiacas de Nono de Panópolis: la apoteosis tardía del dionisismo" en *Estudios clásicos*, tomo XLIII, número 120, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, ISSN 0014-1453, 2001, pp. 17-34.
- HANKINS, James, "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 53 (1990), pp. 144-162.

- KIDWELL, CAROL, *Pietro Bembo, lover, linguist, cardinal*, Québec, McGill-Queen's University Press, 2004.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *El pensamiento renacentista y las artes*, vers. castellana de Bernardo Moreno Garrido, Madrid, Taurus, 1996.
- _____, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de Federico Patán López, México, FCE, 1982, pp. 187-224.
- _____, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953.
- _____, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970.
- _____, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Florentiae, In Aedibus Leonis S. Olschki, MCMXXXVII-XV.
- _____, "The Platonic Academy of Florence" en *Renaissance News*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961), pp. 147-159.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- MOORE, Thomas, *The planets within. The astrological psychology of Marsilio Ficino*, Great Barrington, Associated University Press, 1989.
- SAFFREY, Henri D., "Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus" en *Renaissance Quarterly*, Vol. 49, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 488-508.
- VASOLI, Cesare, *Quasi sit deus: Studio su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.
- PRIANI, E. y CHAVOLLA, A. [comp.] *Pensamiento y arte en el Renacimiento*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.
- TESTER, Jim, *Historia de la astrología occidental*, traducido por Lorenzo Aldrete, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- VON STUCKRAD, Kocku, *Astrología. Una historia desde los inicios hasta nuestros días*, traducción de Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2005.
- Voss, Angela, 'From Allegory to Anagoge: the question of symbolic perception in a literal world', in *Astrology and the Academy* eds. N. Champion, P. Curry & M. York (Bristol: Cinnabar Books, 2004), 1-9.
- _____, "The astrology of Marsilio Ficino: divination or science?" en *Culture and Cosmos*, vol. 4, núm. 2, Autumn/Winter 2000, p. 35.
- WALKER, D. P., *Spiritual and Demonic magic*, Londres, Warburg Institute, 1958.
- W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, vers. española de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991.

- YATES, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1994 p. 81-104 .

c) *Diccionarios y léxicos utilizados.*

- *Diccionario ilustrado latín – español*, Barcelona, Sopena, 1999.
- PABÓN DE URBINA, J. M., *Diccionario manual griego-español*, Barcelona, VOX, 2002.
- HOVEN, René, *Lexique de la prose latine de la Renaissance / Dictionary of Renaissance Latin from prose sources*, English translation by Coen Maas, Leiden, Brill, 2006.
- MAGNAVACCA, Silivia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- PIMENTEL, Julio, *Diccionario latín – español, español – latín*, México, Porrúa, 2006.
- _____, *Gramática Latina*, México, Porrúa, 2006.

Sobre el Sol

Marsilio Ficino

Desde hace largo tiempo, prosigo una nueva traducción de Platón emprendida bajo tus auspicios, ¡oh magnánimo Piero!, y, además, –como no se te oculta– la expongo con precisiones más abundantes de los artículos y con argumentos tan extensos cuanto el asunto mismo lo demanda. De esta manera, como hace poco llegué a aquel misterio platónico donde con gran arte se compara al Sol con Dios mismo, me pareció bien explicar un poco más ampliamente tan importante asunto, sobre todo porque nuestro Dionisio Areopagita, el primero de los platónicos, cuya traducción tengo en las manos, abrazó gustosamente una comparación semejante del Sol con Dios.²

Así pues, mientras trabajaba durante muchas noches a la luz de este Sol como mi linterna, pensé separar este asunto tan selecto de toda la obra platónica y confiarlo en un compendio individual,³ y, además, enviarte este misterio del Sol, como regalo de Febo, a ti, principal discípulo de Febo, conductor de las Musas, y principal defensor de las mismas, a quien también ha sido dedicada toda la nueva traducción de Platón, para que, entretanto, en esta luz, como si fuera una cierta Luna, augures cómo habrá de ser la obra platónica completa, como el Sol respecto a la Luna, y entonces, si alguna vez amaste a mi Platón, mejor dicho, hace ya tiempo vuestro Platón, en adelante encendido por esta luz lo ames con más ardor y abrazes al amado con toda la mente.

Capítulo I

Palabras de Marsilio Ficino al lector, que este libro es alegórico y anagógico⁴ más bien que dogmático.

Este precepto pitagórico, ¡oh magnánimo Piero!, es ciertamente divino: «no se debe hablar sin luz sobre los asuntos y misterios divinos».⁵ Con tales palabras, no sólo indica

¹ *Vid., introd.*, n. 37.

² *Vid., introd.*, p p. XVIII-XXV; además, cf. PLATÓN, *Rep.*, 5 06e-509c y 51 4a-519b; P. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios* I, 4; IV, 1-6.

³ Como he señalado en la *Introducción*, el libro *Sobre el Sol* comenzó a ser redactado como un comentario a la *República* de PLATÓN; sólo después FICINO concibió redactar un tratado aparte sobre el tema. Cf. *Introd.*, p. VII.

⁴ FICINO abiertamente señala los dos niveles de lectura que ambos opúsculos desarrollarán en su seno: el alegórico y el anagógico, los cuales corresponde al 2º y al 4º respectivamente de los cuatro niveles de interpretación de una lectura definidos por la antigua teología medieval cristiana y en la teología poética de Dante (los otros dos son el literal y el moral). Cf. SAN AGUSTÍN, *Sobre la doctrina cristiana*, 2.6.7-8; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 9-10; DANTE ALIGHIERI, *El Convite*, II, I, I.

⁵ Paráfrasis del doceavo símbolo o precepto pitagórico que reza «*Sobre temas pitagóricos no hables sin luz*», JÁMBLICO, *Protréptico*, 21, 4.

aquel sabio –como juzgo–, que nada debe ser emprendido en asuntos divinos salvo hasta donde la misma *luz* de Dios, a partir de Él, lo haya revelado a las mentes inspiradas, sino también parece exhortarnos a no marchar hacia la *luz* oculta de las cosas divinas, para recibirla, o bien, para expresarla, sin una comparación con esta *luz* manifiesta, pues, en las circunstancias presentes, nos acercaremos a aquella luz desde ésta en la medida de nuestras fuerzas, no tanto por razonamientos como por ciertas comparaciones derivadas de la luz.

Pero, en verdad, tú entretanto, diligentísimo lector, y ojalá que también indulgentísimo con nosotros,⁶ si es que recuerdas la licencia apolínea y, por así decir, poética regida por el Sol, no nos exijas en adelante cosas tan serias y, como dicen los griegos, dogmáticas. Por lo que a mí toca, simplemente he prometido una ejercitación alegórica y anagógica del ingenio, siendo fiador de ello Febo, del que estas cosas son regalos.

Las Musas no disputan nunca con Apolo, sino cantan. Más aún, el propio Mercurio, primer artífice de las *disputaciones*, aunque trata asuntos graves con Saturno o Júpiter, juega con Apolo.⁷ Él, en verdad, no sólo juega apropiadamente, sino divinamente. Nosotros, por nuestra parte, ojalá que por lo menos no juguemos inapropiadamente, sino que, al realizar estos preludios nuestros de la luz, cualesquiera que hayan de ser, avancemos hacia la *luz*, inspirándonos felizmente el Bien mismo, es decir, el sumo Dios.

Capítulo II

De qué modo la luz del Sol es semejante al Bien mismo, es decir, a Dios.

Ninguna cosa reproduce mejor la naturaleza del Bien que la luz. En primer lugar, la luz se manifiesta, ciertamente, como lo más puro y eminente en el género sensible.⁸ En segundo lugar, de todas las cosas, es la que se extiende más fácil y ampliamente y en

⁶ Aquí FICINO usa el plural mayestático, esto es, el referimiento a sí mismo en primera persona del plural, en este caso, para señalar su pertenencia a la tradición platónica y alemana, así como a la dignidad de la misma.

⁷ El término *disputatio* se refiere a la última etapa del proceso de enseñanza escolástica que consistía en la *lectio*, la *meditatio*, la *expositio*, la *quaestio* y, finalmente, la *disputatio*, la cual no era otra cosa que la discusión pública de una *quaestio*, esto es, de un tema propuesto a discusión originado de las dificultades a la hora interpretar los textos filosóficos. De ahí la alusión de FICINO a Mercurio como «primer autor de las *disputaciones*», en tanto que el dios preside los estudios y el conocimiento, lo cual, a su vez, da como resultado una diferencia de actividad respecto a Saturno o Júpiter, con quienes «trata asuntos graves», y Apolo, con quien «juega».

⁸ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, XII, 1, 11.

un instante. En tercer lugar, se presenta en todas las cosas sin dañarlas y las penetra de manera muy apacible y agradable. En cuarto lugar, lleva consigo un calor benéfico que fomenta, genera y mueve todas las cosas. En quinto lugar, mientras se halla presente y dentro de todas las cosas, por ninguna es manchada y con ninguna se mezcla. Similarmente, el Bien mismo se eleva por encima de todo orden de cosas, se extiende muy ampliamente, acaricia y atrae a todas las cosas. No constriñe nada, tiene por compañero en todas partes, como su calor, al amor, por el que cada cosa singular es indistintamente atraída y gustosamente acepta el bien.⁹ Estando dondequiera muy presente en el interior de las cosas, no tiene ningún comercio con las cosas. Finalmente, así como el Bien mismo es inestimable e inefable, así es justamente la luz. A ésta, en efecto, ninguno de los filósofos la ha definido hasta ahora, puesto que nada hay en alguna parte más claro que la luz, ni nada parece más oscuro a su vez; tal como el Bien es lo más conocido de todas las cosas y al mismo tiempo lo más desconocido.

Por esta razón, Jámblico, el platónico, llegó en último término a tal punto que denominó a la luz como cierto acto e imagen manifiesta de la Inteligencia divina.¹⁰ Pues, así como el rayo que sale de la vista es la imagen de la vista misma,¹¹ quizá, por su parte, la luz es la vista misma del Alma celeste o el acto de su propia visión extendido a las cosas exteriores que, aun actuando a distancia, no abandona entretanto el cielo, sino, allí siempre continuo, actúa viendo y tocando al mismo tiempo las cosas exteriores sin mezclarse con ellas. Nosotros, entonces, solemos hablar de la luz como cierto vestigio de la vida mundana que se ofrece a los ojos a partir de cierta proporción, como ella misma o como un espíritu vital entre el Alma del mundo y su cuerpo. Pero hemos dicho lo suficiente de esto en nuestra *Teología Platónica*.¹²

¿Por qué razón te empeñas en probar en qué lugar sobre el cielo se hallan muchas mentes angélicas, como *luces*, así como su distribución recíproca y en relación al único Dios, padre de las luces?, ¿qué clase de investigaciones con largos rodeos, en efecto, te serán necesarios? ¡Levanta tu mirada hacia el cielo, te lo ruego, oh ciudadano de la patria celeste, hacia ese mismo cielo que manifiestamente debe ser proclamado hecho por Dios con sumo orden y muy evidente! Pues, a ti que miras hacia lo alto, las cosas celestes, al instante, «*narran la gloria de Dios y el firmamento da a conocer la obra de sus*

⁹ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, XVIII, 8, 10.

¹⁰ JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, I, 9.

¹¹ Cf. lo que dice PLATÓN acerca del rayo visual que mana del ojo para encontrarse con la luz solar y producir la visión, *Timeo*, 45b-46c.

¹² FICINO, *Teología Platónica*, VI, 2, 18; VIII, 13, 1.

manos»¹³ por medio de los rayos mismos de las estrellas, cual miradas y señas de sus ojos. El Sol, en verdad, puede principalmente manifestarte a Dios mismo. El Sol te dará signos, ¿quién osará decir que el Sol es falso? Finalmente, tal como las inteligencias invisibles de Dios, esto es, las potestades angélicas, son comprendidas principalmente a través de las estrellas, así también, por cierto, la virtud y la divinidad sempiternas de Dios son comprendidas a través del Sol.

Capítulo III

El Sol es el iluminador, el Soberano y el moderador de los cielos.

El Sol, en tanto Soberano manifiesto del cielo, rige y regula absolutamente todas las cosas celestes. Omitiré de momento su enorme magnitud, de la cual se estima que contiene ciento sesenta y seis veces a la Tierra. En primer lugar, infunde luz a todas las estrellas, ya sea que aquellas posean por sí mismas una exigua luz natural (como algunos sospechan), o ninguna (como piensa la mayoría). Luego, aquél de los doce signos es llamado vivo principalmente, tal como señalan Haly¹⁴ y Abraham¹⁵ y es evidente por su efecto, porque el Sol lo vivifica en ese momento. Más aún, el Sol colma los dos signos de uno y otro lado con tanta virtud, que ambos espacios son llamados entre los árabes “*dustoria del Sol*”, esto es, trono del Rey. Mientras los planetas se hallan en él, evitando no obstante la combustión durante este tiempo, son ricos en admirable virtud; sobre todo si, en este mismo intervalo, los planetas superiores instalados se levantan antes que el Sol, los inferiores, en cambio, después que el Sol.¹⁶ A su vez, aquel signo en que reina el Sol, esto es, Aries, deviene por esto la cabeza de los signos y designa la cabeza en cualquier ser viviente. También, aquel signo que es domicilio del Sol, es decir, Leo, es el corazón de los signos y gobierna el corazón en

¹³ Sal 18, 2.

¹⁴ ALI IBN RIDWAN fue uno importante físico, astrólogo y astrónomo egipcio, conocido en el ambiente cultural europeo de Ficino como HALY ABENRUDIAN y muy afamado por su descripción de la supernova que tuvo lugar en el año 1006, escribió un comentario al *Tetrabiblos* de PTOLOMEO.

¹⁵ ABRAHAM IBN EZRA fue uno de los más grandes astrólogos hebreos, dentro de cuyos trabajos se halla un *De nativitatibus*, publicado en Venecia en 1485 y una versión hebrea de *Introductorium* de ALBUMASAR.

¹⁶ *Vid., introd.*, p. XXXIII.

cualquier viviente.¹⁷

Ahora bien, cuando el Sol entra en Leo, extingue en muchas regiones la epidemia, como si fuese veneno de Pitón. Además, la fortuna anual de todo el orbe siempre depende del ingreso del Sol en Aries, y de este momento, por cierto, depende precisamente la naturaleza de la primavera; por su parte, a partir del ingreso del Sol en Cáncer, se juzga la cualidad del estío; a partir de su entrada en Libra, la naturaleza del otoño; la cualidad del invierno se descubre a partir de su acceso a Capricornio.¹⁸ Es evidente que estas cosas han sido comprendidas, estando presente por todas partes la figura de las cosas celestes.

Puesto que el tiempo depende justamente del movimiento, el Sol divide las cuatro estaciones del año por medio de los cuatro signos móviles. De igual modo, por el retorno del Sol al minuto y grado de la natividad de cada individuo, su fortuna despliega diversas cosas a cada quien anualmente.¹⁹ Se añade a esto que el movimiento del Sol, en tanto que es el del primero y principal de los planetas, es simplísimo, como dice Aristóteles,²⁰ ya que no se desvía del centro del Zodiaco, como los restantes movimientos de los planetas, ni retrocede.

Capítulo IV

Condiciones de los planetas respecto al Sol.

Igualmente, parece que, a partir del propio Sol, son definidos por todas partes en los cielos ciertos espacios fijos, los cuales, tan pronto como los planetas los atraviesan, cambian su movimiento y su carácter. Pues, Saturno, Júpiter y Marte, una vez que arriban a la tercera parte del cielo a partir del Sol, bajo aspecto trino con el Sol, cambiando al momento su movimiento, se mueven hacia el frente o hacia atrás. Si estuviesen orientales, retroceden, si occidentales, avanzan. Venus y Mercurio recorren ciertos espacios más breves, aunque fijos, desde el Sol o hacia el Sol. Está prohibido que

¹⁷ Referencia a la doctrina médico-astral conocida como Melotesia, según la cual cada miembro del cuerpo se corresponde por un signo zodiacal, por lo que cualquier tratamiento médico debía considerar las influencias presentes de los astros en toda aplicación de tratamientos y medicamentos en el cuerpo.

¹⁸ Referencia a la doctrina de los ingresos, parte de la Astrología mundana, según la cual se levanta un horóscopo (es decir, una carta astral), para saber lo que presentará el año entrante para un lugar específico, o en los equinoccios y solsticios, para determinar el destino de cada estación del año.

¹⁹ Son los llamados retornos solares, esto es, el retorno anual del Sol a la posición exacta donde se halla en la carta natal, razón por la que en dicho momento se levanta un horóscopo para prever los acontecimientos del año solar personal que se extiende hasta el próximo retorno.

²⁰ Tal afirmación en relación a la opinión de Aristóteles se encuentra en el himno *Al Rey Helios* XII, 138b del EMPERADOR JULIANO.

Venus se aleje más de 49 grados; que Mercurio, por otra parte, más de 28 grados. La Luna muta su figura y naturaleza en cualquier aspecto con el Sol y, como si fuese otro Sol que conduce cuatro épocas, representa cuatro tiempos del año. Además, cuantas veces se conjunta con el Sol, por el mismo grado de la conjunción y la configuración del cielo, manifiesta la naturaleza del mes venidero.²¹ Por consiguiente, todos los planetas, tan pronto como alcanzan el corazón del Sol, dominan al resto en ese tiempo, aunque sea exiguo.²² De manera distinta, los que se acercan al Sol están libres entretanto de su oficio habitual. Se juzga que, cuando se reúnen con el Sol, Saturno depone su prístina rigidez y Marte su habitual ferocidad.²³ Los planetas superiores ascienden en la medida que el Sol se acerca a ellos; por el contrario, descienden en la medida en que se les aparta. En efecto, en conjunción con el Sol se hallan supremos en su epiciclo, e ínfimos opuestos a él; en cuadratura se hallan medios en altitud. La Luna se muestra elevada en cualquiera de los primeros aspectos; en cuadratura desciende. Venus y Mercurio, si al avanzar se conjuntan con el Sol, son excelsos; si al ir retrógrados, ínfimos. Y no es lícito a los planetas completar el circuito de su ciclo antes que hayan vuelto a mirar en conjunción al Sol, como si fuera su Soberano; en estas cosas que hemos dicho parece completamente evidente que los planetas superiores reverencian el aspecto regio del Sol cuando cambian su marcha hacia un aspecto trino con el Sol. Y, por eso, en conjunción con el Sol, son supremos y rectos, ya que entretanto están acordes con el Rey; por el contrario, cuando están discordes, esto es, opuestos, se hallan retrógrados e ínfimos. Cuando Venus y Mercurio alcanzan al Sol, si entonces avanzan rectos, esto es, obedientes al Soberano, salen elevados. Pero si avanzan oblicuos, como si fueren rebeldes, durante ese tiempo son abyectos. La Luna, por su parte, si de igual modo, opuesta al Sol, se halla elevada, ninguna admiración debe causarnos. Pues, ¿qué es el resplandor de la Luna, sino el mismo resplandor del Sol de una y otra parte reflejado al mismo tiempo en el espejo lunar? Además, en plenilunio tal resplandor se refleja desde este aspecto hacia el Sol. Por otra parte, parece que la Luna desciende en cuadratura [con el Sol], ya que entonces observa de reojo al Soberano.²⁴ Por el contrario, así como el Sol no vuelve sus pasos, así tampoco la Luna retrocede, aunque

²¹ Referencia a las cuatro fases de la Luna: nueva, creciente, llena y menguante; cuando la Luna es nueva, entonces se halla en conjunción con el Sol y, por el mismo grado, «manifiesta la naturaleza del mes venidero», según afirma FICINO.

²² Aspecto planetario llamado *cazimi* entre los árabes, en el cual un planeta se halla a menos de 17' del Sol, casi en perfecta conjunción.

²³ Es decir, se hallan “combustos”.

²⁴ Cuarto menguante.

la velocidad de su epiciclo anticipa su regreso. Finalmente, la Luna, gracias a la virtud solar, cuando en la vía del Sol dirige su camino hacia el septentrión, donde se halla colocada la inmensa cabeza del Dragón, allí mismo procura un aumento a los signos; pero, cuando se dirige al mediodía, donde se halla proyectada la cola del Dragón, procura un decremento.²⁵

Todos los planetas cambian su condición y epíteto en ambos casos: colocados orientales u occidentales a partir del Sol.²⁶ Todos, ciertamente, respetan la vía del Sol que llaman eclíptica. Los planetas inferiores sucesivamente más y más. En consecuencia, los femeninos, es decir, la Luna y Venus, máximamente. Por ello, se alejan muchísimo en latitud. Finalmente, todos, sea colocados en este trámite, sea alejándose entretanto de aquí en sentido inverso hacia el septentrión o avanzando hacia el meridiano, se piensa que cambian por todas partes su condición. La Luna, Soberana de la generación, ninguna luz hace manifiesta sino la luz del Sol. Y a partir del perfecto aspecto con el Sol, recibe las fuerzas de todos los celestes, como afirma Proclo,²⁷ cual si en el Sol estuvieran todas las fuerzas, y las enviara semejantes hacia lo nuestro.

Capítulo V

La virtud del Sol en las generaciones y los tiempos, en el nacimiento y en todas las cosas.

En seguida, en la natividad de cualquier hombre, el lugar propio de la Luna manifiesta el Señor de la genitura y el momento de la concepción. Y la conjunción u oposición de la Luna con el Sol producida antes del nacimiento de un hombre pone al descubierto la verdad y la fortuna de la natividad. Y en la configuración de ese momento, la porción del cielo en la que se encuentra la parte de la fortuna es llamada por los Antiguos el *daimon* de la natividad, y presagia o gobierna (como quieren los Egipcios) el tenor de

²⁵ Antiguamente, los dos puntos donde aparentemente se intersecaban la órbita de la Luna y la eclíptica del Sol, hoy conocidos como nódulos lunares. Así, la cabeza del Dragón se identifica con el nódulo norte, donde la Luna deja la latitud sur para entrar en la latitud norte; mientras que la cola del Dragón se identifica con el nódulo sur, donde la Luna deja la latitud norte para entrar en la latitud sur.

²⁶ Por ejemplo, Venus es Véspero como “lucero de la tarde”, es decir oriental al Sol, y Lucifer como “lucero de la mañana”, es decir occidental al Sol.

²⁷ PROCLO, *Comentario al Crátilo*, 37, 12; *Teología Platónica*, XII.

toda la vida. Por cierto que el espacio observado entre el Sol y la Luna en primer lugar, añadido en seguida al grado ascendente, señalan la parte de la Fortuna.²⁸

Así pues, por medio del movimiento del Sol ya consabido, los Astrónomos descubren y miden los movimientos de los Planetas. Y el Sol, en su movimiento, distingue las noches y los días, las horas, los meses y los años. Igualmente con su luz y con su calor, genera, vivifica, mueve, regenera, alegra y preserva todas las cosas; y las que estuvieran ocultas las hace manifiestas a su primer arribo; con su acercamiento y alejamiento produce las cuatro estaciones del año, y las regiones demasiado remotas del Sol se encuentran igualmente apartadas de la vida. La primavera, ciertamente, es la mejor época del año, ya que comienza en Aries, exaltación del Sol. En cambio, el otoño es la peor época, ya que tiene su comienzo en Libra, exilio del Sol.²⁹ Se estima, en fin, que la natividad diurna es mejor que la nocturna, pues se juzga que aquella, ciertamente, pertenece sobre todo al Sol, ésta, en cambio, a la Luna, en tanto espejo de Sol.

En el nacimiento, dividen la figura celeste en doce partes. En aquel lugar, al destinar la hora nona al Sol y la tercera a la Luna, llaman ciertamente Dios a aquella y a ésta Diosa, y piensan que indican los bienes supremos, la sabiduría, la fe, la religión y la gloria sempiterna.³⁰ En efecto, el Sol indica todas estas cosas, toda verdad simple, el vaticinio y la soberanía. Se añade a esto que, en la medida en que el Sol asciende al medio cielo, favorece admirablemente el espíritu vital y animal en nosotros, y en la medida que desciende, ambos espíritus se debilitan. Por esta razón, David, trompeta de Dios omnipotente, levantándose al alba para aplicarse a la lira y los cantos, y clamando entretanto: "*Es vano levantaros antes que la luz*",³¹ declara que el Sol que se presenta ante nosotros, lleva consigo todos los bienes para nosotros y convoca de nuevo nuestros espíritus admirablemente excitados e iluminados hacia las cosas elevadas. Omito el que hecho de que, como cuentan, se piensa que el Sol, con su llegada, lleva ciertos vaticinios a los que sobriamente duermen. También la Luna, esposa del Sol, a la cual Aristóteles llama Sol menor, restaura similarmente el espíritu y el humor natural al ascender, y los abandona al descender. Y cuanto más abunda en

²⁸ Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, III, 10.

²⁹ La exaltación y el exilio representan los signos en los que aumentan o disminuyen las fuerzas de los planetas respectivamente, cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 19.

³⁰ Referencia a las doce casas astrológicas por las que gira el círculo del zodíaco, y al gozo de los planetas, esto es, aquella de las casas en las que un planeta expresa mejor sus determinaciones, en este preciso caso FICINO señala la novena para el Sol y la tercera para la Luna.

³¹ Sal 26, 2.

luz del Sol, tanto más benéfica es para todas las cosas.³² Omito ahora de qué manera debe ser considerada en su aspecto con el Sol la Luna, provista de luz, en este o aquél signo por turno que simboliza éste o aquél miembro, pues, por otra parte, la virtud de todas las cosas celestes ha de ser llevada así a través de la Luna desde el Sol para aliviar los miembros por medio de medicinas compuestas en el preciso momento según las reglas. Pero de esto hemos hablado ya suficientemente en el *Libro De la vida*.³³

Capítulo VI

Alabanzas de los Antiguos al Sol y de qué modo todas las fuerzas de las cosas celestes están en el Sol y provienen del Sol.

Por tales motivos, Orfeo llamó a Apolo ojo vivífico del cielo. Y también las cosas que diré a grandes rasgos, han sido reunidas de los himnos órficos: "*El Sol es ojo eterno que ve todas las cosas. Luz celeste supereminente que modera las cosas celestes y las mundanas. Es el que conduce o arrastra tras de sí el curso armónico del mundo. Soberano del Mundo, Júpiter, inmortal ojo del mundo que corre alrededor llevando consigo su sello y dando forma a todas las cosas mundanas. Luna grávida de estrellas, Luna reina de las estrellas*".³⁴ Estas cosas dice Orfeo. Entre los egipcios se leía esta inscripción áurea en los templos de Minerva: "*Yo soy las cosas que son, las que serán y las que fueron. Nadie ha descubierto mi velo. Nació el Sol, yo parí ese fruto*".³⁵ De donde es manifiesto que el Sol es flor y fruto de Minerva, es decir, parto de la divina inteligencia. Los viejos teólogos, poniendo por testigo al propio Prócuro,³⁶ decían que la Justicia, reina de todas las cosas, se difunde por todas las cosas desde el medio del trono del Sol, dirigiendo todo, como si el Sol mismo fuera el moderador de todas las cosas. Jámblico narra así la sentencia de los egipcios: "*Cualquier cosa del bien que obtenemos, la obtenemos del Sol, es decir, o de él mismo únicamente o, si de otros, esto, ciertamente, del Sol en absoluto, o del Sol a través de otros. Igualmente, el Sol es el Soberano de todas las virtudes elementales. La Luna es la Soberana de la generación gracias a la virtud del Sol*".³⁷ Por ello dice Albumasar que a través del Sol y de

³² De nueva a llena es benéfica, de llena a nueva es maléfica.

³³ FICINO, *Tres libros sobre la vida*, III, 6.

³⁴ "Al Sol" en *Himnos órficos*, VIII.

³⁵ PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, 9, 354c.

³⁶ Cf. PROCLO, *Comentario al Timeo*, V, p. 410 y su himno A *Helios*, vv. 38.

³⁷ JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, VII, 3.

la Luna se infunde la vida en todas las cosas.³⁸ Moisés piensa que el Soberano de las cosas celestes en el día es el Sol, en la noche la Luna, cual si fuera un Sol nocturno.³⁹ Todos colocaron al Sol, cual Soberano, en medio del mundo, aunque por razones diversas: los caldeos en medio de los Planetas, los egipcios entre dos quinaros del mundo, efectivamente, cinco planetas sobre él y la Luna y los cuatro elementos debajo de él.⁴⁰ Además, piensan que ha sido colocado por la Providencia más próximo a la tierra que al firmamento, de modo que el humor de la Luna, del aire y del agua, y también la densa materia de las cosas terrenales sean favorecidos con su ferviente espíritu y su fuego. También por otra razón, la propia prosperidad de los Planetas manifestó que el Sol se halla en el medio. Ésta prosperidad, ciertamente, postula de tal modo una disposición de los planetas con respecto al Sol, en la cual Saturno, Júpiter y Marte están orientados antes del Sol; Venus, Mercurio y la Luna, por su parte, después del Sol, como si condujeran al Rey en medio del camino. Los que marchan de otro modo, resultan más débiles. Entre ellos son tenidos como más excelentes aquellos a los que el propio Soberano, el Sol, ha ordenado precederlo.⁴¹ Pero regresemos a los antiguos.

Los antiguos físicos llamaron al Sol, el corazón del cielo. Heráclito, fuente de luz celeste.⁴² La mayor parte de los platónicos colocaron en el Sol el Alma del mundo,⁴³ la cual, llenando toda la esfera del Sol, difunde sus rayos a través de este globo como de fuego, tal como si fuesen espíritus a través del corazón y, de ahí, a través de todas las cosas, a las cuales distribuye vida, sentido y movimiento en el universo. Por estas causas, quizá, la mayoría de los astrólogos piensa que, así como sólo Dios nos concede el alma intelectual, del mismo modo sólo bajo el influjo del Sol es enviada, esto es, sólo durante el cuarto mes después de la concepción. Mas ellos habrán de ver esto. Ciertamente, Mercurio, que significa el movimiento de nuestra mente, se aparta del Sol

³⁸ Cf. ALBUMASAR fue un importante astrólogo persa, cuyas obras, en las que se hallaba su importante *Introductorium in Astronomiam*, fueron traducidas al latín y difundidas ampliamente en la Edad Media europea y, por tanto, bien conocidas en los tiempos de Ficino.

³⁹ Cf. Gen 1, 14-18.

⁴⁰ El orden caldeo de los planetas es, en orden descendente, el siguiente: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna; el de los egipcios, tal como lo describe FICINO, corresponde aproximadamente al descrito por PLATÓN en *Timeo*, 38d, el cual según MACROBIO se apoya en los egipcios, cf. *Comentario al Sueño de Escipión*, I, 19, 2.

⁴¹ Referencia a la posición oriental u occidental de los planetas, pues, tal como ya se ha señalado, Saturno, Júpiter y Marte son más prósperos si marchan occidentales al Sol, mientras que Venus, la Luna y Mercurio si orientales; además, FICINO parece señalar que de entre todos, los primeros tres son más excelentes y los últimos más débiles.

⁴² Cf. MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión*, I, 20, 3-7.

⁴³ Cf. PLOTINO, *Enéada* IV, 4, 35; II, 3, 9.

menos que todos [los planetas] en su movimiento. Saturno, en seguida, que significa el estado de la mente separada, abandona mínimamente la eclíptica. Además, Júpiter y Marte, puesto que se hayan en armonía con el León apolíneo, aquél a través del Sagitario suyo, y éste a través de Aries,⁴⁴ han recibido una tarea tan grande que Júpiter significa la justicia religiosa, las leyes civiles y la prosperidad; Marte, por su parte, la magnanimidad, la fortaleza y la victoria. La Luna, Venus y Mercurio son llamados el séquito del Sol, la Luna, ciertamente, por su frecuente conjunción o por su aspecto con el Sol; Venus y Mercurio, por su parte, más allá de su vecindad, a causa del progreso uniforme con el Sol. De aquí que, entonces, hayan recibido el imperio de toda la generación, supuesto que, la Luna, más húmeda en su conjunción y aspecto con el Sol, al obtener calor vital, proporciona en seguida un humor caliente y vital para generar cosas; Mercurio, por su parte, mezcla estas dos y todas las partes en la generación de las cosas con una cierta proporción armoniosa. Venus, por su parte a las mezclas de este tipo proporciona formas adecuadas, gracia y alegría. El Sol, ciertamente, de la misma manera que distribuye toda la luz reunida en sí a través de varias estrellas diferentes entre sí en cuanto a la especie, así también dispone virtudes uniformes con una luz uniforme. De esto es posible conjeturar con claridad que hay por lo menos tantas virtudes en el Sol, cuantas estrellas existen en el cielo.

Capítulo VII

Disposiciones de los signos y los planetas respecto al Sol y la Luna.

Así pues, la propia disposición de los signos en el Zodiaco atestigua claramente que el Sol es el rey y la Luna, que es hermana y consorte del Sol, es la reina de las cosas celestes. Leo, ciertamente, se encuentra como la sede del Sol, y Cáncer de la Luna. Del mismo modo, Aries es la exaltación del Sol y Tauro de la Luna. Por su parte, el resto de los planetas colocan sus sedes por todas partes en derredor a partir del Rey y la Reina, cual si éstos estuviesen en medio. Pues, de una parte, Mercurio gobierna a Virgo que está junto a Leo; mas, de otra parte, gobierna a Géminis, que está junto a Cáncer. Por su parte, Venus gobierna de una parte a Libra, de otra a Tauro; asimismo, Marte gobierna aquí a Escorpio, allí a Aries. Júpiter de una parte a Sagitario y de la otra a Piscis.

⁴⁴ En aspecto trígono.

Saturno aquí a Capricornio, allí a Acuario.⁴⁵ Sin embargo, en otro tiempo, como así yo dispusiera las sedes de los planetas respecto al Sol y la Luna, Bindacio Recasolano,⁴⁶ familiar mío y hombre de profundo juicio, me objetó de esta manera: "¿No pierdes de vista Marsilio que las mismas sedes, aunque en orden inverso, están también dispuestas por ambos lados con la misma graduación respecto a las casas de Saturno?" "Me doy cuenta –dije– de que esto, que principalmente conviene al Sol mismo, sin embargo, entre tanto también concierne al altísimo Saturno. Mas qué problema hay si este Saturno es digno de honor, puesto que parece que de todos los planetas se desvía en menor grado de la vía regia del Sol". Pero regresemos al asunto.

Así pues, cada uno de estos cinco planetas posee dos sedes: una que sigue al Sol, como por la espalda, otra a la vista de la Luna, aquéllas son llamadas occidentales respecto al Sol, éstas orientales respecto a la Luna. No obstante, el Sol y la Luna reivindicán para sí todo el Zodiaco, ya que la provincia del Sol ocupa Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario y Capricornio. La provincia de la Luna ocupa Acuario, Piscis, Aries, Tauro, Géminis y Cáncer.⁴⁷ Mas por ventura han llamado a Cáncer puerta de los hombres, pues parece que el Sol ha de descender allí poco más o menos entonces; por otra parte, han llamado a Capricornio puerta de los dioses, ya que parece que el Sol asciende allí al punto. Mas estas cosas de manera distinta hemos declarado también en otro lugar.⁴⁸ Ciertamente, estos dos signos, junto con Aries y Libra, reclaman para sí esta dignidad: ser llamados puntos cardinales del cielo, ya que en ellos el Sol establece los cambios de las cuatro estaciones, y también porque el Sol, avanzando a través de Aries y de Libra, mantiene un curso medio en su ascenso o en su descenso, y equilibra el día con la noche. Por esto, el círculo producido de Aries a Libra es llamado entre los egipcios círculo de Minerva, es decir, de la sabiduría y la justicia. Además, el orden tan maravilloso de las cosas celestes manifiesta que el mundo no fue establecido por la Fortuna, sino por la Providencia. Y cierta observación de todas las cosas con respecto al único Sol muestra que es el moderador de todas las cosas, que las mentes angélicas y todas las cosas celestes se someten absolutamente al sumo Uno sobre el cielo y que nuestros ánimos deben obedecerlo mucho más.

⁴⁵ Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 17.

⁴⁶ Fue un muy querido discípulo y amigo de FICINO.

⁴⁷ Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 17.

⁴⁸ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, VIII, 5; PORFIRIO, *El antro de las ninfas de la Odisea*, 22ss; MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión*, I, 12, 1-2.

Capítulo VIII

Los Planetas concordantes al Sol y la Luna son felices, los discordantes al contrario. De igual forma, saludan en cierto modo al Sol y a la Luna.

Ptolomeo considera que el Sol y la Luna son los autores de la vida y que ésta, ciertamente, procura lo que concierne al crecimiento y la vegetación; aquél, por su parte, lo que se refiere al sentido.⁴⁹ Además, que Júpiter y Venus precisamente se presentan como los benéficos para la vida, ya que consueñan con el Sol y la Luna, de acuerdo con una proporción armónica: Júpiter consueña muchísimo con el Sol y también un poco con la Luna; Venus, por su parte, de modo inverso. Mas por ello mismo, Saturno y Marte son adversos, ya que son disonantes respecto al Sol y la Luna: Saturno se aparta más del Sol, Marte más de la Luna. Júpiter, ciertamente, es benéfico comparado con el resto, ya que si se inflaman totalmente las luces del Sol y de la Luna, Júpiter se fortalece de ambas. Y, en verdad, no se debe pasar por alto que los Planetas, cuando vuelven a ver el rostro del Sol o de la Luna, cual si los saludaran, de súbito obtienen nueva fuerza, a la cual los Árabes llamaron *almugea*; esto es, cuando, siguiendo al Sol, distan precisamente tanto espacio cuanto su casa se halla alejada de la casa del Sol, o bien, cuando, precediendo a la Luna, se aproximan a la Luna el mismo intervalo en que su domicilio está cercano al domicilio de la Luna.⁵⁰ De esta manera, por tanto, Saturno saludará al Sol cuantas veces esté occidental, es decir, levantado después del Sol, en el sexto signo a partir del Sol; Júpiter, por su parte, volverá a ver al Sol cuando se levante en el quinto signo, Marte en el cuarto, Venus en el tercero y Mercurio en el segundo; similarmente, saludarán a la Luna cuando, orientales a la Luna, es decir, levantados antes que la Luna, la miren en los mismos intervalos. A partir de esto, nuevamente se manifiestan las consonancias de Júpiter y de Venus con el Sol y con la Luna, y también las disonancias de Saturno y de Marte con ambos. Es decir, Júpiter colocó a Sagitario, su sede, en un perfecto aspecto de trígono respecto a Leo, sede del Sol. Venus colocó Libra en un aspecto de sextil también propicio, nuevamente respecto al León. Marte colocó a Escorpio en el cuarto espacio, evidentemente disonante.⁵¹ También Saturno colocó sus signos en el sexto no consonante y en el séptimo totalmente opuesto. En efecto, se opone Acuario a Leo e,

⁴⁹ Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, III, 11.

⁵⁰ Cf. PTOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 23., donde denomina este aspecto como “estar en sus propias caras” y lo define diciendo que sucede «cuando un planeta mantiene respecto al Sol o la Luna el mismo aspecto que su casa tiene respecto a sus casas» y lo desarrolla de modo similar a como a continuación lo hace Ficino.

⁵¹ Es decir, en cuadratura.

igualmente, Capricornio a Cáncer. De igual forma, Venus dispuso a Tauro en hexágono respecto a Cáncer, es decir, en sextil; Júpiter a Piscis en trígono, es decir, en triángulo; Marte a Aries en cuadratura; Saturno, como dijimos, [dispuso sus casas] juntamente en el sexto y séptimo espacio. Por ello, Júpiter y Venus son llamados afortunados, ya que son concordes con el Rey y la Reina de las cosas celestes. En cambio, Saturno y Marte son considerados desafortunados, ya que se hallan discordes de ellos, pero Saturno es más infeliz, ya que parece apartarse máximamente del Sol, incluso más que Marte de la Luna. A partir de esto somos advertidos de que aquellos ánimos que concuerden con la voluntad divina serán felices, los que sean discordes, por el contrario, miserables.

Capítulo IX

El Sol es estatua de Dios. Comparación del Sol con Dios.

Contemplando estas cosas muy diligentemente nuestro divino Platón, llamó al Sol hijo visible del Bien mismo. Igualmente, juzgó que el Sol es la estatua manifiesta de Dios en este templo mundano, colocada por el propio Dios, que debe ser admirada más que las restantes cosas por los que la contemplan por todas partes.⁵² Los Antiguos, como dicen Plotino y Platón, lo veneraban como Dios. Los *Primeros Teólogos* de los pueblos colocaron todas las divinidades de los gentiles en el Sol. Esto, por cierto, atestiguan Jámblico, Juliano y Macrobio.⁵³ Finalmente, cualquiera que no ve que el Sol en el mundo es la imagen y el vicario de Dios, éste, sin duda, ni ha considerado jamás la noche, ni mirado con admiración el Sol que se levanta, ni meditado cuánto excede al sentido, cuán súbitamente restituye las cosas vivas que lejos de él mismo se pensaba que estaban muertas. Ni ha advertido las obras del Sol, con las que él solo hace lo que las estrellas juntas no pueden realizar. Por tanto, concluye, junto con los platónicos y Dionisio, que el Sol o Febo, conductor de las Musas, es decir, de la Inteligencia, es la imagen visible de Dios. Y también que Febe, es decir, la Luna, es la imagen de Febo, casi del mismo modo como él lo es de Dios. Así pues, no es conveniente exponer por el momento, tal como dijo Hiparco,⁵⁴ que la Luna es el espejo del Sol, es decir, luz que

⁵² Cf. PLATÓN, *República*, VI, 508c.

⁵³ La fuente que FICINO tiene presente para tal afirmación es con toda seguridad la oración “*Al rey Helios*” del Emperador JULIANO, ya que en ésta se efectúan tales comparaciones y se alude a la opinión que, al respecto, tienen JÁMBLICO y MACROBIO entre otros.

⁵⁴ HIPARCO de Nicea fue uno de los más importantes astrónomos de la Antigüedad, su vida transcurrió en el siglo II a. C. Logró un catálogo estelar, preciso la duración del año solar en 365 días y 6 horas, y

cayendo sobre ella desde el Sol, se desvía hacia lo nuestro. Mas tampoco es conveniente descuidar aquella comparación platónica, descrita más ampliamente en otro lugar por mí.⁵⁵ Del mismo modo que el Sol genera los ojos y los colores, proporciona a los ojos la fuerza por la cual ven, a los colores aquella por la que son vistos y conjunta a ambos en uno solo con su luz conciliadora, así también se piensa que Dios se tiene para todos los intelectos y las cosas inteligibles. En efecto, Él mismo procrea las especies inteligibles de las cosas y todos los intelectos, y, además, proporciona a ambos de una vez por todas la virtud propia y natural de actuar recíprocamente. Encima despliega sin interrupción una luz común a través de la cual impulsa a las virtudes de los inteligibles y de los intelectos hacia el acto mutuo, y, al actuar, los enlaza. Platón realmente llama verdad a esta luz en las cosas inteligibles, en cambio, en las mentes, ciencia. Piensa, además, que el Bien mismo, es decir, Dios, tal como entonces Dios se alza por encima de todas estas cosas, así el Sol lo hace por encima de la luz, los ojos y los colores.⁵⁶ Pero ahí donde Platón dijo que el Sol se alza por encima de todo lo visible, sin duda auguró, más allá del Sol corpóreo, el Sol incorpóreo, es decir, el Divino Intelecto. Mas puesto que es posible ascender desde la imagen hacia el modelo, en parte sustrayendo lo que es peor, en parte añadiendo lo que es mejor; de acuerdo conmigo, si te place, substráele al Sol, a quien Averroes substrajo la materia, la cantidad determinada de modo similar, pero, entretanto, deja la virtud con la *luz*, de manera que permanezca la propia luz colmada de magnífica virtud, no definida por una cantidad determinada ni por figura alguna, y, por ello, tocando con su presencia en derredor el inmenso espacio en la imaginación. Del mismo modo como entonces [la luz] supera la Inteligencia en exceso, así también supera la agudeza de los ojos en sí misma. Por esta razón, casi te parecerá, en la medida de tus fuerzas, que tú has encontrado a Dios a partir del Sol, quien puso su tabernáculo en el Sol. Finalmente, tal como nada es más ajeno a la *luz* divina que la materia absolutamente informe, del mismo modo nada es más diverso de la *luz* del Sol que la tierra. Por ello, los cuerpos en los que prevalece la condición térrea, así como los que son más ineptos para la *luz*, no reciben dentro luz alguna. No porque la luz sea incapaz de penetrarlas. Ésta, en efecto, mientras que no ilumina al interior la lana o la hoja,

también parece haber fundado la trigonometría. De sus obras sobrevivió tan sólo su *Comentario a los Fenómenos de Arato y Eudoxo* y tenemos más noticias de él sobre todo gracias a la *Geografía* de ESTRABÓN y al *Almagesto* de PTOLOMEO.

⁵⁵ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, XII, 1, 11.

⁵⁶ Cf. PLATÓN, *República*, 508c – 509a.

entretanto penetra al momento el cristal, en cuanto a lo demás mucho más difícil de penetrar. Así también, la luz divina luce en las tinieblas del alma, pero las tinieblas no la aprehenden; mas no tiene esta semejanza con Dios: que Dios introduce primero la ciencia de las cosas divinas en las mentes angélicas y beatas, y en seguida el amor; en cambio, aquí, el ánimo enciende ambos amores, el que purga y el que convierte, en nuestros creyentes, antes que le sea concedida la inteligencia de las cosas divinas. Del mismo modo, el Sol ilumina absolutamente al momento las naturalezas por todos lados visibles y puras, como si en ese momento fueran celestes; en cambio, las materias opacas ineptas para la *luz* primero las calienta, enciende y hace sutiles, luego las ilumina. Y además, cuando en relación al calor y la *luz* son ya ligeras y accesibles, no pocas veces las eleva hacia las cosas sublimes.⁵⁷ De aquí que Apolo atraviesa, purga, disuelve y eleva la mole de Pitón con los agujijones de sus rayos.⁵⁸ Y en verdad no es justo descuidar que del mismo modo que esperamos que Cristo habrá de entrar finalmente en su reino y de resucitar los cuerpos humanos de la tierra con el esplendor exudante de su cuerpo, así también cada año esperamos que, después del invierno letal, el Sol, reinando en Aries, al punto habrá de convocar de nuevo a las semillas de las cosas en la tierra, cual si en ese momento estuvieran muertas, y a los animales semivivos hacia la vida y la belleza. De aquí se dice que Mercurio, cual Acate del Sol, despierta a los durmientes con un cierto caduceo. Y Platón describe en el libro de *República* una cierta resurrección casi similar.⁵⁹

Capítulo X

El Sol fue creado primero y en medio del cielo.

Al preguntarse ¿cuál es la más importante de entre las cosas que en primer lugar creó Dios?, Moisés responde que la *luz*.⁶⁰ Con razón, pues la *luz*, la más semejante a Dios de entre todas las cosas, emana al punto de la propia *luz* divina más que de la inteligible. Ciertamente, existe una *luz* inteligible sobre nosotros en el mundo incorpóreo, es decir,

⁵⁷ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, App., 16.

⁵⁸ Cf. FICINO, *Concilio contra la pestilencia*, II; *Himnos homéricos*, “A Apolo”, 300 ; OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 435-451.

⁵⁹ Apolo dio el caduceo a Mercurio a cambio de la siringa y es símbolo de su papel como mensajero de los dioses; Acate fue el fiel amigo de Eneas durante su viaje a Italia. La referencia a PLATÓN es la del mito de Er, con el que finaliza la *República*, X, 614 b ss.

⁶⁰ Cf. Gen 1, 3-5.

el purísimo intelecto. Pero, además, existe una *luz* sensible en el mundo corpóreo, es decir, la propia *luz* solar. Mas quizá ésta posee de modo simple en su primer grado, como si fuera el primer día, esto mismo: que luce por dentro e ilumina por fuera.⁶¹ En el segundo: que ora ella misma es poderosa por su virtud de calentar, ora vivifica el resto de las cosas. En el tercero a su vez: que se propaga a sí misma en volumen por su eficacia y por mandato de Dios. Finalmente, en el cuarto grado de su naturaleza y orden, cual si fuera el cuarto día: que distribuye su volumen en el orbe, de la misma manera como la *luz* divina de la inteligencia de donde manó se refleja hacia ella. Por ello, Moisés asevera que la *luz* misma fue procreada de modo simple el primer día, mas en el cuarto la *luz* fue dotada, a su vez, de esta figura solar, esto es, redonda.⁶² También Platón repite dos veces en el *Timeo* la constitución del Sol. En primer lugar, como consorte en el número de los planetas. En segundo lugar, dotado por voluntad divina frente al resto de los planetas de admirable *luz* y regia autoridad.⁶³ La mayoría de los astrónomos transmite que el Sol, en cuanto Rey de lo celeste, ocupó en el comienzo del mundo, como ciudadela y capital, el Medio Cielo en su exaltación Aries respecto al primer Horizonte habitable.⁶⁴ También Moisés, cuando afirma que el primer día fue hecho, no ciertamente de la mañana a la tarde, sino, al contrario, de la tarde a la mañana,⁶⁵ señala que, después del mediodía en el que el Sol ascendió, el día, entonces nacido, declinaba sucesivamente hacia la tarde y hubo de completarse por la mañana siguiente. Ciertamente, fue confirmada la autoridad regia del Sol cuando al primer día del mundo se le designó día del Señor, es decir, solar. Si, en efecto, Dios terminó el mundo en seis días y en el séptimo descansó,⁶⁶ sin duda parece que comenzó la trama del mundo a partir del propio día del Sol, es decir, durante la potestad solar. Por otra parte, decidió que Saturno fuera el más alejado al Sol y adverso a la generación y las acciones cuando prescribió que se debía estar desocupado de acción el día de Saturno.⁶⁷ ¿Y no es también Cristo el autor de la vida, a quien, cuando expiraba, el Sol, cual profeta, lloraba con el rostro cubierto de tinieblas en medio del cielo y quien a su vez resucitó de los muertos en el día y la hora del Sol, para así

⁶¹ Cf. PLOTINO, *Enéada* IV, 5, 7.

⁶² Cf. Gen 1, 3-5; 14-19.

⁶³ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 38c-39b.

⁶⁴ Referencia al denominado *Tema mundi*, esto es, el día primero en el que fue creado el mundo, en el cual cada planeta se hallaba en su domicilio, cf. FÍRMICO MATERNO, *Mathesis*, III, 1; MANILIO, *Astrología*, I, 265.

⁶⁵ Cf. Gen 1, 5.

⁶⁶ Cf. Gen 2, 2.

⁶⁷ Es decir, el sábado.

restituirnos la *luz* inteligible tal como el Sol restituye la visible?⁶⁸

Capítulo XI

Las dos luces del Sol. El oficio de Apolo. Los grados de las luces. El Sol representa todas las cosas divinas.

Si consideramos al Sol en aquella primera propiedad de su naturaleza, la cual recibió en el primer momento de su creación, en tanto enumerado en el consorcio de los Planetas, entenderemos que su primera *luz* natural no fue tan grande al principio como llegó a ser después. En efecto, no supera a las restantes estrellas tanto en magnitud cuanto en luz. Pues, ciertamente, supera la magnitud de Júpiter en menos de lo doble, pero en cuanto a la *luz* quizá en un céntuplo. Las magnitudes de los Planetas son estimadas en comparación con la Tierra. Al inicio dijimos cuántas veces el Sol contiene a la Tierra.⁶⁹ Se piensa que Júpiter iguala ciertamente a la tierra noventa y cinco veces. Por tanto, esa otra inmensa luz reluce rectamente de otra parte y se comunica desde arriba a la *luz* natural del Sol. Todas las cosas celestes, verdaderamente, llevan una luz propia consigo cuando surgen, pero exigua u oculta para nosotros, o tal vez se oculta por cierta rareza y candor o por alguna otra causa. Parece que, al principio, el Sol elevó consigo una cierta luz similar un poco más grande en comparación a su grandeza. Pero, además de aquella característica e innata luz oscura –tal como la llamo–, aparece al momento por voluntad divina aquella otra luz patentísima a los ojos, cual cierta imagen más expresa de la inteligencia divina y de la más generosa bondad.

Dios, como transmiten nuestros Teólogos, dio una luz gemela a nuestras mentes. La primera se enciende naturalmente en ellas. Por su parte, la segunda es también comunicada casi al instante en virtud de sus méritos y no sin gracia, dotando a las mentes beatas con admirable generosidad. Así pues, como la estrellas son imágenes de las mentes, es consecuente que similarmente ellas hayan engendrado dos luces. Del mismo modo como, en primer lugar, Dios admirablemente concedió esta extraordinaria luz a la luz solar en el propio Sol, así el Sol, vicario de Dios en este oficio, al punto comunica a la luz innata de las estrellas esta luz que le fue concedida.

⁶⁸ Sobre el eclipse sucedido a la muerte de Cristo desde la hora sexta a la nona, cf. Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44; así como P. DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola* VII, 2. Sobre su resurrección muy temprano el domingo, día del Sol, cf. Mt 28, 1; Mc 16, 3; Lc 24, 1.

⁶⁹ Cf. *supra*, cap. III.

Más aún, así como solemos decir que la luz que se muestra en la Luna no es de la propia Luna, sino *luz* del Sol enviada a nosotros sin interrupción a través de la Luna, del mismo modo, según aquella secretísima consideración de los Platónicos,⁷⁰ diremos que el tan grande esplendor patente en el Sol no proviene de él mismo, sino de Dios a través del Sol hacia todo el conjunto, como si fuera una luz no manifiesta al instante a los ojos de aquél globo, sino de Dios mismo. Dios, ciertamente, al tiempo que colmó el globo solar, pequeña partícula del cielo, con tan grande esplendor que se desbordaba en todas las cosas desde un solo fulgor, manifestó que, fuera de duda, el corpúsculo del Sol no tomó de sí tan incomparable beneficio, sino de arriba, y que todos los bienes en conjunto del Sol son propagados por el Sol a través de todas las cosas desde el único Dios. Además, del mismo modo como esta luz sensible del Sol ilumina, vivifica, da forma a todas las cosas sensibles y los sentidos y los vuelve hacia las cosas superiores, así cierta luz inteligible de la propia alma del Sol ilumina, enciende y reclama los ojos internos de las almas.

Por esto considero que el Sol fue llamado Apolo entre los Antiguos Teólogos,⁷¹ autor de toda armonía y conductor de las Musas, ya que, no tanto con los manifiestos como con los ocultos influjos de sus rayos, libera los ánimos de la desordenada confusión, los modera armónicamente y, por último, los conduce hacia la inteligencia. Por otra parte, no debe pensarse que esta vastísima y sumamente eficaz luz, entre las cosas mundanas mejor dádiva frente al resto y don perfecto, derive su origen primario del exiguo cuerpo del Sol, sino del mismo Bien, en tanto Padre de las luces,⁷² en el cual todo lo que es de luz es ciertamente más que inteligible, ya que aquél excede absolutamente toda inteligencia; mas luego que de él desciende hacia el intelecto divino o angélico, entonces la luz se vuelve inteligible. Sucesivamente, llegando a la Mente del Alma mundana, luego de ser intelectual, se hace además imaginable al instante, e inmediatamente después, al pasar al cielo, se vuelve al mismo tiempo sensitiva y sensible. Finalmente, sumergida en las cosas inferiores ya casi es dividida, pues en una parte se vuelve sensitiva, a saber, en los ojos de los seres animados; mas en otra parte se vuelve sensible, a saber, en los objetos. Sin embargo, en pocos animales se observan ambas y en los que ven en la noche. Pero regresemos a lo primero.

Los Platónicos postulan tres principios: el propio Bien, el divino Intelecto y el

⁷⁰ Esto es, aquella que parte de la muchas veces citada “Alegoría del Sol”.

⁷¹ FICINO enumera así a los Antiguos Teólogos en su *Teología Platónica* VI, 1, 7: «Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Platón».

⁷² Cf. Sant 1, 17; P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía celeste*, I, 1.

Alma del Mundo.⁷³ La luz es la única cosa de entre el resto que manifiestamente incluye éstos tres: manifiesta al Bien mismo, puesto que, mientras admirablemente aventaja a todas las cosas juntas, entre tanto se difunde por todas y las convoca hacia las sublimes, conservándose admirablemente entretanto su excelencia y pureza; por otra parte, manifiesta al Intelecto divino, ya que muestra, distingue y adorna todas las cosas; también al Alma mundana, puesto que genera, fomenta, vivifica y mueve todas las cosas con su benéfico calor. A su vez, del mismo modo como desde los tres principios supracelestes del mundo la luz desciende hacia el cielo y bajo el cielo, y vuelve las cosas visibles por todas partes, así pone ante los ojos el Bien mismo en el cielo por medio del Sol; por otra parte, el Intelecto divino, esto es, la plenitud de las Ideas, por medio del firmamento pleno de estrellas; finalmente, el Alma del mundo, en tanto móvil, por medio de la Luna, mudable en cuanto a su luz; similarmente, bajo el cielo pone ante los ojos al primero por medio del fuego, al segundo por medio del aire y, por último, al tercero por medio del agua. Finalmente, del mismo modo que las estrellas superiores son iluminadas invariablemente por el Sol, pero la Luna recibe la luz de ahí de modo variable, así también los ángeles son iluminados por Dios invariablemente, pero las almas de modo variable.⁷⁴

Capítulo XII

La similitud del Sol con la divina trinidad y con los nueve ordenes de los ángeles. Y también sobre las nueve majestades divinas en el Sol y las nueve Musas alrededor del Sol.

Nada en el mundo se encuentra que sea más similar a la divina trinidad que el Sol. Pues, en la substancia única del Sol hay a la vez tres particularidades distintas entre sí y unidas. La primera es la propia fecundidad natural completamente oculta a nuestros sentidos. La segunda es la luz manifiesta de la misma que emana de la propia fecundidad, siempre igual a ella misma. La tercera es la virtud que desde ambas da calor y que es enteramente igual a ellas. Por consiguiente, la fecundidad refiere al Padre; en cambio, la luz, semejante a la Inteligencia, representa al Hijo, concebido a modo de Inteligencia; y el calor al Espíritu amatorio. Nuestros Teólogos consideran tres jerarquías de ángeles alrededor de la Divina Trinidad, conteniendo tres ordenes

⁷³ Al respecto puede consultarse los esclarecedores tratados 1, 2 y 3 de la *Enéada* V de PLOTINO.

⁷⁴ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, III, 1, 16.

cualquiera de ellas.⁷⁵ La primera jerarquía consagrada al Padre, la segunda al Hijo y la tercera al Espíritu. También nosotros encontramos un orden ternario semejante y uno novenario alrededor de la Trinidad solar, si es cierto que, a partir de la propia naturaleza fecunda del Sol, se propagan tres fecundidades naturales a través de todo el conjunto: ciertamente, la primera de ellas ocurre en la naturaleza de lo celeste; la segunda, en cambio, en la naturaleza simple de los elementos; la tercera, finalmente, en la naturaleza de los mixtos. A su vez, a partir del calor vital del Sol, más allá de aquellas naturalezas se propaga también por todas partes la vida, que es trina: la primera, vegetal en las plantas; la segunda, sensitiva e inmóvil en los zoófitos;⁷⁶ la tercera, sensitiva y progresiva en los más acabados, es decir, en los animales. Finalmente, a partir de la *luz* del Sol, se derivan tres especies de fulgor, ya sea a través del cielo o debajo del cielo. En efecto, o bien la luz es completamente blanca, o bien completamente enrojecida, o bien mezclada. Por otra parte, puesto que la luz se presenta como lo más similar y casi como principio del conocimiento, principalmente del sensitivo, con razón parece que los tres géneros de los sentidos corresponden también a las tres especies de la luz: a la luz roja corresponden los sentidos corpóreos en general, es decir, el tacto y el gusto; a la blanca, los sentidos más incorpóreos, es decir, la imaginación y la vista; pero a la luz mixta, los sentidos intermedios entre los incorpóreos y los corpóreos, es decir, el oído y el olfato. Hasta aquí la luz del Sol no es sólo imagen de las cosas de tal naturaleza, sino también causa. Mas sólo es imagen de la Inteligencia pura,⁷⁷ pues, así como la Inteligencia pura atraviesa, penetra y muestra al instante las cosas profundas sin mezclarse entretanto ella misma con nada y permaneciendo en lo alto, del mismo modo la luz se dilata al instante por todas las cosas y hace patentes las cosas singulares, es al mismo tiempo indivisible, íntegra por todas partes y no se mezcla con nada. Ciertamente, ni siquiera por un momento la luz permanece en el aire cuando el Sol se pone, en efecto, acompaña por todas partes a su Febo cuando se marcha.

Pero, puesto que desconozco de qué modo aquí, bajo este Apolo, somos como poetas, aunque no buenos, séame posible por un momento relatar una fábula

⁷⁵ Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía celeste*, VI-IX.

⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES señala al respecto que «respecto a los animales que viven en el mar, uno se puede preguntar si pertenecen al reino animal o al reino vegetal, pues están adheridos a otros seres, y muchos parecen si se les separa», *Investigación sobre los animales*, VIII, 588b.

⁷⁷ Pues la causa de la Inteligencia es Dios mismo.

(*confabulari*)⁷⁸: en primer lugar, acerca de los dioses superiores, como se dice platónicamente; en seguida, acerca de las nueve Musas. Los antiguos colocaron estas divinidades en el Sol. En efecto, o bien contemplamos la substancia, o bien las fuerzas del Sol. En su substancia contemplamos su esencia, su vida y su inteligencia; por costumbre, denominamos Cielo a su esencia, Rea a su vida y Saturno a su inteligencia. Si, después de la substancia, contemplamos las fuerzas del Sol, entonces nombraremos Júpiter y Juno a su fecundidad, Apolo y Minerva a su *luz*, y Venus y Baco a su calor. Además, ya los Antiguos representaban a Febo y a Baco, quienes mucho más que el resto reinan en el Sol, como siempre jóvenes, ya que si alguien supiera acoger para su provecho y ajustar a su medida la *luz* y el calor del Sol con la absoluta pureza y propiedad con la que existen allá, de esto obtendría la juventud perpetua o al menos cumpliría ciento veinte años solares.⁷⁹

Pero, después de estas nueve divinidades interiores al Sol pasemos a las nueve Musas alrededor del Sol. ¿Quiénes son, pues, las nueve Musas en torno a Febo, sino los nueve géneros de divinidades apolíneas distribuidas a través de las nueve esferas del mundo? En efecto, los Antiguos conocieron tan sólo ocho cielos, pero, bajo el fuego celeste, agregaron el aire puro como noveno cielo, evidentemente celeste por su cualidad y movimiento. Además, en cada esfera dispusieron gradualmente divinos espíritus, ocultos a los ojos y dedicados a cada una de las estrellas, a los cuales Proclo denomina ángeles, y Jámblico además arcángeles y principados.⁸⁰ Mas, quienes de entre ellos por doquier son principalmente solares, los más Antiguos los consideraron Musas que presiden todas las ciencias, pero, sobre todo, la poesía, la música, la medicina, las expiaciones, los oráculos y los vaticinios. En fin, regresemos al Sol.

Ineptos admiramos demasiado toda aquella cosa de menor importancia con tal que sea rarísima, pero ciegos, al tiempo que ingratos, desde hace tiempo dejamos de admirar las cosas habituales, pero que son de suma importancia. Nadie se admira de que el fuego sea la ferviente imagen del cielo y del Sol, purísimo y sin mezcla,

⁷⁸ Traduzco *confabulari* por «relatar una fábula», donde ha de tenerse en cuenta que *fábula* no sólo es la narración de un relato ficticio o imaginario con fines morales, sino, tal como lo señala Silvia Magnavacca, aquello que para San Agustín significaba y que concuerda con el sentido que Ficino le da al verbo *confabulari* en este pasaje, a saber, una expresión en muchos sentidos equivalente en significado al *mito* griego, en tanto que sirve, sobre todo, para fines educativos, mas cumpliendo la tarea de *integumentum*, es decir, de velar ocultas verdades bajo el lenguaje del lenguaje literal, de ahí que tuviera una doble función: «por un lado contiene, vela y esconde verdades muy profundas y fundamentales, para, por otro, ponerlas a salvo de una comprensión imperfecta, inadecuada y vulgar» (SILVIA MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p. 281).

⁷⁹ Cf. TÍBULO, *Poemas*, I, 4, vv 37-38; FICINO, *Tres libros sobre la vida*, II, 20.

⁸⁰ Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, II, 3-5.

perpetuamente móvil; luciente a la distancia; de que de lo mínimo al instante pasa a lo máximo, al tiempo que todo convierte en sí mismo. Nadie admira cuán justo es el Sol, cuán incomparablemente supera todas las cosas, que es genitor y moderador de todo; que el Sol alegra las cosas tristes, vivifica las que aún no viven, resucita las ya muertas. Mas si la sede del omnipotente Olimpo se desplegara una vez al año y fuera contemplado de súbito un esplendor tan grande, todos admirarían sobre medida únicamente al Sol, ya sea que todos lo adoraran en forma suplicante como sumo Dios, o que al menos dudarían muy poco de que ha sido enviado por la divinidad. Y darán innumerables gracias a Dios, aunque oculto, como autor de un beneficio tan grande. Por ello, Jámblico y Juliano, los platónicos, ordenan imaginar la noche sin luz alguna de la Luna ni de las estrellas (lo cual también pone de manifiesto el beneficio del Sol), de manera que conozcamos de modo más certero qué nos sucedería sin Sol y cuánto le debemos a este superno Sol.⁸¹

Capítulo XIII

Que el Sol no debe ser adorado como autor de todas las cosas.

Frecuentemente, Sócrates permanecía de pie al aire libre en el campamento levantando la mirada hacia el Sol naciente, atónito ante tales vestigios,⁸² con los miembros inmóviles, sin cerrar los ojos a la manera de una estatua, hasta el momento en que saludaba al Sol que resurgía de nuevo.⁸³ Por ello los Platónicos, inducidos por estos y otros signos semejantes, dicen que Sócrates, afortunadamente conducido ya desde su misma niñez por un cierto *daimon* de Febo, acostumbró con el mayor cuidado venerar al propio Febo y que, por la misma razón, había sido juzgado por el oráculo de Apolo como el más sabio de todos los griegos.⁸⁴ Yo, por mi parte, dejaré de lado de momento lo que particularmente parece que debe afirmarse acerca de si el *daimon* de Sócrates es un genio o un ángel. En todo caso, me atrevería a afirmar que Sócrates, en este despliegue de su inteligencia, haya admirado no a este Sol, sino al otro. Puesto que, en

⁸¹ Cf. JULIANO, *Al Rey Helios*, 39, 153c.

⁸² *Vestigium* podría equivaler a los *syntemata*, es decir, a los símbolos en el mundo que Dios sembró para ser contemplados teúrgicamente, lo cual se desprende de la traducción del término que FICINO hace en *Sobre el arte hierática de los griegos*.

⁸³ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 220c-d; AULIO GELIO, *Noches Áticas*, II, 1, 1-5; FICINO trata el relato también en *Teología Platónica*, XIII, 2, 2.

⁸⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21a.

efecto, sólo la novedad suele llevar a admiración, ¿por qué Sócrates se pasmaba tanto al admirar al Sol, al que además cotidianamente veía y cuyos movimientos y fuerzas todos habían comprendido ya desde hace tiempo por medio de la consideración física y matemática? Sócrates lo llamó, con Platón como testigo, no Dios principal, sino hijo de Dios. No primer hijo de Dios, digo, sino segundo y visible al instante. Pues, en efecto, el primer hijo de Dios no es este Sol manifiesto a los ojos, sino aquel otro Intelecto ampliamente superior, es decir, aquel primero únicamente observable por el intelecto.⁸⁵ Por consiguiente, Sócrates, estimulado a menudo por el Sol celeste y augurando a partir de ahí el Sol supraceleste, contemplaba muy atento su majestad y admiraba atónito la incomprensible Bondad de aquél.

El Apóstol Jacobo lo llamó Padre de las luces, de las luces, digo, más que de las cosas celestes, pues en Él no hay mudanza ni sombra de vicisitud.⁸⁶ En efecto, el Apóstol Jacobo piensa que, incluso, las cosas creadas supracelestes son naturalmente mudables y no duda que muchas celestes se ensombrecen también de algún modo, pero que las subcelestes cotidianamente. Por esta razón, estima que todo sumo bien dado, es decir, naturalmente ínsito en la inteligencia, y todo don consumado, es decir, adquirido después de las dotes naturales, descienden no desde este Sol y estas estrellas mundanas, sino de más alto, del mismo Padre de todas las luces. En efecto, confiados en las fuerzas de la inteligencia, como si fueran unos peldaños recibidos no ciertamente del cielo, sino de arriba, ascendemos sobre los cielos, reconocemos por todas partes muchas cosas más notables que el cielo y amamos, cultivamos y, ante todo, veneramos al Artesano mismo del cielo. Y, sin embargo, con la inteligencia no podríamos entender o amar algo incorpóreo y mejor que el cielo, si tan sólo del cielo obtuviéramos la inteligencia. Mas, en fin, para que nadie admire y adore demasiado al Sol, a la Luna y a las estrellas ni sean venerados como autores y padres de los dones intelectuales, el Apóstol Jacobo prudentemente advierte que este Sol no es el principio del universo. Por el momento, haré omisas las razones por las que en nuestra *Teología* afirmamos que el principio del universo no es el cuerpo, ni el alma, ni el intelecto, sino algo mucho más elevado, de lo cual, ciertamente, el Sol celeste dista tantísimo que se considera que es una cierta sombra de él más que su imagen.⁸⁷ Mas, por el momento, narraré brevemente las razones que aquí aborda Jacobo.

Puesto que la estabilidad, en tanto principio, rector y fin de la cesación y el

⁸⁵ Cf. PLATÓN, *República*, 508c; además, cf. *Poimandres*, II, 9.

⁸⁶ Cf. Sant, I, 17; P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía celeste*, I, 1.

⁸⁷ FICINO, *Teología Platónica*, I, 3, 23-24; II, 1, 2.

movimiento, es más acabada que todo movimiento, ciertamente Dios mismo, principio, fin y rector de todas las cosas, no puede ser móvil. El Sol, sin embargo, es incesantemente móvil. Además, la virtud del principio en tanto que es inmensa alcanza vigorosamente todas las cosas y en ninguna parte puede ser refrenada. Mas la virtud del Sol, que actúa por medio de sus rayos, es detenida por doquier al ser obstaculizados sus rayos, eclipsada cuando la Luna se coloca delante, contenida frecuentemente por la nubes, rechazada por la densidad terrena y debilitada por la distancia en el espacio. Y aún más, el Sol mismo es una determinada partícula mínima del mundo, retenida en cierta sede angosta, arrastrada y vuelta a arrastrar por su esfera. Siempre es trasladado contra el impulso de su propia esfera por una esfera superior, obstaculizado por los signos y las estrellas contrarios y, tal como dije, no pocas veces debilitado por el aspecto de los planetas malignos. Luego, el principio del universo opera por doquier y siempre todo en todas las cosas, pero el Sol ni fabrica él mismo las esferas del mundo, ni él mismo puede producir por su propia virtud cualquier cosa que sea fría o húmeda o densa y similares, y, aunque haya virtudes similares en el cielo, no toman origen alguno del Sol. Por lo demás, aunque el Sol dista muchísimo del Autor del mundo, sin embargo, parece que todas las cosas celestes están sometidas por voluntad divina al único Sol, ya que es rector y medida del cielo. De aquí en adelante estemos advertidos de que todas las cosas que están en el cielo, bajo el cielo y sobre el cielo, son similarmente referidas al único principio de todas las cosas y, considerando esto, finalmente, veneremos este mismo principio al menos con aquella observancia con la que las cosas celestes veneran al Sol.

Fin.

Sobre la luz

Marsilio Ficino

Proemio del florentino Marsilio Ficino al libro Sobre la Luz para el magnánimo Piero de Medici.

Como te había destinado, ¡oh clarísimo Pietro!, el opúsculo *Sobre el Sol*, recordé poco después que hace tiempo compuse un pequeño tratado *Sobre la luz*. De modo que estimé absolutamente conveniente que aquella luz acompañe en seguida a este su Sol, cual a su guía.¹ Ciertamente el primer fulgor de la *reluciente* aurora en la tierra precede al Sol que ha de alzarse inmediatamente. Pero, inversamente, el Sol mismo, cual padre, antecede en el cielo al resplandor que mana de él mismo. Por mi parte, no sé de qué modo, siguiendo hace algún tiempo el orden terreno, contemplé la luz antes que el Sol. Mas ahora, por el contrario, imitando el orden celeste, antepuse el Sol a la luz, nacida del padre, como era justo.²

Y ciertamente no fue mi intención en este libro o en el precedente exponer detalladamente las cuestiones tan insignificantes de los matemáticos sobre el Sol y la luz, frecuentemente, sin duda, no tan útiles como difíciles; sino, más bien, a partir de algunos de sus ejemplos y comparaciones, cual si fueran peldaños, alcanzar en la medida de nuestras fuerzas las costumbres del ánimo que ha de contemplar las reglas como misterios divinos, si en verdad ningún indicio o prueba hay más cierto para mirar claramente a través de estas cosas que la luz. En efecto, aquel padre celeste alumbró la tierra para nosotros con la lámpara de Febo, no ciertamente para que, bajo tan grande luz, estemos al acecho de las moscas, por así decirlo, sino para que nos admiremos de nosotros mismos, de nuestra patria y de nuestro Padre celeste al observar con claridad las cosas divinas por medio de una luz de tal naturaleza, cual por un determinado espejo en enigma, cada vez que hayamos de examinar cara a cara las otras [cosas divinas] a través de una luz más elevada.

Capítulo I

Qué es la luz en el cuerpo del mundo, en el Alma y en Dios: examen en todos sentidos del florentino Marsilio Ficino.

¹ Referencia al hecho de que Ficino escribió en 1476 la versión previa al *Liber de Lumine* que tituló *Quid sit Lumine* y que decidió reelaborar para que acompañara al *Liber de Sole*, de modo que «aquella luz acompañe en seguida a este su Sol». Cf. *Introducción*, p. XVI.

² *Vid. Introducción*, pp. XXIX-XXXIX.

Odio por encima de todas las cosas las tinieblas, por cuya culpa me desagradan todas las cosas que desagradan, ya porque las tinieblas las acompañan, ya porque las cosas que se deslizan de ellas, se retiran y se hunden en ellas. Amo ante todo la luz, por cuya gracia estimo las cosas restantes,³ ya porque la luz las acompaña, ya porque las que fluyen de ella, refluyen y se restablecen en ella. Por consiguiente, ¡anunciadme sentidos míos, que anunciáis las restantes cosas, casi innumerables, anunciadme, os ruego, qué es la luz! El oído responde: "aéreo soy, date por satisfecho si te anuncio sonidos aéreos"; responde también el olfato: "ciertamente no soy a tal grado *lúcido*, soy de vapor, de mí aprende los vapores"; "qué cosas ajenas a mí buscas", dice el gusto, "nacido ciertamente en lo líquido, te revelo los líquidos"; "no quieras ", dice el tacto, "obtener de mí por la fuerza lo que no soy capaz, soy corporal, doy a conocer cosas corporales, busca la luz más alto".⁴

Capítulo II

Descripción de la luz visible.

A partir de aquí, fui incitado a ascender, en adelante, desde lo más bajo en que había caído,⁵ hacia las cosas más altas de mi cuerpo, para que de allí recibiera la luz más favorable y elevada de todas. ¡Ea, asciendan *lucientes* ojos míos, os lo ruego, por medio de esta luz que más que el resto, o mejor, que sólo ella, tanto os deleita, indicad a la Razón, vuestra reina, qué es la luz! De súbito responde la vista: "yo soy un espíritu resplandeciente y soy resplandor espiritual. En consecuencia, cuando solicitas oficios propios de mi autoridad, otorgo con todo placer cuanto tengo. La luz es cierta emanación espiritual, súbita y muy extendida por los cuerpos sin detrimento propio de la naturaleza de los cuerpos; a saber, emanación de cierta nitidez a partir de los cuerpos diáfanos, es decir, los transparentes; del color a partir de sus opuestos⁶ y de la cantidad, la figura y el movimiento a partir de todos los cuerpos. Congrega en uno todo el género de los colores, ¿qué será este conjunto si no una cierta *luz* de todos los colores, o una luz ya opaca hecha con la materia más sólida y oscura de la tierra? Segrega la tierra mezclada a ella, ¿qué será lo que reste, si no una cierta cualidad, o

³ Es decir, las agradables.

⁴ La prosopopeya de los sentidos que presenta Ficino mantiene un orden jerárquico descendente, de acuerdo con el cual la vista ocupa el lugar más elevado entre los cinco sentidos, seguida por el oído y los restantes sentidos, tal como se lee en nuestro texto (cf. también, FICINO, *Sobre el amor*, I, III.).

⁵ El tacto.

⁶ Es decir, de los cuerpos opuestos a los diáfanos, los opacos.

mejor, claridad y acto de lo transparente, tal como el color es acto de lo opaco? Ciertamente, el color es *luz* opaca; la *luz*, por su parte, es color claro, o mejor, cierta parte muy fina del cuerpo transparente y de los colores, y un vigor cual si fuere de un solo color en acto y de todos los colores en potencia.⁷ Pero, tal vez, tampoco existen colores cuando la luz se retira, puesto que los colores son la propia luz ya variada, evidentemente en algún lugar, y de algún modo debilitada y reflejada; acaso también en virtud de la luz siempre existen los colores mismos, los cuales habrán de ser expuestos en otro lugar y de otra manera".⁸

Capítulo III

Nada es tan claro que la luz y Dios, nada más obscuro

Este bosquejo es, oh ojos míos, mejor que una pintura. Nunca escuché nada más obscuro de definir ¡Oh cosa tan maravillosa! ¿Cómo, pues, puede suceder que nada sea más obscuro que la luz? Nada hay más claro que ésta, puesto que a través de ella todas las cosas se aclaran y se declaran. De aquí ascenderé entonces hacia el espejo sublime del intelecto, para que, al menos desde allí, vea aquello más allá de lo cual no puedo ver otra cosa en parte alguna. ¡Oh intelecto que rectamente estimas todas las cosas juntas, dime, acaso por fortuna la luz es Dios mismo, más claro que el cual tampoco existe nada, nada más obscuro! "Nada más claro que Dios existe ni [nada] es en grado sumo potente, sabio y bueno". Esto, en efecto, proclama a nuestros oídos que cualquier cosa ha sido hecha por él. De este modo, nadie es tan sordo como aquel que no escucha tan fuerte ruido y estrépito de todas las cosas. Nada, en sentido inverso, es más obscuro que cual es Dios, ya que nada es más tenebroso que Aquél, quien opina para sí que esto es clarísimo.

Capítulo IV

La luz inteligible es causa de las cosas inteligibles, la visible de las visibles

⁷ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, II, 10, 4.

⁸ La teoría de la luz y el color descrita aquí por Ficino tiene marcadas similitudes con la aristotélica, en especial, la concepción de la luz como acto de lo transparente. Para dicha similitud cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 7.

Responde el intelecto: "Dios es el padre de la luces, en Él no existe mudanza por la cual se extinga o se disminuya. Ni sombra de vicisitud por la cual penetre cada vez en la noche o padezca un eclipse".⁹ Responde de nuevo: "Dios es *luz*, en la que no existe tiniebla alguna",¹⁰ esto es, forma en la que nada es informe; también hermosura en la que nada es deforme. Dios ciertamente, tal como muestra el intelecto, que es Su rayo, es *luz* invisible, infinita, la verdad misma de cualquier verdad y causa de todas las cosas, cuyo resplandor, o mejor aún, su sombra, es esta *luz* visible y finita, causa de las cosas visibles.¹¹ Puesto que, por otra parte, la naturaleza de la *luz* y de la verdad es tal que manifiesta verdaderamente las otras cosas al resto, todas las cosas juntas son por sí mismas verdadera y claramente visibles a Dios, del mismo modo que si la *luz* visible, puesto que es fuente de los colores y lo visible, se contemplara a sí misma en tanto que es de todos los colores y entonces viera en sí misma todos los colores y todas las cosas sensibles.¹²

Capítulo V

Luz visible, racional, inteligible y divina

Pero el intelecto advierte que no hay que lanzarse tan repentinamente, a tan elevada especulación, sino que hay que ascender gradualmente, para que no la constriñamos a ensombrecerse ni a cegarse por un excesivo resplandor: "No confíes, Razón, en los sentidos; la vista no te da conocimiento satisfactoriamente; los restantes sentidos en modo alguno. La vista, puesto que es *luz* sensitiva, solamente percibe y ofrece un resplandor sensible. Y viceversa, puesto que percibe y ofrece un resplandor sensible, reconoces que ésta es cierta *luz* sensitiva, mas no le es lícito avanzar más allá de ahí. Pero, de aquí en adelante, de mí aprenderás que en primer lugar, ciertamente, yo, la inteligencia misma, soy cierta luz intelectual, ya que mi objeto es la luz inteligible que busco en cualquier cosa que deba buscarse y que descubro en cualquier cosa descubierta, supuesto que la luz de cualquier cosa y la verdad de la misma son idénticas. La verdad es una luz interior, la luz una verdad que se difunde hacia las

⁹ Sant., I, 17.

¹⁰ 1Jn, I, 5.

¹¹ Cf. FICINO, *Sobre el amor*, VI, 17.

¹² Cf. FICINO, *Teología Platónica*, II, 10, 4.

cosas externas.¹³ En seguida, aprenderás que tú, es decir, la razón, eres cierta *luz* racional y razón que luce, puesto que inquieres por todas partes, razonando con gran avidez, tanto la razón de la *luz* como tu origen. Pero, ¿quieres alcanzar más apropiadamente la razón de la *luz*?, búscala en la *luz* de cualquier razón. La razón de la *luz* está allí donde está también la de todas las cosas: descubrirás la verdad y la claridad de la *luz* en la suma verdad, la cual también es ella misma certeza y claridad, puesto que son lo mismo la claridad y la verdad de esta *luz* que buscas. ¿Qué es la *luz* en Dios? La inmensa exuberancia de su bondad y de su verdad. ¿Qué, en los ángeles? La certeza de la Inteligencia que mana de Dios y el gozo profuso de su voluntad. ¿Qué, en las cosas celestes? La abundancia de la vida de los ángeles, el despliegue de la virtud desde cielo, risa del cielo.¹⁴ ¿Qué, en el fuego? Cierta vigor vital ínsito desde las cosas celestes y una propagación eficaz. Finalmente, en aquellos que carecen de sentido, una gracia prodigada por voluntad divina; en los que sienten, una alegría del propio espíritu y vigor del sentido; en todos, en suma, efusión de fecundidad interna; dondequiera, la imagen de la bondad y de la verdad divinas.

Capítulo VI

Por cuáles razones ascendemos de la luz visible a la invisible.

Para que acaso no parezca que concebimos la verdad al arbitrio cuando afirmamos tantas veces que es cierta substancia de la *luz* totalmente incorpórea y divina, es digno de consideración que esta *luz* manifiesta a los ojos no puede ser la primera, ya porque tiene alguna proporción con todos los ojos corpóreos o, según algunos, porque es móvil y, además, porque está en algo y de algo depende. Por tanto, debe elevarse hacia alguna *luz* superior de naturaleza absoluta, a causa de sus condiciones, y que existe ya totalmente incorpórea por sí y en sí. Puesto que también esta *luz* manifiesta a nosotros es casi incorpórea, similarmente, es causa de las imágenes incorpóreas y no está constreñida a dimensión, división o mixtura alguna, de lo cual es cosa evidente que no puede tener su origen primero de masa, forma o virtud corpórea; éste, por tanto, lo obtiene de una *luz* más alta y sobre manera más amplia y, por así decir, más clara que

¹³ Así mismo definen la luz natural tanto SAN AGUSTÍN (*Del Maestro*, XII, 39) como SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Suma teológica*, I, q. 106, c. 1).

¹⁴ Cf. Una imagen similar aparece en DANTE ALIGHIERI, *La divina Comedia*, Paraíso, XXVII, 4; XXVIII, 83-84.

los cuerpos, supuesto que, incluso, tal como la materia celeste difunde allí la *luz* que desciende desde los dioses, así la masa caliginosa obscurece bajo el cielo la luz recibida proveniente de los cielos.¹⁵ Por tal razón, vale la pena apartar tanto esta luz sublunar de la calígine, como aquella celeste de la materia celeste, y de allí elevarse hacia la luz supraceleste, de allí, a su vez, de la *luz* racional hacia la intelectual, de ésta hacia la inteligible, de ésta hacia la divina en la medida de nuestras fuerzas, de manera que, dispuestos por tal espectáculo revelado, naturalmente seamos transformados, gradualmente, de la claridad del espíritu del Soberano hacia la claridad, hacia la misma imagen.

Capítulo VII

Los ojos celestes de las divinidades sonríen al gozo de las mismas y se regocijan en su resplandor y movimiento.

Puesto que consideramos que todas las cosas obtienen su perfección, vida, sentido, certeza, gracia y alegría a partir de los rayos de las cosas celestes que descienden hacia nosotros desde las supracelestes, a través de las celestes como a través ciertos vidrios, es necesario que la *luz* en los espíritus sobre el cielo sea perfección de su propia forma, fecundidad de vida, perspicacia de sentido, certeza clarísima de la inteligencia más verdadera, riqueza de gracia y abundancia de gozo. El resplandor del cielo es la imagen de todas estas cosas, o bien, como una sombra con relación a la claridad de éstas, ya que el cuerpo del cielo puede imitar la claridad del espíritu con menos exactitud de lo que la tierra el fulgor del cielo. El cielo, cual cuerpo de las cosas celestes, o bien, cual ojo de ellas, (en efecto, Orfeo llama «ojo» al Sol),¹⁶ ríe en su resplandor y se exalta en su movimiento ante el mismo gozo admirable de las cosas celestes, tal como la tierra, alejadísima de las cosas celestes se lamenta en las tinieblas y permanece inactiva en su sitio y reposo. En efecto, no debe pensarse que el cielo, cuyo movimiento es perpetuo por naturaleza y no abandona su lugar natural, es movido por fuerza alguna o por defecto; a causa de ello, el cielo es una substancia completísima, de la cual nada de lo suyo se aparta, pero, por cierto exceso de alegría por la cual tiene arrebatos de alegría, no sabe permanecer tranquila. Como juzgan los pitagóricos, las esferas

¹⁵ Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía Celeste*, XIII, 2; FICINO, *Teología Platónica*, VIII, 13, 1.

¹⁶ PORFIRIO, *Himnos órficos*, VIII, 1 y 18.

disponen danzas ante el canto de las divinidades gozosas.¹⁷ De ahí que con movimientos muy ordenados y variados confeccionen una admirable armonía; ante la risa de los astros, que principalmente se revela por sus rayos, ríen todas las cosas, tanto las que están bajo el cielo, como las que están sobre la tierra, y ante las tinieblas como ante la tristeza, todas se acongojan. Solemos, en efecto, alegrarnos junto con los que ríen, entristecemos junto con los que derraman lágrimas.

Capítulo VIII

La risa de cielo que emana del gozo de las divinidades, esto es, la luz que fomenta y deleita todas las cosas.

Los hombres que cuantas veces se alegran en su espíritu y ríen en su rostro, tantas ciertamente resplandecen dentro y se dilatan en su espíritu, revelan qué luz es la risa del cielo que emana del gozo de los espíritus celestes, y por ello parece que resplandecen en su rostro, sobre todo en los ojos, que son máximamente celestes, y en su risa realizan un movimiento circular a la manera del cielo. En cambio, todas las cosas se cubren de tinieblas, se oprimen y se entorpecen en los que se lamentan. Verdaderamente, los rayos de las estrellas que sonríen, cual si fueran ojos de las mentes divinas, dirigidos muy benigna y alegremente en las semillas a las cosas, no de otro modo fomentan y generan todas las cosas que como la mirada del avestruz dirigida al huevo.¹⁸ En efecto, a partir de la virtud de los rayos de las estrellas, el calor natural es llevado a todas las cosas en su conjunto, de lo cual la vida se origina, se nutre y se acrecienta. De aquí sucede que todas las cosas apetecen el placer, ya que no sólo se generan por medio del placer terreno, sino también de la alegría celeste. Pues, ¿quién diría que las divinidades no mueven y generan todo con cierto afecto alegre, cuando vemos que todas las cosas son procreadas por la naturaleza de los animales y perfeccionadas por el arte con placer? ¹⁹

Capítulo IX

La luz es incorpórea y es forma, o bien acto de la naturaleza celeste. Puede existir sin un cuerpo

¹⁷ Cf. PLOTINO, *Enéada* IV, 4, 33 ; PLATÓN, *Epinomis*, 982e; *Timeo*, 40c.

¹⁸ Job 39, 13.

¹⁹ Cf. FICINO, *Sobre el amor*, II, 2, p. 146.

sujeto y está por doquiera; incluso bajo la tierra al mismo tiempo que con lo diáfano.

Pero es útil, entretanto, extenderse más ampliamente sobre las mismas cosas junto con nuestro Plotino. En el momento en que la luz penetra diáfana lo suave, en el mismo momento diáfana atraviesa incluso lo más duro. Igualmente, en el momento que atraviesa un breve espacio, en el mismo también atraviesa el más extenso. Por tanto, la luz es incorpórea, ya que ni la dureza ni el espacio le oponen resistencia. Sin embargo, puesto que la luz es celeste, por ello mismo un obstáculo térreo y sórdido por naturaleza, aunque sea mínimamente duro, no capta la candida pureza de la luz. De aquí que Plotino prohíbe atribuir afecciones corpóreas a la luz, esto es, acercarse, retroceder, difundirse, dejar de fluir, contraerse, dilatarse.²⁰

Mas se piensa que de preferencia ha de decirse que, cuando algo transparente es expuesto en presencia de lo lúcido, al instante la luz se manifiesta allí y por allí avanza; en caso contrario, ni se manifiesta allí, ni avanza; y, sin embargo, la luz no cesa de existir de modo simple todo el tiempo que el cuerpo es lúcido, así como tampoco el rayo visual cesa de existir de modo simple todo el tiempo que se da la visión. La luz, ciertamente, es forma primera de un cuerpo primero. Del mismo modo, es tan perfecta que se manifiesta no al modo de una ociosa cualidad distinta del acto, sino más bien al modo de un acto muy vigoroso, tan evidentemente eficaz que al momento se extiende a través de todas las cosas, sin separarse de su propia fuente.²¹

Además, en cualquier cuerpo bajo el cielo prevalece un cierto vigor ígneo similar al fuego celeste y de ahí brota una luz o cierto fulgor en donde el color es familiar. En la misma proporción, la naturaleza del cielo y de la luz, que fomenta todas las cosas, no es forzada a discurrir de modo integro a través de todas las cosas en su conjunto, si es verdad que es una paradoja el que ésta se infundió de una buena vez en todas las cosas juntas. De aquí que aquél Er, que en Platón se levantó de los muertos, había fijado entretanto su mirada en la luz,²² sin duda, en una cierta vista celeste, mas oculta a los ojos caducos, la cual, totalmente extendida a través de todas las cosas, regiría el universo. Jámblico a partir de la *Teología de los Fenicios*, asevera que el vehículo de esta luz, esto es, lo transparente, se infundió en todas las cosas juntas, incluso en las opacas, supuesto que en todas éstas existe también algún color, cierta

²⁰ PLOTINO, *Enéada* IV, 5, 7.

²¹ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, XVIII, 4, 5; PLOTINO, *Enéada* IV, 5, 6.

²² Referencia al mito de Er con que finaliza la *República* de PLATÓN (X, 614b).

porción de luz.²³ Por otra parte, la luz no puede estar separada de lo transparente en las cosas opacas, aunque quizás pueda estar en sí en posesión de lo luminoso. Si vaticinamos rectamente el sentido secreto del *Timeo*,²⁴ sabemos que el propio fuego y el espíritu celestes están próximos al vehículo del Alma mundana y que, junto con ésta, florecen por todas partes. En efecto, esta Alma, ciertamente a causa de su movimiento vital, produce calor por todas partes y, además, movimiento, luz gracias a la Inteligencia, al mismo tiempo que por todas partes produce el vehículo diáfano de la luz. Sin embargo, no es lícito decir que la tierra propiamente luce, supuesto que ni lo transparente está mezclado con ella, ni la luz se comunica con ella por más que se halle infusa en ella. Si alguno de los astrólogos, confiado en la regla, considerara cuánta fuerza tienen por todas partes los innumerables rayos de la inmensa máquina celeste al penetrar la tierra en un punto del mundo, de ello conocerá entonces que por medio de ésta se difunde también la luz celeste por diversas partes y que allí le es necesario a la luz lo diáfano, aunque estas cosas no puedan ser accesibles en la tierra a muchísimos de ojos. Mas quizá es accesible allí a ciertos animales que viven. En efecto, dicen los platónicos que, tal como se encuentra el frío respecto al calor y la negrura respecto a la blancura, así se hallan las tinieblas respecto a la luz, de modo que la tiniebla no es pura privación de luz, sino luz mínima u opaquísima: la negrura es una luz menos opaca. Lo transparente, como cierto esbozo de una luz un poco más clara. El color, cierta delimitación de la luz, la cual, en verdad, junto con cierto calor, de algún modo está dondequiera. En efecto, muchos efectos atestiguan que, por tan potente luz ya del Alma, ya de las cosas celestes, ocurre que en ninguna parte existe lugar accesible para las puras tinieblas, supuesto que también por todas partes debajo de la tierra el calor es más débil que la luz en amplitud. Quizá los pitagóricos llevados por esto, desconozco cuál, establecieron La Torre de Júpiter en el centro del mundo; allí encendieron el fuego vestal sin duda (como hemos dicho en otro lado). Por esta causa, también se atrevieron a denominar a la tierra cierta estrella.²⁵ Junto con los antiguos Teólogos y Platón, lo

²³ JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, I, 9, p. 58-59; V, 12.

²⁴ Cf. El misterio al que alude Ficino es la conformación del universo por el Demiurgo platónico, el cual es narrado por PLATÓN en *Timeo* 31b-36e. Además, sobre el vehículo del alma puede confrontarse PLATÓN, *Fedón*, 85d; *Timeo*, 41e, 44e, 69c; JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, V, 12; PROCLO, *Elementos de Teología*, 207-210; y, sobre todo, Sinesio de Cirene, *Sobre los sueños*, VI, 136d-137b; VII, 138b.

²⁵ En efecto, para los pitagóricos, la Tierra no era el centro del Cosmos, sino que en el centro colocaban un fuego di vino, el fuego vestal, al que llamaban el “hogar de Zeus”, alrededor del cual giraban los planetas, entre ellos la propia Tierra, que era considerada un astro como los otros que se movía alrededor del fuego central del Cosmos, c.f. PROCLO, *Comentario al Timeo*, III, 141 (DK 143, 26); Aristóteles, *Acercas del cielo*, II, 13, 293a-b; AECIO, II, 7, 7 (DK 44 A 16).

cual también confirman las propias evidencias efectos, los pitagóricos hicieron fluir ciertos ríos ígneos a través de las desembocaduras de la tierra y encontraron allí demonios ígneos.²⁶

Capítulo X

Una cosa es la luz, otra el calor y, además, la luz antecede al calor.

Es claro que una cosa es el fulgor y otra el calor, pues las cosas que no calientan, y también muchas frías, refulgen o resplandecen. Existen también muchas cálidas que son sombrías. El calor del fuego penetra a menudo por donde no atraviesa el resplandor y el resplandor se propaga a mucho más distancia y más rápidamente que el calor. Que el calor provenga de la luz, lo descubrirá cualquiera que considere que también en los espíritus la claridad de la inteligencia antecede al afecto de la voluntad en cuanto a su origen, y que en la máquina del mundo los rayos del Sol son el origen del calor que les sigue. Más aún, en las cosas superiores reina la unidad, pero en las que la siguen la diversidad. Del mismo modo, entre nosotros, en este fuego, aunque el calor esté en el mismo cuerpo en que también está la luz, sin embargo, no está en la luz, tal como la quietud de las cosas elementales tampoco está en el movimiento. Además, en las cosas celestes, no sólo el calor, cual si fuera luz, está en la luz, sino también la propia quietud del cielo está en el movimiento del cielo, como yo hablaría en cuanto a la Física. Finalmente, en la propia Inteligencia sobre el cielo hay voluntad, como si fuera la misma, y en la voluntad hay gozo, como si fuera lo mismo.

Capítulo XI

La luz no es cualidad de lo iluminado, sino que es acto de lo que ilumina. Ni tampoco se mezclan las luces. La luz es vínculo del universo.

Aunque ciertamente la luz es causa del calor, sin embargo, no es de su mismo género; merecidamente, cual si estuviera situada en un cierto género superior; incluso, entre nosotros, lo aventaja, a tal punto que, en verdad, ella misma depende solamente de un cuerpo luminoso y de ninguna manera de un sujeto paciente; el calor, en cambio,

²⁶ Cf. PROCLO, *Comentario al Timeo*, IV, p. 290; PLATÓN, *Fedón*, 111d-113d.

depende de uno y otro. Por tanto, la luz se presenta como el acto propio y natural de lo que solo ilumina. Y ni se produce como cualidad del cuerpo iluminado, ni se halla tanto en lo iluminado cuanto existe en ello. Por ello, la luz ni permuta la naturaleza de lo diáfano, ni es cambiada por lo cambiado a través del lugar, ni posee un espacio determinado a través del lugar. En efecto, ocurre que siempre habrá de propagarse más allá de sí misma y al mismo tiempo produce múltiples reflexiones: de los espejos hacia los espejos, del agua hacia el espejo y de aquí otra vez hacia la pared y de manera semejante sucesivamente. Y, gracias a estas reflexiones, en ninguna parte abandona aquello en donde se refleja y en cualquier punto del aire forma múltiples imágenes espirituales de las cosas, por medio de las cuales el ojo puede contemplar el objeto entero en cualquier punto. Por todas estas cosas se confirma que la luz no es algo corpóreo o la cualidad de un cuerpo.

Pero, para regresar por un momento a la comparación de la luz con el calor, ni la luz ilumina paulatinamente, ni tampoco se queda allí por un momento, ya que penetra iluminando desde arriba, lo cual frecuentemente ya hemos dicho. El calor, en cambio, puesto que se produce como cualidad del aire caliente, accede y retrocede paulatinamente, y, ausente la luz, permanece en el sujeto. Así pues, la luz puede atravesar lo mismo de substancia en substancia, si es verdad que no es accidente de sujeto alguno, cualidad o cierta afección, sino acto inseparable del agente. Con razón, entre la substancia, subsistente en sí misma por así decir, y la cualidad, que depende del agente al mismo tiempo que del paciente, existe un acto luminoso suspendido solamente del agente. Puesto que la luz calienta el aire, el calor depende tanto de la luz como del aire y, además, entre la luz y el calor generado tiene un medio. Por tanto, mientras el calor permanece en este lugar una vez sustraída la luz, la luz puede existir en poder del Sol, una vez suministrado el aire, ya que le es propia.²⁷ En efecto, lo propio es inseparable. Así como entre la *luz* profundamente íntima al cuerpo lúcido y el calor hecho al instante íntimo al aire, el medio es la luz, en parte íntima a lo que luce, en parte también avanzando fuera, así el acto radial de la visión es dirigido hacia el espejo y también el rayo visual resplandece desde el ojo.

De esto es patente que la propia luz es de naturaleza celeste y que no se comunica a algunos cuerpos, sino a los celestes, esto es, a los diáfanos e ígneos, como ya dijimos, e incluso en ellos conserva su propiedad celeste, por cuyo beneficio ni la luz se mezcla con lo diáfano iluminado, ni las luces se mezclan con las luces, pues, en efecto, una

²⁷ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, XV, 5, 4.

mezcla de tal naturaleza no concierne a los actos y las virtudes celestes, es decir, a los rayos, sino que concierne a las cualidades elementales, de las cuales ninguna es necesaria para la presencia de la luz. En efecto, le es suficiente que no haya herido la sombra terrena, inepta para recibir las cosas celestes, como si la luz estuviera por derecho propio dondequiera y en ninguna parte abandonara la sublimidad celeste.

De esto es evidente que, en verdad, las luces no se mezclan con las luces, pues si caminaras hacia tres lámparas, producirías tres sombras del lado opuesto, evidentemente a causa de las tres luces que no se mezclan mutuamente. Del mismo modo, si opusieras una inmensa tabla a estas tres luces, en cuyo medio hubiera una única abertura, inmediatamente rebotarían hacia el lado opuesto tres luces desde las tres lámparas, ya que, evidentemente, no están mezcladas. Y, en fin, si suprimieras una sola lámpara, es evidente que esa luz suya la acompañará, debilitándose entretanto el resplandor común.²⁸

Omito ahora que aquella luz dionisiaca, tres rayos en un solo resplandor, representa para nosotros la Divina Trinidad.²⁹ Los astrónomos y los magos confirman que hay fuerzas admirables en los rayos, pero ocultas. Mas también debe ser admirado demasiado el hecho, que es conocido por muchos, en que gracias al aire cóncavo cuán numerosos rayos reflejados desde la mirada hacia un centro, cada uno por medio de ángulos iguales, abrasan totalmente un cuerpo aun siendo lejano o durísimo. De donde consta, además, que los rayos son naturalmente calientes, si es verdad que ardentísimos se extienden pronto en su sola asociación.

Tan grande es, sin lugar a duda, la potencia de la luz que fácilmente, de súbito y muchísimo procura las cosas celestes, en la medida en que fuera de proporción distan de las terrenas en otros aspectos. Y no sólo transfiere todas las virtudes de las estrellas³⁰ a las siguientes, sino que lanza al Sol mismo y a las estrellas hacia las

²⁸ Cf. P. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, II, 4.

²⁹ Ficino debe estar equiparando la Trinidad cristiana con aquella otra trinidad órfica de la figura del dios griego Dionisos que NONO DE PANÓPOLIS parece recuperar en sus *Dionisiacas*, en donde presenta a Dionisos como una divinidad trina en las figuras de Zagreo-Dionisis-Iaco: «En primer lugar tenemos la anticipación malograda del dios, que es Zagreo, y conlleva la promesa del retorno. A continuación está Dionisio Baco, el nacido de Sémele, que en Nono se configura como verdadero redentor en el sentido más ajeno al dios clásico y, por último, el Dionisio místico o misterioso, el de los iniciados, Íaco» (D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, “Elementos órficos en el canto VI de las Dionisiacas: el mito de Dionisos Zagreo en Nono de Panópolis”, p. 32). Además, Nono estaba relacionado con el cristianismo, tal como lo demuestra su *Paráfrasis al Evangelio de San Juan* (D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, “Las Dionisiacas de Nono de Panópolis: la apoteosis tardía del dionisismo”, p. 18).

³⁰ El término latino «*stellae*», no sólo suele hacer referencia a los que nosotros entendemos por “estrellas”, sino que también refiere a los siete planetas que, según la creencia de la época, giraban alrededor de la Tierra.

inferiores. Del mismo modo que nuestro espíritu conduce las fuerzas del alma y el alma misma hacia los humores y los miembros, y, así como también, el espíritu es en nosotros nudo del alma y el cuerpo, del mismo modo la luz es vínculo del universo.³¹ En efecto, el Sol y cualquier estrella arrojan su luz no a través de una fuerza muy tenue, cual si fuera una línea, sino la derraman alrededor a partir de todo su contorno. Pero esta luz se contrae al instante por doquier en un cono, acaso para que, fluyendo más allá de su fuente, no se desvanezca. Así, en efecto, a causa de esta unión avanzará más vigorosamente y más fácilmente estará toda por todas partes. Mientras toda la base se abrevia en un cono, la estrella entera y toda su virtud se propagará a lo largo del ángulo, avanzará poderosamente por todas partes y toda su magnitud podrá ser vista en el ángulo. Así también, como en las estrellas el centro y la circunferencia es la luz de éstas, en la medida que fluye de todo su contorno, imita esa circunferencia; en la medida que se contrae en un espacio estrecho, imita también su centro. La luz imita también (como se dice platónicamente) la propia Alma del mundo: ciertamente, por su claridad, imita la inteligencia propia de aquélla; por su calor, la vida; y, finalmente, por su movimiento, el movimiento. Pero acerca de todas estas cosas he hablado suficiente en los *Comentarios a Plotino y al Timeo*.³²

Capítulo XII

La luz imita a Dios; los grados de la luz, de los colores de las ciencias. El número siete y el nueve.

En cierto modo, la luz también imita a Dios. En efecto, ningún ojo, agudo tanto como se quiera, discierne la luz misma en sí pura y sola, pues ésta es completamente incorpórea y supera la proporción de los ojos, ya que es divina. En cambio, los ojos simplemente ven la luz en el cuerpo iluminado o luminoso, y también en aquél un poco más denso, es decir, en el que modera la luz con los ojos. Mas quizá los ojos disciernen mejor lo iluminado que la luz. En verdad, los ojos muy débiles ni siquiera la retienen. Los más vigorosos la contemplan, pero no alrededor del Sol. En todo caso, hay unos muy vivaces que contemplan alrededor del Sol, pero de ninguna manera en el Sol. Reconocerás que similarmente varios intelectos se mantienen hacia Dios. Reconoce, te

³¹ FICINO, *Teología Platónica*, III, 2, 2.

³² FICINO, *Comentario al Timeo*, X.

ruego, que el Sol puede al mismo tiempo producir todas las cosas, incluso cada una de las más remotas, con un sólo gesto, esto es, con su luz y su calor, y que, similarmente, Dios puede producir muy fácilmente todas las cosas juntas con su Inteligencia al tiempo que con su Voluntad. Piensa, además, que Dios procrea tres géneros de cosas: los ángeles absolutamente incorpóreos; igualmente las formas totalmente corpóreas; y las almas que están en medio, ciertamente incorpóreas en cuanto a la substancia, pero casi corpóreas en cuanto a la pasión y el movimiento. Similarmente, considera que el Sol genera con su calor cosas siempre corpóreas, e igualmente que con su luz genera las imágenes espirituales de los cuerpos, que reverberan a través del aire; además, que los colores están en el medio. Siete son los principales efectos ya del Sol alrededor de las cosas corpóreas, ya de la divina luz alrededor de las mentes y las almas, pues, penetra, ilumina, enciende, excita, incrementa, eleva y forma. Recuerda, finalmente, que ni el Sol ni cualquier otra cosa puede ser vista sin la luz del Sol, si es cierto que toda luz depende del Sol; e igualmente que todos los intelectos se mantienen rectamente hacia la *luz* divina, hacia la primera verdad y hacia la plenitud de todas las cosas verdaderas. Pero de estas cosas he tratado muy abundantemente en la *Teología*.³³

A estas cosas añade que nadie define de manera absoluta qué es la luz, sino que siempre argumentamos qué no es: no es cuerpo, no es cualidad mezclada con cuerpo, no es color, no es algo diáfano, no es una imagen de las cosas celestes que en verdad no sea simplemente imagen. En efecto, no es propio de la imagen actuar más allá de las imágenes, de la cognición imaginaria, e incluso de las sustancias. Por tanto, sólo a través de ciertas negaciones y comparaciones conocemos la luz, tal como a Dios.³⁴ En verdad, ayuda un poco proseguir comparaciones de esta naturaleza. Mas tú, entretanto, amigablemente concede con tus palabras la licencia de la *luz*. La divina *luz* se distribuye a través de nueve ordenes de ángeles, también los platónicos retuvieron ese número en sus mentes;³⁵ incluso, las almas beatas se vuelven también hacia los mismos grados. Similarmente, la luz del Sol se distribuye principalmente a través de nueve grados. El primer grado de la luz está ciertamente en el Sol; el segundo grado de la luz, oculta también a nosotros a causa de su poca densidad, está en el firmamento blanco; el tercer grado de la *luz* visible está en las estrellas, pero allí se dan estas tres:

³³ FICINO, *Teología Platónica*, XII, 1, 11.

³⁴ Esto es, en palabras de P. Dionisio Areopagita, a través de la “teología negativa” y de la “Teología Simbólica”.

³⁵ Cf. P. Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste*, VI, 2; PROCLO, *Teología Platónica*, III, 1 4; *Comentario al Parménides*, VI, 60.

blanca, roja y mixta; por consiguiente, hasta aquí son cinco grados; el fuego es referido a la roja; el sexto está en las cosas diáfanas simples debajo de la Luna; el séptimo en las diáfanas compuestas debajo de la Luna, como los vidrios y también los cristales que conservan mínimamente la luz; el octavo en las diáfanas compuestas que la conservan, como son los muchos ojos, las linternas y los rubíes, en los cuales existe, junto con la transparencia, cierta tenacidad fértil conservadora de luz; el noveno se limita a los colores y a las imágenes de los colores. Además, si los colores son como ciertas luces, otros tantos grados tienen también ellos mismos. Los extremos, ciertamente, son el blanco y el negro, de ellos el verde está en medio distando igualmente; de lo cual hemos dicho suficiente en el *segundo Libro de la vida*.³⁶ Entre el blanco y el verde, el azafrán es más similar al blanco, el rojo claro está cerca del verde, mas el color zafiro en el medio. Además, tres colores están mezclados entre el verde y el negro en proporción trina en grados similares a los anteriores. Puesto que verdaderamente las ciencias pueden ser comparadas con las luces y los colores luminosos, merecidamente son también nueve, cual las nueve musas al mando de Apolo. La ciencia, ciertamente, o trata profundamente de las cosas separadas o de las totalmente corpóreas o de las medias; aquélla es, en verdad, divina, ésta natural, ésta matemática. Cualquiera de éstas se divide en tres. La divina, en efecto, contempla a Dios o a las sustancias totalmente divinas, como los ángeles o las almas intelectuales, ciertamente divinas por naturaleza, pero también a las que, de algún modo, se inclinan hacia lo corpóreo, pero son, a la vez, separables. Hasta aquí la divina ciencia contempla. Por otra parte, la [ciencia] natural también considera tres: los cuerpos elementales, las cosas celestes o las almas ligadas a ellas. La ciencia matemática también es triple. En efecto, o bien se ocupa de la sola cantidad numeral o continua, como la Aritmética y Geometría; o bien, de la cantidad con relación a cierto movimiento, como un Astrólogo; o bien, incluso con relación a un sentido, ya sea de la vista o del oído, como la Perspectiva o el Músico. Por tanto, nueve son las luces comunes de las ciencias. Pero parece que nos hemos desviado ya muy lejos.

Capítulo XIII

La luz es algo casi espiritual. Los espíritus son ciertas luces. La similitud de la luz con el alma y

³⁶ FICINO, *Tres libros sobre la vida*, II, 14.

con los ángeles.

Que la luz sea algo espiritual, más bien que corporal, resulta de aquello que dijimos arriba, puesto que se propaga por doquier sin tiempo, colma los cuerpos transparentes sin tropiezo, se derrama alrededor de las cosas sórdidas sin mancharse.³⁷ Además, más fácilmente se ofrece con largueza a los cuerpos que se apartan más de la mole corpulenta. De donde los cuerpos purísimos del cielo y del fuego, que es celeste, como piensan los platónicos,³⁸ lucen en sí mismos; el aire y el agua lucen a partir de ellos. Mientras que, evidentemente, la tierra ni resplandece a partir de sí misma, ni a partir de aquéllos. En la superficie de la tierra, la luz infusa en las diversas mezclas de los cuatro elementos esencialmente terrenas presta formas de diversos colores, cual corpúsculos de los que, cual ciertas almas pequeñas, hay chispas de luz infusas en las mezclas; cuando hayas separado éstas de tales mezclas y las hayas observado, verás, quizá, de qué naturaleza son las almas racionales separadas de los cuerpos.³⁹ En efecto, ciertas luces están más mezcladas desde hace tiempo en los cuerpos, pero ya restituidas a su naturaleza propia y, por ello, muy claras. Así como, en efecto, el cuerpo muy diverso del alma la ensombrece, cual eclipse, así la Luna en conjunción con el Sol; mejor aún, tal como la mezcla terrena alejadísima del cielo devuelve opaca la luz y produce el color a partir de ella, así el cuerpo alrededor del alma devuelve el sentido a partir de la inteligencia. De tal modo como, ciertamente, el rayo mezcla el calor con el aire, pero preserva la *luz* sin mezcla, así el alma comunica la vida al cuerpo, mas de ningún modo la inteligencia; parecido a la *luz*, [la inteligencia] se contrae a lo angosto sin compresión de sí; en sentido inverso, se despliega a lo amplio sin disgregación. Ni ella misma crece cuando el cuerpo aumenta, ni decrece cuando disminuye. La luz, al depender de lo amplio, se contrae a través de una abertura y se precipita por medio de rayos transversales en el lado opuesto; la luz, recibiendo su antigua figura y después también a partir de ahí paulatinamente su amplitud, finalmente habrá de volver a la [*luz*]. Similarmente, el alma constreñida entre nosotros desde su amplia divinidad a un angosto cuerpo y estado, puede también emigrar incólume de aquí, dado que habrá de ser reducida a su prístina forma y amplitud. Al precipitarse hacia acá, replegarse al momento y abandonar mínimamente al Sol cuando se precipitan, los rayos declaran incluso de qué naturaleza son también los descensos y ascensos de los ángeles.

³⁷ FICINO, *Teología Platónica*, VI, 2, 18.

³⁸ Plotino, *Enéada* II, 1, 6.

³⁹ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, VI, 2, 20.

Capítulo XIV

*La luz en Dios, en el ángel, en la razón, en el espíritu, en el cuerpo.*⁴⁰

Es justo que regresemos allí de donde nos desviamos: aunque el cielo refulge y se regocija en sí, sin embargo no lo hace desde sí, sino a partir de la claridad y el gozo de las cosas superiores, tal como el ojo lo hace a partir de la claridad del espíritu y de la alegría del alma. Mas el espíritu se alegra sobre todo con su claridad y la del Sol; el ánimo con la claridad del espíritu y de la mente. Además, parece que esta luz es una mente que refulge a través del cuerpo transparente, casi un vidrio, y de allí se manifiesta al instante visible. Por su parte, la Mente es una *luz* absolutamente invisible en sí a causa de su excesiva fecundidad y tenuidad, si es cierto que la luz, aunque está por todos lados en el día, sin embargo nunca aparece, sino donde hay algo denso y resistente. Subtrae la densidad, y aunque no se vea, sin embargo está allí mismo. Agrega densidad de nuevo, al punto aparece otra vez. A partir de esto, claramente consta que la luz misma es en sí algo intelectual que, ciertamente, se vuelve apenas sensible, sin duda al ser añadido lo denso, en cambio al ser sustraído, se oculta. En el libro sexto de la *Teología* tratamos cómo imaginamos que la *luz* llega a ser visible a partir la invisible, cual cierto círculo llega a ser lúcido desde una chispa surgida al momento.⁴¹ Por consiguiente, la *luz* en la mente es verdad que goza, y goce verdadero; la luz de la mente en los cuerpos es cierta manifestación de la verdad de las cosas sensibles, flor de la belleza, deleite del sentido. Pero retómalo más rectamente. Efectivamente, parece que la *luz* regresa al origen, cual si fuera propia del cuerpo circular que perpetuamente vuelve en sí mismo, o mejor aún, de la inteligencia que se refleja a sí misma en el orbe precipitándose naturalmente por todas partes, mientras se refleja en sí misma hacia lo alto y de manera semejante nos reconduce hacia la patria por medio de su contemplación y al mismo tiempo por el amor hacia ella. Pero, entretanto, me obliga también a que, mientras hablo, no sé de qué modo, más frecuentemente regrese al punto hacia lo mismo a la manera de un círculo. Tú, por tu parte, sé indulgente, te lo ruego, con este prolijo amigo de la *luz*, ¡oh amigo mismo de la *luz*! Así pues, acometeré de nuevo ya con tu permiso.

⁴⁰ Cf. lo que FICINO dice en *Teología Platónica*, App., 15-16.

⁴¹ Cf. FICINO, *Teología Platónica*, VI, 2, 20.

La luz se eleva por encima de la inteligencia en la mente divina. De allí, la misma luz infusa en la mente angélica se refleja de acuerdo con la Inteligencia, pero por encima de los límites de la razón. Esta luz divina y angélica se extiende al instante en las mentes de los hombres, pero se eleva por encima de la fantasía. En el espíritu de acuerdo con la fantasía, por encima del sentido; en el cuerpo, pero especialmente en los ojos, cual estrellas celestes del alma, se hace ya familiar al sentido, pero no a la materia. En efecto, también Plotino colocó la propia flor de la belleza que se muestra en los cuerpos en cierto esplendor no corpóreo.⁴² Ciertamente, la propia belleza primera no es otra cosa que esplendor de la gloria en posesión de una parte de la luz y figura de su substancia. De allí se emite una triple belleza: la primera, ciertamente, a través de los intelectos angélicos; en cambio, la segunda a través de las almas intelectuales; la tercera a través de los cuerpos por todas partes hermosos, cual una sola luz a través de tres vidrios distintos entre sí en cuanto a los colores y que, por ello, inmediatamente después devuelven un esplendor distinto del primero. Así, pues, la propia gracia de la belleza que también atrae hacia sí tan admirablemente a los que contemplan y piensan en los cuerpos, no es otra cosa que un esplendor que se emite por grados desde arriba y que, sobre todo, a través de los rayos de los ojos, rapta a los que [lo] contemplan y admirablemente transforma en sí a los amantes por medio de un cierto calor oculto. Pero de estas cosas hemos dicho suficiente en el *Libro sobre el amor*.⁴³ Regresemos al orden establecido.

En todas las mentes la luz es vida exuberante, verdad clara y cierta, alegría plena; en seguida, en los cuerpos es desenvolvimiento y efusión de la vida divina, manifestación de la verdad de las cosas y del Autor, gracia de la forma y aguijón del placer. Empédocles y Zenón quieren que, del mismo modo como la flama se encuentra respecto al carbón, así, en cierto modo, se encuentra la luz respecto a la flama, la flama también sea como una luz densa, pero que la luz es una flama muy poco densa y la vida de todas las cosas juntas.⁴⁴ Plotino y Próculo juzgan que la luz es cierta visión y mirada de las divinidades enviada de lejos a través de los rayos de los ojos celestes. Y, además, que la luz es cierto espíritu divino que también ve todas las cosas y, en cuanto está en sí, es visto por todas las cosas. Agregan que es un espíritu de tal naturaleza que

⁴² Cf. PLOTINO, *Enéada* I, 6, 4-5.

⁴³ FICINO, *Sobre el amor*, II, 3.

⁴⁴ Para lo que dice EMPÉDOCLES, c.f. su *Poema*, I, 24 y ARISTÓTELES, *Sobre el sentido*, 446a, 26 y *Tópicos*, 134a, 32. Sobre la referencia a ZENÓN, cf. los testimonios de ESTOBEO y de EUSEBIO, ambos reunidos en *S.V.F.* I, 107, donde se dice que a los filósofos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo paréceles «que la sustancia toda se transforma en fuego, el cual es la simiente».

nunca se extingue, sino que acompaña a los astros, tal como el rayo visual de los animales que ven de noche, ora se emite afuera, ora no se emite, y, entretanto, no se extingue, acompañando continuamente la vida de su ojo.⁴⁵ Si, en efecto, toda la naturaleza del cielo es sempiterna, en ésta, sin embargo, nada es más familiar, más bello, más eficaz y más divino que la luz, y, naturalmente, la luz es sempiterna. Quizá, incluso, es lícito conjeturar que también el fuego sublunar y su luz son sempiternos. En efecto, es cierta porción del fuego celeste encerrada en los cuerpos espesos por cierto ímpetu celeste. Los egipcios lo conocieron como un espíritu celeste infuso en los elementos.⁴⁶ Los pitagóricos lo revelaron como el espíritu de Vesta en el fuego o como un espíritu que hierve en el centro del mundo.⁴⁷ Los estoicos lo pensaron como fuego intelectual que discurre por todas las cosas.⁴⁸ Tanto Platón como Plotino lo entendieron tal cual lo examinamos en el *Timeo*.⁴⁹ Los Antiguos Teólogos, Marón como testigo, dijeron que éste era éter divino absorbido por los vivientes que se difunde por toda la Tierra, las corrientes del mar y el cielo profundo. El vigor y el origen celestes es para ellos ígneo. Tal vez, por tanto, el fuego, cuando parece extinguirse, se disuelve en un fuego oculto y la luz de aquél en la luz oculta de éste.

Capítulo XV

Las almas, aunque sean llamadas luces, no pueden disolverse en una sola, cual si fueran una luz común.

Eso que hace un instante imaginaba, aunque acaso no es verdadero, puede ser imaginado más libremente. Mas sobre el alma no puede realmente imaginarse. En efecto, las cosas que entre sí poseen una materia común, mutuamente pueden confundirse. Igualmente, las que son partes de otras, en ellas se restituyen. Por el contrario, las que son ciertos actos de la substancia superior que las acompaña inmediatamente, en ella casi se disuelven, y las que son accidentes, más fácilmente se desvanecen. En cambio, las almas racionales son substancias incorpóreas, directrices de

⁴⁵ Cf. PROCLO, *Comentario a la República*, XVI, 199, 2; IV, 39, 5-16. Para PLOTINO cf. *Enéada* V, 8, 4.

⁴⁶ Cf. *Poimandres*, I, 5; *Asclepio*, I.

⁴⁷ *Vid. supra*, n. 25.

⁴⁸ Cf. Al respecto, Zenón señala que «Hay, en efecto, dos clases de fuego: uno, ajeno al arte [...] y otro, por el contrario, artístico (S.V.F. I, 120)» y, también, que el Sol «es, en efecto, según Zenón el estoico, una antorcha inteligente (S.V.F. I, 121)».

⁴⁹ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 31b; 40a; PLOTINO, *Enéada*, II, 1, 6-8.

los cuerpos y, aunque incompatibles con ellos, avanzan a través de ellos, a partir de ellos se vuelven y en ellos subsisten, ya que también son rebeldes a lo superior y demasiado discrepantes entre sí. Distinguen los accidentes de las substancias con la razón, separan las cosas incorpóreas de las corpóreas. Igualmente, no pueden confundirse, restituirse o disolverse. De estas cosas hemos hablado muy abundantemente en la *Teología* y en el *Libro segundo de las epístolas*. Aunque se consideren las almas como luces, ciertamente no son como los rayos, sino como las *luces*, y éstas, ciertamente, son substanciales, mucho más presentes que la *luz* sensible, semejantes a las estrellas más bien que a las luces que dependen de ellas, provistas de cierta luz nativa casi como las estrellas, además, deben recibir otra luz proveniente de los dioses, tal como las estrellas del Sol. Así como nada percibe la *luz* visible, sino una *luz* visual, ni la inteligible, sino cierta *luz* intelectual, así tampoco nada percibe la *distinta luz* substancial sempiterna sino una *distinta luz* substancial sempiterna. Sobre todo, porque ella debe ser percibida según la razón propia de la sempiternidad. Además, la propia inmortalidad de nuestra mente al punto rutilará a través de esta razón, como para ti que observas desde una atalaya.

Capítulo XVI

La Luz es casi una divinidad visible, que refiere a Dios y que nos conduce gradualmente hacia las costumbres y cosas divinas.

En fin, la luz es como cierta divinidad en este templo mundano que refiere una similitud de Dios, a tal grado que nuestro Platón la llamó hijo del propio Bien en el libro de la *República*.⁵⁰ En efecto, por su aspecto debe ser venerada como se venera a Dios frente a todas las cosas. También es una amplificación súbita y muy extendida que, a causa de su exuberante bondad y largueza, muy gustosa y felizmente se da con generosidad a todas las cosas sin detrimento de sí. Es causa, conservación y excitación de todas las cosas que nacen. De allí, eleva el resto de las cosas hacia la vida, la verdad y la alegría, de donde desciende. Sin su presencia parece que todas las cosas juntas mueren; en cambio, con su presencia, que vuelven a la vida. Mas entretanto, puesto que la propia luz no sólo es producida, sino también conservada por el Sol y no se separa de él, nos advierte que no sólo ha sido hecha por Dios, sino que es conservada y

⁵⁰ PLATÓN, *República*, VI, 508c.

que debe estar mínimamente separada de él, si es cierto que donde la luz parece ya distar demasiado del Sol, allí más vehementemente se refleja hacia el Sol. Aunque acaso a alguien parecerá que soy muy curioso, no obstante diré lo que me viene ahora en mente sobre la justicia, raptado por el amor de la *luz* y de la justicia. Pues, ¿qué medida existe para el amor? Sin duda, me parece que la luz frecuentemente nos exhorta hacia la justicia y nos aparta de la injusticia, cuando declara manifiestamente cuán potente es la propia justicia y cuán impotente es la injusticia.

En efecto, el rayo que, cual si fuera justo, incide recto, produciendo ángulos iguales de uno y otro lado, avanza potentemente y penetra. Y cuando desde el aire pasa hacia el agua, no se fragmenta a través de lo oblicuo. Además, cuando toca lo sólido, cual si fuera fuerte se refleja hacia sí mismo. Por otra parte, en cambio, el rayo que, cual si fuera injusto, cae de manera oblicua, produciendo ángulos desiguales de uno y otro lado, efectúa difícilmente cualquier cosa; cual si fuera débil, se fragmenta súbitamente en lo oblicuo, nunca retorna a sí, sino que se apaga en lo que está delante. Por otra parte, esto mismo declara cuánto por doquier son gratas a la luz, tanto como a lo divino, la constancia, la equidad y la pureza en los cuerpos reflejantes, en los cuales y desde los cuales por estas tres virtudes se multiplica en modo maravilloso. Quizá algún poeta dijo que, tal como Febo a Dafne, así la luz ama la virginidad, si bien es cierto que la flor misma del candor florece junto con la flor de la virginidad, y al mismo tiempo se consumen.⁵¹ Sobre todo en las órbitas de los ojos, a partir de las cuales también se atestigua el ingenio. De aquí que, sin duda, sagazmente Demócrito pronto sorprendió manchada a la joven que hace poco había juzgado virgen.⁵² Pero regresamos ya a lo emprendido.

La luz no sólo nos instruye en las costumbres, sino también, lo cual es lo mejor, recuerda al género humano el culto divino, de manera que ni los impíos osen negar que Dios existe, no habiendo nada más claro a los sentidos que su simulacro, ni los libertinos confíen en poder ocultarse a su ojo o escapar de su mano, cuyo simulacro es la propia claridad. Además, más veloz de lo que puede decirse se extiende por todas las cosas al momento y no existe alguien que se esconda de su calor. Un solo Dios está en todas las cosas y alrededor de todas. La luz es cierto esplendor de las cosas divinas en todas las cosas hechas por Dios y, además, tal como digo, Dios se halla como determinándose él mismo y acomodándose a la capacidad de sus obras. Sin embargo,

⁵¹ OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 452-567.

⁵² DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, Demócrito, 7.

Dios mismo es luz inmensa que se encuentra en sí misma y, por sí misma, se encuentra en todas las cosas, y, por lo inmenso, más allá de todas. Él es fuente de vida, en cuya luz (como dijo David), vemos la luz.⁵³ También es Ojo con el que todos los ojos miran y, como dijo Orfeo,⁵⁴ Ojo que mira todas las cosas juntas en cada una y contempla realmente todas las cosas en sí mismo, mientras observa que Él es todas las cosas. Por otra parte, Dios constituye no sólo las cosas corpóreas, sino también las incorpóreas, como si todas juntas fueran contempladas en una sola luz. En la materia del mundo ves la luz llena de todas las formas de todas las cosas y voluble. Subtrae la materia y deja el resto, obtienes el alma como luz incorpórea separable de los cuerpos, omniforme y mutable. Una vez más, quita a ésta la mudanza, has conseguido ya el intelecto angélico, luz separada, omniforme y ya también inmutable. Extrae a ésta la diversidad por la que cualquier forma es diversidad de la luz, las distintas formas son diversas a las otras y además se extienden de modo distinto. Esta luz luce infinitamente, ya que su naturaleza luce, y es simplemente absoluta. Del mismo modo, en fin, Dios resplandecerá en los ojos de la mente a través de esta luz, plenísima de vida y sentido, con cierta luz superior, dado que su imagen, es decir, la luz del Sol, da abundantemente vida y sentido a todas las cosas, y en cuanto aquella *luz* es más excelsa que la nuestra, tanto más gozo lleva a la mente que estas cosas a los ojos.

Capítulo XVII

Sobre el estado de los beatos, bajo la luz divina y también de los miserables.

El Sol en la Jerusalén celestial, como dijo el Profeta, es Dios mismo, el cual, fuera de duda, promete la luz de la verdad universal y el gozo pleno en la luz a sus cultores en la tierra, quienes habrán de regresar a la patria celeste.⁵⁵ Principalmente promete esta luz a los sabios y a los que instruyen a otros hacia la justicia. Resplandecerán los sabios, dijo Daniel, cual un esplendor en el firmamento y quienes hayan enseñado a muchos de acuerdo con la justicia, como si fueran estrellas en perpetuas eternidades.⁵⁶ No resplandecerán como el Sol, dijo, pues allí el Sol es el propio Dios. En verdad, el esplendor en el firmamento es el candor de los cielos, siempre oculto a nuestros ojos a

⁵³ Salmo, 35, 10.

⁵⁴ PORFIRIO, *Himnos órficos*, VIII, 1 y 14; XXXIV, 11.

⁵⁵ Ap 21, 23-26; 22, 5.

⁵⁶ Dan 12, 3.

causa de su poca densidad. En efecto, como todo fuego luce, mucho más luce toda la substancia del cielo, incluso donde no hay estrellas, pero, cual fuego que luce de lejos en materia muy tenue, apenas es visible a alguno. Con un esplendor de tal naturaleza resplandecerán aquellos sabios quienes de entre nosotros hayan estado contentos con la sola contemplación. En verdad, quienes contemplando las cosas divinas, se dirigieran después hacia la acción, intentando enseñar al resto de los hombres de acuerdo con la justicia y la sabiduría, resplandecerán con cierta *luz* abundante y manifiesta, como si fueran estrellas. En efecto, puesto que los sabios ninguna otra cosa que la *luz* amaron y cultivaron, pues a ésta sola buscan con afán al buscar cualquier verdad, merecidamente conllevan los privilegios de la *luz*, y quienes iluminan a los demás perpetuamente, ellos mismos, como dijo Daniel, también son iluminados sin injuria en las eternidades perpetuas por inspiración divina.⁵⁷ Por otra parte, del mismo modo como una maravillosa participación de la *luz* es el privilegio de los píos, así el suplicio de los impíos es la privación misma de la *luz*.⁵⁸ Más aún, el mismo Sol divino, que preserva maravillosamente sanos y agudos los ojos de los píos, lastima los ojos languidecientes de los impíos y atormenta su conciencia con un incendio. Ciertamente, no de otra manera que como la luz del Sol complace al aire libre, mas concentrada abrasa totalmente en el espacio estrecho. Pero regresemos gustosamente a los beatos.

Ciertamente, la luz del aire entre nosotros es grata a todos, ya que es muy semejante al espíritu vital y animal, y complace por una variedad de cosas innumerables. Más grata es la luz en los espíritus sanguíneos del cuerpo. La más grata a los beatos es la luz interior en la mente, a tal grado que, colmando la mente, de allí al punto se desborda en el cuerpo: en el cuerpo, digo, ora celeste (como si hablara platónicamente), propio de cada una de las almas, ora también humano, finalmente ya casi hecho celeste. Por consiguiente, allí cada uno es todo ojo, totalmente accesible por doquier y también luciente, razón por la que cada uno inteligirá totalmente tanto los rayos de la mente como los del cuerpo ocular que se extienden recíprocamente entre sí por medio de un cierto nudo mutuo muy propicio a ambos; cada uno resplandecerá en cada uno por una mutua emisión de sus rayos. Por su parte, Dios, en tanto Sol entre las estrellas, resplandecerá tan abundante como felizmente en el conjunto de todas ellas.

Fin.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ PORFIRIO, *Himnos órficos*, VIII, 8.

