

El De pulchro

DE AGOSTINO NIFO

Estudio introductorio y
traducción anotada



Tesis para obtener el título de
licenciado en Letras Clásicas
asesorada por la Doctora
María Leticia López Serratos

PRESENTA

FRANCISCO IVÁN SOLÍS RUIZ



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

Ciudad de México, 2012



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.

AVGVSTINI NIPHI MEDICIS



DE PVLCHRO,
PRIMVS.

DE AMORE,
SECVNDVS.



LVGDVNI,
*Apud Godefridum, & Marcellum,
Beringos, fratres,*
1549.

A mis pilares:

Paloma H.R.

Silvidonna CH.L.

y Marco Tulio L.



A mis cimientos:

Francisco R.G.

Graciela R.L.

Agradezco infinitamente el apoyo que he recibido por parte de amigos y colegas para desarrollar esta traducción y estudio introductorio: la paciencia y dedicación que he recibido de mi asesora, Leticia López, para revisar minuciosamente la traducción; la generosidad de Silvia Chavez, Silvidonna, que ha sido un pilar y motor importantísimo durante todo el proceso, desde la revisión de la transliteración hasta redacción final, siempre dispuesta a ayudarme y disciplinarme. Siempre será incuantificable el apoyo que he recibido de Paloma Hernández, Esponjitta, que, con su vastísima erudición sobre las fuentes y su crítica siempre aguda, ha sido una luz brillantísima y en el camino. Agradezco profundamente la atenta lectura de Daniel González, Alejandro Benassini, Yeyetzi Cardiel y sus valiosas observaciones y aportaciones. Asimismo doy las gracias por el apoyo para la impresión de esta tesis a Magdaleno Mendiola y Benjamín Melo. Finalmente, me congratulo de tener a Marco Tulio, que siempre ha estado ahí bajo cualquier circunstancia.

*(...) multa de humanae naturae
praestantia afferuntur a multis:
esse hominem creaturarum
internuntium, superis familiarem,
regem inferiorum; sensuum
perspicacia, rationis indagine,
intelligentiae lumine, naturae
interpretem...*

-PICO DELLA MIRANDOLA-

Índice

Prólogo.	XIII
Introducción.	XVII
Agostino Nifo.	XVII
Contexto Intelectual.	XXI
<i>De pulchro et de amore</i>	XXVII
<i>De pulchro</i>	XXXI
1) Terminología de lo bello	XXXII
2) De qué cosas se puede predicar la belleza	XXXIII
3) Conceptos platónicos que se pondrán a prueba siguiendo los preceptos de Aristóteles.	XXXVII
a. Diferencia entre <i>animus</i> y <i>anima</i>	XXXVII
b. El arrebató del alma	XLI
c. La forma del cuerpo	XLIII
d. La armonía de las costumbres	XLVII
e. Lo que los amantes desean disfrutar.	XLIX
Conclusión.	L
Estructura de la obra <i>De pulchro</i>	LI
Obras de Agostino Nifo.	LIII
Criterios de traducción.	LVII
Sobre el texto latino.	LIX
Bibliografía I (Estudio introductorio)	LXI
TEXTO Y TRADUCCIÓN.	1
Bibliografía II (fuentes)	155
Índice de capítulos	161

Prólogo

Hablar del Renacimiento de una manera general puede parecer una tarea simple porque existen muchas nociones, aunque sea vagas, sobre qué es y cuáles fueron sus objetivos, sin embargo, este periodo (que siempre queda un poco indeterminado en cuanto a sus fechas precisas de inicio y término) nos trae siempre a la mente, más que una serie de eventos históricos concretos, a algunos de los más brillantes personajes de la historia. Esto no es accidental pues el interés estaba centrado en hombres concretos que pudieran generar una idea del *hombre universal* bajo dos preguntas fundamentales: ¿qué es el hombre? y ¿de qué es capaz?

La búsqueda de la idea fundacional del hombre en fuentes greco-latinas al lado del constante estudio del platonismo (que ya tomaba forma a partir del siglo XII) marcó esta época como una etapa de la historia del pensamiento en que la discusión de ideas tomó un gran empuje de la mano de la imprenta. Este invento fue el cambio tecnológico que marcó de manera drástica la difusión de ideas y textos filosóficos; por una parte, porque se pudo contar con versiones uniformes y estandarizadas de los textos, lo cual facilitaba la discusión, el diálogo y el debate sin importar las distancias; por otra parte, la innovación hizo más rápida la diseminación de nuevas escuelas y aproximaciones filosóficas, además de un lento y progresivo interés por editar textos en lengua griega. El foco no estaba en resguardar el conocimiento dentro de las instituciones para conservarlo acumulativamente, sino sintetizarlo y difundirlo, al menos, en los círculos universitarios, poder estructurarlo metodológicamente para que no resultara ajeno a quien pretendiera acercarse a esas cuestiones fundamentales.

Al presentar esta traducción, mi intención no es tratar de abarcar todos los aspectos posibles del Renacimiento, ni abordar a profundidad todos los temas y el contexto del que se desprende *De pulchro* de Agostino Nifo, sino, justamente, presentar a un personaje que es muy utilizado como punto de referencia en las historias de la filosofía italiana, el humanismo renacentista y el aristotelismo, en tanto que conjunta tradiciones y funciona como un modelo de una rama, todavía escolástica, del Renacimiento, con todo, este autor es casi desconocido en la lengua castellana.

Sería poco realista y muy pretencioso, en un trabajo de esta naturaleza, tratar de abordar en su totalidad las problemáticas del humanismo renacentista e, incluso, las controversias que enfrentó solamente un filósofo como Agostino Nifo desde su trinchera. Es por ello que me limitaré a proveer los elementos suficientes para una contextualización conceptual del tratado *De pulchro* con los siguientes objetivos: 1) en primer lugar, ubicaré la obra exponiendo simplemente cuáles son los textos y autores que la rodean desde la perspectiva de la historia de la literatura, pues hacer un estudio completo sobre el desarrollo histórico de los conceptos centrales o realizar, al menos, una síntesis crítica de la historia de la tradición de textos sobre la belleza y el amor es una empresa, al pronto, inabarcable, por ello basaré estas secciones contextuales principalmente en las interpretaciones de Edward Mahoney, Laurence Boulieque, expertos en Agostino Nifo, y en la Historia de la Filosofía de Cambridge. 2) En segundo lugar, mi intención es plantear, de manera general, cuáles son los objetivos que persigue *De pulchro et de amore*, como el lugar donde confluyen la tradición de la literatura cortés y los tratados filosóficos sobre el amor. 3) Mi tercer objetivo, y tal vez el central, es presentar mi propia lectura del *De pulchro*, donde expongo la manera en que esta obra explicita la llamada “concordia platónico-aristotélica”, es decir, cómo es que en el tránsito a su definición del amor Agostino Nifo interpreta las definiciones platónicas de la belleza bajo la perspectiva de las cuatro causas de Aristóteles y establece a lo bello como causa formal del amor. Esta lectura pretende dar sólo unas guías generales para poder abordar en estudios posteriores los problemas filosóficos que se desprenden de la obra. El objetivo último de esta introducción al *De pulchro* es aclarar los conceptos que considero relevantes para la interpretación del texto y que han guiado la presente traducción. Finalmente, presento propiamente la traducción del texto en edición bilingüe; en la versión española se podrá encontrar constantemente la ubicación de las fuentes que cita Nifo y algunas referencias a los textos que han guiado mi interpretación de la obra; para la transcripción del texto latino tomé como base la edición de 1549 de *Lugdunum*, por ser la más numerosa y difundida en su tiempo, las notas únicamente remiten a las *lectiones* que consideré más apropiadas para la traducción cotejando las ediciones de 1530 y 1646 de Roma y *Lugdnum*, respectivamente.

La perspectiva de este estudio introductorio, por muy ambicioso que parezca, más que abordar una pregunta concreta sobre el tratado, pretende señalar quién es Agostino Nifo que, de manera ejemplar, compartía la intención del hombre renacentista por explotar al máximo todas sus potencialidades y trataba de fundamentar una idea más clara de cuál es su función en el mundo

y, dada la erudición de nuestro autor, se hace necesario señalar, de manera tal vez demasiado general, desde qué perspectiva y bajo qué lecturas está abordando el tema de lo bello en el preludio de su estudio sobre el amor.



Introducción

Agostino Nifo

Agostino Nifo es, por así decirlo, el prototipo del académico renacentista que busca abarcar el conocimiento de manera orgánica, donde, contra la concepción actual de especialización, ninguna materia es ajena a la otra en búsqueda de una sabiduría completa, así, se interesa en problemas de muchos y diversos campos, como la lógica, la ciencia médica, la filosofía natural, la psicología y el conocimiento esotérico y teológico, haciendo gala de una gran erudición en la mayoría de estas ramas del saber.

Aunque muchos de los datos biográficos sobre Nifo son inciertos, la versión más aceptada dice que nació en 1469 o 1470, en Sessa Aurunca, un municipio situado en la provincia de Caserta en la campiña italiana; por otro lado, también se cuenta que nació en Joppolo, un municipio de la provincia de Vibo Valentia, en Calabria y que, escapando de una complicada vida familiar, tras la muerte de su madre partió hacia Nápoles y fue acogido por un caballero originario de Sessa quien le permitió desempeñarse como maestro de niños; esta versión afirma que es por ello que adquirió el gentilicio de *Suessanus*.¹

Su padre, Giacomo Nifo, lo animó a estudiar en la Universidad de Padua, el centro más importante de estudios filosóficos en Europa durante el Renacimiento; allí Nifo, al lado de Pietro Pomponazzi, se entrenó en filosofía con Nicoletto Vernia,² quien lo instruyó en los textos de Aristóteles y la interpretación de Averroes, aunque ambos más adelante cambiarían su ruta en búsqueda de su propia

1 COLOSIMO, Vincenzo, en la Introducción *Agostino Nifo: La filosofía nella corte*, Ed. Ennio De Bellis, Bompiani, Milán, 2010, p. 21.

2 Nicoletto Vernia es descrito comúnmente en la literatura académica como un averroista rígido. En efecto, él abandonó su lealtad a Averroes sobre la cuestión acerca de la unidad del intelecto en su último tratado sobre el tema. En lugar de establecer a Aristóteles y Averroes contra Platón y la tradición platónica, Vernia llegó a aceptar la reconciliación de Platón y Aristóteles basado en su interpretación de los comentaristas griegos, Temisto y Simplicio. MAHONEY, Edward P., "Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara" en *Marsilio ficino e il ritorno di Plaotone: studi e documenti II*, Ed. Leo S Olschki, Florencia, 1984, p. 511 y 521.

lectura,³ pues el averroísmo fue tachado en ese entonces de herético.⁴ Las inquietudes del joven Agostino eran vastas, por lo que no se mantuvo fuera de controversias intelectuales, incluso con el propio Vernia.⁵

En la Universidad de Padua convivían diversas posturas tanto en lógica, metafísica, filosofía natural como en psicología, pero la distinción más significativa de esta escuela fue el estudio filológico, es decir, el interés por aprender las lenguas clásicas para comprender la filosofía en sus fuentes originales. Efectivamente, los estudiantes italianos, por una parte, buscaron textos y realizaron traducciones “más correctas” de los textos de Aristóteles y, por la otra, restituyeron el estudio de los antiguos comentaristas griegos.⁶

En 1490, Nifo recibió el grado de médico y filósofo y, tras dos años en la Universidad de Nápoles, regresa a Padua. Reconocido y admirado, es elegido como profesor invitado de filosofía y, casi inmediatamente, obtuvo un puesto regular. Entonces, comenzó a escribir y publicó primero los tratados *De intellectu et de daemonibus* y, más tarde, el comentario al *Destructio destructionum*⁷ de Averroes, junto con el tratado *De sensu agente*, ambos textos en

3 Nifo acepta la doctrina de Averroes sobre la unidad del intelecto como una imagen fiel del pensamiento de Aristóteles. Pero también denuncia a Juan Jandún por malinterpretar a Averroes, especialmente respecto a las especies inteligibles (*intelligibiles species*). En contraste, la adopción de Nifo de una metafísica de la participación, que él atribuye a Aristóteles y Averroes, sin lugar a dudas refleja su estudio de Tomás de Aquino. También hay cierto uso de los antiguos comentaristas griegos, particularmente en lo referente a las concepciones “científicas” es decir, las referentes al estudio de la naturaleza. Vid. MAHONEY, Edward P. “Plato and Aristotele in the thought of Agostino Nipho (ca. 1470-1538)” en *Biblioteca dell’officina di studi medievali* No. 1 (*Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d’Italia*), Palermo, 1989, p. 82.

4 En términos muy generales el averroísmo dice que el *intellectus* es inmortal y divino, pero es uno solo para todos los hombres. Lo que cada hombre posee es la *imaginatio* y, gracias a la conexión entre imaginación e intelecto se da la intelección y todas las facultades racionales del hombre. Sin embargo, la imaginación es una facultad corporal que muere con cuerpo humano. El intelecto, que es eterno y único, permanece, pero como cada hombre sólo participa de él y no lo posee de ninguna manera, también es mortal. Es considerada como una postura herética porque el alma resulta mortal.

5 MAHONEY. *Idem.*, p. 517.

6 Principalmente Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio y Filopón. Alejandro de Afrodisia es, tal vez, el primer comentarista sistemático de Aristóteles (Siglo II); le siguen en la tradición Temistio, Simplicio y Filopón, estos últimos con comentarios a las obras de Aristóteles bajo la perspectiva neoplatónica.

7 En su comentario a *Destructio destructionum* de Averroes (que era una respuesta al *Destructio philosophorum* de Algazel) Nifo muestra una completa familiaridad con las traducciones de Ficino del *Timeo*, *Parménides*, *República* y *Fedón*. Él revela que ha discutido un pasaje de *Fedón* con Giovanni Pico de la Mirandola. Se basa casi completamente en el comentario de Ficino al *Timeo* cuando intenta asimilar a Platón con Avicena respecto de la antigua concepción del alma del mundo y las recientes doctrinas sobre el *dator formarum* (dador de formas). MAHONEY. *Ibidem.*

un solo volumen, en 1497. Su interés en una multitud de fuentes es evidente desde sus primeras obras. En el *Commentarium* considera que Averroes es el mejor intérprete del Estagirita y se refiere a él como “suplente de Aristóteles” (*Aristotelis transpositus*) y “el sacerdote de Aristóteles” (*sacerdos Aristotelis*). A causa de estos trabajos es declarado averroísta, lo cual suscitó el desprecio y las persecuciones de los teólogos.⁸ Al percatarse de esta situación, el obispo de Padua, Pietro Barzzi, trató de enmendarla haciendo publicar el mismo libro con algunas correcciones. La obra fue reimpressa en varias ciudades y muy bien recibida; quizá este haya sido el motivo para abandonar Padua. Renuncia a su puesto en la universidad paduana en 1499 y se dirige hacia Campania donde ejerce como médico y forma parte de la escuela de Giovanni Pontano.

Al parecer, entre sus primeras publicaciones y su primer comentario sobre *De anima* de Aristóteles de 1503, Nifo aprendió griego, siguiendo el interés del estudio filológico de los paduanos, pues tanto en éste, como en sus trabajos subsecuentes, enfatizó que la verdadera interpretación de Aristóteles se alcanzaba mediante la lectura directa del texto griego. También comenzó a interesarse más en los comentaristas griegos de Aristóteles por encima de Averroes. Este cambio es especialmente notable en sus escritos sobre lógica y psicología.⁹ Se traslada entonces a Nápoles a impartir filosofía y medicina y es asignado como fisiólogo del virrey Gonzalo Fernández de Córdoba, de 1504 a 1505.

Aproximadamente en esta época es cuando se casa el suesano con una acaudalada mujer de nombre Ángela Landi, con quien tendría cinco hijos: Domizio, Giacomo, Pirro, Diana y Lidia. Vincenzo Colosimo cuenta que Agostino fue un mujeriego impenitente, tanto, que se rumora que la misma esposa, para distraerlo de uno de sus estudios, lo ayudó a conquistar a una jovencita.¹⁰

Entre Nápoles, Salerno y Pisa llega a 1513 dedicándose a la enseñanza e incrementando su producción filosófica. En 1514, el Papa León X lo invitó como docente a la Universidad de Roma, donde fue maestro ordinario de filosofía, y en 1520 lo nombra Conde Palatino, título que le daba el derecho de utilizar el nombre de Medici y de otorgar grados en su propio nombre. Era tanto el revuelo de su fama y tal su reputación, que muchas universidades de Italia hacían fila para tenerlo y lo llamaban para las facultades

8 La persecución al “averroísmo” databa desde el siglo XIV y provocó que incluso algunas ideas de Tomás de Aquino fueran sujetas de sospecha, sobre todo porque se les acusaba de predicar que el alma era mortal.

9 MAHONEY, Edward P., “Nifo, Agostino”, en *Complete Dictionary of Scientific Biography*. 2008, Encyclopedia.com. 8 Jul. 2012 <<http://www.encyclopedia.com>>.

10 COLOSIMO, Vincenzo. *Ibidem*.

ora de ciencias ora de literatura.

Fue profesor de filosofía en la Universidad de Pisa de 1519 a 1522; después partió rumbo a Salerno, aunque los pisanos intentaron comprar su regreso en 1525 y el Papa Pablo III le pidió volver a Roma para enseñar filosofía natural en 1535, pero Nifo declinó ambas invitaciones y permaneció en Salerno de 1522 a 1535, salvo por el año académico 1531-1532, cuando impartió filosofía y medicina en Nápoles. Después, fue electo alcalde de Sessa y ofreció una formal bienvenida al Emperador Carlos V durante su visita el 24 de marzo de 1536.

La fecha y causas de su muerte son inciertas, como muchos de los rumorosos datos hasta aquí presentados: las versiones más difundidas apuntan a que murió de gota o de una complicación por un resfriado para 1538/1539 en Sessa Aurunca, donde fue sepultado en el convento de Santo Domingo. En los primeros años del siglo XIX sus restos fueron trasladados a la iglesia de San Agustín de la misma ciudad, en donde reposan hasta ahora.

La imagen del suesano queda redondeada con una pintura de Luigi Toro que se encuentra en el Salón de los cuadros de la comuna de Sessa Aurunca. El lienzo representa a Nifo ocupando el lugar principal de la composición durante su encuentro con Carlos V. Sobre el momento que retrata la pintura, se cuenta que el rey le reclamaba por tanta audacia y que aquél le había respondido:

“¡Emperadores hay muchos pero Agostino Nifo sólo hay uno!”¹¹



11 COLOSIMO V. *Ibidem*.

Contexto Intelectual

Para ubicar el tratado de Agostino Nifo *De pulchro et de amore* es necesario remontarnos a tres diferentes tradiciones que, aunque íntimamente emparentadas, para finales del siglo XIV se encontraban en puntos, en apariencia, divergentes: a) la literatura de amor cortés; b) los tratados filosóficos sobre el amor y c) la concordia platónico-aristotélica.

a) *Literatura de amor cortés*

Entre los autores antiguos que tratan el tema del amor, el más característico y tal vez el más influyente en la Edad Media es Ovidio. Los consejos que en su propio tiempo sorprendieron a sus lectores, quienes entendieron muy bien su poema didáctico sobre el arte de la seducción, *Ars amatoria*, como un juego irónico, en la Edad Media fueron tomadas con mucha seriedad; este “malentendido” se explica por el cambio de perspectiva desde la que se observa el amor y el matrimonio. El matrimonio no es, en la era feudal, un producto del amor, sino una obligación civil y social, es por ello que el amor es entendido entonces como una idealización del adulterio.¹² Ahora bien, lo que conocemos ahora como “literatura cortés” y “amor cortés” es una mezcla entre la poesía trovadoresca amorosa, los cantos goliárdicos que exaltaban el placer y el exceso, y los textos que caracterizan en diversos formatos una noción de amor que seguían esta peculiar lectura de los escritos de Ovidio, entre otros textos; de donde se rescatan cuatro guías fundamentales: la humildad, la cortesía, el adulterio y la religión del amor.¹³

b) *Tratados filosóficos sobre el amor*

Las reglas del amor cortés fueron codificadas a finales del siglo XII en la obra *De amore* de Andreas Capellano. Este texto, presentado en forma de diálogos entre un hombre y una mujer, analiza y tipifica distintas conductas amorosas con miras a establecer un manual: explorar casos concretos y situaciones hipotéticas. Era una especie de guía de lo que podía considerarse correcto y qué se salía de los estándares religiosos con miras a regular o proponer un

12 Sobre la influencia de Ovidio en la Edad Media hay un interesante tratado de C.S. Lewis *Allegory of love: Study on medieval tradition*. Oxford, 1936

13 Cfr. LEWIS. *Op.cit.*, 3-31pp.

comportamiento ético: “el matrimonio no es una excusa real para no amar”, “quien no es celoso no puede amar”, “nadie puede ser presa de dos amores” y “cuando el amor se hace público raramente perdura”. Este trabajo, descrito como el *Ars amandi* del siglo XII, sigue la tradición del *Ars amatoria* de Ovidio y, junto con éste, es de gran influencia en los siguientes tres siglos.

Para la época de Agostino Nifo, los tratados de corte se habían convertido en una especie de manuales para seducir mujeres, normas de etiqueta y comportamiento político. Estos escritos estaban, en su mayoría, en lengua italiana, entre los que destaca los *Asolani* de Pietro Bembo, de 1505, cuya tonalidad galante y mundana hizo que estos temas captaran más el interés de las cortes que de las universidades. Los siguientes tratados en lengua italiana adoptaron, en general, una orientación más ligera¹⁴ y, por las temáticas que abordaban, resultaban demasiado vulgares y eran considerados como literatura de pobres aspiraciones para el contexto universitario; pero, ciertamente, manifestaban una serie de fenómenos en torno del amor que no habían sido abordados en los círculos universitarios por su carácter sensualista.

Tal vez ello explique el surgimiento de tratados híbridos que, aunque cargaban con los mismos estigmas, además planteaban el amor mismo como un fenómeno discutible en tanto concepto, pero cuyas intenciones eran más o menos las mismas que aquellas de la literatura cortés. En esta tónica, el *Cortesano* de Baldassare Castiglione, de 1528, es quizás la más célebre ilustración porque, además de sus consejos sobre la vida política y las normas de la vida social italiana, su libro IV puede ser considerado como un pequeño manifiesto sobre el amor en el interior de un tratado de la corte. También existieron tratados que adoptaron la forma de un diálogo; éstos conservan, en general, una tonalidad más filosófica por la evocación de la técnica socrática.¹⁵ Es el caso de Francesco di Vieri en su *Ragionamento d'amore* que, con cierta pretensión de exposición filosófica, se presenta como un discurso en ocho capítulos sobre el amor;¹⁶ pero las obras más serias de éste, que observan rigurosamente la teoría ficiniana de una belleza

14 BOULIEGUE, Laurence, “Le latin, langue de la philosophie dans les tratés d’amour du XVIe Siècle en Italie Les Enjeux du De Pulchro et Amore d’Agostino Nifo”. En *Tous vos gens a Latin: Le Latin, langue sauviante, langue mondaine (XIV-XVII siècles)*, Droz, Ginebra, 2005, p. 281

15 Un claro ejemplo del primer grupo es *Della infinita di amore* de Tullia de Aragón, escrito en 1547, bajo la forma de un diálogo entre Tullia y Benedetto Varchi, su maestro, que discuten en torno a la pregunta de si el amor cesa o no con su disfrute. En el mismo espíritu, se puede citar *Il reverta* de Guiseppe Betussi, publicada en 1544, diálogo entre tres personajes, Baffa, Raverta y Dominichi, quienes abordan cierto número de pequeños problemas, como saber quién, entre el hombre y la mujer, ama más o quién es más constante.

16 BOULIEGUE. *Op.Cit.*, p. 285

trascendental¹⁷ y la jerarquía de tres tipos de amor –divino, humano y bestial–, se dejan arrastrar en la pendiente del amor cortesano. En este sentido, en otra obra *Si ragione delle idee e delle bellezze*, Francesco di Vieri combina su exposición platónica sobre la belleza con referencias de numerosos poetas italianos, particularmente de Petrarca y Guido Cavalcanti.

La investigación filosófica sobre el tema amoroso durante este periodo toma un curso singular, dirigido, en primera instancia, bajo los preceptos de Platón en el *Banquete* y la influencia de la interpretación que de ello hace Plotino en las *Eneadas*. En la esfera filosófica, el amor ya había sido objeto de atención en autores como Coluccio Salutati o Leon Battista Alberti, empero, en ellos se trata el valor del amor como base de la familia o en su función cívica. A partir de Ficino, el enfoque filosófico del amor queda convertido al platonismo. El *Banquete* provee a los renacentistas, principalmente a Ficino, León Hebreo y Mario Equícola de un vasto panorama de problemas: en primer lugar, el entender los conceptos platónicos, los cuales parecen prometer que mediante el amor es posible llegar a lo divino de manera trascendente y despojarse de los sentidos, que son sólo una herramienta mundana para lograr tal objetivo.

In convivium o *De amore* de Marsilio Ficino, de 1469,¹⁸ es un comentario al *Banquete* de Platón donde el filósofo florentino, en lugar de hacer una exégesis al texto, reproduce una reunión con algunos pensadores destacados de su tiempo que reconstruyen, casi teatralmente, los argumentos presentados en el texto original. Pero *In convivium* no sólo ofrecía una relectura del *Banquete*, sino también una perspectiva de toda la tradición neoplatónica, tratando de dar respuesta a las afirmaciones de los seguidores de Averroes y Alejandro de Afrodisia que parecían arruinar los fundamentos de la religión cristiana.¹⁹

17 En términos muy generales, Ficino se refiere directamente a la tradición platónica y neoplatónica de situar al amor como un medio de trascender la naturaleza corporal y acceder a lo divino.

18 “Aunque Ficino compone el *Comentario a El Banquete* con su amigo Giovanni Cavalcanti, en 1469, es hasta 1475 que Ficino entrega a su mecenas, Lorenzo de Medici, una segunda versión con algunas modificaciones; según S. Gentile en *Marsilio Ficino e il ritorno de Platone* (1984, p. 68); en esta versión el manuscrito está ahora dividido en capítulos. Además de estas dos versiones, existe una tercera, en vulgar, titulada *De amore*, traducida por Ficino mismo. Indudablemente, pensó que la vulgarización en italiano tendría éxito entre círculos menos doctos, pero esta aceptación estaría reservada a sus variadas imitaciones y, de hecho, no se llegó a editar sino hasta 1544. Mientras tanto, la edición latina, incluida en la traducción de las obras de Platón y sus comentarios, editada en 1484, corrió la misma afortunada suerte de ésta, con al menos 23 ediciones hasta 1602”. DE LA VILLA, Rocio, (en el estudio preliminar de) *De amore de Marsilio Ficino*, Tecnos, Madrid, 1986, p. XVIII.

19 Los seguidores de los comentarios de Aristóteles realizados por Averroes y Alejandro de Afrodisia comparten la visión aristotélica de sostener que el alma es mortal.

Este texto trata indiferentemente varias acepciones: el amor, la amistad, la *caritas* cristiana. Ficino acuña el término de “amor platónico” como verdadero fundamento de la amistad, como un amor intelectual entre amigos, como instaurador del sentido de comunidad en la Academia de Careggi. La versión de Ficino del amor platónico probó su influencia en la filosofía italiana del siguiente siglo y se instituyó como un género literario que comienza con *In convivium*.

Un estudiante de Ficino, Francesco da Diaceto, escribió un tratado muy asequible en lengua vernácula, también llamado *Libri d'amore*. Aunque el *In convivium* de Ficino se había traducido a lengua vulgar desde antes,²⁰ siguió siendo una lectura para iniciados. El *D'amore* de Diaceto, por su parte, hizo las teorías más sistemáticas. Al principio de este trabajo se expresa ansiedad por tratar “los profundos misterios del amor” en lengua italiana porque, haciendo esto, podría tener un mayor efecto de comunicación, pues, a su parecer, “lo divino es importante para la muchedumbre, aunque no estén calificados para recibirlo”. Al final decide revelar tales misterios precisamente “para que la gente sepa que la especie más alta de amor es el fin más deseable para la humanidad”.²¹ Otro seguidor de la doctrina de Ficino que, al igual que su maestro, publicó su texto en latín y después lo tradujo al vulgar en 1525 es Mario Equicola con el *Libro de natura de amore*.

Las teorías de Ficino no se libraron de ser sujetas a controversia, así encontramos el *Commento sopra una canzone d'amore*, de Pico della Mirandola, publicado en 1500;²² en este texto, Pico, con su formación escolástica de corte tomista y albertista, critica muchos de los preceptos ficinianos, pues considera que el florentino genera confusión en la noción misma del término *amor*.²³

Por otra parte, tenemos un texto considerado como una fuente original, en el sentido de que no sigue a pie juntillas las interpretaciones de Ficino, sino que renueva la lectura de los textos eróticos de Platón buscando armonizarlos con el realismo peripatético, la teología y la mística judaicas: *Dialoghi d'amore* de

20 La versión al toscano es del propio Ficino, y difiere en algunos puntos doctrinales de la latina.

21 DIACCETO, Francesco. *De amore*, Liber I, I ed. 1571.

22 En este comentario Pico desarrolla el problema *in extenso*, siguiendo el hilo de un poema de Girolamo Benivieni, en que éste pretendía haber condensado toda la filosofía de Platón.

23 Para Pico “lo bello se distingue del bien como la especie de su género y no como lo extrínseco de lo intrínseco, por citar a Marsilio”. Para Pico él intenta separar a Dios de la materia, devaluada, distinguiendo lo bueno y lo bello que él define siguiendo las fórmulas peripatéticas. Cfr. BOULIEGUE, Laurence, “Le latin, langue de la philosophie dans les traités d’amour du XVI^e siècle en Italie. Les enjeux du De Pulchro et Amore d’Agostino Nifo”, en *Tous vos Gens a Latin: Le Latin, langue savante, langue modaine (XIV-XVII siècles)*, Droz, Ginebra, 2005, p. 288.

León Hebreo, escrito entre 1501 y 1506, difundido ampliamente como manuscrito e impreso en 1530 en Roma.

c) *Concordia platónico-aristotélica*

Desde el período tardo-antiguo, existía la intención de conciliar las ideas de Platón y Aristóteles, percibidos generalmente como dos maneras distintas por las que el mismo mundo puede ser explicado; el primero, bañado ya de una tradición de textos semi-místicos que exploran la relación del hombre con lo divino, y el segundo, una tradición nueva de interpretación del hombre en relación con el mundo y sus iguales. La intención de hacer armonizar estos sistemas filosóficos se corrobora en la influencia de comentaristas antiguos tardíos como Temistio y Simplicio, cuyas lecturas dieron un tremendo empuje a la búsqueda de acuerdos entre aristotelismo y platonismo durante el Renacimiento, pues en sus textos se múltiples autores encuentran los principios para conseguir la *concordia philosophorum*.

Esta corriente surge de la idea de que existe un núcleo básico y común de verdad en todos los sistemas filosóficos, sin importar cuán diferentes parezcan a simple vista. Esta convicción llegó a su punto más alto en el inmenso e inacabado proyecto de Giovanni Pico della Mirandola que pretendía esclarecer y manifestar la verdad común en todas las tradiciones filosóficas y esotéricas, que poco a poco se delimitó a explorar la concordia entre las filosofías de Platón y Aristóteles. Della Mirandola señala en *Las 900 tesis* la metodología exacta para la conciliación de los filósofos griegos, argumentando que aunque los filósofos aparenten oponerse en las palabras (*verba*), están de acuerdo en el sentido y en sustancia (*sensus et res*).

La intención de armonizar las posturas de los dos filósofos griegos se hace evidente en múltiples trabajos, y las metodologías que se emplean son tan variadas que merecen ser tratadas con delicadeza, por la sutileza de los términos; digamos, de manera general, que en muchas ocasiones se toman las estructuras generales de los textos y conceptos platónicos para explicar los términos en las definiciones y bajo el método aristotélico, tal es el caso de Agostino Nifo.

Este fenómeno también se hace evidente en la proliferación de trabajos escritos por filósofos como Sebastián Fox Morcillo, Gabriel Burtella, Francesco De Vieri, Jacopo Mazzoni, y muchos otros, que frecuentemente llevaban el título de *Sinfonía*, *Consenso*, *Armonía* o *la Reconciliación de Aristóteles y Platón*.²⁴



24 Cfr. HANKINS, James (Ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 , p. 764.

De pulchro et de amore

De pulchro et de amore, de Agostino Nifo, dedicado a Juana de Aragón, fue escrito en 1529 e impreso en 1530. Este texto es atípico en muchos aspectos entre los tratados de su tiempo. En primer lugar, está escrito en latín con la intención de validar la discusión de estos temas como asuntos filosóficos serios,²⁵ es decir, analiza de nuevo al tema amoroso con la intención de darle una aproximación científica, pues, tras 60 años a partir del *De amore* de Ficino, los tratados eróticos se habían vulgarizado, tanto en lengua como en contenido. Además, se presenta como un gran discurso organizado en capítulos, en contraste con los diversos esquemas que adoptaron los tratados amorosos de entonces que, desde el punto de vista formal, se presentaban como diálogos entre dos o tres personajes, o bien, como una sucesión de discursos, tal como el *Banquete* de Platón o el *In convivium* de Ficino.²⁶ Esto nos habla de un método escolástico que revela la formación albertista de Nifo por un lado, y por otro, de una consecución de sus comentarios sobre Aristóteles, pues utiliza el tema para analizar muchos aspectos del *De anima* y la *Ética nicomaquea*.

En este tratado Nifo hace una disección precisa entre el pensamiento platónico y el aristotélico, aunque con ambos conserva diferencias metodológicas claras: en primer lugar, su respeto por la “postura platónica” se da a través de la lectura de las traducciones de Ficino y es sustentada por las lecturas de Plotino, Alberto Magno y el propio Marsilio. No es necesario decir que, en ocasiones, esto da como resultado una noción del platonismo muy distante de la exégesis de los actuales académicos dedicados a Platón.²⁷

25 “En efecto, si los tratados sobre el amor frecuentemente han elegido la forma del discurso sobre la del diálogo, prefiriendo de alguna manera privilegiar así el fondo sobre la forma, probablemente se había impuesto al italiano como la lengua de difusión del tema del amor (no olvidemos que el mismo Ficino había escrito una versión italiana de su *De amore*). El paso del latín al italiano es significativo, en términos generales, de una simplificación de la filosofía platónica al mismo tiempo que de su vulgarización”. BOULIEGUE. *Op.Cit.*, p. 283.

26 Aquí cabe notar que, aunque Ficino hereda la organización platónica de la sucesión de discursos, presenta una organización temática y gradual muy bien organizada retóricamente y filosóficamente en torno de una idea; en este sentido puede decirse que está capitulado en unidades temáticas.

27 CROCE, Benedetto. *Quaderni della “Critica” diretti da B. Croce*, marzo 1947, No. 7, p. 55.

En cambio, la postura aristotélica es leída directamente de la fuente, como Agostino mismo se jacta en el resto de sus obras; asimismo, rechaza la lectura de Averroes y le otorga el mayor de los créditos al “maestro de todos los filósofos”. Sin embargo, lejos de hacerlo para “desmentir” las posturas platónicas, lo hace para asimilar a Platón con el mundo de la filosofía de la universidad, “tal vez siguiendo los preceptos de Petrarca de que sólo después de aprender profundamente a Aristóteles uno puede graduarse en las enseñanzas de Platón, porque sólo entonces uno puede poseer la armadura filosófica sobre la que se pueden colgar las diversas y contradictorias doctrinas encontradas en sus escritos”.²⁸ Dada la naturaleza de la obra de Agostino, no es difícil observar que ha dedicado la mayor parte de su vida al estudio de Aristóteles y no hay evidencias de que haya revisado a Platón directamente en griego. Nifo parece consciente de estar observando a Platón con los lentes de Ficino, es por ello que el enfrentamiento no es nunca directamente entre Platón y Aristóteles, sino entre “los platónicos” y “los peripatéticos”, entre los cuales él mismo se cuenta.

Ante el imperante contexto platónico y cortesano se conforma una visión dual sobre el amor: por una parte, nos encontramos en un ambiente filosófico en el que predominan las visiones platónicas y neoplatónicas que tratan el amor como una cuestión trascendente que implican a la divinidad y a la sabiduría y que, por ende, desprecian profundamente lo terreno y lo corporal; por otra parte, la literatura cortesana plantea una serie de fenómenos abordables por la filosofía porque se presentan como una metodología que exalta los sentidos y que explota lo sensual como un medio para acceder al amor en los términos más terrenos, es decir, en el disfrute carnal. El problema al que se enfrenta nuestro autor es expresar filosóficamente la belleza y el amor no como valores únicamente trascendentes, sino como fenómenos en el mundo.²⁹

Aunque Nifo conserva el vínculo entre la belleza y el amor de la tradición platónica, cuando dice: “la belleza es esa gracia que atrapa al alma” (*gratia quae animam rapit*), en los lugares donde Marsilio nos invita a desapegarnos del mundo sensible, Agostino ve, más bien, una invitación a reconsiderarlo y obtener conocimiento mediante el disfrute.

Desde la perspectiva del suesano, *In convivium* de Marsilio Ficino tiene una falla fundamental: mezcla de tal manera el concepto de lo bello con el concepto de amor que es difícil saber en qué se distinguen. La solución que encuentra Nifo es tomar los dos

28 HANKINS, James (Ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 78.

29 Croce incluso propone que *De pulchro et de amore* constituye una reivindicación de la cultura cortesana. Cfr. CROCE, Benedetto. *Quaderni della “Critica” diretti da B. Croce*, marzo 1947, No. 7, p. 57.

asuntos por separado, en la medida de lo posible, y ofrecer un tratado completo para el concepto de lo bello, planteándolo como un término mucho más amplio que abarca tanto la concepción que sólo atañe a los sentidos (por ser el medio de contacto con el mundo), como a aquella que se vincula directamente con lo divino, pero no a causa del desprecio del cuerpo, sino como un fin alcanzable mediante la ética.



De pulchro

Para hablar propiamente sobre lo bello Agostino Nifo necesita delimitar nuevamente el problema desde su terminología, pues lo bello y el amor están profundamente emparentados en los planteamientos del platonismo renacentista; de esta manera, regresa a las concepciones más básicas para realizar esta disección. La labor a la que Nifo se enfrenta es explicar, bajo los conceptos aristotélicos, las afirmaciones y definiciones de la belleza que hacen los platónicos, con el objetivo de demostrar que las estructuras platónicas son sostenibles desde la perspectiva sensualista de los peripatéticos y que ésta no presenta necesariamente un conflicto con lo trascendente.

Debemos entender el intento de Nifo de abordar el tema de lo bello en función de su definición del amor, es decir, aunque aborda el concepto desde muchos ángulos posibles, confrontando teorías y tradiciones interpretativas, su principal preocupación es extraer los contenidos metafísicos de lo bello y replantear su relación con el bien y la moral para, así, analizarlo desde la teoría del conocimiento de Aristóteles y centrar su estudio como un fenómeno exclusivo de los sentidos humanos; una vez hecho esto, la suma de las características que debe reunir el ser humano para ser considerado como bello tiene la finalidad ulterior de establecer a lo bello como la causa formal del amor, es decir, que al observar el problema desde la perspectiva aristotélica de las cuatro causas, para definir el fenómeno, Agostino Nifo parece considerar que la *causa material* del amor es lo amado, esto es, aquello que da sustento material y sensible al fenómeno, en este caso, la mujer; y la *causa formal* será propiamente lo bello, es decir, de qué *forma* se presenta la mujer en tanto bella. *De pulchro* sólo pretende apuntar estas definiciones para completar el análisis de la *causa formal* y de la *causa eficiente* en el tratado sobre el amor, donde el amante es, evidentemente, la *causa eficiente* porque es quien ejerce el amor sobre lo amado y lo constituye en tanto amado y la *causa final* es el amor mismo que, en el desarrollo que realiza, consiste en generar belleza en y a partir de la belleza. Lo bello será entonces un elemento indispensable para la construcción del amor.

Siempre con la mira de definir el amor, Agostino caracteriza lo

bello en tres pasos: 1) Delimitar los alcances del término y sus usos. 2) Indicar de qué cosas se puede predicar la belleza de que nos habla, para ubicarla como una cuestión que atañe únicamente a los humanos, es decir, sólo del ser humano se puede predicar la belleza y sólo él puede percibirla. 3) Tomar las definiciones platónicas de la belleza para explicarlas bajo los conceptos aristotélicos y, así, sustentar aristotélicamente las estructuras platónicas.

1) Terminología de lo bello

Agostino Nifo es muy consecuente con los términos que utiliza para la designación de lo bello y marca algunas diferencias en el tipo de bellezas de las que nos habla y, aunque no lo hace de forma muy explícita, nos advierte, en primera instancia, que existen variantes para tales definiciones:

(...) “Las cosas virtuosas y las justas, sobre las que el político piensa, presentan tanta variedad y diferencia que parece que existen sólo por ley y no por naturaleza”. Allí donde aparece la palabra “virtuosas”, en griego dice “καλά”. Platón en el libro del *Hippias*, en el *Banquete* y el en *Fedro*, por καλά entiende principalmente “cosas bellas” (*pulchra*).³⁰ Por eso si las cosas bellas presentan variedad y discrepancia hasta tal punto que parece que existen sólo por ley y no por naturaleza, resulta entonces que lo bello puro (*pulchrum simpliciter*) no existe en la naturaleza misma de las cosas, sino sólo en relación con los que aman; de modo que llámese “bello” (*pulchrum*) a aquello de lo que el amante desea disfrutar (*De pulchro*, I).

Los términos que utiliza el suesano para la designación de lo bello, la belleza y las cosas bellas a lo largo de toda la obra son fundamentalmente cuatro:

a) *pulchrum*, b) *pulchrum ipsum*, c) *pulchrum simpliciter* y d) *pulchritudo*.

a) *Pulchrum* designa “lo bello”, término genérico que abarca tanto las cosas bellas tal como se aparecen ante los sentidos, como las cualidades morales que pueden ser interpretadas como bellas; en ese sentido “lo bello”, en tanto término general, es el más empleado a lo largo de toda la obra pues es el concepto a definir.

b) *Pulchrum ipsum*, en cambio, es traducido como “lo bello

³⁰ Con estas referencias etimológicas Nifo está indicando que al negar la realidad objetiva de lo justo, Protágoras habría negado la belleza. La prueba es “aristotélico-platónica” a partir de un argumento léxico.

en sí”, que es una cualidad metafísica: la idea platónica de lo bello; es decir, aquello que hace que las cosas que se presentan, aparezcan como bellas ante los sentidos. Éste no existe en la naturaleza de las cosas porque es completamente dependiente de lo divino, relación que Nifo pondrá en duda, afirmando que lo bello no se puede predicar de las cosas divinas, sino más bien “lo bueno” y, de este modo, se apegará a la concepción del *Banquete* en la que lo bello en sí es lo que los amantes desean disfrutar.³¹

- c) *Pulchrum simpliciter* es una cualidad intermedia entre las dos anteriores, es la abstracción de lo bello a partir de las cosas, esto es, el concepto que se tiene de la propiedad de lo bello que en el mundo se da en relación con una cosa, es decir, es una entidad mental porque sólo en la mente puede estar separada, aislada, de manera absoluta, en tanto que en el mundo siempre está en relación con una cosa (a diferencia del *pulchrum ipsum*, “lo bello en sí”, que parece algo extra-mental que no está en relación con las cosas del mundo, sino sólo con las divinas); es lo bello simple, en el sentido de que no está mezclado con ninguna otra cosa, es por eso que lo traduzco como “lo bello puro” o “lo puramente bello”, sin la carga semántica que tiene la pureza en el contexto religioso. *Pulchrum simpliciter* sí existe en la naturaleza de las cosas pero no existe de manera aislada, sino en tanto es una propiedad de las cosas.³²
- d) *Pulchritudo* nombra sencillamente a “la belleza”, una palabra también genérica utilizada únicamente para diferenciar el tratamiento léxico de lo bello como concepto, de su acepción corriente, es decir, las cosas que nos parecen agradables.

2) De qué cosas se puede predicar la belleza

Para determinar qué cosa es la belleza era necesario investigar la génesis del problema, así como descartar las múltiples consideraciones acerca de aquellas cosas que son tenidas por bellas. *De pulchro* comienza con la disquisición sobre si existe o no lo bello en sí (*pulchrum ipsum*) como algo que haga que todas

31 Pl. *Smp* 205a-b.

32 Cabría señalar que esta propiedad se presenta en mayor o en menor medida en el objeto amado, siendo Juana de Aragón, a quien esta obra está dedicada, la muestra de que lo puramente bello existe en la naturaleza de las cosas, pues en el capítulo V nos dice: “Tenemos a la ilustrísima Juana como argumento de que lo total y puramente bello existe en la naturaleza misma de las cosas, porque Juana es totalmente bella tanto en espíritu como en cuerpo”. Pero esto bien lo podemos considerar como una de las múltiples formas que Nifo encuentra de lisonjear a Juana.

las cosas bellas lo sean. Así, reproduce la búsqueda platónica al respecto mediante el análisis del *Hippias Mayor*, donde Hippias propone algunas teorías que Nifo descarta una a una, tal como lo hace Sócrates en el diálogo, con respecto de qué cosas puede o no predicarse la belleza. De este modo, lo *bello en sí* no es el oro, ni la salud, tampoco ser rico y honrado, ni morir viejo o ser enterrado por los hijos y haber enterrado a los padres, ni la adecuación, ni lo útil, ni una joven bella, pues tales cosas no hacen que el resto de las cosas bellas lo sean.³³

La medida o el parámetro de lo bello (*pulchri ratio*) se presenta no como aquello que hace bello al resto de las cosas, sino como la cuestión de *en relación con qué* las cosas son o no son bellas y, aunque muchas cosas agradables pueden medirse en relación con el cuerpo, la cantidad o alguna cualidad incorpórea, la belleza no es el cuerpo, ni la cantidad, ni un aspecto incorpóreo, sino algo que se mide en relación con quien la ama y sólo el hombre (sc. el hombre y la mujer) puede ser objeto del amor:

En efecto, donde no hay ninguna disparidad de partes en las formas no podrá haber belleza. Sin embargo, ¿cuánto menos puede ser bello un elemento cuando es uniforme y similar en las formas y la naturaleza de sus partes? Más aún, tampoco podrá ser bella una cosa inanimada, es decir, artificial, por ejemplo no podrá serlo una escultura o un templo, puesto que no tienen un parámetro para la proporción de sus partes, a menos que sea en comparación con una cosa animada o natural. Por eso será bella a través de la comparación. Y, lo que es bello por comparación, no es bello por naturaleza; por la misma razón no es bello el discurso retórico, ni el magistrado tampoco, ni ninguna cosa de esta clase. Sin duda, no hay una proporción de las partes en las cosas artificiales sino a través de su similitud con alguna cosa natural, en cuya similitud se construye la cosa artificial en sí misma; al contrario, la cosa natural mínimamente, en vistas de que en ninguna de las cosas naturales inanimadas puede haber tanta disparidad de partes o diferencia en las formas, de modo que la composición se considera agradable en ellas. Por ello se sigue que ni el oro, ni ninguno de los metales son bellos, sino más bien agradables, puesto que no se aprecia deformidad ni disparidad en sus partes, de modo que se puede encontrar la medida de proporción entre éstas, que es la belleza. En cambio, las cosas animadas no pueden ser bellas (salvo el hombre, como ya lo explicaremos) tampoco los vegetales, porque sus partes, aunque parezcan diferentes, no son a tal punto disímiles y diversas que pueda percibirse un parámetro de proporción. Los animales mudos, de ninguna manera, pues, aunque tengan partes disímiles y formas

33 *De pulchro*, IV-XI.

diversas, éstas guardan relación consigo mismas y con el todo, por así decirlo, están en muchas partes, porque ninguna fuerza usada muchas veces regresa al todo en sí.³⁴ (*De pulchro*, XXVI).

Después de haber reproducido fielmente la postura de los seguidores de Platón³⁵ que separa a la belleza de los cuerpos, en su exposición Nifo valora la médula del pensamiento platónico sobre lo bello que intenta separarse de la materia: ya que para los platónicos lo bello es *la gracia que mueve al alma del amante por medio de la mente, la vista y el oído*, Agostino propone revalorar la materia haciendo de la belleza la especificidad del mundo sensible; la primera etapa de tal proyecto consiste en oponer a la jerarquía platónica de los sentidos que limita el placer a aquello que proveen la vista y el oído, la consideración del olor, el tacto y el gusto como medios para que la gracia llegue al alma.

En cuanto a las cosas divinas, Agostino considera que son una sola cosa perfecta, es decir, no tienen elementos que puedan ser percibidos como partes armoniosas o proporcionadas y, por lo tanto, no pueden arrastrar nuestros espíritus (*animi*) hacia el amor, que es una afección del apetito sensitivo, en consecuencia, rechaza hacer bello a Dios, a los ángeles o al alma (*anima*).³⁶ La identificación de lo bello y lo divino que hacen los platónicos, queda disuelta por el sencillo hecho de que para él, lo *bello en sí* (*pulchrum ipsum*) no existe en la naturaleza de las cosas como algo dado,³⁷ sino un proceso que desde la teoría de los sentidos puede generarse, pues “las cosas que son insensibles no podrán raptar nuestros espíritus hacia el amor, y en consecuencia no serán bellas”.³⁸ Es en este momento donde retoma aquel concepto platónico de que *las cosas que arrebatan el alma hacia su disfrute son consideradas como bellas*³⁹ y de *la gracia, que es la belleza, debe ser entendida como corpórea después del rapto del espíritu*.⁴⁰

34 Plot. *Ene.* I, 6.

35 *De pulchro*, XV-XVI.

36 “Esta postura de excluir de lo bello a lo divino y con ello reducir lo bello del amor, podría considerarse como una herejía en su tiempo, pero quedan enmendadas por la distinción terminológica que hace del *animus* y *anima*, que se extienden del *De anima* de Aristóteles, que explicaré más adelante. Esta elaboración de los términos cobrará mayor peso en su discurrir sobre el amor, donde Agostino incluso afirma que Aristóteles tiene ciertos indicios del “más verdadero amor a uno mismo” (*verissima philautia*) que Cristo propuso en los Evangelios, es decir, amar a nuestras almas y a aquellos bienes que convierten a nuestras almas en merecedoras del cielo, en razón de cierta luz de la naturaleza que se muestra en él (sc. amor) más que en otros”. MAHONEY, E. P., “Plato and Aristotele in the thought of Agostino Nipho (ca. 1470-1538)” en *Biblioteca dell’officina di studi medievali* No. 1 (*Platonismo e Aristotelismo nel mezzogiorno d’Italia*), Palermo, 1989, p. 101.

37 Cfr. Nota 35.

38 *De pulchro*, XXV

39 *De pulchro* XIV

40 *De pulchro* XVIII

Nifo extrae conceptos fundamentales de los textos platónicos para después ponerlos a prueba con el método aristotélico:

(...) los Platónicos no sólo hablan de las bellezas de las que hemos tratado, también afirman que son bellezas la armonía de las costumbres,⁴¹ la forma del cuerpo⁴² y la consonancia de las voces,⁴³ y no solamente éstas, que atañen a las cosas animadas, sino también a muchas otras cosas iluminadas que, aunque son inanimadas impugnan que son bellezas: los edificios, las estatuas, los montes, los mapas, los poemas, los discursos y demás cosas de este género, pues éstas las hay a veces feas y a veces bellas. Aseguran que las cosas agradables son bellas y las desagradables, feas. Además las cosas que arrebatan el alma hacia su disfrute son consideradas como bellas; por lo tanto, las que no arrebatan, como feas (*De pulchro*, XIV).

A cada término le da un giro singular en busca de estructurar su propia visión de lo bello. Descarta, de entrada, las cosas inanimadas y, más adelante, también descartará a los animales, quedando como único objeto de lo bello los seres humanos, es decir, sólo del hombre se puede predicar la belleza y sólo él puede percibirla.

Así, sucede que la proporción de lo bello y lo bello mismo se encuentran solamente entre los hombres, pero en las demás criaturas no existe la proporción de lo bello, como en las sustancias separadas, o bien, si existe, se entiende por equivocación, pues las cosas que están por encima del hombre no se llaman bellas, sino, más bien, buenas; en cambio, las cosas que están por debajo del hombre, si las quieres llamar bellas, no les dirás bellas sino por cierto pensamiento equívoco, como ha sido explicado más arriba. Por lo tanto, sólo el hombre puede ser afirmado por las mujeres como bello, en el sentido estricto del término, y sólo la mujer como bella por los hombres, porque sólo entre éstos se encuentra el Amor, que se llama Cupido, y quien debe ser considerado como el hijo de Venus. Por lo tanto, en el resto de las criaturas de ninguna manera hay deseo, así como ninguna proporción debe ser considerada como bella (*De pulchro*, XXXII).

41 FICINO. *In convivium*, II, 9

42 Cf. FICINO. *In convivium*, IV, 4

43 Cf. FICINO. *In convivium*, V, 3

3) Conceptos platónicos que se pondrán a prueba siguiendo los preceptos de Aristóteles

Se observa dentro de la obra que, sin abandonar la voluntad de seguir a los peripatéticos, hay una fidelidad completa al mismo punto de partida: Platón.⁴⁴ Para ello debe primero poner en crisis la concepción platónica acerca de lo bello, afirmando que “aunque las cosas que aseguraron los Platónicos sobre lo bello, las hayan dicho de manera muy adornada y ordenada, parece que muchas de éstas son más bien retóricas que verdaderas”.⁴⁵

Por lo tanto, las definiciones platónicas de lo bello que serán tomadas en cuenta serán revestidas de teorías aristotélicas para instituir las, como hemos dicho, como la causa formal del amor. Aquí analizaremos sólo aquellas que tienen un curso importante en su planteamiento, algunas de estas distinciones no son realizadas explícitamente por Nifo, sino que las asume a lo largo de toda la obra y, de cierta manera, le dan sustento a sus argumentos: a) la diferencia entre “animus” y “anima”, b) el arrebato del alma, c) la forma del cuerpo, entendida como lo bello en tanto causa formal aplicada a la materia d) la armonía de las costumbres,⁴⁶ entendida como lo bello en tanto causa formal aplicada al espíritu y e) lo que los amantes desean disfrutar,⁴⁷ entendido como la causa formal en relación con la causa final: el amor.

a. Diferencia entre “animus” y “anima”

Hay que considerar que para Nifo el hombre no constituye una separación entre alma y cuerpo, no es un alma atrapada dentro de un cuerpo material, sino que, a la manera de Aristóteles, es concebido como una unidad cuerpo-alma donde el cuerpo es el instrumento para darle conocimiento al espíritu y para que éste entre en contacto con el alma. Puesto que Nifo sigue de manera cercana el *De anima* de Aristóteles (incluso tiene él mismo un comentario a esta obra),⁴⁸ la distinción terminológica que hace entre *animus* (espíritu) y *anima* (alma) en *De pulchro* no es banal y merecería un estudio profundo posterior, por lo pronto, bástenos

44 Existe un entrelazamiento de influencias diversas sin excluir las aportaciones de diversos poetas como Ovidio y Virgilio, pero imperan aquí las ideas centrales obtenidas del Platón de Ficino, que con sus primeras aproximaciones al concepto de belleza, diseñan una concepción original de lo bello, totalmente reconstruido en su dimensión psíquica y corporal.

45 *De pulchro*. XXV.

46 Pl. *Phdr.* 279b.

47 Pl. *Smp* 205a-b.

48 *Augustini Niphi medices phlosophi suiessani exposition subtilissima in tres libros Aristotelis de Anima*, Venecia, 1559.

decir algunas cosas sobre la cuestión.

Para distinguir las implicaciones globales de esta diferencia es necesario explicar de manera muy general y esquemática qué es el alma, cuál es la relación entre el alma y el mundo sensible y cómo es que el alma tiene noticia de lo bello según Agostino Nifo. Para él:

El alma humana es tripartita: hay una parte del alma que se llama intelecto o mente; también está esa que en griego se dice διάνοια y en latín, *rationalis*, cuyo impulso es la voluntad. En cambio, la tercera es la sensorial, la que desea y es guiada por sus deseos, cuya capacidad de apetecer es el impulso sensitivo (*De pulchro* XXV).

El punto de arranque de Nifo es esta tripartición del alma que nos recuerda mucho a aquella que hace Platón en el *Fedro* mediante la metáfora del auriga, que funge como alma racional guiada por la voluntad; el caballo blanco cuyo impulso tiende hacia el bien y la razón, corresponde al intelecto, y el caballo negro, que se deja llevar por los impulsos sensuales, es el alma sensitiva.⁴⁹ Nifo respeta esta estructura tripartita, pero los contenidos de estas partes del alma responden, más bien, a algunas de las facultades que Aristóteles distingue en *De anima*, donde tales, aunque no constituyen esencialmente “partes” del alma (en el sentido de que el alma se completa con la conjunción de las mismas), sirven para explicar el funcionamiento del alma en un nivel meramente conceptual. Es de notarse que Nifo no sigue al pie de la letra las divisiones generales que Aristóteles ofrece, sino que, de manera general, utiliza el análisis de las características de los cuerpos con vida mediante las facultades expuestas por el Estagirita⁵⁰ ciñéndose a aquellas que atañen únicamente a la facultad intelectual y su condición necesaria: la facultad sensitiva, para, con ello, seguir la estructura planteada por Platón en el *Fedro*.

Cuando Nifo nos habla de la parte del alma “llamada intelecto o mente” (y que él designará con la palabra *anima*) y de la parte que “en griego se dice διάνοια y en latín, *rationalis*” (que llamará *animus*), se refiere a los dos aspectos de la facultad intelectual, es decir, del problemático concepto aristotélico que tradicionalmente se conoce como *intelecto agente* e *intelecto paciente* (aunque Aristóteles sólo lo llame *intelecto*). Esta división aristotélica, es un problema legendario entre los intérpretes de Aristóteles a lo largo de toda la historia, sobre todo, porque señala una parte del alma que es inmortal y eterna. Al pronto, esta discusión resultaría inabarcable y sería digna de un estudio independiente si tratáramos

49 Pl. *Phaedr.* 253c-254e.

50 ARIST. *De.An.* 432a, 24- 432b-7 .

de discutir las implicaciones históricas e interpretativas que tiene, fundamentalmente, este pasaje concreto, por lo cual me limito a presentar la cita del *De anima* y dar mi lectura de cómo creo que Nifo la está utilizando:

Este intelecto es separado, impassible y sin mezcla, siendo por esencia un acto; pues siempre, en verdad, el agente es superior al paciente, y el principio a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; por el contrario, la ciencia en potencia es anterior según el tiempo, en el individuo, pero absolutamente no es anterior ni siquiera con respecto a tiempo, y no puede decirse que este intelecto ora piense ora no piense. Una vez separado el intelecto no es ya lo que es esencialmente, y esta esencia sola es inmortal y eterna. (Nosotros no recordamos su anterior actividad porque es impassible, mientras que el intelecto paciente es corruptible, y sin aquel el intelecto [agente] nada piensa) (ARIST. *De.an.* 430a, 15-25).⁵¹

Para Nifo, este intelecto está dividido en dos aspectos que constituyen sendos pasos dentro del mismo proceso: en tanto verdad, esencialmente existe eternamente (antes de ser pensado) y, al ponerse en acto, entra en el tiempo y sintetiza la verdad que enuncia en el presente, el pasado y el futuro.⁵²

De esta manera, en Nifo la parte del alma que es eterna e inmortal, que designa como *anima*,⁵³ es esta parte de la facultad intelectual que, según esta lectura de Aristóteles, es donde parecería que se encuentran las verdades eternas.⁵⁴ Éstas son actualizadas por otra parte del alma, según Agostino, la que él llama propiamente *racional*, que es la que hace posible la actualización del conocimiento en el tiempo por medio de los *inteligibles*, y a ésta la designa como *animus*.⁵⁵

A lo largo de toda la obra, ésta facultad o parte, es la que piensa

51 Tr. Alfredo Llanos. Ed. Leviatán.

52 Es por ello que las interpretaciones platónicas de Aristóteles relacionan estos dos aspectos del intelecto agente con la teoría de las ideas de Platón, atribuyendo al intelecto atemporal las características del mundo de las ideas, y al intelecto temporal las características de la realidad imperfecta. Sin embargo, en Aristóteles acceder a esa verdad es posible en el mundo sensible mediante el intelecto. Cfr. ARIST. *De an.* 429a, 26-30 y ARIST. *De an.* 430b, 5-20

53 “alma” en nuestra traducción.

54 *De pulchro*, XXIII : “(...) el ser es la eternidad que asume la denominación naturalmente inmortal y divina desde siempre. De allí que a unos ha sido comunicado el ser y el vivir, a unos más claramente y a otros más oscuramente: y no existe este modo de ser en la misma medida en todas las cosas, en efecto, es bueno porque es el acto de todas las cosas, el que afirma todas las cosas; es bello puesto que vivifica, alivia, acaricia y excita; es conocimiento porque ejerce la razón en la potencia consciente. Además, es verdadero porque es bueno, procrea, rige y satisface y, ya que es bello, ilumina e infunde la gracia.”

55 “espíritu” en nuestra traducción.

las formas en imágenes y que, de manera análoga a la facultad apetitiva, desea el bien y juzga entre lo placentero y doloroso qué cosas son buenas y cuáles son malas.

Dado que el amor es una afición sensitiva, entonces, es necesario que antes sea llevado hacia los espíritus a través de los sentidos, porque el amor sigue a lo sensible del mismo modo en que la sombra sigue al cuerpo y la voluntad a la inteligencia. Las cosas que escapan a los sentidos, si raptan la voluntad son buenas, así como las que raptan el intelecto son verdaderas. Por lo tanto, la belleza debe ser buscada sólo en las cosas sensibles, y, como hemos dicho, en las cosas inteligibles,⁵⁶ la bondad (*De pulchro*, XXVII).

En cambio, la facultad sensitiva, que enuncia como la tercera parte del alma, actúa bajo los mismos preceptos planteados por Aristóteles y permea en todas las demás facultades, en tanto condición necesaria para extraer los *inteligibles* (los conceptos con los que el alma racional opera), así como para discernir entre los *sensibles* lo placentero de lo doloroso.

Así, cuando Nifo utiliza *anima* se refiere a aquello del hombre que tiene o su origen o una relación estrecha con lo divino, es decir “el alma”, en sentido cristiano. En cambio, el *animus*, el “espíritu”, será una cualidad propiamente humana que tiene una estrecha relación con los sentidos y, por ende, con el cuerpo: es la parte del alma con la que el hombre procesa lo que los sentidos le proveen y con la que convierte los “inteligibles” en conocimiento y en acciones.⁵⁷

De esta manera, la belleza no puede predicarse del alma (*anima*) por su identificación y unidad con lo divino, aunque el alma puede disfrutar de lo bello y es arrebatada por su influjo; en cambio, sí puede decirse que un espíritu (*animus*) es bello en tanto exista “armonía de las costumbres”, que junto con la “forma del cuerpo” constituyen lo que en este punto Nifo llama: “las otras bellezas según los platónicos”,⁵⁸ es decir, de la lectura que tiene Ficino del *Banquete*.

56 Traduzco *insensibilibus* por “inteligibles”, para conservar el paralelismo entre lo sensible (*rei sensum*) y lo inteligible (*rei intellectum*).

57 Para mayores referencias sobre el concepto de alma e intelecto en A. Nifo vid. SPRUIT, Leen, *Species Inteligibilis, from perception to knowledge* (Vol. II “Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy”), E.J.Brill, New York, 1995 p. 71-90; Y por supuesto: *Augustini Niphi medices phlosophi suiessani exposition subtilissima in tres libros Aristotelis de Anima*, Venecia, 1559.

58 *De pulchro*. XIV Cfr. *Infra*.

b. El arrebató del alma

Después de discurrir sobre las posturas del *Hippias* de Platón y de Jámblico y Proclo, Nifo toma una definición platónica de lo bello, que pondrá a prueba durante todo el tratado resignificando su contenido con términos aristotélicos: aquello que en el *Banquete* de Platón era el “arrebató” que sufre el alma como producto de la contemplación de la belleza.⁵⁹ Este arrebató o rapto del alma ocurre en el diálogo platónico casi como contra la voluntad del amante. De hecho, en el *Fedro* lo expresa como una clase de locura.⁶⁰ Estos términos son interpretados por Nifo de la siguiente manera: “las cosas que arrebatan el alma hacia su disfrute son consideradas como bellas, por lo tanto, las que no arrebatan, como feas”.⁶¹ En esta definición se encuentra condensado el planteamiento de *De pulchro*, y lo repite una y otra vez a lo largo de toda la obra; por ello, ya que hemos analizado a qué se refiere con el alma, es necesario detenernos para observar a qué se refiere con el “rapto” o “arrebató” del alma. Agustino nos explica que:

Hay dos movimientos en esta clase de rapto: el primero al conocer, y en este movimiento las mismas cosas bellas son conducidas al alma; en cambio, el segundo movimiento es al amar, y con este movimiento el alma es movida hacia las cosas bellas, pero este segundo movimiento no podría ser si el primero no lo precediera, pues no podemos amar las cosas desconocidas (*De pulchro*, XXI).

Esta exposición sobre los movimientos del alma encuentra también su referente en *De anima* de Aristóteles. En los primeros capítulos de este libro el filósofo discurre sobre la relación que tiene el alma con el movimiento, descartando las posturas de muchos filósofos anteriores,⁶² sobre todo por el hecho fundamental de que no le atribuyen ninguna propiedad corporal al alma, sino que la insertan dentro del cuerpo, como si sus naturalezas fueran distintas.⁶³ La postura de Aristóteles resulta confusa en primera instancia, pues introduce muchos puntos de vista a los que se opone, sin embargo, las afirmaciones que realiza son tajantes:

59 Pl. *Smp.* 206c-e.

60 Cfr. Pl. *Phdr.* 249e: “(...) la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro olvidado de las de aquí abajo y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía al amante de los bellos, se le llama enamorado”.

61 *De pulchro*, XIV.

62 Entre ellos Platón y lo planteado en el Teteeto. Cfr. Pl. *Tht* 153a-d y 181a-182a

63 ARIST. *De An.* 405b-407b.

No queremos afirmar que el movimiento está en el alma sino que algunas veces termina en el alma y otras veces empieza en ella; la sensación, por ejemplo, viene de afuera hacia adentro, y la reminiscencia parte del alma y concluye con los movimientos actuales o residuales, en los órganos de los sentidos (ARIST. *De an.* 408b, 15-18).⁶⁴

Los movimientos aquí referidos son tomados por Nifo en dos sentidos: 1) el primero ocurre de afuera hacia adentro,⁶⁵ es decir, es la manera en que el alma es alterada por los sentidos que, desde la teoría del movimiento aristotélica, sufre el movimiento de alteración. Al constituir una unidad con el cuerpo, el alma y sus facultades están implicadas en el proceso de percepción, pues sin ella el conocimiento no sería posible.⁶⁶ De este modo, a partir de la percepción, el movimiento termina en el alma, así para Agostino Nifo “en este movimiento las mismas cosas bellas son conducidas al alma”.

El segundo movimiento del que nos habla nuestro autor es fundamentalmente principio de movimiento del animal, en el que el alma es también, en principio, inmóvil. Y es una de las facultades del alma la que provee el movimiento al ser animado: la facultad motriz.⁶⁷ Es este movimiento accidental el que “mueve el alma hacia las cosas bellas”, que Nifo designa como “arrebato” o “rpto”: “con este movimiento el alma es movida hacia las cosas bellas” y Agostino lo relaciona con el acto de amar, pues es precedido por el conocimiento de lo bello mediante el impulso sensitivo.

Así pues, lo bello mueve nuestra alma, pero no siempre de la misma manera, porque en primer lugar mueve a la parte sensorial por sí misma, cuya capacidad de apetecer es el impulso sensitivo. Después la parte racional, cuya capacidad de apetecer es la voluntad,⁶⁸ pero después discutiremos si mueve a la mente. Sin embargo lo bello no mueve en igual medida estas partes del alma: rapta a la parte sensual por necesidad;

64 Tr. Alfredo Llanos.

65 El que Aristóteles señala que ocurre a partir de la percepción sensible, pues “el conocer, el percibir y además el apetito, el querer y el desear, y en general, todo otro modo de apatición son atributos del alma”. ARIST. *De An.* 411a, 26-27.

66 Es necesario conocer el mundo mediante los sentidos para poder pensarlo, de aquí deriva toda la teoría del conocimiento aristotélica de la que se desprende el análisis de todos los sentidos, propios y comunes necesarios para la supervivencia.

67 Esto, a primera vista puede resultar contradictorio, pero en Aristóteles se fundamenta esta postura desde su teoría general del movimiento que incluye al *motor inmóvil*, que es el principio de movimiento, el que mueve sin necesidad de ser movido, aquí los movimientos del cuerpo son el resultado de ese primer motor y, al ser cuerpo y alma una unidad, el movimiento del alma ocurre no por necesidad, sino por accidente.

68 ARIST. *De An.* 432b

en cambio mueve a la parte racional incitándola, halagándola o persuadiéndola (*De pulchro*, XXX).

Así tendremos en *De pulchro* dos arrebatos distintos, de acuerdo con las definiciones sobre el *anima* y el *animus*. El primero, que “mueve a nuestros espíritus hacia el disfrute que se consume con el abrazo y el tacto”, y el segundo, el que atrapa la gracia y la conduce hacia el alma (*anima*). Así, lo bello:

(...) es entonces una afección que reside en el impulso sensitivo, por el que nuestro espíritu es incitado, halagado y raptado hacia el disfrute sensual de lo bello verdadero a través de todos los sentidos, con los que el aspecto de lo bello es conducido al alma para que, en y a partir de lo bello, generemos lo bello para nuestra conservación perpetua (*De pulchro*, XXX).

c. La forma del cuerpo

La visión de los platónicos que presenta Ficino en *In convivium* nos dice que, para que sea dueña de sí misma, la corporalidad es un mandato de la divina providencia, y que este ocuparse de sí la hace descuidar su naturaleza divina, pero aún así hay en ella un deseo de reintegrarse a Dios que, en el cuerpo, se transforma en deseo de procrear cuerpos;⁶⁹ ésta parece más una concepción neoplatónica sobre el asunto corporal, sin embargo, en Platón encontramos también referencias que se pueden interpretar como desprecio a la naturaleza corpórea, por ejemplo, cuando en el *Banquete* nos dice:

(...) si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo (Pl. *smf.* 210b).⁷⁰

Nifo, por su parte, observa en esto una oposición innecesaria entre el cuerpo y el alma pues, bajo las premisas de la teoría del conocimiento de Aristóteles, la única manera en que el alma puede tener noticia de lo bello es mediante los sentidos y no por la reminiscencia que lo bello pueda tener del mundo de las ideas. Así, lo bello no es un valor trascendente, sino algo completamente apegado a los sentidos cuyas *disposiciones* deben presentar ciertas

⁶⁹ Cf. FICINO. *In convivium*, IV, 4.

⁷⁰ Tr. E. Lledó Iñigo. Ed. Gredos.

características armoniosas para ser consideradas como bellas en cuanto a su forma:

(...) particularmente de la parte del cuerpo son tantas cuantos sentidos hay, con los cuales el aspecto de lo bello es llevado hacia el alma. Pues el aspecto de la belleza, por la que una mujer es llamada bella, no se lleva hacia el alma por un solo sentido, sino que, por un lado, la disposición del cuerpo se lleva por la vista, por otro, la armonía de las voces se lleva por el oído, por el olfato, el olor, que la suavidad de los miembros y, finalmente, la ligereza y la suavidad de la piel por el tacto. Nada de lo que hay de bello en la mujer se lleva al alma por medio del gusto, a no ser que el gusto coincida con el tacto, y así se lleva cierto aspecto dulce que se siente en los besos. Por lo tanto, serán cinco las disposiciones de la parte del cuerpo (*De pulchro*, XXXV).

Es muy evidente que la *voluptas* sensual que defiende Nifo no toma sentido sino después del desarrollo del *De pulchro* al que el *De amore* hace eco y (en oposición a la concepción platónica de Ficino) ésta no supone una separación del alma y del cuerpo, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en la *Ética nicomaquea* X, 1178b, a saber, que el hombre no puede responder a la belleza sin los bienes exteriores de los cuales no puede prescindir.

Para el suesano, lo bello implica lo corporal y el amor es una *afección del apetito sensitivo*, de allí que la asimilación de lo bello y lo bueno sea, al pronto, excesiva: lo bueno no puede llamarse bello más que de manera metafórica.⁷¹ Esto altera aquél concepto platónico añadiéndole el resto de los sentidos y cambiando el entusiasmo platónico por el aristotélico concepto de deseo. Lo bello será entonces: “la gracia que a través de todos o la mayoría de los sentidos mueve al ánimo hacia el deseo, que es la especie del amor”. Aquí el médico, comienza a definir en qué consiste la gracia en cada uno de los cinco sentidos siguiendo de cerca lo planteado por Aristóteles en *De anima* y *De Partibus animalium*, para luego analizar la gracia desde la armonía de las partes, es decir, las cualidades físicas descritas por Vitrubio en su *De architectura*:

En primer lugar es necesario que los miembros de cualquier cuerpo tengan un orden natural: que las orejas estén en su lugar, los ojos, la nariz y el resto; que los ojos estén cerca de la nariz por una distancia equitativa, del mismo modo que ambas orejas estén separadas de los ojos. Después el modo, pues esta es la paridad conveniente según el orden de las distancias, si no hay un modo de las partes no se mantendrá la debida proporción de todo el cuerpo: que se atribuya un tamaño a cada uno de los miembros, de modo que

71 *De Pulchro*, XXV.

colocando la nariz tres veces a lo largo, corresponda a la longitud de una cara, y que ambas orejas, al ser puestas juntas, formen el círculo de la boca abierta, de igual manera haga la unión de las cejas; que la longitud de la nariz se equipare a la de los labios, y de igual modo la oreja; que dos órbitas de los ojos iguallen una apertura de la boca. Ocho cabezas completen la estatura del cuerpo, y que también tengan la misma extensión los brazos a lo largo y de las piernas y los pies de manera similar⁷² (*De pulchro*, XXXVI).

En Nifo estos elementos del cuerpo se traducen en la forma, la cual “se compone de tres [partes], a saber, orden, modo y el aspecto. El orden, como dice, representa la separación de las partes, el modo, la cantidad y el aspecto, las líneas y el color”. Esta relación, enunciada ya por Platón y Ficino,⁷³ en *De pulchro* supone que hay belleza cuando haya armonía y razón de la proporción en las partes disímiles de la cosa compuesta. Sin duda, ya que la belleza no es sino la armonía de tales partes, Nifo sigue a Plotino⁷⁴ cuando afirma que la belleza no es otra cosa que la gracia que surge de la armonía de muchas cosas.⁷⁵

Subyace en lo corporal todo deseo que se traduce en apetitos muy concretos para cada parte del espíritu. Así:

Las cosas sensibles mueven al alma o mueven incitando solamente al disfrute sensual, y este movimiento no es amor propiamente dicho, sino que podría llamarse apetito sensitivo. De este modo el adorno del cielo, las esculturas y el resto de las cosas que deleitan por la mirada o por el oído, mueven nuestra alma sólo hacia su disfrute sensual, pero, si bien mueven incitando y halagando, no lo hacen raptando; aunque este amor se llame moral entre los Platónicos, entre los Peripatéticos no es propiamente amor, porque no implica al impulso sexual, podría llamarse deseo como licencia (*De pulchro*, XXX).

Nifo remite al deseo el principio de movimiento del alma, pero no

72 Esta parte sigue casi al pie de la letra la lectura de *In convivium* de Ficino. Cfr. FICINO. *In convivium*. V, 6.

73 *De pulchro*, XXXVI.

74 PLOT. *Ene*. 1.6.1.20-25.

75 Cfr. “Entonces, si todo lo bello deviene en compuesto, sucede que Dios no es ni hermoso ni es la belleza misma; en efecto, puesto que lo bello y la belleza misma tienen elementos de cosas bastante imperfectas, sucede que la naturaleza angélica tampoco puede ser bella, ya que carece de las partes de las que resulta la belleza. Sin embargo, así como Dios y los ángeles son buenos, la belleza es la bondad que hay en éstos. Y si estás de acuerdo con estas cosas, puesto que el ánimo, que es simple, es bello podrías afirmar junto con Plotino que en el ánimo la belleza es la gracia que surge de la armonía de muchas clases de templanza y de dignidad, pues nadie duda que hay muchas clases de templanza y dignidad” *De pulchro*, XXVI. Cfr. PLOT. *Ene* 1.6,5-15 y 1.6,6-1.

es un deseo cualquiera, sino el deseo de generar belleza a partir de una cosa bella, a lo cual él llama “amor”, y resulta consecuente con el principio de movimiento que Aristóteles indica en la *Metafísica*,⁷⁶ cuando explora la postura de Hesíodo y Empédocles respecto a los principios motores del universo. Así, Agustino Nifo logra ser completamente consecuente con su concepto de que lo bello es aquello que se ama y que el amor es una afeción del apetito sensitivo (*affectus appetitus sensitivi*) y lo bello no puede ignorar su relación con los sentidos, ni tampoco tiene que ver con el bien que es buscado por la voluntad, ni con la verdad, o, como más veces repite, lo bello es “lo que lleva al alma por todos o la mayoría de los sentidos hacia su disfrute corporal y se satisface con el abrazo y el tacto”.⁷⁷ Agustino era consecuente al plantear como único objeto bello a un ser humano íntegro y, por lo tanto, en sumar los atractivos corporales con los intelectuales y los morales, como la inteligencia y la virtud.

Parecería contradictorio que, después de haber contrastado a los “platónicos” en su perspectiva del amor (más relacionada con el bien que con los sentidos) con una visión más sensualista, ahora Nifo afirme que la *armonía de las costumbres* sea la clave para la realización del amor en el hombre, pero esto se encuentra completamente justificado desde su concepto de *alma* y lo que entiende por *belleza del espíritu*, que obtiene de la meticulosa lectura del *De anima* de Aristóteles, como un paso necesario para llegar a la ética.

Pero ya que la mujer puede raptar el alma del amante hacia el deseo de dos formas, ora por la gracia que tiene una disposición en la armonía de las costumbres, ora por la gracia que tiene una disposición en la forma del cuerpo, entonces la belleza será doble, una que obedece al alma y otra al cuerpo. Y cualquiera de estas es cierta gracia por la que somos raptados hacia el amor de quien tiene la belleza, y este amor es deseo (*De pulchro*. XXXV).

76 ARIST, *Met.* 984b, 25.

77 *De pulchro* XLVII: *Quod movet animam per omnes vel plures sensus ad sui corpoream fruitionem, quae amplexu ac tactu peficitur.* Cfr. ARIST. EN. 118a – b.

d. *La armonía de las costumbres*

Una vez analizadas las implicaciones corporales de lo bello y disueltas las divisiones entre el alma y lo corporal, Agostino trata lo que los platónicos proponían como la única belleza que valía la pena abordar: *la armonía de las costumbres*⁷⁸ (*concinntitas morum*), definida en *De pulchro* como “cierta gracia con la que la muchacha conduce a nuestros ánimos hacia su disfrute y se satisface con la vista, el oído, la conversación y la convivencia”.⁷⁹ Ésta corresponde a la belleza que puede predicarse del espíritu:

Pero no hay una sola respuesta a qué es esta armonía de las costumbres.⁸⁰ Los estoicos creen que es la sabiduría, lo cual probará Sócrates en el Fedro,⁸¹ pero Platón cree que es la prudencia, en el Cratilo,⁸² y en cambio afirmó en el Cármenes que era la temperancia.⁸³ Otros dicen que es la continencia conyugal, otros la caridad, otros el pudor, otros la pureza, otros la moderación del espíritu, otros la fe y la obediencia ante los esposos; otros la honestidad, no faltan quienes dicen que la religión, y no están faltos de razón. Ciertamente si un alma es honesta de estas virtudes, se entrega bella. Por ello cualquier disposición de éstas es considerada por Dios como propia para recibir la gracia (*De pulchro*, XLIII).

De manera análoga al funcionamiento de la armonía de las partes respecto de lo corporal y los sentidos, la belleza del espíritu es también una gracia que depende de la proporción para configurar su armonía⁸⁴ y, del mismo modo en que ocurre con el cuerpo, es necesario disponer al espíritu para transitar de la percepción de lo bello al deseo, y del deseo al disfrute. En este sentido es que describe el deseo de disfrutar de lo bello que es propio del alma.

78 Según los platónicos: “(...) el espíritu no necesita de ninguna añadidura para que parezca hermoso, sino que se debe abandonar preocupación por el cuerpo y la tan ansiosa inquietud del deseo, y se debe rechazar la perturbación del temor. Pues inmediatamente se manifestará el aspecto natural del espíritu y la mente a través de la contemplación eterna en el bien en sí”. *De pulchro*, XXIV. Cfr. FICINO, *In convivium* V,5.

79 *De pulchro*. XLII.

80 Aquí Nifo compila entre los siguientes pasajes el concepto de Platón un concepto de lo bello en tanto armonía de las costumbres, que dadas las citas que propone sería la conjunción de sabiduría, prudencia y temperancia.

81 Pl. *Phdr.* 237d.

82 Pl. *Cra.* 411a-c.

83 Pl. *Chrm.* 159a-b.

84 *De pulchro*, XLII: “Y puesto que cualquier gracia que es belleza tiene una disposición en la cosa bella misma, de otra manera lo bello no movería al alma más que lo feo, sucede que la disposición de la gracia que es propia del ánimo no es otra cosa que la armonía de las costumbres. Ésta, en efecto, entrega el alma bella y la gracia, no de otro modo que la forma entrega el cuerpo a los amantes. Pues el alma bella arrastra hacia el disfrute propio del alma así como la forma hacia el disfrute propio del cuerpo”.

Nuevamente, en este punto Nifo parece seguir las elaboraciones de los platónicos, pues la formulación original del *Banquete* implica la virtud para alcanzar la belleza completa, sin embargo, esta virtud se limita a la aspiración del bien, como una cosa unívoca, según el discurso de Diótima. Las virtudes que se señalan en *De pulchro* se definirán de una manera distinta de las platónicas, pues lo que el amante desea no es que el amado aspire al bien, sino un conjunto de virtudes en acto, cuya composición sea agradable para el alma.

De acuerdo con lo dicho anteriormente sobre las partes del alma, la gracia de estas virtudes atraparán a una parte específica del alma para su disfrute: así como lo corporal arropa al espíritu, el alma es raptada por las virtudes relacionadas con el intelecto. Aquí Agostino nos presenta muchos más elementos, de la mano de lo que Aristóteles dicta en la *Ética* y la *Retórica* para estructurar la constitución de la armonía de las costumbres.

Puesto que, como escribe Aristóteles en el libro octavo de la *Ética*, el amante es movido para disfrutar a la mujer a causa de la armonía de las costumbres,⁸⁵ a veces por hábito y a veces por el afecto, por lo tanto, la armonía de las costumbres es doble: la primera, hace el hábito en el amante para que por ello sea llevado hacia el disfrute, y estipulado esto la armonía de las costumbres consiste en las virtudes de los hombres que las jóvenes pueden reunir, en tanto mujeres.⁸⁶ Es a partir de todo esto que el mismo amante es movido hacia el disfrute propio del alma del que ya hablamos. La segunda, en cambio, que hace que el amante sea movido por una afición hacia el disfrute de la mujer, y ésta no tiene ninguna limitación⁸⁷ (*De pulchro*, XLIV).

Agostino, al citar a Aristóteles, nos refiere a la disposición de las virtudes que define la armonía de las costumbres. Nos dice que en

85 Cfr. ARIST. *EN*. 1099a, 10-18: “Y si en la mayoría de los hombres los placeres se combaten entre sí, es porque no son placeres por su naturaleza, mas para los amantes de la belleza moral son placenteras las cosas por naturaleza placenteras: y tales son siempre las acciones ajustadas a la virtud, de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas en sí mismas. La vida de estos hombres para nada demanda por añadidura el placer como ornato circundante, sino que tiene en sí misma su contento”. Tr. Antonio Gómez Robledo.

86 ARIST. *EN*. 1160b, 33 - 1161a, 10: “La sociedad del marido y la mujer parece ser aristocrática, porque en ella manda el varón conforme a su dignidad y en las cosas en que debe imperar el varón, pero remitiendo a la mujer todo lo que a ella corresponde”. Trad. Antonio Gomez Robledo.

87 ARIST. *EN* 1162a, 16.- 21: “La amistad entre el varón y la mujer parece ser por naturaleza, porque el hombre de su natural es más inclinado a aparearse sexualmente que a agregarse políticamente, por cuanto el hogar es primero y más necesario que la ciudad, y la reproducción es un carácter más común del reino animal. Empero en los otros vivientes la asociación llega hasta aquí, al paso que los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida”.

el Estagirita existen dos clases de virtudes: las intelectuales y las morales. Las primeras consisten en la sabiduría, la comprensión y la prudencia; las segundas, la liberalidad y la templanza.⁸⁸ Estas son dignas de alabanza porque son las que implican íntimamente la mediación de la razón entre el placer y deseo, es decir, la voluntad. Esto se reflejará en su tratado sobre el amor donde, en el más estricto sentido del término, el amor es el deseo de generar belleza en y desde una mujer bella. Aunque tal deseo sea casi espontáneo, si ocurre fuera de los límites de la ley y la razón, los humanos son capaces de moderarlo a través de ésta y son libres de concordarlos completamente mediante su voluntad.⁸⁹

e. Lo que los amantes desean disfrutar⁹⁰

El hilo conductor de toda la obra, al parecer, es el deseo que se manifiesta de distintas maneras, pero que sólo de forma restringida por la razón y la gracia puede culminar en el amor. Es por ello que el análisis que hace Nifo de los apetitos descritos por Aristóteles es fundamental para una comprensión abarcadora de lo bello.

En este sentido, lo bello no es, a la manera de los platónicos, una cualidad intrínseca de las personas que deba medirse en relación con una belleza abstracta de la que el ser humano “participa”; sino una serie de cualidades que tienen en potencia la facultad de atrapar al alma mediante el deseo y los apetitos que son propios de cada parte ésta y cuya suma y composición hacen a la mujer digna de ser amada. Esta propensión al amor es la que Nifo llama belleza.

Al final del libro, Agostino Nifo hace un recuento del camino trazado y vuelve a inspeccionar los conceptos platónicos bajo la lupa de Aristóteles. Mientras prepara al lector para el estudio que vendrá sobre el amor, analiza casos particulares y problemáticas concretas donde pone en práctica su teoría para actualizar el concepto en paisajes definidos de cuestiones como: si una mujer fea desea más ser amada que la bella o, si pueden o no amarse dos personas que sepan de su belleza sólo por la fama; además, enlista las cualidades que debe tener la mujer que es objeto del amor y, finalmente, realiza un catálogo de ejemplos de mujeres y hombres, tanto históricos como mitológicos que han sido célebres por su belleza.

De esta manera, Agostino ejemplifica en casos puntuales la unión de lo bello corporal y la armonía de las costumbres como condiciones necesarias para el amor y nos habla de los excesos, las deficiencias y los puntos medios. 

88 ARIST. *EN.* 1103a.5-10.

89 NIFO. *De amore*, Capítulo LIII-LV.

90 *De pulchro*, IV, Cfr. *PL. Smp* 205a-b.

Conclusión

Sin lugar a dudas, Nifo se revela en este libro como un agente prototípico de la filosofía del humanismo renacentista, dando muestras de su vasta erudición. Elige a Aristóteles para explicar los conceptos que le interesaban de Platón, los desarrolla con una excelente organización interna, rigor demostrativo, claridad explicativa y precisión terminológica; además, salpica por aquí y por allá referencias a múltiples filósofos y literatos que aclaran el camino, ya sea por concordancia o por contraste.

Existe en todo el libro la intención de mostrar que la voluntad, así como la contemplación que mana de la belleza, revela la excelencia y la dignidad humanas. La teoría del placer aquí expuesta se inserta perfectamente en un pensamiento coherente donde las filosofías antiguas y, sobre todo, la gnoseología aristotélica es reactualizada en el centro de los debates filosóficos y teológicos de su tiempo. El enfoque desde el que Agostino observa lo bello, si bien es un paso en su tránsito a la definición del amor, consigue por sí mismo establecerse como una obra de sumo valor, pues considera al hombre como un ente complejo: lo analiza en su dimensión tanto corporal como intelectual y espiritual y le otorga una conciencia de sí mismo para obrar y ser completamente bello, sin limitar el concepto simplemente a las cuestiones apetitiva o trascendente. Así, nuestro pensador sostiene que el hombre posee dos medios para llegar a lo divino: por una parte, gracias al disfrute de lo bello, por otra, por la contemplación puramente intelectual, específica de la sabiduría. Ambas vías son accesibles en este mundo.

Estructura de la obra

De pulchro

1) Lo bello en sí

Se plantea el problema de si existe lo *bello en sí* a partir de las opiniones de Protágoras, los Estoicos, Luciano y Platón (I-IV). Afirma que lo *puramente bello* está en la naturaleza de las cosas (V).

2) Lo bello según los Platónicos

Definición negativa de lo bello en sí siguiendo el *Hippias Mayor* de Platón: lo bello en sí no es el oro, ni la salud, ni ser rico y honrado, ni morir viejo, ni ser enterrado por los hijos y haber enterrado a los padres, ni la adecuación, ni lo útil, ni lo que conduce al bien (VI-XI). Relación de lo bello con el bien según Proclo y Jámblico (XII y XIII). Las otras bellezas según los platónicos: La armonía de las costumbres y la forma del cuerpo (XIV). La medida de lo bello no es el cuerpo, ni la cantidad, ni una especie incorpórea que se multiplica en el alma del amante (XV-XVII). La belleza corpórea e incorpórea según los platónicos (XVIII). Teoría del conocimiento según Platón y definición de lo bello: la gracia que mueve al alma por medio de la mente, la vista y el oído (XX-XXI). El triple amor y el triple arrebato: intelectual, animal y corpóreo (XXII). La gracia y la disposición para recibirla: orden, modo y especie (XXIII-XXIV).

3) Refutación aristotélica de Platón

También en las cosas olfativas, táctiles y gustativas se conduce la gracia hacia el alma. (XXV). La belleza es la gracia que surge de la armonía de las partes y no existen por sí mismas sino en las cosas que se presentan ante los sentidos humanos, por lo tanto Dios no es bello sino bueno. (XXVI-XXVIII). El amor es una afección del apetito sensitivo por el que el ánimo es movido al disfrute de lo bello (XXIX-XXXI).

4) Lo bello según los Peripatéticos

Definición de lo bello según los peripatéticos: la gracia que a través de todos o la mayoría de los sentidos mueve el ánimo hacia el deseo que es la especie del amor. (XXXIII) Disposición y composición de los cuerpos según los Galeno (XXXIV) Disposiciones que conducen lo bello hacia la gracia: la armonía de las costumbres y la apariencia (XXXV). Disposición del cuerpo según Alcinoos (sc. Albino, el Platónico) y Vitruvio (XXXVI). Sólo el género humano es bello (XXXVII). Las disposiciones: la armonía de las voces, la delicadeza en el olor, la suavidad de la piel (XXXVIII-XL).

5) Diferencias y concordancias entre Peripatéticos y Platónicos

Lo bello mueve hacia el amor deseoso (es decir, el que conduce al amor) a través de todos o la mayoría de los sentidos hacia su disfrute corpóreo, que se satisface con el abrazo y el tacto (XLI). La belleza del ánimo y la armonía de las costumbres: se efectúa con la vista y el oído, la plática, el convenio y la conversación. (XLII-XLIV). El disfrute intelectual (XLV-XLVb). El deseo de disfrutar de lo bello y el placer carnal (XLVI-LI). Diferentes manifestaciones del amor: el amor bestial y el amor benevolente. (LII-LVII). El amor surge del reconocimiento de lo bello, pero no siempre nace de la vista. (LVIII-LXI). Cualidades de la mujer objeto del amor: composición individual, tacto, gusto y olfato, pudor, decencia (LXII-LXVII). Mujeres ejemplares por su belleza (LXVIII-LXIX). Hombres ejemplares por su belleza (LXX).

Obras de Agostino Nifo

De sensu agente, Venetiis, 1497.

Liber de intellectu, Venetiis, per Petrum de Querengis, 1503.

Expositio in IV libros de caelo et mundo, Sessa Aurunca, 1514.

De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium,
Venetiis,
impensa *heredum quodam Domini Scoti Modoetensis ac*
Sociorum, 1518 ; Venise, 1521.

Super tres libros de anima, Venetiis, per Petrum de Quarengiis, 1503
; Venetiis, 1523 ; Venetiis, 1559 (Con algunas modificaciones en las
ediciones).
Parva naturalia, Venise, 1523.

In librum Destructio destructionum Averrois commentarii, Lugduni,
1529.

Aristotelis topica inventio interpretata atque exposita, Paris, 1540.

Expositio super octo Aristotelis libros de physico auditu, Venetiis,
1552.

Super libros priorum Aristotelis, Venetiis, 1553.

In Aristotelis libros Posteriorum analyticorum commentaria,
Venetiis, 1553.
Opuscula moralia et politica, Paris, 1645.

De diebus criticis, Sessa 1504.

De nostrarum calamitatum causis Sessa 1504.

De primi motoris infinitae. Sessa 1504.

Commentarium supra libros Averrois de mixtione defensio, Nápoles
1505.

Commentarium supra libros de Generatione et corruptione, Nápoles 1505.

De artificiosa interpretatione somnios et de Prophetia libelli, Nápoles 1505.

Physiognomorum et de animal motu, iuventute et senectute, cita et morte etc. Nápoles 1506.

Commentarium supra libros de substantia orbis, terminada en Sessa en 1507

Physica en Avezzano, Nápoles 1506.

Averrois de animae Beatitudine comentarium, Nápoles 1508.

Dilucidarium metaphysicum Nápoles 1510.

Eruditiones ad Apotelesmata Ptolomaei, Nápoles, 1513.

Commentarium supra libros de Caelo, Sessa, 1514.

De caelo et mundo, Sessa, 1514.

De immortalitate animae, Nápoles, 1518.

Commentarium supra libros Metaphysices Aristotelis, Nápoles, 1518.

De falsa prognosticatione, quae ex conventu omnium planetas qui in picibus continget anno, Nápoles, 1519.

De physico auditu, Nápoles, 1519.

De figuris stellarum Helionoricis, Nápoles, 1520.

Commentarium supra libros de anima, II, Pisa, 1520.

Dialectica ludicra, Pisa, 1521.

Metaphysicarum disputationum dilucidarium, Salerno, 1521.

De his quae ab optimis pricipibus agenda sunt, Salerno, 1521.

Commentarium supra libros Parva Naturalia, escrita en Pisa y Sessa Aurunca en 1521-1522.

Commentarium supra libros de partibus animalium, Nápoles, 1522.

Commentarium supra libros de Generatione animalium, Nápoles, 1522.

De Regnandi peritia, Salerno, 1523.

De amorum literamque comparatione commetariolus, Sessa, 1525.

De inimiciatiarum, Sessa, 1525.

Apologia Socratis et Aristotelis, Sessa, 1525.

Libellus de viro nobile, Sessa, 1528.

De pulchro et amore, Sessa, 1529.

Meteorologicos, Sessa, 1531.

De sophisticis elenchis, Sessa, 1533.

Topicorum, Sessa, 1533.

De auguriis, Sessa, 1534.

Aristotelis Rhetorica, Sessa, 1534.

De animalibus, Salerno, 1534.

De rege et tirano, Salerno, 1534.

De re Aulica ad Phausinam, Salerno, 1534.

De his qui in solitudine apte vivere possunt, Salerno, 1535.

De sanctitate et prophanitate libri ii, Salerno, 1535.

De misericordia, Salerno, 1535.

De vera vivendi libertate libri ii, Salerno, 1535.

De divitiis liber, Salerno, 1535.

De interpretatione, Nápoles, 1537.

Posterior Analyticos, Salerno, 1540. (Ed).

De verissimis temporum signis commentarium, Nápoles, 1540. (Ed).

De prima philosophia expositio, Nápoles, 1547. (Ed).

De ratione medendi libri iv, Nápoles, 1551. (Ed).

Criterios de traducción

Para esta traducción entiendo la riqueza del léxico de Agostino Nifo más que como una forma de adornar el discurso, como una manera muy específica de tratar a los autores de los que habla. Para establecer los criterios y algunas soluciones de pasajes de interpretación difícil fue necesario confrontar los dichos de Nifo con una gran cantidad de fuentes mencionadas y no mencionadas en la obra. Traté, en la medida de lo posible, de dar la ubicación de la mayoría de los pasajes, sobre todo de autores clásicos, que nuestro autor cita con y sin crédito. Evidentemente, habrá omisiones importantes, pues hay algunas que resultan difíciles de ubicar por no tener acceso directo a las ediciones que nuestro autor consultaba.

Esta no pretende ser una traducción literal, pero no por ello debe ser considerada como una traducción libre: está regida por el estricto interés de comprender las fuentes del pensamiento de Nifo y, por ello, ocasionalmente es necesario extender el sentido de algunos términos para darle al lector una aproximación más cercana al contenido del texto. Muchas veces el planteamiento de algunas ideas resulta demasiado condensado, por ello hay expresiones en las que he añadido elementos, tales como el sujeto implícito y, en algunos casos, palabras y frases elididas.

Hay decisiones de traducción que realicé con base en el desarrollo conceptual que Nifo efectúa en la obra y en la confrontación de las fuentes de la que estos conceptos manan.

El *suesano* refiere cuatro conceptos para definir la belleza: a) *pulchrum*, b) *pulchrum ipsum*, c) *pulchrum simpliciter* y d) *pulchritudo*. Esto ha sido explicado ya en el apartado **Terminología de lo bello**. En resumen: a) Traduzco *pulchrum* como “lo bello”, término genérico que abarca las cosas bellas tal como se aparecen ante los sentidos; b) *pulchrum ipsum* es traducido como “lo bello en sí”, que es una cualidad metafísica: la idea de lo bello, es decir, aquello que hace que las cosas que se presentan ante los sentidos aparezcan como bellas; c) *pulchrum simpliciter* es la abstracción de lo bello a partir de las cosas en tanto propiedad de lo bello que traduzco como “lo bello puro” o “lo puramente bello”; c) la palabra *pulchritudo* es traducida sencillamente como “la belleza” en su

acepción corriente, para diferenciarla de lo bello en tanto concepto.

Los términos *animus* y *anima*, (explicados en el apartado **Diferencia entre “animus” y “anima”**) también presentan una variación sustancial: *anima* se refiere a aquello del hombre que tiene una relación estrecha con lo divino, es decir “el alma”, en el sentido cristiano; en cambio, el *animus*, es un punto intermedio entre el intelecto y el alma que está más relacionada con el cuerpo y los sentidos, por ello es que decidí traducir *animus* por “espíritu”, sin las las implicaciones cristianas que se podrían suponer. En cambio el adjetivo “espiritual”, *spiritalis*, se refiere a aquellas cosas que no requieren del sentido del tacto, como la vista y el oído: “los “sentidos espirituales”.

Species presenta dos diferentes significados a lo largo de la obra, el uso más frecuente se refiere a la apariencia general de una cosa, aquello que se percibe como conjunto, es por ello que la traducción más frecuente es “aspecto”. El otro sentido es la diferencia entre las cosas generales y específicas: el género y la especie, por ello se traduce en tales casos sencillamente como “especie”.

A continuación presento la lista de términos inusuales o técnicos que podrán prestarse a confusión:

<i>Anima</i> : Alma.	<i>Honestus</i> : Virtuoso.
<i>Animalis</i> : Propio del alma.	<i>Pudor</i> (en Plotino): Dignidad.
<i>Animus</i> : Espíritu.	<i>Pulchritudine</i> : Belleza.
<i>Charites</i> : Carisma.	<i>Pulchrum ipsum</i> : Lo bello en sí.
<i>Commensuratus</i> : Proporcionado.	<i>Pulchrum simpliciter</i> : Lo puramente bello.
<i>Comunne</i> : General.	<i>Suavitas</i> : Dulzura.
<i>Concinnitas</i> : Armonía.	<i>Species</i> : Aspecto / especie.
<i>Conducibile</i> : Provechoso.	<i>Virgo</i> : Joven.
<i>Decens</i> : Fino.	<i>Virilis</i> : Potencia.
<i>Decorum</i> (en Plotino): Templanza.	<i>Vultus</i> : Rostro.
<i>Decorum</i> : Adecuación.	
<i>Facies</i> : Cara.	

Sobre el texto latino

Para la transcripción del texto latino tomé como base la edición de 1549:

*Augustini Niphi libri duo De pulchro primus * De amore secundus.
Lugduni,
apud Godofridum & Marcellum Beringos fratres, 1549.*

Esta es la edición con mayor tradición, es la más numerosa y fue mayormente difundida en su tiempo. Ésta edición y la primera, de 1531, presentan los mismos errores en cuanto a la numeración de los capítulos. (Se repiten los números de los capítulos XLV y LII y se omite el del capítulo LXIV). He decidido no corregir la numeración y remitir estas observaciones en notas al pie.

El resto de las notas al texto latino únicamente remiten a las *lectiones* que consideré más apropiadas para la traducción cotejando las ediciones de 1531 y de 1646:

*Augustini Niphi Medicis ad Illustris Ioannam Aragoniam Tagliacocii
Principem
De pulchro liber + De amore liber II, Romae, apud Antonium Bladum
1531.*

*Veneres et Cupidines venales Airgirstini Niphi Itali. Accedit Baptista
Platino De
remedio amoris, Lugduni Batavorum. Ex Officina Davidis López de
Haro 1646.*

Bibliografía I

Autores Clásicos:

ARISTÓTELES

_____, *Acerca del alma*, Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

_____, *De anima*, Traducción de Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires, 2008, 165p.

_____, *De Partibus Animalium, De Motu and De incessu Animalium and De Generatione Animalium*. “The works of Aristotele” Vol. V, by W.D. Ross (Ed.) Tr. William Ogle, S.L. Farquharson y Arthur Platt, Clarendon Press, Oxford, 1949.

_____, *Ética a Nicómaco*, Traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2012, CX, 265, CXXVIII p.

_____, *Retórica* Traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002, CXXVIII, 187, CCCIV p.

PLATÓN

_____, *Diálogos I, Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Tr. J. Calongue Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1985, 592p.

_____, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Tr. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1988, 413p.

Autores medievales y renacentistas:

ALBERTO MAGNO, *Corpus Comentariorum averrois in Aristotelem*, (Vol. VII Versionem Latinum) Ed. Henricus Austyn Wolfson, David Baneth, Fraciscus Howard Fobes, The Medieval Academy of America, Cambridge, 1949, 276p.

DIACETTO, Francesco, *Opera omnia, Francisci Cataneli Diacetii patricii florentini philosophi summi, nunc primum in lucem edita*, Basile AE per Henrichum Petri, et Petrum Pernam, MDLXIII, 371p.

FICINO, Marsilio, *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in Convivium Platonis, De Amore*, Ed. L. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956

Bibliografía secundaria:

BOULIEGUE, Laurence et Carlos Lévy. Ed. *Hedonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, 2007

BOULIEGUE, Laurence, *Le latin, langue de la philosophie dans les traités d'amour du XVIe Siècle en Italie Les Enjeux du De Pulchro et Amore d'Agostino Nifo*. En Tous vos Gens à Latin: Le Latin, langue savante, langue modaine (XIV-XVII siècles), Droz, Geneve, 2005.

COLOSIMO, Vincenzo, *Agostino Nifo: La filosofia nella corte*, Ed. Ennio De Bellis, Bompiani, Milán, 2010. 700p.

CROCE, Benedetto, *Il De Pulchro de Agostino Nifo en Studii sulla letteratura cinquecentesca*, Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce», marzo 1947, n. 7. (2008 per l'edizione digitale: CSI Biblioteca di Filosofia. Università di Roma "La Sapienza" Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce")

GARCÍA VALVERDE, José Manuel, *Nifo contra Pomponazzi: El debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral*, en "Fragmentos de filosofía", No. 7, Sevilla, 2009.

GARIN, Eugenio, *History of Italian Philosophy* (vol.1), Rodopi, 2008, 1373p.

HANKINS, James (Ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 400p,

LEWIS, C.S. *The Allegory of Love: A study in Medieval Tradition*, Oxford, 1936, 299p.

MAHONEY, Edward P., *Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara en Marsilio ficino e il ritorno di Platon: Studi e Documenti II*, Ed. Leo S Olschki, Fienze, 1984.

MAHONEY, Edward P., *Plato and Aristotele in the thought of Agostino Nifo (ca. 1470-1538)* en Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali No. 1 (*Platonismo e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia*), Palermo, 1989.

MAHONEY, Edward P., *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, (Variorum Collected Studies Series, 697), Ashgate, Aldershot – Burlington 2000.

ROBIN, Diana Maury, LARSEN, Anne R. y LEVIN, Carole, *Encyclopedia of women in the Renaissance: Italy, France, and England*, ABC-CLIO, Londres, 2007

SPRUIT, Leen, *Species Inteligibilis, from perception to knowledge* (Vol. I "Classical Roots and Medieval Discussions), E.J.Brill, New York, 1994. 450p.

SPRUIT, Leen, *Species Inteligibilis, from perception to knowledge* (Vol. II "Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Inteligibile Species in Modern Philosophy), E.J.Brill, New York, 1995. 590p.

TATARKIEWICZ, WLADISLAW, *Histoiria de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. (Tr. Francisco Rodríguez Martín). 6ta. Edición, Tecnos, Madrid, 1997, 386 p.

AGOSTINO NIFO

De pulchro

Transcripción,
traducción y notas por

Francisco Solís



Augustini Niphi Medici
liber

De pulchro

Libro de
Agostino Nifo

Acerca de lo bello

**POMPEIUS CARDINALIS COLUMNA S. R. E.
VICECANCELL. AUGUSTINO**

NIPHO S.P.D.

Opus tuum de pulchro, et amore, Niphe philosophorum præclarissime, dum omni accuratione perlegi, maxima me hercule lætitia affecit. Nobis enim nihil iucundius posteris, nihil conducibilius, tibi vero nihil gloriosius accidere potuisse facile existimabam. His mediis fidiis rationibus arguitissimis, ac perspicuis argumentationibus divinum, et humanum pulchrum ratiocinaris, et ad præclarissimas demum Heroinas, Ioannamque Argoniam refers, tu nulla prorsus ambiguitas relinquatur, quin in Divis pulchrum, et in hominibus principem locum obtineat. Tametsi rarissima sint huiusmodi in hominibus exempla: non enim vulgo speciosissima quæque exponit natura, nostro tamen ævo parens officiosa, ac liberalis veluti divinitatis emula, ut perfectum, admirandumque aliquid, Dijsque immortalibus quam similimum gentibus proferret, Ioanam Aragoniam Culumnam procreavit, atque ab incunabulis ad hanc usque ætatem, in qua est florentissima, per omnes pulchritudinis, et venustatis numeros provexit, ut facile principem locum inter formosissimas vindicaret. Animum præterea singularibus et dotibus et virtutibus insignivit, corpusque tam rara, tamque eleganti, aut divina potius compositione cum honestate coniunxit, ut in ea præter immortalitatem nihil desiderari posse videatur: ea est frontis, orisque serenitas, is candor, is oculorum splendor, ac rutilans iubar, ea denique totius corporis species grata, Venus, ut vel ipsi mortui invitentur, allicianturque ad amorem, atque ad absoluti pulchri speculationem trahantur, tanta mox sanctitate, morumque suavitate, comitate, eloquentiaque cæteras antecellit, ut nata omnibus ad virtutem, honestatemque, comparandam veluti speculum, sidusque fulgentissimum merito censeatur. Fateor igitur nos naturæ ob hoc potissimum munus plurimum debere: verumenimvero tibi non minus Niphe sapientissime, quando ea, quæ ab ipsa natura nobis caduca, atque inania concessa sunt, tu sempiterna et fere divina reddis, ac exhibes. O præclarum

**POMPEYO, CARDENAL EN COLONA, VICECANCILLER DE
LA SANTA IGLESIA ROMANA¹ ENVÍA MUCHOS SALUDOS A
AGOSTINO NIFO**

Cuando leí con toda atención tu obra sobre lo bello y el amor, Nifo, el más brillante de los filósofos, por Dios que me advino la más grande alegría. Creía que no nos había podido ocurrir nada más feliz a los contemporáneos, nada más útil a las futuras generaciones, ni a ti algo más glorioso. A fe mía que con estos agudísimos razonamientos y argumentos diáfanos tratas lo bello en tanto divino y en tanto humano, y, para que no quede absolutamente ninguna duda de que lo bello tiene un lugar primordial entre los dioses y entre los hombres, pones a Juana de Aragón junto a las más brillantes heroínas. A pesar de que los ejemplos de lo bello sean escasos entre los hombres, pues la naturaleza no le presenta al vulgo tales portentos, sin embargo, obedeciendo oficiosa y generosa a nuestra época ha procreado a Juana de Aragón de Colona² como imitadora de la divinidad para presentarle a las personas algo perfecto, admirable y lo más semejante posible a los dioses inmortales, y la ha hecho trascender a través todas las consideraciones de la belleza y la hermosura desde la cuna hasta esta edad actual, en que es la más floreciente, de tal manera que reclame el lugar más importante entre las más hermosas con facilidad. Además, Natura marcó su espíritu con cada uno de los dones y virtudes y con su nobleza juntó un cuerpo de una composición tan excepcional y tan elegante (o más bien divina) que se creería que nada se podría desear en ella además de la inmortalidad: Tal es la serenidad de su frente y de su boca, tal el candor, el esplendor y brillo rutilante de los ojos, en suma, tal es el grato aspecto de todo el cuerpo; por Venus que

- 1 Pompeyo Colona. (1479-1532) Administrador de la sede de Aversa, 20 abril-24 septiembre 1529. Administrador de la sede de Sarno, 24 de agosto 1530 hasta 05 de julio 1532. Administrador de la sede de Monreale, 14 de diciembre 1530 hasta su muerte. Nombrado virrey de Nápoles por el emperador Carlos V en 1530. Fue delegado en Bolonia y Anconitana Marca.
- 2 Juana de Aragón (Giovanna d'Aragona) (1502-1577) Duquesa de Tagliacozzo; mecenas de artistas, poetas, editores y pintores; precursora del movimiento de reforma religiosa de Nápoles. Hija del duque Ferdinando de Montalto y Castellana Cardona y nieta del rey Ferrante de Nápoles, nació en 1502 en el castello en la isla de Isquia, donde sus padres y otros miembros de la corte Aragonesa se refugiaron cuando Nápoles fue vencida por el ejército del rey de Francia. En 1521 Juana de Aragón se casó con Ascanio Colona, en el Castello Novo en Nápoles. Entonces los franceses habían dejado Nápoles cediendo el reino al monarca de España. El matrimonio heredó los títulos de duque y duquesa de Tagliacozzo, un feudo de Colona en Abruzzo. El matrimonio de Juana y Ascanio juntó los intereses del poderoso clan de Colona y la realeza Aragonesa en Nápoles. Vid. Robin, Diana Maury, Larsen, Anne R. and Levin, Carole, *Encyclopedia of women in the Renaissance: Italy, France, and England*, 2007, ABC-CLIO. 24pp.

pulchritudinis interpretem. O inauditam, ac propè divinam sapientiam. Nam quod olim nec magnis quidem philosophis erat pervestigatum, id nobis, posterisque ita per te declaratum est, ut absoluti, verique pulchri cognitione ne rustici quidem ignorent. Vocabat Socrates excellentem venustatem, nempe quia animum afficeret, parvi temporis Tyranidem, Plato naturæ privilegium, Theophrastus tacitam deceptionem, Theocritus eburneum detrimentum, Carneades regnum sollicitum, divinæ veræque pulchritudinis prorsus expertes. Quanto melius, atque elegantius tu, qui libidinibus, atque illusionibus explosis ac fugatis divinæ religionis, cuius dictis, et factis studiosissimus vindex, ac defensor acerrimus semper extitisti, non fucatam illam, notham, atque inanem, sed veram, sed legitimam, sed sempiternam, et quam nisi solo virtutis tramite assequi non possumus, pulchritudinem exhibes, amplectendamque proponis. Perge igitur, tuisque istis fulgentissimis armis truculentissimos veritatis hostes fuga, funde, atque e medio tolle. Vale.

incluso los mismos muertos son incitados e invitados al amor y son arrastrados a la especulación de lo absolutamente bello. Por lo tanto, aventaja a las demás por tanta santidad y delicadeza de sus costumbres, tanta dulzura y elocuencia, que se considera nacida para la virtud y la honestidad respecto a todo; por mérito propio debe ser mostrada como un espejo y como la estrella más brillante.

En consecuencia, reconozco que nosotros debemos muchísimo a la naturaleza a causa de este importantísimo regalo, pero en verdad no estamos en menor deuda contigo, sapientísimo Nifo, puesto que transformas las cosas que nos han sido dadas por la naturaleza misma como si fueran ya caducas y vacías, y nos las exhibes como eternas y casi divinas. ¡Oh preclaro intérprete de la belleza! ¡Oh inaudita y casi divina sabiduría! Pues en otros tiempos ni siquiera había sido investigado por los grandes filósofos lo que nos has declarado a nosotros y a las futuras generaciones; de modo que ni siquiera los rústicos ignoren el conocimiento de lo absoluta y verdaderamente bello. Sócrates llamaba a esta excelente hermosura (seguramente porque afectaba al espíritu) “tiranía de breve tiempo”. Platón, “privilegio de la naturaleza”; Teofrasto, “tácito engaño”; Teócrito “desastre marmóreo”; Carneades, “inquietante poder”; en resumen, desconocedores de la divina y verdadera belleza. Hasta qué punto mejor y más elegante te nos presentas tú, quien, una vez expulsadas y evitadas las cosas libidinosas y las ilusorias de la divina religión, de la que con tus dichos y hechos siempre has permanecido como un protector esmeradísimo y defensor acérrimo, muestras que la belleza no es falsa, ilegítima y fugaz, sino verdadera, legítima y eterna, que no podemos llegar a ella sino por el único camino de la virtud y propones que debe ser abrazada. Así pues, prosigue y, con estas tus brillantísimas armas, destierra, derrota y quita de en medio a los más truculentos enemigos de la verdad. Que estés bien.

**ILLUSTRISSIMÆ IOANNÆ ARAGONIÆ TAGLIACOCII
PRINCIPI AUGUSTINUS NIPHUS**

Cogitanti mihi, Ioanna Illustrissima, quo munere ex officina mea te visitare possem, liber in duos dissectus, et in eum, qui de Pulchro, et in eum qui de Amore est in mentem venit, quo te et honorare, et venerari admodum posse censui. Nam quanquam divinus ille Plato de his accurate scribit, eo tamen rem hanc agressus sum, quod in libri principio, medio, ac fine tua pulchritudo semper præ manibus occurreret: qua sola inspecta, atque adamussim explicata, liber non modo pulcher, verumetiam admiratione dignus redditur.

Et licet vires meæ longe minores in scribendo sint, quam quæ pares laudes venustatis tuæ prosequantur, attamen quod stylus dicendo noster non assequetur, tua plam pulchritudo præ se ferendo præstabit, librumque ita faciet illustrem ut facile sperem supra omnes, qui circumferuntur, usque ad sydera advolaturum. Vale.

**AUGUSTINI NIPHI MEDICIS AD ILLUSTRISS. IOANAM
ARAGONIAM**

**AGOSTINO NIFO A LA ILUSTRÍSIMA JUANA DE ARAGÓN
DEL PRINCIPADO DE TAGLIACOZZO.**

Mientras pensaba con qué regalo de mi taller podría ir a visitarte, ilustrísima Juana, vino a mi mente un libro dividido en dos: una parte sobre lo bello y la otra sobre el amor, con el que consideré que podría honrarte y venerarte en justa medida. Pues, aunque el divino Platón escribe sobre estas cosas de manera muy precisa, he abordado este asunto porque en el principio, en el medio y al final del libro siempre se presentó ante mis manos tu belleza;³ con el solo hecho de inspeccionarla y explicarla con precisión, este libro no sólo se vuelve bello, sino también se hace digno de admiración.

Y aunque mi capacidad de escribir sea bastante menor de lo que las alabanzas semejantes a tu hermosura podrían alcanzar, todo lo que nuestra pluma no consiga con la palabra, tu evidente belleza lo mostrará ostensiblemente y hará ilustre este libro, así, de buen ánimo espero que este libro, sobre todos los que se publiquen, llegue volando hasta las estrellas.

3 Cfr. FICINO. *Theología Platonica*. XII, 3 y PL. *Phdr.* 264c.

TARLIACOCII PRINCIPEM, *DE PULCHRO LIBER.*

CAP. I.

Quomodo Prothagoras e rerum ipsa natura Pulchrum sustulerit.

Quoniam, ut superius proposuimus, sermo nobis de Pulchro, et Amore futurus est, necessarium erit primo disputare, sitne pulchrum in rerum ipsa natura, an non sit. Hæc enim earum quæstionum prima est, quæ in scientificis quærentur. Prothagoras sophista, qui Deos aut negavit, aut in dubium revocavit, e medio sustulit ipsum Pulchrum: quod Aristoteles vir summo ingenio præditus primo Ethicorum probavit, cum inquit, Honesta autem, et iusta, de quibus civilis considerat, tantam varietatem et differentiam habent, ut lege tantum esse videantur, et non natura. Ubi verbum honesta Græce **καλά** dicuntur. Et Plato in Hippiâ primo, **καλά** et Symposio, et Phedro per pulchra intellegit. Quare si pulchra varietatem, et discrepantiam habent usque adeo, ut lege tantum et non natura esse videantur, fit ut pulchrum simpliciter non sit in rerum ipsa natura, sed vel solum ratione habita ad ipsos amantes, ut id pulchrum dicatur, quo amans frui desiderat, id vero turpe, quo amans nequaquam frui discupiat. Præterea Aristoteles summus philosophorum ubique pulchra ad cupiditates nostras retulit. At cupiditates nostræ nec omnes eadem sunt; nec ad eandem rem referuntur.

Quare nihil erit pulchrum, quod ad alium atque alium amantem non sit modo pulchrum, modo turpe: ceu cibus, qui sano quidem corpori dulcis, affecto vero amarus est.

**LIBRO ACERCA DE LO BELLO, DEL MÉDICO AGOSTINO NIFO
DEDICADO A LA ILUSTRE JUANA DE ARAGÓN PRINCESA DE
TAGLIACOZZO**

CAPÍTULO I

De qué manera presentó Protágoras lo bello a partir de la naturaleza misma de las cosas.

Ya que, como hemos propuesto, habremos de elaborar un discurso sobre lo bello y uno sobre el amor, será necesario discutir primero si lo bello está en la naturaleza misma de las cosas o no, pues esta es la primera de las cuestiones que se investiga entre los eruditos.

El sofista Protágoras, quien negó a los Dioses o al menos los sometió a duda, quitó de en medio lo bello en sí;⁴ cosa que Aristóteles, hombre dotado de sumo ingenio, demostró en el libro de la *Ética* cuando dijo: “Las cosas virtuosas⁵ y las justas sobre las que el político piensa presentan tanta variedad y diferencia, que parece que existen sólo por ley y no por naturaleza”.⁶ Allí donde aparece la palabra “virtuosas”, en griego dice “καλά”. Platón en el libro del *Hippias*, en el *Banquete* y el en *Fedro*, por καλά entiende principalmente “cosas bellas”.⁷ Por eso si las cosas bellas presentan variedad y diferencia hasta tal punto que parece que existen sólo por ley y no por naturaleza, resulta entonces que lo *bello puro*⁸ no existe en la naturaleza misma de las cosas, sino sólo en relación con los que aman; de modo que llámese “bello” a aquello de lo que el amante desea disfrutar; en cambio, “feo” a aquello de lo que el amante de ninguna manera querría disfrutar.⁹ Además, Aristóteles, el más grande de los filósofos, en todas partes remite las cosas bellas hacia nuestros deseos, pero nuestros deseos no son todos los mismos y no se refieren a las mismas cosas. Por eso puede haber algo bello que para un amante sea bello y para el otro sea feo, es como un alimento que para un cuerpo sano sabe dulce y para uno enfermo, amargo.¹⁰

4 PL.*Prt.*332c-e.

5 Es interesante que Nifo utilice la palabra *honesta* (virtuosas) para traducir el vocablo griego en lugar de *pulchra* tal vez trata de ser más abarcador enfatizando la polisemia de καλά, en el sentido de “cosas nobles”.

6 ARIST.*EN.* 1094b, 15: “las cosas buenas y justas, sobre las que se ocupa la política, tienen tanta diversidad e incertidumbre que se piensa que existen sólo por ley y no por naturaleza”.

7 Con estas referencias etimológicas Nifo está afirma que, al negar la realidad objetiva de lo justo, Protágoras habría negado la belleza. La prueba es “aristotélico-platónica” a partir de un argumento léxico.

8 Traduzco “Lo bello puro” por el término técnico *pulchrum simpliciter*, pues es el concepto que se tiene de una propiedad que en el mundo se da en relación con una cosa, es decir, es una entidad mental, porque sólo en la mente puede estar separada, aislada, de manera absoluta, en tanto que en el mundo siempre está en relación con una cosa; a diferencia del *pulchrum ipsum*, “lo bello en sí” que parece algo extra-mental que no está en relación con las cosas del mundo, sino sólo con las divinas.

9 PL.*Phdr.*237d-238d.

10 ARIST.*Metaph.* 1062b-1063a.

CAP. II.*Opinio Stoicorum de pulchro.*

Stoici vero omne pulchrum e rerum ipsa natura sustulerunt præter sapientiam, in qua solum inesse pulchritudinem asseverant, sapientiam autem hanc stoicam Plato, cuius in libris cum multa in utranque partem differantur, nihil certi elicitur, summi boni fulgentissimum splendorem credidit esse, quem Plotinus blandam apparentiam definit. Arithmetici, qui eam numero ternario assimilarunt, primum impar esse autumnat. Dionysius Æropagita, qui non minus erat platonius, quam theologus, per stoicam illam sapientiam animam mundi interpretatur. Hæc quia prima causa est, particeps mundi pulchritudo est, qua universum ipsum pulchrum est. Socrates autem in fine libri de pulchro, per sapientiam intellexit pulchritudinem animi, quæ morum est ipsa concinnitas, ad quem impetrandam Deos immortales esse orandos docet.

CAPÍTULO II

Opinión de los Estoicos sobre lo bello.

Los Estoicos, en cambio, suprimieron todo lo bello de la naturaleza misma de las cosas excepto de la sabiduría, donde aseguran que solamente existe lo bello.¹¹ En cambio, Platón¹² creyó que esta sabiduría estoica (de la que nada cierto se puede extraer en sus libros porque se discurre mucho hacia ambas posturas)¹³ es el más brillante esplendor del sumo bien, al que Plotino¹⁴ define como “bienaventurada visión”.¹⁵ Los Aritméticos que la asimilaron con el número tres,¹⁶ consideran que lo primero es lo impar.¹⁷ Dionisio Areopagita, quien no era menos platónico que teólogo, interpreta el alma del mundo a través de aquella estoica sabiduría, porque es la causa primera, esto es, la belleza que participa del mundo por la cual lo bello en sí es el conjunto de todas las cosas.¹⁸ Sin embargo, Sócrates, al final del libro sobre lo bello, entiende que a través

11 ARIST.EN. 1094b ,15.

12 Aquí Nifo no parece ignorar que Platón no pudo haber leído a los Estoicos, se refiere más bien a que ya Platón había planteado esta interrogante.

13 En el *Hippias Mayor* de Platón, Hippias propone una serie de cosas concretas como una muchacha y el oro para decir qué es lo bello en sí y Sócrates lo refuta buscando aquella característica que comparten todas las cosas bellas, pero no llega a ninguna conclusión sobre si lo bello está o no en la naturaleza de las cosas. Concluye el diálogo con la frase “lo bello es complicado”.

14 Plotino en el desarrollo de su teoría del Uno, habla sobre la belleza y afirma que las cosas bellas lo son por que participan de la belleza suprema de la divinidad, el hombre puede identificar las cosas bellas porque reconoce en ellas lo bello que comparten en el Uno. Quien tiene la capacidad de reconocer la belleza de las cosas es porque su alma es más pura y cercana a la máxima belleza divina y lo manifiesta mediante su enamoramiento de las cosas bellas.

15 PLOT.*Ene.I*,6,28-34: “Y es que, como ésta misma es la Belleza en sí por excelencia y la primaria, transforma en bellos a sus enamorados y los hace dignos de ser amados. «Y aquí es donde las almas se enfrentan con su lucha suprema y final», y ése es el motivo de todo nuestro esfuerzo por no quedarnos sin tener parte en la contemplación más eximia. El que la consiguió es bienaventurado porque ha contemplado una «visión bienaventurada», pero desdichado aquel que no la consiguió”. (Trad. De Jesús Igal. Gredos, 2002).

16 ARIST.*Cael*.268^a 11: “En efecto, tal como dicen también los pitagóricos, el todo y todas las cosas quedan definidos por el tres; pues fin, medio y principio contienen el número del todo, y esas tres cosas constituyen el número de la triada. Por eso, habiendo recibido de la naturaleza, como si dijéramos, sus leyes, nos servimos también de ese número en el culto de los dioses”. (Trad. Miguel Candel. Gredos. 2008).

17 ARIST. *Metaph.* I, 5, 986a.15: “El número es el principio de los seres bajo el punto de vista de la materia, así como es la causa de sus modificaciones y de sus estados diversos; los elementos del número son el par y el impar; el impar es finito, el par es infinito; la unidad participa a la vez de estos dos elementos, porque a la vez es par e impar; el número viene de la unidad, y por último, el cielo en su conjunto se compone, como ya hemos dicho, de números”. (Trad. Patricio de Azcárate, Madrid 1875).

18 DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus*, IV, 7: “Lo hermoso y la hermosura no se pueden separar en la causa que todo lo unifica. En todo ser, efectivamente, distinguimos esto en participaciones y en cosas que participan; así decimos que es hermoso lo que participa de la belleza, y llamamos hermosura a la participación de la causa que el origen de la belleza en todas las cosas hermosas”. (Trad. Hipólito Cid Blanco B.A.C. 2002).

CAP. III

Quæ de puella pulchra Lucianus.

Lucianus vero in eo dialogo, quem de libro scripsit, post multa, quæ de pulchro disputavit, tandem concludit, puellam nullam esse, aut fuisse, quæ se pulchram esse non desideret, ac colat. Sed quæ absolute, omnique ex parte pulchra sit, nusquam gentium inventam esse, et si qua pulchritudinem assecuta fuerit, saltem eam, quam natura afferre, aut concedere potest, ab hominibus honoratam, a Diis vero adamatam fuisse, qua opinione Charidemus esse videtur, cum affirmet imperfectum, ac mutilatum esse pulchrum, quod corporea natura cernitur. Nam (ut Tyrius Maximus scribit) Achilles, qui ab omnibus pulcher, ac formosus existimatus est, non fuit sipliciter, omnique ex parte pulcher. Sed propterea (ut inquit) pulcher dici poterat, quia cum forma virtutem coniunxerat.

Rem vero hanc Zeusis pictor demonstravit, qui cum rogatu Critoniatum Helenam effingere decrevisset, antequam eam depinxisset, multarum virginum Critoniatum, et quidem pulcherrimarum partes perspiciendo imitatus est, ut ex singulis universam Helenæ pulchritudinem colligeret, per quæ indicavit corpoream pulchritudinem in nulla puellarum omni ex parte perfectam esse. Lucianus etiam cum statuam omnium pulcherrimam effingere eniteretur, statuas diversorum artificum excellentiores, atque pulchriores perpensitavit, ut ex omnibus inspectis unam omnium pucherrimam perficeret, quibus etiam demonstravit, nullam esse in natura corporea pulchritudinem, quæ omni ex parte esset absoluta.

de la sabiduría existe la belleza del espíritu, que es la armonía misma de las costumbres y enseña que para obtenerla se debe orar a los Dioses inmortales.¹⁹

CAPÍTULO III

Las cosas que dice Luciano sobre la mujer bella

Ahora bien, Luciano en el diálogo que escribió sobre el mismo libro,²⁰ después de muchas cosas que discutió sobre lo bello, concluye finalmente que no hay ni ha habido ninguna mujer que no desee ser bella y que no lo procure.²¹ No obstante, hasta ahora no se ha encontrado en ninguna parte quien sea absoluta y totalmente bella, y cuando una llegó a alcanzar al menos la belleza que puede proveer o conceder la naturaleza, fue honrada por los hombres y amada intensamente por los Dioses. De esta opinión parece ser Caridemo, cuando afirma que lo bello está incompleto y mutilado, lo cual es evidente en la naturaleza corpórea.²² Así como escribió Máximo de Tiro: “Aquiles, quien ha sido considerado por todos como bello y hermoso, no fue pura y totalmente bello, sino que había podido llamársele bello porque había reunido la virtud con la figura”.²³

El pintor Zeuxis demostró esta postura cuando, por un pedido de los de Crotona, se propuso componer una Helena; antes de pintarla estuvo observando y reproduciendo las partes de muchas de las más bellas jóvenes de Crotona para reunir toda la belleza de Helena a partir de las partes más bellas de cada una: con esto mostró que en ninguna de las muchachas había

19 PL. *Phdr.* 279b.

20 Sic. El *Fedro* de Platón.

21 (Ps) LUCIANO. *Charid.*24, 3: Aquí Nifo parece referirse al libro de Caridemo de Pseudo-Luciano de Samosata, aunque allí no se expresan literalmente estas palabras se entiende que las personas procuran la belleza pues “la belleza es un ideal común de todas las actividades de los hombres; ni dejan de tenerla en cuenta los generales a la hora de alinear el ejército, ni los oradores a la hora de componer los discursos, ni sobre todo los pintores al pintar sus cuadros. ¿Pero a qué mencionar actividades que tienen la belleza como fin? E incluso lo que aportamos forzosamente porque es útil no dejamos de afanarnos en organizarlo en la medida de lo posible con la máxima belleza”.

22 (Ps) LUCIANO. *Charid.*24, 6: “La belleza parece ser superior a todas las demás cosas en tan gran medida que aunque uno podría encontrar otras más estimadas que las que participan o de justicia o de sabiduría o de valor, no puede encontrarse nada mejor que las que han tenido algo en común con la forma ideal, máxime por cuanto que no hay nada menos estimado que lo que no la posee”.

23 Max.Tyr. *Diss.* XXXI, 7.

CAP IIII*Pulchrum esse in rerum natura*

Quod autem pulchrum ipsum sit in rerum natura, Socrates apud Platonem in Hippiā maiore argumentatur: primo iustitia, Iusti sunt quicumque iusti sunt et sapientia, sapientes quicumque sapientes sunt, et bono similiter, bona omnia quæ bona sunt. At iustitiam, sapientiam, et bonum secundum se esse oportet, nam si ipsa non essent, alia per illa nunquam talia fierent. Quare cum pulchra omnia ipso pulchro sunt pulchra, fit ut ipsum pulchrum sit, quo pulchra esse fateamur. Præterea si vera est topica illa regula, qua Aristoteles in libris de Cælo usus est, si alterum contrariorum est in rerum natura, alterum etiam esse oportet: cum turpe esse in rerum natura nemo sit qui dubitet, fit ut pulchrum, quod est turpi contrarium, etiam in rerum ipsa natura sit habendum. Ad hæc amor est, ergo et pulchrum sit oportet. Amorem esse amantes omnes confitentur, at cum amor, ut definit Plato, nihil aliud sit, quam desiderium fruendi pulchri, fit ut etiam ipsum pulchrum sit, quo frui amantes desiderant.

una belleza corpórea totalmente perfecta.²⁴ Asimismo Luciano, cuando se empeñaba en construir la estatua más hermosa de todas, examinó las estatuas más eminentes y más hermosas de diversos artífices para realizar una más hermosa a partir de todas las observadas, también demostró con éstas que no existe ninguna belleza en la naturaleza corpórea que sea totalmente absoluta.²⁵

CAPÍTULO IV

Lo bello está en la naturaleza de las cosas

Sócrates, según Platón, argumenta en el *Hippias Mayor* que lo bello en sí está en la naturaleza de las cosas. En primer lugar están la justicia, la sabiduría y el bien: justos son quienesquiera que sean justos y sabios son quienesquiera que sean sabios; de igual manera funciona el bien: buenas son todas las cosas que lo son. Pero es conveniente que la justicia, la sabiduría y el bien operen según su naturaleza pues, si éstas no operaran a través de aquellas, entonces el resto de las cosas no podrían llegar a ser tales.²⁶ Por lo cual, puesto que todas las cosas bellas llegan a ser tales por lo bello en sí, sucede que lo bello en sí existe porque damos fe de que las cosas bellas existen. Por esta razón, si es verdadera aquella regla tópica que Aristóteles utiliza en *Acerca del Cielo*, si existe uno de los contrarios en la naturaleza de las cosas es necesario que también exista su

24 Cic. *Invent.* II, 3: Tum Crotoniatae publico de consilio virgines unum in locum conduxerunt et pictori quam vellet eligendi potestatem dederunt. Ille autem quinque delegit; quarum nomina multi poetae memoriae prodiderunt, quod eius essent iudicio probatae, qui pulchritudinis habere verissimum iudicium debuisset. Neque enim putavit omnia, quae quaereret ad venustatem, uno se in corpore reperire posse ideo, quod nihil simplici in genere omnibus ex partibus perfectum natura expolivit. Itaque, tamquam ceteris non sit habitura quod largiatur, si uni cuncta concesserit, aliud alii commodi aliquo adiuncto incommodo muneratur. *Entonces, por consejo público, los de Crotona condujeron a las vírgenes a un solo lugar y le dieron al pintor el poder de elegir a la que quisiera. Pero él designó a cinco, cuyos nombres muchos poetas entregaron a nuestra memoria, porque habían sido aprobadas por el juicio del que debió tener el juicio más veraz de la belleza. Pues pensó que no podía encontrar toda la belleza que buscaba para la tal proeza en un solo cuerpo, porque la naturaleza no pulió nada totalmente perfecto en una sola creatura. Y así como si las demás no fueran a tener lo que entrega a manos llenas, o como si concediera todo a una sola, les regala a unas y otras algo conveniente con algo inconveniente unido.* (Trad. Francisco Solís).

25 En Luciano no se menciona este pasaje concreto. Cfr. LUCIANO. *Somn.* I, 17.

26 Pl. *Hp.Ma.*, 294d-297d.

CAP. V

Quod simpliciter pulchrum sit in rerum natura, ex illuster Ioanæ pulchritudine hic probatur.

Quod autem omni ex parte ac simpliciter in rerum ipsa natura pulchrum sit, argumento nobis est illustissima Ioanna, quæ tum animo, tum corpore omni ex parte pulchra est. Animo quidem, est enim ea Heroines morum præstantia, ac suavitas (quæ animi ipsa est quidem pulchritudo) ut non humano, sed divino semine nata esse censeatur. Corpore vero, quandoquidem forma, quæ corporis est pulchritudo, est tanta, ut nec Zeusis, cum Helenæ speciem effingere decrevisset, apud Crotoniatas tot puellarum partes, ut unam Helenæ effigiem describeret, perquisivisset, sola illius inspecta, ac pervestigata excellentia. Nam mediocri statura, erecta, ac oratiosa membris quadam admirabili ratione formatis ornatur: cuius habitudo nec pingus, nec ossea, sed secculenta. Colore non pallido, sed ad rubrum, albumque vergente: capillis oblongis, aureisque: auribus parvis, ac rotundis ad os commensuratis: semicircularibus superciliis suffuscis, quorum pili breves sunt, nec densitudine horrentes: cæsiis ocellis cunctis stellis lucidioribus, qui charites, atque hilaritatem omni ex parte perflant. Subnigris palpebris, quarum pili non prolixi, sed decenti ratione compositi sunt. Naso perpendiculariter et superciliorum intercapedine ducto, mediocri magnitudine atque æquali decorato. Vallecula, quæ inter nasum, et os est interposita, divina quadam proportione formata est, ore ad parvitatem verso, semper dulce quoddam subridente, basiola turmatim advolantia longe magis ad se trahente, quam magnes ferrum advocet, atque rapiat, cuius crassiuscula labella mellea ac corallina sunt. Dentes quoque parvi, perpoliti, eburnei, ac decenter contexti, anhelitu, qui ex eo exhalat, admirabilem odoris suavitatem redolente, voce, quæ non hominem, sed Deam sonat, mento convalle quadam admodum interfecto: maxillis niveo roseoque colore affecti, facie universa, quæ ad rodunditatem tendens virilem vultum refert: recto, ac procero collo, albo, atque perpleno, inter humeros illustri quadam ratione collocato: pectore amplo, planoque, ubi os nullum cernitur, in quo mamillæ rotundæ decenti mensura correspondentes suavissimo fragrantis odore

opuesto:²⁷ ya que no hay nadie que dude que lo feo existe en la naturaleza de las cosas, entonces lo bello, que es lo contrario de lo feo, también se debe considerar como existente en la naturaleza misma de las cosas. Junto a esto está el amor, entonces es necesario que lo bello exista. Todos los amantes reconocen que el amor existe, pero ya que el amor, como Platón lo define, no es otra cosa más que el deseo de disfrutar de lo bello, entonces lo bello en sí es lo que los amantes desean disfrutar.²⁸

CAPÍTULO V

Que lo bello puro²⁹ existe en la naturaleza de las cosas se prueba a partir de la belleza de la ilustrísima Juana.

Tenemos a la ilustrísima Juana como argumento de que lo total y puramente bello existe en la naturaleza misma de las cosas, porque Juana es totalmente bella tanto en espíritu como en cuerpo. Ciertamente, tiene en el espíritu la misma prestancia moral de una heroína y una dulzura (en esto consiste la belleza del espíritu), que parecería que ha nacido no de simiente humana, sino divina. Sin embargo, dado que la forma es la belleza del cuerpo, en el suyo hay tanta que ni Zeuxis, cuando decidió componer la imagen de Helena, hubiera buscado la belleza entre las partes de tantas muchachas de Crotona para trazar una sola representación de Helena: le hubiera bastado con observar e indagar su sola excelencia. Pues es de mediana estatura, recta, airosa, adornada con miembros dispuestos en una agradable y admirable proporción, cuyo aspecto no es obeso ni huesudo, sino exquisito. Un color que no es pálido, sino tendiendo hacia el rosado; con los cabellos largos y dorados; orejas pequeñas y redondas, del mismo tamaño que la boca; cejas semicirculares y un poco oscuras, con pelitos cortos: ni encrespadas, ni demasiado espesas; los ojitos azules más brillantes que todas las estrellas que infunden totalmente la alegría y el carisma. Párpados sombreados, cuyas pestañas no son largas, pero conformadas con una fina proporción. Nariz recta que cae entre las cejas, mediana y bien equilibrada. La cavidad que está en medio de la nariz y la boca está formada con una divina proporción: la boca se hace pequeña siempre que sonrío un poco, dulcemente, al grado que, como el hierro llama

27 ARIST. *Cael.* 269b 29: “A partir de esto [resulta] evidente, entonces, que existe por naturaleza alguna otra entidad corporal aparte de las formaciones de acá (fuego, aire, agua y tierra), más divina y anterior a todas ellas; de igual modo, si uno considera que todo movimiento es, bien conforme a la naturaleza, bien contrario a ella, entonces también [considerará] que el [movimiento] que para un [cuerpo] es contrario, para otro es conforme a la naturaleza, como sucede, por ejemplo, con el [movimiento] hacia arriba y el [movimiento] hacia abajo. Éste, en efecto, es antinatural para el fuego y aquél para la tierra, y viceversa. Es necesario, por consiguiente, que el movimiento en círculo, ya que para estos [elementos] es ajeno a su naturaleza, sea conforme a la naturaleza de algún otro”. (Trad. Miguel Candel. Gredos. 2008).

28 PL. *Smp* 205a-b.

29 *Cfr.* Nota 7.

persicis pomis persimiles redolent. Crassiuscula admodum manu, silvestri parte nivea, domestica vero eburnea, quæ facie ipsa non est oblongior, cuius pleniუსculi digiti, rotundique, non breves sunt: ungues subincurvi atque pertennes, colore perquam suavi, thorace pyri eversi formam subeunte, sed pressa, cuius videlicet conus ad sectum transversum parvus, atque sphericus, basis ad colli radicem longitudine ac planitie excellenti proportione formatis collocantur. Ventre sub pectore decenti, et latere, cui secretiora correspondeant: amplis, atque perrotundis caxendicibus, coxa ad tibiam, et tibia ad brachium sex qui altera proportione se habente: humeris divina ratione ad cæteras corporis partes commensuratis: pedibus modicis, digitorum admirabili compositione structis: cuius symmetria, ac pulchritudo tanta est, ut non iniuria inter coelicolas collocari digna sit. Quod si morum concinnitas forma, atque gratia tanta est, non modo in rerum natura simpliciter pulchrum, verumetiam nihil præter hominem pulchrum dicendum est. Igitur pulchrum esse in rerum natura supponendum est, deinde disserendum quid ipsum pulchrum sit, ac quale, in quove sit.

CAP. VI

Virginem pulchram non esse ipsum pulchrum, adversus Hippiam.

Hippias itaque ipsum pulchrum virginem esse dixit, quæ consensu omnium pulchra est, argumento fortasse, quoniam hæc est, quæ movet amantes, hæc insuper cuius fruendæ amor desiderium est, quam definitionem Socrates confutavit. Primo quia oratio quippiam pulchrum est, quæ tamen virgine ipsa pulchra non est pulchra. Deinde pulchra equa est (quam in oraculo Deus ipse laudavit) quæ tamen virgine pulchra non est pulchra. Insuper lyra pulchra pulchrum quid est, olla pulchra uas pulchrum. Simia Heracliti pulchra, et cætera id genus, quæ tamen pulchris non sunt virgine ipsa pulchra. Postremo virgo si cum feris comparetur, pulchra, si

al imán, sus labios gruesos, rojos y dulces atraen por montones los besos que se precipitan por escuadrones. Los dientes también pequeños, pulidos, blancos y armoniosamente ensamblados, con un aliento que huele a admirable y fragante dulzura; una voz que suena no humana sino como de diosa, una barbilla que termina como en un valle; con las mejillas afectadas de un color blanco y rosáceo, toda la cara que tiende a la redondez se parece al rostro de un varón; el cuello recto y alargado, blanco y algo grueso, colocado entre los hombros con una precisión iluminada; un pecho magnífico y liso, donde ninguna boca se posa, en el que los senos redondos del mismo tamaño armonioso huelen fragantes con un olor dulcísimo, similares a duraznos. Con la mano rellena, con la palma nívea, pero el dorso marmóreo, la cual no es más larga que la misma cara, cuyos dedos llenitos y redondos no son cortos; las uñas curvas y finas, con un color sumamente dulce; un tórax que parece la forma de una pera invertida, pero estrecha, es decir, con la punta pequeña hacia la cintura y la esférica hacia la raíz del cuello, con lo largo y lo ancho formados con una excelente proporción. El vientre, debajo del pecho, fino y alargado, e igualmente, donde corresponden las partes privadas; las caderas redondas: de la cadera a la pierna y de la pierna al brazo una separación con proporción de tres a dos entre sí; los hombros proporcionados por una divina medida respecto a las demás partes del cuerpo; con pies pequeños estructurados con una admirable composición de los dedos, cuya simetría y belleza es tanta que, sin ofensa, es digna ser puesta entre los habitantes celestes.

Porque si hay tanta gracia, forma y armonía moral no sólo existe lo bello puro en la naturaleza de las cosas, sino que, en verdad, solamente el ser humano debería ser llamado bello. Por lo tanto, hay que suponer que lo bello está en la naturaleza de las cosas, ahora debe distinguirse qué es lo bello en sí, cómo es y dónde está.

CAPÍTULO VI.

Contra el argumento de Hipias: Una joven bella no es lo bello en sí.

Hipias dice que lo bello en sí es una joven que por consenso de todos es bella;³⁰ tal vez por el argumento de que ésta es la que incita a los amantes, ella constituye el amor que es deseo de disfrutarla. Sócrates rechazó esta definición. En primer lugar porque el discurso es algo bello y no es bello a causa de la bella joven misma. Incluso es bella la yegua (el Dios mismo la alabó en su oráculo), y tampoco es bella por la bella joven. Además la lira es algo bello, la olla es bella, el vaso es bello, el simio de Heráclito es bello y otras cosas por el estilo. Tampoco todas estas cosas son bellas por causa de la misma joven bella. Finalmente, si la joven es comparada con las fieras debe ser considerada como bella, pero si es comparada con los dioses es deforme. Por esta razón se considera que es no más

30 PL.Hp.Ma.287e.

cum Diis, deformis censendæ est. Quare non magis pulchra, quam turpis esse videatur. Virgo itaque pulchra ipsum pulchrum non erit, quo cætera pulchra fiunt.

CAP VII

Aurum non esse ipsum pulchrum etiam adversus Hippiam & Pindarum.

Deinde Hippias, aliud quoddam similiter e singulis pulchris non commune respondet, aurum videlicet dicens ipsum pulchrum, quo omnia pulchra fiunt, cui Pindarus astipulatur, quod eodem libro respuit Socrates: primo quoniam aurum quibuscunque convenit, pulchra illa efficit: alia vero quibus non convenit, deformat. Ergo non simpliciter pulchrum facit, sed cum decet. Quocirca non sui magis, quam alterius ratione res ornat: deinde nec aurum solum est, quo cuncta ornantur, sed argentum quoque et ebur, cæteraque huiusmodi.

CAP VIII

Pulchrum ipsum non esse corpore bene valere, divitem esse, ac honoratum, senem mori, sepeliri a filiis, sepelisse parentes.

Tertio loco Hippias aliud quoddam infert, quod etiam proprium est potius, quam commune cum dicit pulchrum esse corpore bene valere, divitem esse, ac honoratum, senem mori, sepeliri a filiis, sepelisse parentes: sic enim pulchrum idem erit, quod felicem, ac beatum esse. Quod eo primo refellit Socrates, quoniam non res omnes præter hominem hoc ipso pulchræ redduntur: deinde hoc, inter homines forte pulchrum, inter Deos autem, Deorumque filios turpe est, ubi parentes non moriuntur, nec senium ullum est.

bella que fea. Así, la joven bella no será lo bello en sí: por lo que las demás cosas llegan a ser bellas.³¹

CAPÍTULO VII.

El oro no es lo bello en sí, incluso contra la opinión Hippias y Píndaro.

Después, de manera similar, Hippias presenta otro argumento a partir de las cosas bellas particulares y no generales³² diciendo que es evidente que el oro es lo bello en sí,³³ porque con él todas las cosas llegan a ser bellas, (con lo que Píndaro está de acuerdo).³⁴ Sócrates respondió en el mismo libro: “En primer lugar puesto que el oro hace bellas todas las cosas con las que armoniza, en cambio, deforma otras cosas con las que no armoniza; por lo tanto, no realiza lo bello puro³⁵ sino sólo si armoniza. En consecuencia, este elemento no adorna más en razón de sí mismo que en razón de otra cosa: luego no es solamente el oro con lo que todas las cosas se adornan, sino también la plata, el marfil y otras cosas de similar manera”.³⁶

CAPÍTULO VIII

Lo bello en sí no es la salud del cuerpo, ser rico y honrado, morir viejo, ser enterrado por los hijos y haber enterrado a los padres.

En tercer lugar Hippias argumenta algo más: que lo bello es más bien lo individual que lo universal, cuando dice que lo bello es la salud del cuerpo, ser rico, honrado, morir viejo, ser enterrado por los hijos y haber enterrado a los padres.³⁷ De este modo lo bello sería lo mismo que ser afortunado y feliz; lo cual refuta Sócrates por lo dicho anteriormente: puesto que no todas las cosas aparecen como bellas para el hombre, entonces eso que entre los hombres tal vez es bello, entre los dioses y entre los hijos de los dioses es, al contrario,

31 PL.Hp.Ma.288a-289d.

32 Sic.Universales.

33 PL.Hp.Ma.289e.

34 En Píndaro abundan las referencias al oro como símbolo de belleza y ennoblecimiento. Baste citar la *Olímpica* I. 1. Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ / ἅτε διαπρέπει νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου. *El agua es bien precioso/ y entre el rico tesoro, como el ardiente fuego en noche oscura, así relumbra el oro.*

35 El término latino es *simpliciter*, lo traduzco como “puro” en el sentido de que no está mezclado con nada, sino que es una cualidad abstraída de la materia, sin mezcla, acción que sólo es posible mediante una actividad mental, mas no en la realidad.

36 PL.Hp.Ma.290a-291c.

37 PL.Hp.Ma.291e.

CAP IX

Decorum non esse pulchri definitionem.

Alii vero propter hæc pulchrum definientes, decorum pulchrum esse tradunt. Quod etiam Socrates refellit: et primo quidem, quoniam decorum incorporeum est magis, pluribusque commune. At definitio cum re, cuius est definitio, convertitur. Deinde definitio genere constat, ac differentia. At decorum connexio non est ex genere, atque differentia. Postea decoro, aut quæ sunt pulchra videtur solum pulchra, aut videntur et sunt: si videntur solum, deceptio quædam circa pulchrum, potius quam ipsum pulchrum decorum est. Hoc autem ideo falsum est, quoniam vera pulchritudo pulchra esse facit, quemadmodum vera magnitudo magna, etiam si non videantur. At si decoro pulchra videntur, et sunt ipsum decorum, quoties esse dat, pulchra videri quoque pariter largietur. Quare quæcunque pulchra sunt, ut sunt, ita omnibus apparent. Hoc autem falsum esse contentiones de rebus pulchris, atque controversiæ nobis ostendunt.

CAP X

Utile non esse pulchri definitionem.

Socrates etiam utile dicit definitionem pulchri, quod falsum esse eisdem argumentis constat: primo quia utile incorporeum quiddam est, multisque commune: deinde definitio genere constat, ac differentia, quæ in ipso utili non habentur: postea utile, et decens idem est, sed decens non est pulchrum, quare nec utile. Postremo utile est, quod potentiam ad aliquid faciendum habet: sed mala ut plurimum facimus. Quare utile ut plurimum malum infert. At pulchrum numquam est mali causa. Non ergo pulchrum utile simpliciter erit.

feo, porque los padres no se mueren y ninguno envejece.³⁸

CAPÍTULO IX.

La adecuación no es lo que define lo bello.

Sin embargo, otros que definen lo bello por estas causas refieren que lo bello es la adecuación.³⁹ Lo cual Sócrates también refuta: en primer lugar, porque la adecuación es más incorpórea y es general respecto de mucho más cosas; pero una definición se intercambia con la cosa de la que es definición;⁴⁰ además, la definición consta de género y diferencia y la adecuación no está conectada con el género y la diferencia de lo bello.

Entonces por la adecuación, o bien, las cosas que son bellas solamente parece que lo son, o bien, parecen bellas y lo son; si solamente lo aparentan, la adecuación, más que lo bello en sí, es cierto engaño acerca de lo bello, pero tal alegato es falso, porque la verdadera belleza hace que las cosas bellas lo sean, del mismo modo que la verdadera grandeza hace que las cosas grandes lo sean, incluso si no lo aparentan. Pero, si por la adecuación las cosas parecen ser bellas y son la adecuación en sí, cuantas veces les diera el ser, tantas veces les entregaría también el parecer bellas. Por esta razón, cualquiera de las cosas que son bellas, ya que lo son, así lo parecerían a todos, pero los debates y las controversias acerca de las cosas bellas nos demuestran que esto es falso.⁴¹

CAPÍTULO X

Lo útil no define lo bello.

Sócrates también dice que lo útil define lo bello, lo cual consta que es falso por los mismos argumentos: en primer lugar, porque lo útil es algo incorpóreo y general respecto de muchas cosas, además, la definición se compone por género y diferencia, las cuales no se tienen en lo útil en sí. Luego lo útil y lo apropiado son lo mismo, pero lo apropiado no es lo bello, en consecuencia tampoco lo bello será lo útil. Finalmente, lo útil es lo que tiene la capacidad para hacer algo: pero también para hacer cosas malas (como hacemos mucho). Por lo cual, ya que lo útil produce mucho mal y lo bello nunca es la causa del mal, entonces lo bello puro no será lo útil.⁴²

38 PL.*Hp.Ma.*291e-293d.

39 PL.*Hp.Ma.*293e.

40 PL.*Hp.Ma.*294b.

41 PL.*Hp.Ma.*194d-195b.

42 PL.*Hp.Ma.*295c-296d.

CAP XI

Pulchri definitionem non esse id quod ad bonum confert.

Quoniam id, ex quo malum manat, non est pulchrum: ideo (ut Socrates inquit) aliqui opinati sunt, quod ad bonum confert, esse pulchri definitionem. Sed adversus hos Socrates sic argumentatur. Quod ad bonum confert conducibile est, conducibile vero bonum efficit. Quare quod ad bonum confert, bonum efficit, aliud est ab eo quod efficitur. Quapropter aliud conducibile, aliud bonum. Conducibile, et pulchrum idem. Ergo pulchrum, et bonum aliud. Neque pulchrum igitur bonum, neque bonum pulchrum, quod prorsus absurdum est.

CAP XII

Proculi sententia de pulchro.

Proculus vero inter Platonicos non contemnendus in eo libro, quem de Amore, et Pulchro scripsit, tradit bonum, iustum, pulchrum idem esse: bonum enim ubi creat, ubi pro cuiusque merito perficit iustum, ubi autem alicit pulchrum. Quare pulchrum id esse concludit, cuius allicere proprium est. Hac ratione Deum ipsum centrum unum omnium esse constituit, circa quod quatuor pulchri circulos revolvit, mentem, animam, naturam, materiam: mentem quidem stabilem, animam per se mobilem, naturam mobilem in alio et non ab alio, materiam vero mobilem in alio et ab alio circulum ducens: est enim Deus circularum pulchritudinis centrum, quia est ipsa pulchritudo, quæ sibi, ac aliis est pulchritudo. Deus enim cum sit ipsa pulchritudo, quæ simpliciter pulchritudo est sibi, ut punctum indivisibile est habendum. Quo vero menti, animæ, naturæ atque materiæ pulchritudinem affert, ut centrum, e quo mens, anima, natura, atque materia procedentes in idem redire nituntur, seque undique pro virili in illud circumferunt: quare et circularum rationem subeunt.

CAPÍTULO XI

La definición de lo bello no es aquello que conduce al bien.

Puesto que aquello de lo que surge el mal no es bello, otros han opinado (como Sócrates) que la definición de lo bello es *lo que conduce al bien*. Contra éstos Sócrates así argumenta: “lo que conduce al bien es lo provechoso. Lo provechoso realiza el bien, pero es una cosa diferente la que se realiza a partir de éste; por lo cual una cosa es lo provechoso y otra el bien”. Si lo provechoso y lo bello son lo mismo, lo bello y lo bueno son cosas distintas. Entonces ni lo bello sería bueno, ni lo bueno, bello, lo cual es absolutamente absurdo.⁴³

CAPÍTULO XII.

La postura de Proclo sobre lo bello.

Por otra parte, Proclo, indiscutible entre los platónicos, en ese libro que escribió *Sobre el Amor y lo Bello* dice que lo bueno, lo justo y lo bello son lo mismo:⁴⁴ “Lo bueno se da cuando crea; lo justo, cuando perfecciona por el mérito que le es propio; lo bello se da cuando atrae. Así concluye que lo bello es aquello cuya característica es atraer”.⁴⁵ Con este pensamiento establece que Dios mismo es el único centro de todas las cosas, alrededor del cual quien conduce el círculo hace girar los cuatro círculos de lo bello: la mente, el alma, la naturaleza y la materia.

La mente es algo quieto, el alma se mueve por sí misma, la naturaleza se mueve en otro pero no por otro y la materia se mueve en otro y por otro.⁴⁶ Así pues, Dios es el centro de los ciclos de la belleza, porque es la belleza misma, la belleza que tiene Él y las otras cosas. Puesto que Dios es la belleza misma y la tiene de

43 PL. *Hp.Ma.* 297a-d.

44 PROCL. *In Alc.*, II, 19 3.

45 FICINO. *In Convivium*. II, 1: Bonum, inquam, ubi creat; ubi allicit, pulchrum; ubi pro cuiusque merito perficit iustum. Pulchritudo igitur, cuius allicere proprium est, inter bonitatem iustitiamque locatur. A bonitate quidem effluit, profluit ad iustitiam. *Bueno, digo, cuando crea: bello cuando atrae hacia él; justo, cuando perfecciona a cada uno según su mérito. Así, la belleza, a la que le es propio el atraer hacia sí, se encuentra entre la bondad y la justicia.* (Tr. Francisco Solís)

46 Aquí se hace referencia a la teoría de los círculos concéntricos que conforman el Uno desde Plotino. Dios es el centro inmóvil de donde parten líneas divisibles y móviles hacia la circunferencia que gira. El centro es de tal naturaleza que es indivisible e inmóvil, pero se encuentra en todas las líneas divisibles y móviles. Es decir, todos los puntos que conforman las líneas y la circunferencia refieren el centro. Así se desprende el círculo de la mente, el alma, la naturaleza y la materia. El movimiento depende de una suerte de gradación entre acto y potencia. Siendo Dios “acto puro” y la materia “potencia pura”. Dios (el centro que mueve todas las cosas, y en tanto acto puro es inmóvil; en cuanto a la mente su potencialidad es conceptual, pero es inmóvil; el alma es móvil, pero su obrar es limitado a sí misma; en cambio, la naturaleza no es movida por otro, sino que se mueve en otra cosa distinta de sí: el mundo. Y la materia es movida por otro y en otro, es decir, la materia es potencia pura, es movida en el mundo. Siendo todos ellos puntos que refieren el centro del círculo, entonces todo es Dios.

CAP XIII.

De pulchritudinibus rerum pulchrarum secundum Iamblicum.

Iamblicus vero in Platonica familia illustris, pulchritudinem asserit esse actum boni: bonum enim ipsam supereminentem dei existentiam constituit, pulchritudinem vero actum sive radium, qui inde proveniens per omnia discurrit, primo quidem in angelicam mentem, deinde in animam¹ totius, cæterosque animos, postea in naturam, postremo in corporum materiam, quo vero modo radius res huiusmodi penetrando eas pulchras reddat, Iamblicus exponit, dicit enim angelicam mentem idearum ordine decorare, animam, animosque rationum serie complere, naturam seminibus fulcire, materiam denique formis exornare. Unde quemadmodum solis radius unus corpora quatuor, ignem, aërem, aquam, terramque illustrat: sic unus Dei radius mentem, animam, naturam, materiamque illuminat: et quem admodum in his quatuor elementis, quicumque lumen inspicit, solis ipsius aspicit radium, per quem ad supernam solis lucem intuendam convertitur, ita quisquis decorum in quatuor istis mente, anima, natura materiaque contemplatur, Dei fulgorem, Deumque ipsum intuetur. Hinc dixerunt pulchritudinem nihil aliud esse, quam splendorem divini vultus: hic enim cum penetrat in angelos exemplaria atque ideas, in animos rationes atque notiones, in orbium materiam imagines, in naturam semina, in corporeorum corruptibilium subiectum formas designat, quibus ea omnia pulchra reddit, penetrat autem radius huiusmodi obscure quidem in rerum corruptibilium subiectum, minus obscure quidem in rerum corruptibilium subiectum, minus obscure in naturam, clare vero in orbium materiam, clarius in animos in angelorum denique mentes clarissime.

1 Sic. *animum*

manera absoluta, debe ser considerado como un punto indivisible, por lo cual aporta belleza a la mente, al alma, a la naturaleza y a la materia y, en tanto centro, de él proceden la mente, el alma, la naturaleza y la materia: hacia él mismo tratan de regresar y giran hacia él y por todas partes a causa de su potencia, por ello es que siguen las regla de los círculos.⁴⁷

CAPÍTULO XIII.

Sobre las bellezas de las cosas bellas según Jámblico.

Ahora bien, Jámblico, ilustre en la familia Platónica, asegura que la belleza es el acto de lo bueno, pues lo bueno constituye la misma existencia de Dios que se eleva por encima de todas las cosas, pero explica Jámblico: “Es un acto o un rayo que proviniendo de Él atraviesa todas las cosas; en primer lugar, a la mente angélica, después al alma absoluta y al resto de los espíritus, luego a la naturaleza; finalmente, a la materia de los cuerpos y, de esta manera, el rayo convierte las cosas en bellas con sólo penetrarlas”. Dice que la mente angélica decora con el orden de las ideas; que el alma y los espíritus colman con la concatenación de las razones;⁴⁸ que la naturaleza sostiene con las semillas y, finalmente, que la materia adorna con las formas. De donde, de la misma manera en que un sólo rayo de sol ilumina cuatro cuerpos: el fuego, el aire, el agua y la tierra, así mismo, un sólo rayo de Dios ilumina la mente, el alma, la naturaleza y la materia; y del modo en que cualquier luz inspecciona por completo, en estos cuatro elementos mira al rayo del sol mismo, a través del cual se vuelve para observar la luz suprema del sol; así, cualquier conveniencia se contempla en estas cuatro: la mente, el alma, la naturaleza y la materia, y se observa el fulgor de Dios y a Dios mismo.⁴⁹ Sobre este punto se ha dicho que la belleza no es otra cosa que el esplendor del rostro divino,⁵⁰ pues cuando penetra en los ángeles designa ejemplos e ideas; en los espíritus, razones y nociones; en la materia de las orbes, imágenes; en la naturaleza, semillas; en lo subordinado a los cuerpos corruptibles, formas; con las que convierte a todas estas cosas en bellas; pero, de este modo, el rayo penetra en lo dependiente de las cosas corruptibles de manera oscura, menos oscuramente en la naturaleza, pero claramente en la materia de las orbes, más claramente en las almas y, finalmente, clarísimamente en las mentes de los ángeles.⁵¹

47 Esta teoría está explicada más detalladamente en FICINO. *In Convivium* II, 3.

48 IAMB. *Myst.* I, 3.

49 Cfr. FICINO. *In Convivium*, II, 5.

50 Este es un gran tópico desde la Edad Media. Se expone claramente en Maimónides y tiene repercusiones en Santo Tomás de Aquino y en la escolástica posterior Cfr. Exodo 33:18.

51 IAMB. *De Myst.* II, 3. Cfr. FICINO. *In Convivium*, IV, 4.

CAP XIII.

Quæ Platonici de aliis pulchritudinibus, et de multiplici pulchri opinione.

Nec solum has, quas diximus pulchritudines dicunt Platonici, sed etiam morum concinnitatem, corporis formam, et vocum consonantiam pulchritudines esse asserunt: nec has duntaxat, quæ ad res animatas attinent, sed vel plurimas alias rerum inanimatarum claritudines pulchritudines esse contendunt, in ædificiis, in statuis, in montibus, in planis, in carminibus, in orationibus, et in cæteris id genus, hæc enim aliquando turpia, aliquando pulchra inveniuntur. Grata enim pulchra, non grata vero turpia esse asserunt. Præterea quæ horum animam ad sui fruitionem rapiunt, pulchra habentur: quæ vero non rapiunt, turpia. Nec desunt aliæ de ipso pulchro rationes: nam Socrates pulchrum excellentem animi venustatem, atque animi tyrannidem, Plato aliquando naturæ privilegium, Teophrastus tacitam deceptionem, Theocritus eburneum detrimentum, Carneades regnum sollicitum, et alii aliter ipsum pulchrum esse tradiderunt.

CAP XV.

Rationem pulchritudinis non esse corpus secundum Platonicos.

Si igitur morum concinnitas, figura, et vox, pulchritudines sint, erit protritum ipsam pulchritudinis rationem corpus esse non posse, nam si animi virtus pulchritudo est, cum hæc incorporea sint, pulchritudinis ratio non erit corpus. Præterea quamvis corpora quædam speciosa dicamus, non tamen sunt ex ipsa sui natura speciosa: siquidem corpus hominis unum, atque idem hodie formosum, cras autem casu aliquo foedans deforme cernitur, quasi aliud sit esse corpus, aliud esse formosum.

CAPÍTULO XIV

Las cosas que los Platónicos dicen sobre las otras bellezas y sobre la opinión de lo bello múltiple.

Sin embargo, los Platónicos no sólo hablan de las bellezas de las que hemos tratado, también afirman que son bellezas la armonía de las costumbres,⁵² la forma del cuerpo⁵³ y la consonancia de las voces,⁵⁴ y no solamente las que atañen a las cosas animadas, sino también a muchas otras cosas iluminadas que, aunque son inanimadas impugnan que son bellezas: los edificios, las estatuas, los montes, los mapas, los poemas, los discursos y demás cosas de este género, pues éstas las hay a veces feas y a veces bellas. Aseguran que las cosas agradables son bellas y las desagradables, feas. Además, las cosas que arrebatan el alma hacia su disfrute son consideradas como bellas; por lo tanto, las que no arrebatan, como feas.

Y no faltan otros planteamientos sobre lo bello en sí: Sócrates dijo que lo bello es la excelente armonía del espíritu y una tirana del espíritu; para Platón, a veces es un privilegio de la naturaleza; para Teofrasto, un callado engaño; para Teócrito, un blanco detrimento; para Carneades un reino solícito, y de forma diferente otros dijeron también lo que es lo bello en sí.⁵⁵

CAPÍTULO XV

Según los Platónicos la medida de la belleza no es el cuerpo.

Así pues, si la armonía de las costumbres, la figura y la voz son bellezas, será trillado decir que la medida de la belleza misma no es el cuerpo porque estas cosas son incorpóreas pues, si la belleza es la virtud del espíritu, la medida de la belleza no será el cuerpo. Entonces, aunque digamos que algunos cuerpos son admirables, no lo son por la misma naturaleza admirable; porque el mismo cuerpo de un hombre, puede ser percibido hoy como hermoso, pero mañana, por alguna razón, como deforme haciéndose feo, como si una cosa fuera ser cuerpo y otra cosa fuera ser hermoso.⁵⁶

52 FICINO. *In Convivium*, II, 9.

53 Cfr. FICINO. *In Convivium*, IV, 4.

54 Cfr. FICINO. *In Convivium*, V, 3.

55 Esta parece ser una fórmula que se utiliza para enumerar definiciones sobre lo bello. Baste ver la presentación del texto hecha por el Cardenal de Colona (Cfr. *Supra*) También en Giordano Bruno en *De Vinculis in Genere*: Haec Platoni pulchrum, Socrati excellens animi venustas, Timaeo animi tyrannis, Platoni naturae privilegium, Theophrasto tacita deceptio, Salomoni ignis absconditus, aquae furtivae. Theocrito eburneum detrimentum, Carneadi regnum sollicitum, et aliis aliter.

56 Cfr. FICINO. *In Convivium*, V, 3.

CAP XVI

Rationem pulchritudinis non esse quantitatem secundum Platonicos.

Nec pulchritudinis ratio est quantitas quandoquidem grandia nonnulla, atque item brevia, quædam formosa videntur, ac sæpe magna deformia, parva formosa, et contra parva turpia, magna gratissima: nonnunquam etiam accidit, ut similis sit in magnis quibusdam, et parvis corporibus pulchritudo. Si itaque stante sæpenumero eadem quantitate casu quodam pulchritudo mutatur, et mutata aliquando quantitate permanet pulchritudo, ac similis in magnis, parvisque videtur, certe duo hæc, pulchritudo, et quantitas, omnino debent esse diversa.

CAP XVII.

Pulchritudinem non esse speciem incorpoream, quæ a re, quæ placet, multiplicatur in anima amantis.

Ficinus vir doctissimus, non discernens inter id, quo (ut ita loquar) et id quod, speciem rei quæ a re proficiscitur ad ipsam animam, asserit esse pulchritudinem. Quod quidem falsum est, quoniam pulchritudo non esset realis (ut philosophorum verbis utar) sed intentionalis. At intentionale simulacrum non placet, sed est, quo placet animæ id, cuius est simulacrum. Præterea species rei pulchræ repræsentat animæ aliquid, aut pulchritudinem, et ita circa speciem pulchri intentionalem est in re pulchra pulchritudo ipsa realis, et hanc quærunt viri doctissimi: aut repræsentat turpitudinem, quod nequaquam est dicendum: non enim imago ei responderet, cuius est imago.

CAPÍTULO XVI

Según los Platónicos, la medida de la belleza no es la cantidad.

La medida de la belleza tampoco es la cantidad, dado que algunas cosas, tanto las muy grandes como las muy pequeñas, son consideradas hermosas y, frecuentemente, las grandes parecen deformes y las pequeñas, hermosas y, a la inversa: las pequeñas aparecen como feas y las grandes, agradabilísimas. Incluso a veces sucede que hay belleza en algunos cuerpos grandes e igualmente en los pequeños.

Así, si existe la misma cantidad, muchas veces la belleza cambia y, una vez cambiada la cantidad, frecuentemente la belleza permanece y esto se ve igualmente en las cosas grandes que en las pequeñas, por lo tanto la belleza y la cantidad deben ser cosas completamente diferentes.⁵⁷

CAPÍTULO XVII

La belleza no es una especie incorpórea que, a partir de una cosa que agrada, se multiplica en el alma del que ama.

Ficino, hombre doctísimo, no distingue entre *id quo* (eso con lo cual) y *id quod*⁵⁸ (eso lo cual). Asegura que la belleza es el aspecto⁵⁹ de una cosa que emerge de la misma cosa hacia el alma misma. Lo cual es en verdad falso, ya que la belleza no sería real, sino (para usar las palabras de los filósofos) intencional. Y el reflejo⁶⁰ intencional no agrada, sino que es aquello de lo que es simulacro con lo que se agrada al alma. Además, el aspecto de la cosa bella representa algo ante el alma: por una parte representa belleza, y de igual forma, respecto del aspecto intencional de lo bello: en la cosa bella hay belleza real en sí (la cual investigan los hombres más doctos); o bien, representa la fealdad, lo cual de ninguna manera debe decirse, pues la imagen no correspondería a eso de lo que es imagen.⁶¹

57 *Ibidem.*

58 *id quo* e *id quod* son dos conceptos técnicos que se refieren a la teoría de las *species*. Según Tomás el *id quod* es aquello que conocemos (la manzana en frente de nosotros) y el *id quo* (ablativo instrumental) es con lo que lo conocemos (el concepto de manzana). A lo que Tomás se refiere es a que no conocemos el concepto mismo (salvo de manera indirecta). Si conociéramos el concepto en vez de la manzana, no nos podríamos relacionar con el mundo.

59 Aquí con especie Nifo se refiere a la traducción de εἶδος, que para los neoplatónicos renacentistas posteriores a Ficino era la estructura con la que era posible representarse la imagen de las cosas, no una propiedad de las cosas, sino del observante. Es decir, la estructura que permite obrar a la idea en la conciencia que sirve para conformar conceptos.

60 *Simulacrum.*

61 *Cfr. FICINO. In Convivium, V, 3.*

CAP XVIII.

Quomodo pulchritudo sit corporea, quomodove sit incorporea.

Sed quoniam Plato pulchritudinem incorpoream, ac spiritalem esse autumat, ideo quonam modo corporea, quove incorporea, ac spiritalis sit, exponamus. Supponit enim ipse pulchritudinem, aut gratiam esse omnino, aut non sine gratia, qua res pulchra amantibus grata est. At gratia in corpore pulchro partem non habet, in qua certa, ac constituta ratione sit, ita ut in nulla alia corporis parte habeatur: tenet enim gratia in aliquibus puellis vocem, atque dicendi suavitatem, in aliquibus oculos, in aliis os, manus, incessum, maxillam, et ne singula presequar, nullam habet corporis partem definitam, sed eam, qua animum amantis rapit ad sui fruitionem. Verum quoniam amantis anima interdum a manu, nonnunquam ab oculis, aliquando ab ore rapitur, fit ut gratia nulla in corporis parte sit, sed vel in singulis, quo singulæ amantum animas rapere possunt aliquando. In Lesbia gratia fuit in ocellis, ocellis enim cepit Catullum. Simili ratione in Laura, nam Laura suis oculis animum movit Petrarchæ. In Fulvia vero, quæ tua aulica est. Ioanna illustris, gratia fuit tum in oculis, tum in dicendi suavitate, his enim, ut ingenue fatear, me et cepit, et mihi me rapuit. Cum igitur gratia circa initia motus nullum constitutum corporis membrum habeat, fit ut recte Plato eam incorpoream, ac spiritalem esse arbitretur, quod nec corpus, nec aliquam corporis partem, nisi pro affectu amantis teneat. Est vero corporea, quoniam post animi raptum universum corpus gratiosum, ac gratum redditur amanti. Quare fit, ut gratia universum amatæ corpus occupet. Quod autem universum corpus occupat, corporeum est, atque corpori ipsi coëxtensum. Itaque post animi raptum gratia, quæ pulchritudo est, corporea est censenda: fuit enim gratia circa motus initia in Fulvia incorporea, quoniam non totum corpus occupabat. Postquam vero me cepit, ac rapuit, corporea facta est, ac universo corpori coëxtensa, quoniam mihi totum corpus gratiosum atque gratum redditum est, nihilque in eo est, quin mihi iucundum sit. In te autem sola, Ioanna illustris, gratia ac pulchritudo corporea simul, atque incorporea est: incorporea quidem, quoniam nulla in parte determinata est, quin in alia esse possit, quippe cum singulæ amantum animas et rapere, et capere possint: corporea vero, cum divinum corpus tuum gratum, atque pergratiosum sit omnibus, nihilque in eo non laudabile perspiciatur.

CAPÍTULO XVIII.

De qué forma la belleza es corpórea o de qué modo es incorpórea.

Pero ya que Platón sostiene que la belleza es incorpórea y espiritual,⁶² entonces expondremos de qué forma es corpórea o de qué forma es incorpórea y espiritual. Supone él entonces que la belleza es, o bien, la gracia pura o cierta gracia con la que la cosa bella es agradable a los amantes. Y la gracia en el cuerpo bello no tiene una parte en la que haya una medida precisa y definida, así como no la hay en ninguna otra parte del cuerpo; pues en algunas mujeres la gracia tiene voz y dulzura de palabra, en otras tiene ojos, en otras boca, manos, movimiento, mejilla y, para no seguir con cada uno de los detalles, no tiene ninguna parte del cuerpo definida, sino aquella con la que arrebató al espíritu del amante hacia su disfrute. Pero, puesto que el alma del amante es arrebatada a veces por la mano, frecuentemente por los ojos, de vez en cuando por una boca, sucede que la gracia no está en ninguna parte del cuerpo, sino en cada una por separado, por lo que cada una puede arrebatar a las almas de los amantes.

En Lesbia la gracia estuvo en los ojitos, pues con los ojitos atrapó a Catulo;⁶³ con una razón similar en Laura, pues movió el espíritu de Petrarca con sus ojos.⁶⁴ En cambio, ilustre Juana, en Fulvia, una mujer de tu corte, la gracia estuvo tanto en los ojos como en la suavidad del hablar, pues, para confesarlo abiertamente, con estas cosas me atrapó y también me arrebató. Entonces, puesto que la gracia de los movimientos no tiene ningún miembro del cuerpo definido, Platón asegura que es incorpórea y espiritual, porque no se considera ni en relación con el cuerpo ni con ninguna parte del cuerpo, sino ante la afección del amante. Sin embargo, es corpórea porque, después del rapto del espíritu el cuerpo entero resulta gracioso y agradable para el amante.

Por eso sucede que la gracia abarca el cuerpo entero de la amada; ya que todo lo que abarca el cuerpo es corpóreo, o al menos es coextenso con el cuerpo mismo, entonces la gracia que es la belleza debe ser entendida como corpórea después del rapto del espíritu. En Fulvia la gracia de sus movimientos es incorpórea, puesto que no ocupaba todo el cuerpo, pero después de que me atrapó y me arrebató se hizo corpórea, o al menos coextensa con el cuerpo entero, porque para mí ha resultado gracioso y agradable todo el cuerpo y no hay nada en él que no me sea encantador. Pero únicamente en ti, ilustre Juana, la gracia y la belleza es al mismo tiempo corpórea e incorpórea: es incorpórea porque no hay algo en una parte determinada que no pueda haber en otra, ya que cada una puede atrapar y arrebatar las almas de los amantes; es corpórea porque tu divino cuerpo es agradable y muy agraciado para todos y no hay nada en él que no se percibo como admirable.

62 *Spiritualis*.

63 CAT. *Carmina*. 3.18.

64 PETRARCA. *Carmen*. LXXI.

CAP XIX

Pulchritudinem non esse certam membrorum proportionem, atque commensum cum quadam colorum suavitate, secundum Platonicos.

Sunt autem nonnulli, qui certam membrorum omnium portionem, sive (ut eorum verbis utar) commensurationem, et proportionem cum quadam colorum suavitate esse pulchritudinem opinentur, quorum opinionem propterea non admittunt Platonici, quia cum huiusmodi partium dispositio in solis sit rebus compositis, nulla essent simplicia pulchra: nunc autem puros colores, lumina, vocem unam, fulgorem auri, et argenti candorem, scientiam, animam, quæ omnia simplicia sunt, pulchra vocamus: nosque ista mirifice, tanquam re vera sint pulchra, delectant. Præterea proportio illa cuncta includit corporis propositi² membra: neque est in singulis, sed in cunctis. Singula itaque membra per se pulchra non erunt: ex singulis autem particulis totius compositi proportio nascitur: unde non nihil sequitur absurdi, ut quæ suapte natura pulchra non sunt, pulchritudinem pariant. Sæpenumero etiam accidit, ut manente eadem membrorum proportione, atque mensura, corpus æque ut antea non placeat. Eadem porro hodie, quæ anno superiore corporis figura est, atque membrorum commensuratio: pulchritudo vero non eadem, cum non eodem modo animam rapiat ad sui fruitionem: nihil tardius quam figura, nihil citius senescit quam pulchritudo: ex quo liquido constat, non idem esse pulchritudinem, et figuram. Sæpe quoque videmus rectiorem in una quadam puella, quam in alia dispositionem partium mensuramque membrorum. Alia tamen nescimus: qua de causa nobis formosior iudicata amatur ardentius, quo satis admoneri videmur, ut aliud quiddam formositatem, quam dispositionem partium censeamus, eadem nos ratio admonet, ne formam suspicemur esse colorum suavitatem: plerunque enim color in seniore clarior, in iuniore gratiosior est: et in æqualibus fit nonnunquam, ut quæ colore superat alteram, pulchritudine tamen ab illa superetur. Simili ratione mixtionem ex figura, coloribusque pulchritudinem esse negant: sic enim neque scientiæ, necque voces, quæ colore, et figura carent, neque colores, et lumina, quæ certam nullam figuram habent, pulchra essent.

2 Sic. *dispositi*

CAPÍTULO XIX.

Según los Platónicos, la belleza no es cierta proporción de los miembros ni algo compuesto con cierta suavidad de los colores.

Hay también quienes opinan que la belleza es cierta proporción de todos los miembros o (para usar sus palabras) una proporción y correspondencia con cierta suavidad de los colores. Los Platónicos no admiten esta opinión, porque si solamente hay tal disposición de las partes en las cosas compuestas, entonces ninguna de las cosas simples sería bella. Ahora bien, llamamos cosas bellas a los colores puros, a la luz, a una sola voz, al brillo del oro, al candor de la plata, al conocimiento, al alma, todas las cuales son cosas simples: y estas cosas nos deleitan extraordinariamente, tanto, como si fueran bellezas verdaderas. Además la proporción incluye todos los miembros del cuerpo compuesto⁶⁵ y no está en las cosas una por una, sino en las cosas enteras.

De esta manera, ninguno de miembros será bello por sí mismo de manera individual, pero la proporción del compuesto entero nace de cada una de las cosas particulares; de allí se sigue algo absurdo: que las cosas que no son bellas por su propia naturaleza producen belleza. A veces también sucede que permaneciendo la misma proporción de los miembros o la correspondencia el cuerpo no guste de la misma manera que antes. Hoy tenemos la misma forma del cuerpo que el año anterior y la proporción de los miembros, pero no es la misma belleza, puesto que no arrebató el alma de la misma manera hacia su disfrute. Nada envejece más lento que la forma y nada más rápido que la belleza. Y por ello consta que no es lo mismo la belleza y la forma.

También, frecuentemente vemos que es igual la buena disposición de las partes y la proporción de los miembros en cierta mujer y en otra, pero no sabemos por qué causa una es considerada por nosotros como más hermosa y se ama más ardientemente. Esta razón es suficiente para advertir que la hermosura es una cosa diferente de la disposición de los miembros; siguiendo el mismo razonamiento, tampoco pensemos que la forma es la dulzura de los colores, ya que el color, la mayoría de las veces, en la vieja es más pálida y en la joven es más agradable. Y, a veces, en las mismas condiciones sucede que la que supera a la otra en el color es superada por aquélla en belleza. Con un parámetro similar se niega que la belleza sea la mezcla de la forma y los colores; pues así no serían cosas bellas ni la sabiduría, ni las voces, cosas que carecen de color y de forma; ni los colores y las luces que no tienen ninguna forma definida.⁶⁶

65 En las dos ediciones (1530 y 1549) en lugar de *compositi* está la palabra *propositi*. Al estar casi transliterando Nifo el fragmento de Ficino en *In Convivium*. V, 3. Conservé el sentido de la fuente, porque se está oponiendo lo singular a lo compuesto.

66 Todo este capítulo es tomado casi literalmente de FICINO. *In Convivium*. V, 3.

CAP XX

Quæ sit pulchri definitio, secundum Platonem, et Socratem.

His disputatis, quæ circa singula corporea per sensum et opinionem Hippias adducebat: pulchritudinem Plato esse inquit gratiam quandam, quæ animam per mentem, visum, et auditum movet, hoc est allicit, et rapit ad sui fruitionem. Quæ definitio partim ex Hippiâ maiore, partim ex Phædro, et Symposio collegitur. Qua ratione Socrates recte dixit, pulchritudinem esse gratiam quandam, qua res ipsæ sive animatæ, sive inanimatæ, simplices, sive compositæ, per mentem, visum, et auditum, animæ placent, aut gratæ sunt. Quod autem pulchritudo gratia sit, quæ animam movet, hoc est allicit, et rapit ad sui fruitionem, nullo alio argumento Socrates probavit, nisi sola observatione: quia amantium animas videmus moveri, allici, atque rari, a gratia rei amatæ. Quod profecto non esset, nisi gratia esset pulchritudo, quæ animum movet, allicit, atque rapit ad sui fruitionem. Non ab ratione itaque Menander Platonicus asseruit pulchritudinem corporis esse gratiam quandam, quæ influxu suæ ideæ in ipso refulget, hæc enim est, quæ animantium animas movet, allicit, atque rapit ad sui fruitionem.

CAP. XXI

Per quæ pulchritudo, quæ gratia est, animam rapiat ad sui fruitionem secundum Platonicos.

Sed quoniam non potest pulchritudo rapere animam ad sui fruitionem, nisi perveniat ad eam, nec pervenire potest ad eam, nisi per aliqua deferatur: ideo quæ illa sint, quibus pulchritudo gratiaque ipsa ad animam deferatur, Socrates exponit. Sunt enim in raptu huiusmodi duo motus, alter, et primus in cognoscendo, et hoc motu res ipsæ pulchræ deferuntur ad animam alter vero, et secundus in amando, et hoc motu anima movetur ad res pulchras, non potest autem motus hic secundus esse, nisi primus præcesserit: non enim possumus incognita amare. Socrates itaque probavit primo gratiam, quæ pulchritudo est, movere animam non solis sensibus, quoniam menti non conveniret: at constat pulchrum animam movere, ac allicere etiam per mentem. Ad hæc nec per

CAPÍTULO XX.

Cuál es la definición de lo bello según Platón y Sócrates.

Discutido lo que Hipias proponía a través de los sentidos y la opinión sobre las cosas corporales individuales, Platón dice que la belleza es cierta gracia que mueve al alma por medio de la mente, la vista y el oído, es decir, que la seduce y arrebatada para su disfrute.

Esta definición se compila en parte del *Hipias Mayor*,⁶⁷ en parte del *Fedro*⁶⁸ y *El Banquete*.⁶⁹ Con este razonamiento Sócrates dice correctamente que la belleza es cierta gracia por la que las cosas mismas ora animadas o inanimadas, ora simples o compuestas, por medio de la mente, la vista y el oído gustan o son agradables para el alma. Sócrates demostró que la belleza es la gracia que mueve al alma, es decir, que la seduce y la arrebatada hacia su disfrute con ningún otro argumento que con la sola observación: porque vemos que las almas de los amantes son movidas, seducidas y arrebatadas por la gracia de la cosa amada. Lo cual, sin duda, no sucedería si la belleza no fuera la gracia que mueve al espíritu, lo seduce y arrebatada hacia su disfrute. No por otra razón Menandro el Platónico aseguró que la belleza del cuerpo es cierta gracia que, por el influjo en sí de su idea, brilla⁷⁰ pues, ésta es la que mueve las almas de los amantes, las seduce y arrebatada hacia su disfrute.

CAPÍTULO XXI

Según los Platónicos, por medio de qué cosas la belleza, en tanto gracia, arrebatada al alma para su disfrute.

Ya que la belleza no puede arrebatar el alma hacia su disfrute si no llega a ella, o no puede llegar a ella si no es arrastrada a través de otros factores, Sócrates explica qué factores son éstos, por los que se conduce la belleza y la misma gracia hacia el alma.

Hay dos movimientos en esta clase de raptó: el primero al conocer, y en este movimiento las mismas cosas bellas son conducidas al alma; en cambio, el segundo movimiento es al amar, y con este movimiento el alma es movida hacia las cosas bellas, pero este segundo movimiento no podría ser si el primero no lo precediera, pues no podemos amar las cosas desconocidas.

Así Sócrates probó, en primer lugar, que la gracia que es la belleza no mueve al alma solamente a través los sentidos (porque

67 PL. *Hp.Ma.* 298.a: “Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista ¿cómo saldríamos adelante? Los seres humanos bellos, Hipias, los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre ‘Lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído o de la vista’ ¿no le contendríamos en su atrevimiento?”

68 PL. *Phdr.* 250c.

69 PL.. *Smp.*204b.

70 MENANDRO. RETORICO, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, (Ed. Spengel) p. 407, línea 14.

solam mentem, quia tunc per oculos, atque aures gratia ad animam non deferretur, et si per mentem, atque sensus, non per sensus omnes: non enim per tangendi, atque gustandi, olfaciendique facultates pulchritudo, gratiaque ipsa defertur ad animam: per hos enim anima pulchritudinem non cognoscit. Quare per hos pulchritudo nequaquam ad animam pervenire videtur: et si per visum, et auditum, non semper per hos simul. Sed interdum pulchritudo fertur per visum solum, ut quæ coeli pulchritudo est: interdum per auditum solum, ut quæ vocum gratia est: aliquando per utrumque, ut quæ puellæ forma, nonnunquam vero per mentem, visum, et auditum: his enim tribus aliquando puellæ gratia vehitur ad animas amantium: nam puellæ gratia, quæ in vocibus est, per auditum, quæ vero in forma, per visum, quæ denique in morum concinnitate, per mentem ad animas deferuntur. Quare concludit Socrates gratiam, quæ pulchritudo est, tribus animæ viribus vehi, a tribusque obiectis oriri. Vires quibus vehitur sunt visus, auditus, atque mens, obiecta autem, e quibus oritur, sunt visile, auditile, et intellectile: huius rei causam adducit ex eo, quia voluptates harum trium virium pulchræ sunt: pulchræ vero, quia cæterarum optimæ: optimæ vero, quia innoxia: faciles, spiritales, lucentes, atque maxime vitales. Quia igitur visile, auditile, et intellectile longe magis, quam cæterarum potentiarum animæ obiecta voluptifica sunt, fit ut gratia quæ pulchritudo est solum per visum, auditum, ac mentem animam moveat, ac rapiat, solumque in harum trium virium obiectis pulchrum sit. Hæc Socrates. Ex quibus constat animam rapi ad fruitionem pulchri, non ad eam, quæ fit per omnes sensus: cum enim pulchritudo per omnes sensus non vehatur ad animam, animam rapere non poterit ad eam fruitionem, quæ fit per omnes, sed solum ad eam, quæ fit per tot, per quot ad animam delata est gratia ipsa. Unde si per solum visum pulchritudo delata est, solum ad eam fruitionem rapiet, quæ visu perficitur: si vero per solum auditum, etiam simili ratione ad eam fruitionem rapietur, quæ solo auditu adimpletur: sicque eadem ratione in cæteris dicendum. Sunt igitur tres motus. Primus est invectio, qua pulchri species defertur ad animam. Deinde est raptus, quo anima post pulchri cognitionem rapitur ad fruitionem eius. Postremo est fruitio, quæ nisi per omnes eos sensus fiat, per quos pulchri species vecta est, non erit perfecta.

no armonizaría con la mente), sino que, evidentemente, lo bello mueve y seduce al alma también por medio de la mente. Hacia la mente y no sólo a través de ella, porque entonces la gracia no sería conducida hacia el alma a través de los ojos y los oídos; y si es a través de la mente y los sentidos, no lo es por todos los sentidos, porque la belleza y la gracia no son conducidas al alma a través de las facultades de tocar, gustar y oler; ya que por medio de estos sentidos el alma no conoce la belleza.⁷¹

Por esta razón, parece que de ninguna manera la belleza llega al alma a través de estos sentidos, y si llega a través de la vista y el oído, no siempre por éstos al mismo tiempo, sino, a veces, es llevada sólo a través de la vista, como ocurre con la belleza del cielo; a veces, sólo por el oído, como ocurre con gracia de las voces; algunas veces a través de ambos sentidos, así ocurre con la forma de la mujer; pero raras veces es a través de la mente, la vista y el oído, porque de vez en cuando la gracia de la mujer es arrastrada hacia las almas de los amantes por los tres factores: dado que la gracia femenina que está en la voces es conducida hacia las almas a través del oído, mas la que está en la forma, a través de la vista y, finalmente, la gracia que está en la armonía de las costumbres, a través de la mente. Por eso Sócrates concluye que la gracia, que es la belleza, es arrastrada por tres facultades del alma, y surge a partir de tres objetos.

Las facultades con las que es arrastrada son la mirada, el oído y la mente, y los objetos de los cuales surge son lo visible, lo audible y lo inteligible, deduce la causa a partir de ello, porque los placeres de estas tres facultades son bellezas;⁷² sin embargo son bellezas porque son las óptimas entre las demás, y son óptimas porque son inofensivas: afables, espirituales, brillantes y, sobre todo, vitales. Porque así, lo visible, lo audible y lo inteligible son cosas mucho más placenteras que los objetos de las demás facultades del alma, entonces la gracia, que es la belleza, solamente mueve y arroba al alma a través de la vista, el oído y la mente, y sólo en los objetos de estas tres facultades está lo bello.⁷³ Sócrates dijo estas cosas, a partir de las cuales es evidente que el alma es arrastrada hacia el disfrute de lo bello, no hacia el que sucede a través de todos los sentidos. Y dado que la belleza no es llevada hacia el alma a través de todos los sentidos, ésta no podrá raptar el alma hacia el disfrute que ocurre a través de todos los sentidos, sino que sólo hacia el disfrute que ocurre a través de tantos sentidos cuantos arrastran a la gracia misma hacia el alma. De allí que, si la belleza sólo ha sido conducida por la vista sólo arrebatará hacia el disfrute que se realiza con la vista; por su parte, si sólo a través del oído, también en igual medida hacia el disfrute que se realiza con el oído será arrastrado; y así, en la misma medida debe decirse en

71 PL. *Hp.Ma.* 298a-c. Cfr. FICINO. *In Convivium.* V, 2.

72 FICINO. *In Convivium.* V, 2.

73 Niño aquí interpreta las palabras de Sócrates a la luz de la teoría de Aristóteles sobre las facultades del alma desarrollada en *De Anima.* Cfr. ARIST. *De An.* 414a.28- 415a.

CAP. XXII

De triplici Amore, triplicique raptu, secundum Platonicos.

Hinc triplex (ut Platonici asserunt) subrepat Amor: aut enim ad contemplativam, aut activam, aut voluptariam vitam prompti, et proclives geniti educative sumus. Si ad contemplativam, statim a formæ corporalis aspectu ad spiritualis, atque divinæ considerationem erigimur. Si ad voluptariam, subito a visu ad tangendi concupiscentiam descendimus. Sin autem ad activam, atque moralem, in sola illa videndi, atque conversandi oblectatione perseveramus. Illi tam ingeniosi sunt, ut altissime provehantur: isti tam habetes, ut ad infima deprimantur: hi denique tanquam medii in media regione. Amor itaque omnis incipit ab aspectu. Sed contemplativi hominis amor ab aspectu ascendit in mentem. Voluptarii ab aspectu descendit intactum. Activi vero atque morales remanent in aspectu. Tribus his amoribus tria nomina tribuerunt: nam contemplativi hominis amor, divinis, activi humanus, voluptarii ferinus cognominatur. Triplex etiam pulchrum, intellectuale, animale, et corporeum. Pulchrum intellectuale per mentem animam rapit ad sui fruitionem solam, animale autem per visum solum, vel auditum tantum, vel utrunque, corporeum per omnes sensus, quibus pulchritudo ipsa deferri ad animam potest. Triplex igitur raptus. Nam raptus, quo anima rapitur per mentem solam a pulchro intellectuali, divinus est. Quo vero rapitur a pulchro per visum, vel auditum, vel utrunque, est humanus. At raptus, quo anima rapitur a pulchro per omnes sensus, potissimum per tactum, ferinus est. Hæc de Platoniorum decretis.

las demás cosas.

En consecuencia hay tres movimientos: el primero es la entrada, con la que el aspecto de lo bello es conducido hacia el alma; después está el arrebató, con el que el alma, después del conocimiento de lo bello, es arrobada hacia el disfrute de éste. Finalmente, está el disfrute que, si no sucede a través de todos los sentidos, por los que el aspecto de lo bello ha sido arrastrado, no será completo.⁷⁴

CAPÍTULO XXII

Sobre el amor triple y el triple arrebató, según los platónicos.

De allí que el amor, como aseguran los Platónicos, sea triple⁷⁵ pues estamos dispuestos y somos proclives, o bien, hemos nacido o sido educados para tres tipos de vida: la contemplativa, la activa o la placentera; para la vida contemplativa, si nos elevamos inmediatamente desde la mirada de la forma corporal hacia la consideración de forma divina y espiritual; para la vida placentera si descendemos súbitamente desde esa visión hacia la concupiscencia de tocar; en cambio, si preservamos sólo en aquel goce de conversar y de vivir, para la vida activa y moral.⁷⁶ Los primeros son tan brillantes que se elevarán muy alto; los segundos son tan torpes que se hundirán hasta lo más ínfimo; finalmente los terceros son tan intermedios como en una región media.⁷⁷ Así pues, todo amor inicia a partir de la mirada. No obstante, el amor del hombre contemplativo asciende de la mirada hacia la mente; el del voluptuoso desciende de la mirada al tacto; y los activos y los morales permanecen en la mirada. A estos tres amores se les atribuyeron tres nombres: el amor del hombre contemplativo se llama divino, el del activo, humano, y el del voluptuoso, bestial.

Triple también es lo bello: intelectual, animal⁷⁸ y corpóreo: lo bello intelectual arroba al alma hacia su disfrute sólo a través de la mente; lo bello animal, sólo a través de la mirada, o sólo el oído, o ambas; lo bello corpóreo a través de todos los sentidos, con los cuales la belleza en sí puede conducirse al alma.⁷⁹ Entonces es triple también el arrebató, porque con el que el alma es raptada sólo a través de la mente por lo bello intelectual es divino; mientras que con el que ha sido raptada por la vista o por el oído o por ambos,

74 FICINO. *In Convivium*. V, 2.

75 Aquí, Nifo parece explicar en términos humanos lo que Ficino explica sobre el orden de los demonios venustianos en *In Convivium*. VI.1 5.

76 Cfr. ARIST. *E.N.* 1170^a.

77 FICINO. *In Convivium*, VI, 8; Cfr. VI, 6: “En nosotros evidentemente hay tres partes: alma, espíritu y cuerpo. El alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente, generado por el calor del corazón de la parte más sutil de la sanre. De aquí, difundido por todos los miembros, toma las fuerzas del alma y las comunica al cuerpo”.

78 *Sic.* Propio del alma.

79 Cfr. FICINO, *In Convivium* VI, 6.

CAP. XXIII

De origine gratiæ, quæ pulchritudo est secundum Socratem.

Quoniam vero gratia, quæ pulchritudo est, non in omni pulchro æqualis est, nec in omni amante eadem, de origine gratiæ disserendum, secundum Platonicos. Socrates itaque pro constanti sumit in rebus ipsis summi boni splendorem diffusum esse, in his tamen potissimum, quæ oculis, auribus, menteque percipiuntur: per hæc enim ad ipsum bonum visum, auditum, atque mentem convertit, ut sit ipsa pulchritudo veluti circulus quidam divinæ lucis a bono manans, in bono residens, per bonum, et ad bonum, sempiternæ refluens. Si igitur quæris, quid ipsum bonum: respondet Socrates, ipsum unum rerum omnium principium. Si quæris rursum, quid actus purus: respondet esse actum, qui cuncta sequentia vivificat. Si deinde quæris, quid ipsum pulchrum: respondet esse vivificum actum, qui e primo bonorum fonte effluit. Si postremo quæris, quo ordine cuncta decorat, ac pulchra reddit: respondet, eum primo mentem angelicam decorare idearum ordine: deinde animos rationum serie, numerosisque discursibus: postea naturas seminibus, postremo materiam formis. A qua sententia non abhorret Aristoteles de Coelo libro primo. Sempiternitas inquit est a semper esse sumens denominationem, immortalis sane, atque divina, unde et aliis esse, et vivere communicatum est his clarius, his vero obscurius: nec esse huiusmodi una ratione in omnibus est: nam ut est actus omnium omnia roborans, bonum est: ut vivificat, lenit, mulcet, ac excitat, pulchrum: ut in cognoscente potentia eam applicat, cognitio: verum præterea ut bonum est, procreat, regit, et complet: ut pulchrum autem, illuminat, gratiamque infundit. Quibus exploratis, patet gratiam originem habere ab eo sive splendore, sive esse, quod a divina ipsa natura rebus non omnibus eodem modo communicatur: vel dilucidius dici potest, gratiam ex parte rerum, quæ animam movent, et alliciunt, esse splendorem ipsum non eadem ratione a divina natura rebus pulchris diffusum.

es humano; finalmente, el arrebato con el que el alma es raptada a través de todos los sentidos, sobre todo a través del tacto, es el bestial.⁸⁰ Estas cosas a partir de los dichos de los platónicos.

CAPÍTULO XXIII.

Sobre el origen de la gracia, que es la belleza, según Sócrates.

Puesto que la gracia, que es la belleza, no es igual en todo lo bello, ni es la misma en todo amante, hay que discutir sobre el origen de la gracia, según los platónicos: Como prueba, Sócrates asume que en las mismas cosas hay infundido un esplendor del sumo bien, principalmente en aquellas que se perciben con los ojos, los oídos y la mente, pues mediante éstas la mirada, el oído y la mente se vuelven hacia bien en sí; de modo que la belleza en sí es como cierto círculo de divina luz que mana desde el bien, que reside en el bien, que fluye a través del bien y hacia el bien eternamente.⁸¹

Entonces, si primero preguntas qué es el bien en sí, Sócrates responde que es el único principio en sí de todas las cosas. Si preguntas luego qué es el acto puro, responde que es un acto que vivifica la consecución entera de las cosas. Si después preguntas qué es lo bello en sí, responde que es el acto vivífico que fluye de la fuente primaria de los bienes. Si finalmente preguntas, cuál es el orden con el que se adorna la totalidad de las cosas y las vuelve bellas, responde primeramente que es ese que adorna a la mente angélica con el orden de las ideas, después a las almas con la secuencia de los pensamientos y con numerosos discursos; además, a la naturaleza con semillas y, finalmente, a la materia con formas.⁸² Aristóteles no repudia esta sentencia en el libro primero de *Acerca del Cielo*: dice que el ser es la eternidad que asume la denominación naturalmente inmortal y divina desde siempre.⁸³ De allí que a unos ha sido comunicado el ser y el vivir, a unos más claramente y a otros más oscuramente,⁸⁴ y no existe este modo de ser en la misma medida en todas las cosas, en efecto, es bueno porque es el acto de todas las cosas, el que afirma todas las cosas; es bello puesto que vivifica, alivia, acaricia y excita; es conocimiento porque ejerce la razón en la potencia consciente. Además, es verdadero porque es bueno, procrea, rige y satisface y, ya que es bello, ilumina e infunde la gracia.

Conocidas estas cosas, es evidente que la gracia tiene su origen en ese esplendor o ese ser que no es infundido a todos de la misma manera por la naturaleza divina de las cosas, o se puede decir, más claramente que, en tanto parte de las cosas que mueven y elevan al alma, la gracia es el esplendor en sí que no ha sido

80 Cfr. FICINO. *In Convivium*. VI, 8.

81 Cfr. PL. *Grg.* 506e-507a.

82 Esta afirmación parece ser una idea compilada a partir de la teoría de las esferas planteada por Ficino, además de lo planteado en Fedón 68a-79a, en Gorgias 508a y en Parménides 157e.

83 ARIST. *Cael.* 279b.

84 FICINO. *In Convivium* V, 4. Cfr. ARIS., *Cael* 283b.

CAP. XXIII

De præparatione, qua præparantur omnia ad gratiam divinumque fulgorem excipiendum.

Sed cum gratia, vel fulgor huiusmodi in materiam non prius, quam aptissime sit præparata, descendat: non enim fulgor hic eodem modo rebus communicatus est: ideo pro suscipienda gratia, atque fulgore, oportet, ut res non eodem modo præparentur: nam corporum præparatio tribus constat, ordine, modo, specie: ordo partium intervalla, modus quantitatem, species lineamenta, coloresque significat. Ad pulchritudinem præterea suam accipiendam voces ferme similiter disponuntur: ordo nanque earum est a gravi voce ad acutam ascensus, atque inde descensus: modus, debita per tertias, quartas, quintas, et sextas voces, tonos item, et semitonos progressio: species canora, claræ vocis intensio. His etiam tribus, ceu quibusdam elementis corpora ex multis composita et arbores, et animalia ad suscipiendam pulchritudinem disponuntur. Simili ratione elementa quatuor, lapides, atque metalla his tribus ad suscipiendam pulchritudinem aptantur. Simili profecto pacto, et officia et disciplinæ: animus vero eo potissimum ad illam est natura sua accommodatus, quod et spiritalis sit, et quasi speculum Deo proximum, in quo (ut superius diximus) divini vultus elucet imago. Igitur quemadmodum auri, ut appareat speciosum, nihil prorsus addendum, sed terræ sordes, si quæ inhæserint, secernendæ, ita nullis adiunctionibus indiget animus, ut formosus appareat, sed deponenda corporis cura, et sollicitudo tam anxia cupiditatis, et timoris perturbatio depellenda: confestim enim naturalis animi species emicabit, mens vero per æternum in ipsum bonum, intuitum. Cæterum ne longius digrediatu oratio, ex superioribus breviter concludamus, secundum Platonicos (ut multis verbis deduxit Socrates) pulchritudinem esse gratiam quandam vivacem, et spiritalem, Dei radio illustrante, angelo primo infusam, inde animis hominum, postremo corporum figuris, et vocibus, cæterisque rebus, quæ pulchræ censentur, quæque per rationem, visum, auditum animos nostros movent, atque delectat: delectando autem rapiunt, rapiendo vero ardenti amore inflammant. Hæc ex Socrate, cæterisque Platonicis.

difundido en la misma medida por la divina naturaleza a todas las cosas bellas.⁸⁵

CAPÍTULO XXIV

Sobre el arreglo con el que se disponen todas las cosas para recibir la gracia y el fulgor divino.

Ya que la gracia o el fulgor de esta índole descienden a la materia, no sin antes haber sido dispuestos de la manera más apropiada, pues este fulgor no ha sido distribuido del mismo modo en las cosas; por ello es necesario que las cosas se dispongan de otra manera para recibir la gracia y el fulgor, pues la disposición de los cuerpos consta de tres elementos: *orden*, *modo* y *aspecto*.⁸⁶ El orden significa los intervalos de las partes; el modo, la cantidad; el aspecto, las líneas y los colores.⁸⁷ Además, las voces se disponen de una manera más o menos similar para recibir su belleza: el *orden* de éstas es el ascenso de la voz grave a la aguda y viceversa; el *modo* es la debida progresión por tercias, cuartas, quintas y sextas voces, así como los tonos y los semitonos;⁸⁸ el *aspecto* cantor es el tono de la voz clara. Con estos tres o con algunos de estos factores los cuerpos compuestos de muchos elementos se disponen a recibir la belleza, tanto los árboles como los animales.

En la misma medida, los cuatro elementos, las piedras y los metales se hacen aptos para recibir la belleza con estos tres factores. Ciertamente, de manera parecida se derivan tanto los oficios como las disciplinas; pero el espíritu, sobre todo, por su naturaleza ha sido dispuesto para la belleza, porque es espiritual,⁸⁹ y también es como un espejo cercano a Dios, en el que (como dijimos más arriba) se manifiesta la imagen del rostro divino.⁹⁰ Entonces, así como la imagen del oro que, para que aparezca admirable, no debe añadirse absolutamente nada, sino que debe separársele las inmundicias de la tierra si se le hubieran añadido, así también el espíritu no necesita de ninguna añadidura para que parezca hermoso, sino que se debe abandonar preocupación por el cuerpo y la tan ansiosa inquietud del deseo, y se debe rechazar la perturbación del temor, pues inmediatamente se manifestará el aspecto natural del espíritu y la mente a través de la contemplación eterna en el bien en sí. Por lo demás, para no extender el discurso, a partir de lo dicho concluyamos de la manera más breve: según los platónicos (como Sócrates dedujo en muchas palabras) la belleza es cierta gracia vivaz y espiritual que, cuando ilumina con el rayo de Dios, primero es infundida en el ángel, luego en los espíritus

85 Cfr. FICINO. *In Convivium* VI, 7.

86 Traduzco especie como un término técnico: *species* que hace referencia al *eidós* griego, que como explica, se compone de forma y color.

87 FICINO. *In Convivium*, V, 6.

88 *Idem*.

89 El “*animus*” es “*espiritual*”, Cfr. Introducción: a) diferencia entre *animus* y *anima*.

90 Cfr. FICINO, *In Convivium*. V, 4.

CAP. XXV

Qualia sint hæc, quæ de pulchro Platonici dixerunt.

Et licet quæ de pulchro Platonici tradunt, satis ornate, atque composite dixerint, multa tamen eorum potius Rethorica, quam vera videntur. Primum enim falsum est, cum dixerunt esse res pulchras, quæ nec sunt corpora, nec in corporibus virtutes, vel accidentia divinæ substantiæ, quales sunt Deus, Angelus, et Animus³, quæ sunt prorsus a corporibus abiunctæ. Quonam modo pulchræ, aut turpes esse poterunt, si non rapiant animos nostros ad amorem? Quod autem animos nostros ad amorem non rapiant, eo perspicuum, quia amor affectus est, ut Aristoteles scribit libro Rhetoricorum secundo, appetitus sensitivi: cuius duæ sunt partes, irascibilis videlicet, et concupiscibilis: ea autem, quæ animos nostros rapiunt ad amorem, qui est affectus appetitus sensitivi, oportet ut sint sensibilia: non enim ut superius diximus, rapere possunt appetitum sensitivum, nisi sensus ipsus prius pulsaverint. Quare quæ prorsus insensibilia sunt, animos nostros ad amorem rapere non poterunt, non igitur erunt pulchra. Tales profecto sunt divinæ illæ substantiæ, non enim sensibus subiacent. Quod si sensibus nostris non subiaceant, eas pulchras Peripatetici nequaquam dicent. Si vero Platonici velint eas animos nostros rapere ad amorem, non ad eum qui est affectus sensitivi, sed intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas, concedent Peripatetici. Verum, ut amor æquivoce dicitur de amore, qui est affectus appetitus sensitivi, et de amore, qui est affectus appetitus intellectivi: ita quoque pulchrum æquivoce dicitur de sensibus, et insensibilibus pulchris, ita ut quemadmodum amor est proprie is, qui est affectus sensitivi appetitus, qui vero intellectivi, metaphorice: ita pulchrum proprie erit, quod sensibus subiacet, quod vero est insensibile, metaphorice. Prætera nihil univocum commune est rebus omnibus, ut Platonici, et Peripatetici tradiderunt. Non ergo potest pulchrum eadem ratione, ac univoca omnibus rebus inesse. Erunt igitur

3 Sic. *Anima*

de los hombres, después en las formas de los cuerpos y las voces y, finalmente, al resto de las cosas que se consideran bellas y que conmueven y deleitan nuestros espíritus a través de la razón, la vista y el oído; y al deleitarlos los raptan, y al raptarlos los inflaman con ardiente amor. Esta definición a partir de Sócrates y el resto de los Platónicos.⁹¹

CAPÍTULO XXV.

Cuáles cosas son las que dijeron los platónicos sobre lo bello.

Y aunque las cosas que aseguraron los platónicos sobre lo bello, las hayan dicho de manera muy adornada y ordenada, parece que muchas de éstas son más bien retóricas que verdaderas. Pues en primer lugar es falso cuando han dicho que son bellas aquellas cosas que ni son corpóreas, ni son virtudes en los cuerpos o accidentes de la sustancia divina, tales como Dios, el ángel, y el alma, las cuales existen completamente separadas del cuerpo.⁹² ¿De qué manera entonces las cosas bellas o feas pueden existir, si no raptan nuestros espíritus hacia el amor? Dado que nuestros espíritus no raptan hacia el amor, por ello es evidente que el amor que se siente, como escribe Aristóteles en el libro segundo de la *Retórica*,⁹³ es un impulso sensitivo, y en tanto impulso, tiene dos partes: la irascibilidad y la concupiscencia, es necesario que sean sensibles las que raptan nuestros espíritus hacia el amor, el cual es una afección del impulso sensitivo,⁹⁴ pues como dijimos más arriba no podrían raptar el impulso sensitivo si no afectaran primero a los sentidos mismos. Por esa razón, las cosas que son insensibles no pueden raptar nuestros espíritus hacia el amor, y en consecuencia no serán bellas. Tales son aquellas divinas sustancias, pues no subyacen en los sentidos. Y si no subyacen en nuestros sentidos, los peripatéticos dirán que de ninguna manera éstas pueden ser bellas. Pero los peripatéticos concederían si los platónicos quisieran que éstas raptaran nuestros espíritus hacia el amor, no hacia aquél que es una afección el impulso sensitivo, sino hacia aquél del impulso intelectual, al que llaman voluntad. Pero, de la misma manera en que se llama equivocadamente amor, al amor que es una afección del apetito sensitivo, y al amor, que es una afección del impulso intelectual; así también se llamará equivocadamente bello a las cosas bellas tanto sensibles como insensibles; de tal manera que el amor propiamente dicho es solamente el que es una afección del

91 FICINO. *In Convivium*, V, 6.

92 FICINO *In Convivium* V, 5.

93 ARIST. *Rh.* 1377b-31-1378a-5 y 1378a-20-23: “Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer”.

94 En su traducción de la *Retórica*, Quintín Racionero aclara en la nota 9 que: “...las pasiones son aquí presentadas, en efecto, como un fenómeno fisisicológico, siempre acompañado de pesar o placer, que responde a una disposición natural, permanente o pasajera, sin valor moral alguno”.

quædam pulchra proprie, quædam (ut ita dixerim) per metaphoram: pulchra proprie, non nisi ea, quæ animos nostros ad amorem rapiunt, qui est appetitus sensitivi affectus: per metaphoram autem omnia, quæ animos nostros movent ad amorem, qui est intellectivi appetitus affectio. Est enim hic amor (ut ita loquar) metaphoricus, ille vero proprius. Quare res omnino a materia, corporeaque natura abiunctæ propria ratione pulchræ esse non poterunt: ad amorem enim proprium nequaquam rapiunt, nec alliciunt. Deinde insufficienter Socrates præparationes tradidit: non enim solum corpus divinum splendorem suscipit, quo pulchrum reddatur, sed eius animus: oportet ergo saltem duas esse præparationes: alteram animi, qua animus divinum splendorem suscipit: alteram autem corporis: præparationem animi non videtur perfecte exposuisse. Postremo ex his, quæ Socrates affert, non est exploratum, quæ sit ad gratiam præparatio ex parte animantium: potest enim idem pulchrum eadem præparatione affectum non omnibus amantibus eodem modo gratum esse. Quare oportet in nobis quandam præparationem invenire, qua disponamur ad amandum magis hanc puellam, quam illam. Socrates autem non explanavit. Est etiam non parva quæstio, utrum per solos visum et auditum, pulchra rapiant animos nostros ad sui amorem. Pulchritudo enim, quæ gratia est, non solum in visilibus, auditilibusque videtur inesse, verumetiam in olfactilibus, tactilibus atque gustatilibus: sunt enim olfactilia, tactilia, atque gustatilia nonnulla nobis gratiora, quædam vero minus grata. Quod esse non posset, nisi aliquid pulchri in ipsis conciperetur, quo iucundioræ redduntur. Quod autem ita sit, ipsa cuiusque cupiditas indicat, quæ expletur nunquam, nisi eam rem adepta, quam adipisci enitebatur: nempe fames, atque sitis cibo, potuque sedantur: amor autem nullo unquam corporis aspectu impletur, nisi amplexus tactilis interveniat. Quare pulchrum non solis visu, et auditu animos nostros movebit, sed iis omnibus sensibus, quibus pulchri species trahi potest ad animos.

impulso sensitivo, en cambio, el que es un apetito intelectual, se llama así sólo metafóricamente.

Así también, lo propiamente bello será lo que subyacerá a los sentidos y lo que es insensible se llamará así sólo metafóricamente. Además nada unívoco es común a todas las cosas, como los Platónicos y los Peripatéticos han dicho. Por lo tanto, lo bello no puede estar presente en la misma medida unívoca en todas las cosas: entonces serán propiamente bellas algunas cosas, y otras, (como ya lo dije) por metáfora. Las cosas propiamente bellas no son sino aquellas que raptan nuestros espíritus hacia el amor, que es una afección del impulso sensitivo; sin embargo, por metáfora, todas aquellas que mueven nuestros espíritus hacia el amor, que es una afección del impulso intelectual. En efecto, este amor es (como dije) metafórico, en cambio aquél es amor propiamente dicho. Por esto, las cosas separadas absolutamente de la materia corpórea y de la naturaleza no podrán ser bellas por sí mismas, pues de ninguna manera raptan ni elevan hacia el amor propiamente dicho.

Después, Sócrates enunció insuficientemente las disposiciones, pues no sólo el cuerpo contiene el esplendor divino con el que adviene lo bello, sino también su espíritu. Por lo tanto, es necesario que al menos sean dos las disposiciones: una del espíritu, en la que éste atrapa el esplendor divino y la otra del cuerpo, en la que no parece que la disposición del espíritu sea manifieste por completo. Finalmente, a partir de estas cosas que refiere Sócrates no se ha investigado cuál es la disposición hacia la gracia por parte de las cosas animadas, pues lo bello en sí puede no ser afectado por la misma disposición en todos los amantes y ser igualmente agradable. Por eso es necesario que exista en nosotros cierta disposición con la que estemos configurados para amar más a ésta mujer que a aquélla. Pero Sócrates no lo explicó. También hay un gran problema: si acaso solamente a través de la vista y el oído las cosas bellas raptan nuestros espíritus hacia su amor. La belleza, que es la gracia, no parece estar presente solamente en las cosas visuales y audibles, sino también en las cosas olfativas, táctiles y gustativas: algunas de las cosas olfativas, táctiles y gustativas nos son muy agradables, pero algunas lo son menos. Lo cual no podría suceder a no ser que algo bello, con lo que las cosas se hacen más encantadoras se absorbiera en ellas mismas. Que esto es así lo indica el deseo mismo de cada uno, que nunca se satisface si no se adecua a lo que se empeña en mirar. Efectivamente, el hambre y la sed se calman con alimento y bebida, pero el amor nunca se satisface con mirada del cuerpo a no ser que intervenga el abrazo táctil. Por esta razón lo bello no moverá a nuestros espíritus con la vista y el oído solos, sino con todos estos sentidos con los que el aspecto de lo bello puede ser llevado hacia los espíritus.

CAP XXVI

Quod nulla res simplex sit pulchra.

Quoniam, ut Homerus inquit, quoties plures res diversæ, atque diffformes, ac dissimilares ad unius compositi constitutionem concurrunt, possunt concorditer, ac secundum quandam proportionis rationem, et præter concordem proportionis rationem convenire: hinc fit, ut in solis rebus compositis pulchritudo, vel turpitude sit secundum Homerum: pulchritudo quidem, quando dissimilaribus rei compositæ partibus proportionis ratio, ac concordia inest: quippe cum pulchritudo sit aliud nihil, nisi talium partium concordia, Plotinusque affirmat pulchritudinem nihil aliud esse, quam ex plurium concinnitate coorientem gratiam: cui contraria est turpitude, quando eis discordia, atque incommensuratæ proportionis ratio inest: nam turpitude es aliud nihil quam partium totius incongruentia. Hinc illud Ovidii recte infertur, pulchritudinem esse quandam partium dissimilarium, ac difformium convenientiam, ac gratam compositionem. Quod si pulchrum omne sit compositum, fit ut nec Deus sit aut pulcher, aut pulchritudo ipsa: quippe cum pulchrum, pulchritudoque ipsa non nihil imperfectionis habeat, fit etiam, ut angelica natura pulchra esse nequeat, cum careat partibus, in quibus pulchritudo constat. Sed tam Deus, quam angelus bonus est, pulchritudo enim in eis bonitas est: et si occures his, quoniam animus pulcher est, qui est simplex, dicas cum Plotino, in animo pulchritudinem esse gratiam, quæ coortitur ex plurium specierum pudicitæ atque pudoris concinnitate: plures enim species esse pudicitæ, atque pudoris nemo dubitat: fit insuper, ut coelum ipsum non sit pulchrum, ut dicemus, sed vel ornatum: nam licet constet stellis, quia tamen stellæ partes sunt conformes, ac sphæricæ omnes, et similes, eiusdemque naturæ, nequaquam pulchrum esse potest, fit adhuc, ut nec mundus pulcher sit habendus. Quandoquidem licet constet coelis ac elementis, quæ dissimilares partes videntur, omnes tamen sunt conformes, atque sphæricæ: ubi enim nulla est in figuris partium dissimilitudo, pulchritudo esse non poterit: quanto vero minus elementum esse potest pulchrum, cum figuris atque naturis partium sit uniforme, atque simile? Insuper nec poterit

CAPÍTULO XXVI

Por qué ninguna cosa simple es bella

Puesto que, como dice Homero, cuantas veces muchas cosas diversas, dispares y disímiles llegan a la constitución de un compuesto, pueden reunirse de manera armoniosa y según cierto patrón de proporción, pero también sin una medida concorde de proporción; de allí que únicamente en las cosas compuestas haya belleza o fealdad, según Homero.⁹⁵ Hay belleza cuando haya armonía y medida de la proporción en las partes disímiles de la cosa compuesta. Sin duda, ya que la belleza no es sino la armonía de tales partes, Plotino afirma que la belleza no es otra cosa que la gracia que surge de la armonía de muchas cosas.⁹⁶

Contraria a ésta es la fealdad, que está presente cuando haya un parámetro de proporción inestimable y discordia en sus partes, pues la fealdad no es otra cosa que la incongruencia de todas las partes. De allí que en el libro de Ovidio se diga correctamente que la belleza es cierta disparidad de las partes, una concordia de las cosas de diferente forma y una grata composición.⁹⁷ Entonces, si todo lo bello deviene en compuesto, sucede que Dios no es ni hermoso ni es la belleza misma; en efecto, puesto que lo bello y la belleza misma tienen elementos de cosas bastante imperfectas, sucede que la naturaleza angélica tampoco puede ser bella, ya que carece de las partes de las que resulta la belleza. Sin embargo, así como Dios y los ángeles son buenos, la belleza es la bondad que

95 Parece imposible que Homero se haya expresado en estos términos en alguno de sus pasajes, sin embargo, Homero es citado constantemente por Platón para ejemplificar, así que referiré a Platón esta nota pues recuerda cómo, en el Banquete (189d - 192e), Aristófanes explica el mito del Andrógino: al ser divididos aquellos hombres circulares y completos por Zeus en castigo por su *hybris*, ambas mitades dedican su vida a buscarse, y al lograr el anhelado encuentro sacrifican incluso su vida para nunca separarse, y es el amor de los unos por los otros lo que restaura su antigua naturaleza (191d). Al final de 192e dice Platón: “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad”. En el mismo diálogo, en palabras de Diótima (201d): Eros es algo intermedio entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo, entre lo mortal y lo inmortal. Como demon, “interpreta y comunica” a dioses y hombres (nota 95 en Gredos, p 246-247: “[...] Eros... como entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres)”. Así mismo en Fedro 246c: Lo mortal es un “(...) compuesto, cristalización de alma y cuerpo”.

96 PLOT. *Ene.* 1.6.1.20-25. Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἶπεν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμετριοὶ καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν· “(...) todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas”. (Tr. Jesús Igal)

97 Aquí Nifo interpreta el principio de la Metamorfosis, (3-88) donde Ovidio ejemplifica la realización del cosmos a partir de las cosas opuestas y dispares.

esse res inanimata, pulchra, artificiarum quidem, non ut statua, vel templum, siquidem e partibus proportionis ratio non inest, nisi in comparatione ad rem animatam, vel naturalem. Quare erit pulchra per comparationem. Quod autem comparatione pulchrum est, non est natura pulchrum: eadem ratione nec oratio rhetorica, nec magistratus pulcher est, nec id genus, quippe cum et partium ratio rebus artificiariis non insit, nisi per similitudinem ad rem aliquam naturalem, cuius similitudine res ipsa artificiarum struitur, naturalis vero minime, quandoquidem in nulla rerum naturalium inanimatarum esse potest tanta partium aut dissimilitudo, aut difformitas, ut in eis grata compositio cernatur. Quare fit ut aurum non sit pulchrum, nec metallorum ullum, sed vel iucundum, quando in partibus eorum nec difformitas, nec dissimilitudo perspicitur, ut inter eas proportionis ratio, quæ pulchritudo est, colligi possit: animata vero minime, nisi homo, ut dicemus, vegetabilia non, quoniam partes, etsi diversæ videantur, non adeo dissimilares, ac difformes, ut annotari possit proportionis ratio: animalia vero muta nequaquam: nam licet partes habeant dissimilares, atque difformes, partes vero et ad se, et ad totum sunt, ut ita dixerim, in aliquote, cum nulla quoties vis sumpta reddat ipsum totum. Verum de his alibi.

hay en éstos. Y si estás de acuerdo con estas cosas, puesto que el espíritu, que es simple, es bello, podrías afirmar junto con Plotino que en el espíritu la belleza es la gracia que surge de la armonía de muchas clases de templanza⁹⁸ y de dignidad, porque nadie duda que haya muchas clases de templanza y dignidad.⁹⁹ Además, sucede que el cielo mismo no es bello, como diremos, sino más bien adornado pues, aunque conste de estrellas, las estrellas son partes de la misma forma: todas son esféricas, similares y de la misma naturaleza, por lo tanto el cielo de ninguna manera puede ser bello. Incluso, ni siquiera el mundo debe ser tenido por bello, aun cuando está compuesto por cielos y elementos que se ven como partes disímiles, todos tienen la misma forma: son esféricos.

En efecto, donde no hay ninguna disparidad de partes en las formas no podrá haber belleza. Sin embargo, ¿cuánto menos puede ser bello un elemento cuando es uniforme y similar en las formas y la naturaleza de sus partes? Más aún, tampoco podrá ser bella una cosa inanimada, es decir, artificial, por ejemplo no podrá serlo una escultura o un templo, puesto que no tienen un parámetro para la proporción de sus partes, a menos que sea en comparación con una cosa animada o natural. Por eso será algo bello a través de la comparación. Y, lo que es bello por comparación, no es bello por naturaleza; por la misma razón no es bello el discurso retórico, ni el magistrado tampoco, ni ninguna cosa de esta clase. Sin duda, no hay una proporción de las partes en las cosas artificiales sino a través de su similitud con alguna cosa natural, en cuya similitud se construye la cosa artificial en sí misma; al contrario, la cosa natural mínimamente, en vistas de que en ninguna de las cosas naturales inanimadas puede haber tanta disparidad de partes o diferencia en las formas, de modo que la composición se considera agradable en ellas. Por ello se sigue que ni el oro, ni ninguno de los metales son bellos, sino más bien agradables, puesto que no se aprecia deformidad ni disparidad en sus partes, de modo que se puede encontrar la medida de proporción entre éstas, que es la belleza. En cambio, las cosas animadas no pueden ser bellas (salvo el hombre, como ya lo explicaremos) tampoco los vegetales, porque sus partes, aunque parezcan diferentes, no son a tal punto disímiles y diversas que pueda percibirse un parámetro de proporción. Los animales mudos, de ninguna manera, pues, aunque tengan partes disímiles y formas diversas, éstas guardan relación consigo mismas y con el todo, por así decirlo, están en muchas partes, porque ninguna fuerza usada muchas veces regresa al todo en sí.¹⁰⁰ Pero sobre estas cosas hablaré en otro lugar.

98 *Pudicitia*

99 Traduzco como “templanza” y “dignidad” los términos *pudicitia* y *pudor* respectivamente, que son correlativos al griego de Plotino *ἀδω* y *σοφροσυνη* (PLOT. 1,6,5-15 y 1,6,6-1).

100 PLOT. *Ene.* I, 6.

CAP. XXVII

Pulchra, quæ propria ratione pulchra sunt, secundum Peripateticos, non esse in rebus, nisi quæ sensibus obijciuntur.

Ex his quæ diximus facile perspicuum est, non esse pulchra propria, ac univoca ratione, nisi quæ sensibus subijciuntur: et licet hoc ex his, quæ diximus pateat, quoniam non nisi in rebus compositis pulchritudo cernitur, quæ sensilia sunt: causa tamen est quia pulchrum amore definitur: quod enim non rapit ad amorem, non est pulchrum. Quod autem rapit ad amorem, oportet ut prius delatum sit ad animos per sensus: quippe cum amor sit affectus appetitus sensitivi. Sequitur enim amor rei sensum, quemadmodum umbra corpus, et voluntas rei intellectionem. Quæ sensus aufugiunt, si rapiunt voluntantem, sunt bona, veluti quæ rapiunt intellectum, sunt vera. Igitur in solis sensilibus pulchritudo quærenda est, in rebus vero insensilibus, ut diximus, bonitas.

CAP. XXVIII

Pulchrum, quod proprie pulchrum est, non esse nisi in rebus, quæ solis humanis sensibus offeruntur.

Sed in quibus sensilibus pulchrum ipsum, quod proprie pulchrum dicitur, inveniatur, non est facile definire. Verum si quæ, Averroes inquit, ea in paraphrase, quam in libris de sensu, et sensili scripsit, vera sunt, non erit difficile rem propositam determinare: dicit enim sic, Proprietas autem compræhensionis horum sensuum in animalibus non est eadem. Homo enim compræhendit rerum differentias, peculiaritatesque earum proprias, quæ in re ipsa sensili sunt, quemadmodum medulla in fructu: muta vero animalia ea compræhendunt, quæ extrinsecus sunt, quæque sunt uti fructuum cortices: cuius rei signum affert, quoniam non ea ratione muta ipsa animalia a sensibilibus moventur, qua homines: homines enim cantibus, harmonicisque sonis moventur, quibus non alliciuntur bellvæ. Insuper homines figuris, linearum, colorumque rationibus rapiuntur, in quibus pulchrum ipsum consistit, quibus

CAPÍTULO XXVII.

Las cosas bellas que son bellas por sí mismas, según los Peripatéticos, no existen sino en las que se presentan ante los sentidos.

A partir de lo que hemos dicho, es fácil observar que las cosas no son bellas en sí mismas de modo propio y unívoco, salvo las que se manifiestan ante los sentidos y, aunque esto sea evidente a partir de lo dicho, ya que la belleza no se encuentra sino en las cosas compuestas que son sensibles, entonces esto es la causa de que lo bello se defina con el amor, porque lo que no rapta hacia el amor no es bello, en cambio, lo que rapta hacia el amor lo es.

Dado que el amor es una afección sensitiva, entonces es necesario que antes sea llevado hacia los espíritus a través de los sentidos, porque el amor sigue a lo sensible del mismo modo en que la sombra sigue al cuerpo y la voluntad a la inteligencia. Las cosas que escapan a los sentidos, si raptan la voluntad son buenas, así como las que raptan el intelecto son verdaderas. Por lo tanto, la belleza debe ser buscada sólo en las cosas sensibles, y, como hemos dicho, en las cosas inteligibles,¹⁰¹ la bondad.

CAPÍTULO XXVIII

Lo bello, que es propiamente bello, no existe sino en las cosas que se ofrecen sólo a los sentidos humanos.

Por otra parte, no es fácil definir en cuáles sentidos se encuentra lo bello en sí, que se puede llamar lo propiamente bello. Sin embargo, si son verdaderas las cosas que dice Averroes en aquella paráfrasis que escribió sobre los libros *De sensu et sensili*, no será difícil determinar ante qué cosa uno se enfrenta; pues dice así: “La propiedad de la aprehensión¹⁰² de estos sentidos no es la misma en los seres animados. Pues el hombre aprehende las diferencias y las particularidades propias de aquellas cosas que son sensibles en la cosa en sí, como la pulpa en el fruto; sin embargo los animales mudos aprehenden las cosas que son extrínsecas y que son como las cáscaras de los frutos, signo de esto es que por la misma razón por la que los hombres se conmueven con las cosas sensibles los animales mudos no son movidos; pues los hombres se conmueven con los cantos y los sonidos harmónicos, con los que no se estimulan las bestias. Además los hombres son raptados por las formas de las líneas y el acomodo de los colores, cosas con las que lo bello en sí se compone, y con las que los animales mudos de ninguna manera se

101 Traduzco *insensibilibus* por “inteligibles”, para conservar el paralelismo entre lo sensible (*rei sensum*) y lo inteligible (*rei intellectum*).

102 Aquí traduzco por “aprehender” el término *comprehendere* para darle el sentido que tiene en el texto de Averroes que implica más que la comprensión intelectual, la toma de posesión de una cosa por parte de los sentidos.

muta ipsa animalia nequaquam moventur. Similiter et de cæteris sensilibus discurrit. Quæ ratio docet, res pulchras nec dici, nec haberi pulchras, nisi ad humanos sensus referantur. Aristoteles etiam in libris de anima, rem hanc clarissima ratione probavit: nam sensus, qui hominibus sunt tributi, partim ob necessitatem, partim ob voluptatem conceduntur: mutis autem animalibus solum ob necessitatem, ut per eos cibos cognoscant, atque discernant, et a nocumentis præcaveant, et ut ad generationem pareant: hominibus autem ultra necessitatem ad scientiarum inventiones, et usum, et ad voluptates sunt accommodati. Hac ratione homines in sensibilibus ipsis non solum colores, sonos, odores, tactilia, ac gustatilia, sed etiam gratias, et pulchritudines, quæ in his continentur, agnoscit.

CAP: XXIX

Desiderium animalium mutorum, quo moventur ad Venerem, non esse amorem.

Cum ex iis pateat, muta ipsa animalia non moveri a pulchris, fit ut desiderium, quo feruntur ad Venerem, non amor propria ratione sit dicendus. Est enim amor, ut Platonem nunc sequamur in Symposio, desiderium fruendæ pulchritudinis. Sed cum muta ipsa animalia in rebus sensilibus, corporeisque pulchritudinem non agnoscant, ipsis desiderium non inerit, fruendæ pulchritudinis. Quare nec amor. Inerit itaque impetus quidam appetitivus utendi, quo compelluntur quasi a natura ad generandum, qui dicatur ferina appetitio. Verum Virgilius libro Georgico inquit:

conmueven”,¹⁰³ De manera similar sucede con el resto de las cosas sensibles.

Éste razonamiento enseña que las cosas bellas no pueden ser llamadas ni consideradas bellas si no se remiten a los sentidos humanos. Aristóteles, en los libros *Sobre el alma*, demostró este asunto con un argumento clarísimo: en efecto, los sentidos que han sido atribuidos a los hombres, se les conceden muchas veces por necesidad, otras veces por placer, en cambio, solamente por necesidad éstos se conceden a los animales mudos, para que conozcan a través de éstos los alimentos y comprendan y se prevengan de las cosas dañinas, y para que se dispongan para la reproducción, y han sido adaptados por los hombres a los descubrimientos del conocimiento, a las costumbres y a los placeres más allá de la necesidad. Por esta razón, los hombres conocen en los sentidos mismos no sólo los colores, los sonidos, los olores, las cosas táctiles y los sabores, sino también las gracias y las bellezas que están contenidas en estas cosas.¹⁰⁴

CAPÍTULO XXIX

El deseo de los animales mudos, con el que se mueven hacia el sexo, no es amor.

Siendo evidente a partir de lo anterior que los animales mudos no son movidos por las cosas bellas, entonces el deseo con el que éstos son llevados al sexo no debe ser llamado amor propiamente dicho. Pues el amor es, para que sigamos ahora a Platón en el *Banquete*, el deseo de disfrutar la belleza.¹⁰⁵ Pero, puesto que los mismos animales mudos no tienen noticia de la belleza en las cosas sensibles ni en las corpóreas, en ellos mismos no habrá deseo de disfrutar de la belleza, por eso no es amor. Así, existirá cierto impulso apetitivo de tener sexo, por lo que son impulsados los animales por naturaleza para reproducirse, que se llama apetito feroz. Como Virgilio dice

103 Esto está sacado casi literalmente del compendio que hace Averroes sobre los *Parva Naturalia* de Aristóteles *Averrois Cordubensis compendium libri Aristotelis de Sensu et Sensato*: 193va 29-38: “Proprietas autem comprehensionis / istorum sensuum in animalibus non est eadem. / Homo enim comprehendit differentias rerum et intentiones / earum proprias, que sunt in re sensata, quasi / medullam de fructu. In animali autem bruto comprehenduntur / ea que sunt extra, que sunt quasi cortices fructuum. / Et signum eius est quod bruta non moventur a sensibilibus / sicut homo movetur: homo enim movetur apud cantum, / quod non faciunt bruta. Et similiter movetur homo a / tincturis et figuris motu quo non moventur bruta”. *La propiedad de aprehensión de estos sentidos no es la misma en los animales, pues el hombre aprehende las diferencias de las cosas y aquellas intenciones propias que están en la cosa percibida, como si fuera la pulpa de un fruto. En cambio, en los animales en bruto aprehenden las cosas externas que son como la cáscara de los frutos. Y signo de ello es que las bestias no se conmueven por las cosas sensibles así como el hombre se conmueve: pues el hombre se conmueve por el canto, lo que no hacen las bestias. Y de manera similar se conmueve el hombre por los colores y las formas, motivo por el cual no se conmueven las bestias.* (Trad. Francisco Solís).

104 ARIST. *De An.* 432b-15 -433a-23.

105 PL. *Smp.* 203a.

Omne adeo genus in terris, hominumque, ferarumque

Et genus æquoreum, pecudes, pictæque volucres

In furias, ignemque ruunt, amor omnibus idem.

Sed utrum amor omnibus idem, posterius disserendum.

CAP. XXX

De motu, quo pulchrum movet animos nostros.

Quoniam, ut Socrates dixit, pulchrum est gratia quæ movet animam: ideo primo exponamus, quam animæ partem movet⁴, deinde quis motus sit, et tertio quid amor proprie a Peripateticis definiatur. Est itaque anima humana tripartita: nam est ea animæ pars, quæ dicitur intellectus, sive mens, est et ea quæ Græce διάνοια, Latine rationalis, cuius appetitus voluntas est. Tertia vero sensoria, quæ cupit, atque concupiscit, cuius vis appetendi est sensitivus appetitus. Pulchrum igitur movet animam nostram non eodem modo: nam per se primo movet sensoriam, cuius vis appetendi est appetitus sensitivus. Deinde rationalem, cuius vis appetendi est voluntas. Utrum vero moveat mentem, posterius disquiretur: non tamen has animæ partes simili ratione pulchrum movet: sensualem enim partem necessitate rapit, partem vero rationalem movet, aut inclinando, aut alliciendo, aut persuadendo, in quo motu vinci, et vincere desiderium potest. Sed quis motus hic sit, declaremus. Cum enim sensiles res animam moveant, aut movent inclinando solum ad fruitionem sensualem, et motus hic non amor est propria ratione, sed appetitio dicatur sensitiva: hunc in modum ornamentum coeli, statuæ, et cætera, quæ vel visum, vel auditum delectant, movent animam nostram ad sui solam sensualem fruitionem, si vero movent inclinando, et alliciendo, non autem rapiendo, licet amor iste apud Platonicos moralis dicatur, non autem apud Peripateticos proprie amor est, cum non sit cum appetitu Veneris, dicatur tamen de licentia

4 Sic. *moveat*

en las Geórgicas:

*Ciertamente todo linaje de hombres y fieras que hay en la tierra
También la raza de peces del mar, y aves coloridas
Fluyen hacia la locura y el fuego, pues el amor es el mismo para todos.*¹⁰⁶

Pero habrá que discutir luego si el amor es el mismo para todos.

CAPÍTULO XXX

Sobre el movimiento con el que lo bello mueve a nuestros espíritus.

Puesto que, como dijo Sócrates, lo bello es la gracia que mueve al alma,¹⁰⁷ entonces en primer lugar expongamos qué parte del alma mueve, después qué movimiento es y, en tercer lugar, cómo es definido el amor propiamente por los peripatéticos. De este modo, el alma humana es tripartita: hay una parte del alma que se llama intelecto o mente; también está esa que en griego se dice διάνοια y en latín, *rationalis*, cuyo impulso es la voluntad. En cambio, la tercera es la sensorial, la que desea y es guiada por sus deseos, cuya capacidad de apetecer es el impulso sensitivo.¹⁰⁸

Así pues, lo bello mueve nuestra alma, pero no siempre de la misma manera, porque en primer lugar mueve a la parte sensorial por sí misma, cuya capacidad de apetecer es el impulso sensitivo. Después la parte racional, cuya capacidad de apetecer es la voluntad,¹⁰⁹ pero después discutiremos si mueve a la mente. Sin embargo lo bello no mueve en igual medida estas partes del alma: rapta a la parte sensual por necesidad; en cambio mueve a la parte racional incitándola, halagándola o persuadiéndola. El deseo puede ser vencido y vencer en este movimiento. Pero aclaremos qué es este movimiento.

Las cosas sensibles mueven al alma o mueven incitando solamente al disfrute sensual, y este movimiento no es amor propiamente dicho, sino que podría llamarse apetito sensitivo. De este modo el adorno del cielo, las esculturas y el resto de las cosas que deleitan por la mirada o por el oído mueven nuestra alma sólo hacia su disfrute sensual, pero, si bien mueven incitando y halagando, no lo hacen raptando; aunque este amor se llame moral entre los platónicos, entre los peripatéticos no es propiamente amor, porque no implica al impulso sexual, podría llamarse “deseo” como licencia. Sin embargo, si mueven incitando, halagando y raptando nuestro espíritu, cuando hay un movimiento de esta naturaleza, con cierta tristeza y con el deseo de lo que carecemos y deseamos para nuestra conservación, éste movimiento no es una afección de amor, sino cierta concupiscencia, la cual, si es de alimento, se llama hambre, y si es de bebida, se llama sed. En cambio, cuando

106 VIRG. *Geor.* III-242-244.

107 PL. *Phdr.* 250c.

108 ARIST. *De An.* 423a-21.

109 ARIST. *De An.* 432b.

cupiditas. Si autem movent inclinando, alliciendo, et animum nostrum rapiendo, quando motus huiusmodi fuerit cum tristitia quadam, atque cupiditate eius, quo caremus, ac cupimus ad nostri conservationem, hic non affectus amoris est, sed concupiscentia quædam, quæ si cibi est, fames dicitur, si vero potus, sitis. Quando autem cum tristitia, atque cupiditate eius, quo caremus, atque ad nostri conservationem secundum speciem desideramus, amor est, qui affectus sensitivus est in sensuali appetitu residens. Hic autem si fuerit cum desiderio foeminæ pulchræ, ut in ea, et ex ea pulchrum generemus, amor est, qui a Poëtis dicitur Cupido, et a Peripateticis nomine generis Amor. Si autem fuerit cum desiderio abutendæ foeminæ simpliciter, nulla ratione habita ad ipsum pulchrum, sic erit amor ferinus, qui feris, quæ pulchrum ipsum non discernunt, accommodatur. Ex his perspicuum est, quid proprie secundum Peripateticos sit amor, qui dicitur apud Poëtas Cupido Veneris filius, est enim affectus residens in appetitu sensitivo, quo animus noster inclinatur, allicitur, rapiturque, ad veri pulchri sensualem fruitionem per omnes sensus, quibus pulchri species fertur ad animam, ut in eo pulchro, atque ex eo pulchrum generemus ad nostri perpetuam conservationem. Quæ pulchri generatio si est secundum leges, cupido dicitur, amor honestus, et fortasse moralis, ac legitimus, qui proprie hominis est, qui secundum leges vivit. Sin autem præter leges cupido, ipse dicitur amor turpis, atque naturalis, ac spurius, qui hominis est, qui vivit præter leges, est autem uterque amor res plena solliciti timoris, ut Ovidius inquit:

Res est solliciti plena timoris amor.

Verum de Amore, Cupidine, ac Venere satis obiter dictum, posterius sigillatim dicemus.

es con tristeza y con el deseo de aquello de lo que carecemos y deseamos de acuerdo con la especie para nuestra conservación es amor, que es un afecto sensitivo que reside en el impulso sensual. Pero si ocurriera éste con el deseo de una bella mujer, para que generemos lo bello en ella y a partir de ella, es el amor que los poetas llaman Cupido, y los Peripatéticos llaman con el nombre genérico de Amor. En cambio si fuera con deseo simplemente de tener sexo con la mujer, sin haber ninguna razón para lo bello en sí, así será el amor bestial, que conviene a las fieras que no distinguen lo bello en sí.

A partir de esto es evidente qué es propiamente el amor según los peripatéticos, que según los poetas se llama Cupido, hijo de Venus, es entonces una afección que reside en el impulso sensitivo, por el que nuestro espíritu es incitado, halagado y raptado hacia el disfrute sensual de lo bello verdadero a través de todos los sentidos, con los que el aspecto de lo bello es conducido al alma para que, en y a partir de lo bello, generemos lo bello para nuestra conservación perpetua. Esta generación de lo bello, si ocurre según las leyes, se llama Cupido, es decir, amor virtuoso y tal vez moral y legítimo, que es propio del hombre que vive según las leyes. Si al contrario es deseo contra las leyes, se llama amor feo, salvaje y espurio, el que es propio del hombre que vive contra las leyes, pero ambos están llenos de preocupación y de temor, como Ovidio dice:

*El amor es una cosa llena de preocupación y de temor*¹¹⁰

De paso se ha dicho mucho sobre Amor, Cupido y Venus, más adelante los trataremos detenidamente.

110 Ov. *Her.* I, 12.

CAP. XXXI

Quid proprie pulchrum sit exponitur secundum Peripateticos.

Ex iis non erit difficile deducere quid proprie pulchrum sit. Nam si pulchrum est, quod animum rapit ad cupidinem, qui amoris est species, nihil erit pulchrum, quod ad cupidinem non referatur, qui est affectus appetitus sensitivi. Quare cum nec substantiæ intelektuales, nec cœlum, nec mundus nec elementum moveat ad cupidinem, qui affectus est sensitivi appetitus, nullum horum pulchrum propria ratione dicitur. Cœlum igitur (ut Plinius inquit) est sculptum, nec oratio, vel carmen erit pulchrum, sed ornatum, vel decorum, nec officia, nec ædificia: non enim animum nostrum trahunt ad cupidinem, qui est affectus appetitus sensitivi. Erit igitur pulchrum quod sui gratia trahit ad cupidinem, qui est affectus sensitivi appetitus sollicito⁵ timore plenus. Verum de his postea latius.

5 Sic. *sollicitus*

CAPÍTULO XXXI

Se expone qué es propiamente lo bello según los Peripatéticos

A partir de estas cosas, no será difícil deducir qué es lo propiamente bello. Pues si lo bello es lo que rapta al espíritu hacia el deseo, que es el aspecto del amor, no será bello nada que no se refiera al deseo, que es una afección del impulso sensitivo.¹¹¹ Por eso siendo que ni las sustancias intelectuales, ni el cielo, ni el mundo, ni ningún elemento mueven el deseo que es una afección del impulso sensitivo, ninguna de estas cosas se llamará lo bello propiamente dicho. Entonces el cielo, como dice Plinio, que ha sido esculpido,¹¹² no es bello, ni el discurso, ni el poema serán bellos, sino adornados o decorados, tampoco los oficios, ni los edificios, pues no llevan nuestro espíritu hacia el deseo que es una afección del impulso sensitivo. Por lo tanto, lo bello será lo que lleva con su gracia hacia el deseo que es una afección del apetito sensitivo, lleno de preocupado temor. Pero después trataremos largamente estos asuntos.

111 Nifo parece aquí interpretar la facultad sensitiva del alma que menciona Aristóteles en el *De Anima*. 414a.30-b.4: “Las facultades que hemos mencionado son las nutritivas, las apetitivas, las sensoriales, las locomotrices y las intelectuales. Las plantas poseen sólo las nutritivas mientras que otros seres vivientes tienen éstas y las sensoriales, y si ellos poseen las sensitivas reúnen también las apetitivas, que son el deseo, la pasión, el coraje y la voluntad. Ahora bien, los animales tienen por lo menos un sentido, el tacto, y donde hay sensación existe también placer y dolor y lo que causa placer y dolor; y los seres que poseen estos estados son dueños, asimismo, del deseo que es la apetición de lo placentero”.

112 Aquí se refiere a PLIN. *HN*. I, 2a, donde Plinio hace una elaborada descripción del cielo y juega con una supuesta etimología entre *coelum*, “cielo” y *caelare* “cincelar”.

CAP. XXXII

Pulchrum esse solum in genere hominum.

Quia igitur solus homo hominem trahit, inclinatur, allicitur, rapitur ad cupidinam sui fructum per omnes eos sensus, quibus defertur species pulchri ad animam: ideo fit ut ratio pulchri, pulchrumque ipsum solum in hominibus habeatur, in cæteris autem aut non est ratio pulchri, ut in substantiis separatis: aut si est, per æquivocationem intelligitur: res enim quæ sunt supra hominem, non pulchræ, sed bonæ potius dicuntur: res vero, quæ citra, si pulchras ipsas velis appellare, non nisi æquivoca quadam ratione pulchras dices, ut superius est exploratum. Quare vir solus puellis, atque puella sola viris pulchra propria ratione est asserenda, inter quos solus Amor qui dicitur Cupido Veneris filius est habendus: nam in cæteris quemadmodum non est cupido, sic nulla ratio pulchra est censenda.

CAP. XXXIII

Quæ definitio pulchri secundum Peripateticos, et quotuplex pulchritudo.

Ex iis patet quid pulchrum ipsum sit secundum Peripateticos: est enim gratia quædam in aliquo viro, aut puella inventa, quæ per omnes, vel plures sensus movet animum ad cupidinem, qui amoris est species: gratiam autem diximus, non quam gratis damus, sed quæ in ipsa re pulchra existens eam nobis gratam reddit: est autem gratia aut relatio quædam rei pulchræ ad ipsum amantem, qua res pulchra grata amanti dicitur, aut dispositio quædam de primo qualitatis genere, quæ non est in re ipsa stabilis, ac cum difficultate mobilis, cum nihil citius senescat gratia. Diximus per omnes, aut per plures sensus, quoniam si pulchri species defertur ad animam per omnes sensus, etiam per omnes rapitur ad cupidinem: si per plures, etiam simili ratione per plures. Ad hæc diximus in

CAPÍTULO XXXII

*Lo bello sólo está en el género humano.*¹¹³

Entonces, puesto que solamente el hombre arrastra, incita, halaga y rapta al hombre hacia su deseoso goce a través de todos esos sentidos, con éstos lleva los aspectos de lo bello hacia el alma. Así, sucede que la proporción de lo bello y lo bello en sí se encuentran solamente entre los hombres, pero en las demás criaturas no existe la proporción de lo bello, como en las sustancias separadas, o bien, si existe, se entiende por equivocación, pues las cosas que están por encima del hombre no se llaman bellas, sino, más bien, buenas; en cambio, las cosas que están por debajo del hombre, si las quieres llamar bellas, no les dirás bellas sino por cierto razonamiento equívoco, como ha sido explicado más arriba. Por lo tanto, sólo el hombre puede ser afirmado por las mujeres como bello, en el sentido estricto del término, y sólo la mujer como bella por los hombres, porque sólo entre éstos se encuentra el amor, que se llama Cupido, y quien debe ser considerado como el hijo de Venus. Por lo tanto, en el resto de las criaturas de ninguna manera hay deseo, así como ninguna proporción debe ser considerada como bella.

CAPÍTULO XXXIII

Cuál es la definición de lo bello según los Peripatéticos, y cuántos tipos de belleza hay.

A partir de esto se puede ver qué es lo bello en sí según los peripatéticos: *cierta gracia encontrada en algún hombre o mujer que, a través de todos o la mayoría de los sentidos, mueve al espíritu hacia el deseo, que es el aspecto del amor.* Pero cuando lo llamamos *gracia*, no es la que entregamos gratuitamente, sino la que se manifiesta en la cosa bella misma y se entrega a nosotros como grata. Ahora bien, la gracia es cierta relación de la cosa bella para con el amante mismo, por la que se dice que la cosa bella es grata para el amante, o bien, cierta disposición acerca del primer tipo de cualidad que no

113 Nifo aquí parece interpretar el pasaje de *De Anima* sobre la imaginación sensitiva, ARIST. *De An.* 434a.5 - 13: “La imaginación sensible se halla, ya lo dijimos también en los otros animales, mientras que la deliberativa corresponde a aquellos que son racionales. Pues saber si se hará esto o aquello es, por cierto, tarea del razonamiento; esos seres deben emplear necesariamente una unidad de medida porque ellos persiguen lo más ventajoso. Los animales racionales son, entonces, capaces de construir una sola imagen a partir de una pluralidad de imágenes. Y la causa por la cual los animales inferiores no parecen poseer opinión es que carecen de esta imaginación que procede del silogismo, mientras que éste supone aquélla. De aquí que el deseo irracional (apetito) no contenga ningún elemento deliberativo. Algunas veces aquél domina el deseo racional y lo pone en movimiento (...)” Cfr. ARIST. *EN.* 1111b 8-10.

viro aliquo, aut puella, ut intelligatur in solis hominibus cupidinem et pulchri rationem inveniri. Sed cum dupliciter puella amantis animum ad cupidinem rapere possit, aut gratia, quæ præparationem habet in morum concinnitate aut gratia, quæ præparationem habet in forma corporis: ideo duplex erit pulchritudo, altera quæ ad animum, altera, quæ ad corpus spectat. Et quævis harum gratia quædam est, qua rapimur ad amorem eius, cuius est pulchritudo, qui amor cupido est.

CAP. XXXIII

De corporea præparatione, quæ dicitur forma secundum Medicos, et de errore eorum.

Sed quoniam non omnis puella est amanti grata, vel non æqualiter, fit ut in puellis non nihil sit, quo altera altera gratior reddatur. Istud autem secundum Peripateticos ex parte puellarum duplex esse supponamus: alterum ex parte animæ, et dicitur morum concinnitas: alterum ex parte corporis, et est forma: hæc autem a Socrate præparationes, quibus gratia rebus inest, dicuntur. De forma itaque medici asserunt eam in homine esse optimam constitutionem, quam Galenus libro ii Technæ exposuit. Hæc autem optima constitutio in optima compositione, atque temperatione continetur. Est autem optima compositio, quæ optima membrorum formatione, debita quantitate, congruenti numero, situque idoneo constat. Temperatio vero optima non quæ partiliter extremorum media est, sed quæ conveniens instrumentum est, quo anima potest optimas operationes exercere. Verum hæc medicorum expositio

es estable en la cosa misma y se mueve con dificultad, ya que nada envejece más rápido que la gracia.

Hemos dicho que ocurre *a través de todos o la mayoría de los sentidos*, porque si el aspecto de lo bello se lleva al alma a través de todos los sentidos, también a través de todos raptar hacia el deseo, si es a través de la mayoría de los sentidos, entonces en una medida similar a través de éstos raptará el alma hacia el deseo.¹¹⁴ En relación con estas cosas hemos dicho que se da en algún hombre o mujer, de modo que se entiende que sólo entre los hombres se encuentra el deseo y la proporción de lo bello. Pero ya que la mujer puede raptar el alma del amante hacia el deseo de dos formas, ora por la gracia que tiene una disposición en la armonía de las costumbres, ora por la gracia que tiene una disposición en la forma del cuerpo. Entonces la belleza será doble, una que obedece al alma y otra al cuerpo. Y cualquiera de estas es cierta gracia por la que somos raptados hacia el amor de quien tiene la belleza, y este amor es deseo.

CAPÍTULO XXXIV

Sobre la disposición del cuerpo que se llama forma según los Médicos y sobre su error.

Puesto que no toda mujer es grata al amante, o no lo es de la misma manera, entonces en las mujeres hay algo con lo que se vuelve más grata una que otra. Supongamos, siguiendo a los peripatéticos, que en cuanto a las mujeres esto es doble: una parte que surge del alma, que se llama *armonía de las costumbres*; otra que surge del cuerpo, que es la forma, estas dos partes son llamadas por Sócrates *disposiciones* en las que está presente la gracia. Así, sobre la forma, los médicos

114 Aquí parece interpretar el libro *De Anima* de Aristóteles, al marcar la relación entre el deseo y la capacidad de elección, producto de la facultad deliberativa, empatando las cosas deseables con la gracia y la elección con el amor. Cfr. ARIST. *De An.* 434a 10-15: “De aquí que el deseo irracional no contenga ningún elemento deliberativo. Algunas veces aquel domina el deseo racional y lo pone en movimiento sobre otra, o, en fin, el apetito irracional actúa sobre otro apetito irracional, como en el caso de la intemperancia (aunque, por naturaleza la facultad más elevada sea siempre la que posee la supremacía y la que imprime el movimiento). De este modo, hay tres clases de movimiento en el animal”. Cfr. POLANSKY, Ronald, *Aristotle’s De anima*, p. 531: “Desire without deliberation – and Aristotle might have appetite (*epithumia*) or anger (*thumos*) in mind – can overcome wish (*boulesis*), that is, desire only possible for animals with deliberation (434a12–13). The lower desire, such as appetite, may overcome the higher, wish, though sometimes the reverse happens and wish wins (a13). This contest can be compared to one sphere’s dominating another (a13– 14). Commentators have suggested that Aristotle might be thinking of the way the outer heavenly spheres move the inner ones or one ball redirects another in some ancient ball game.⁸ When appetite wins out, this is called incontinence or it is due to incontinence (a14).⁹ That incontinence and continence may be characterized as one desire’s overtaking another, rather than just as reason or appetite’s winning, confirms that desire has the primary role in animal motion”.

non satis dilucidat corpoream ipsam præparationem, quoniam non est omni ex parte puella pulchra, cuius vox non fuerit suavis, ac decora, et harmonica, at cum de constitutione loquuntur, nihil de vocum præstantia tradiderunt. Quare non sufficienter corporis formam, quæ est corporea ad gratiam præparatio, tradiderunt.

CAP. XXXV

De numero præparationum, quæ præparant pulchrum ad gratiam.

Sed antequam de præparationibus dixerimus, utile est pertractare quot præparationes sunt, quæ præparant pulchrum ad gratiam, generatim enim duæ sunt: ex parte animæ morum concinnitas, ex parte corporis species. Speciatim vero ex parte corporis tot sunt, quot sunt sensus, quibus species pulchri defertur ad animam, non enim species pulchritudinis, qua puella dicitur pulchra, uno sensu defertur ad animam, sed visu defertur corporea dispositio, auditu vero vocum harmonia, olfactu odoris, qui membrorum est suavitas, tactu denique carnis lævitas, ac mollities: per gustum autem nihil pulchri, quod in puella est, defertur ad animam, nisi gustus coincidat cum tactu, et sic defertur species quædam dulcis, quod in basiis sentit. Erunt igitur præparationes ex parte corporis quinque. Prima, cuius species per visum defertur, deinde ea, cuius species per auditum, postea illa, cuius species per olfactum, quarta, cuius species ad animam ducitur per tactum, quinta, cuius species defertur per gustum. Dicitur autem prima forma, secunda vero harmonia, tertia suavitas, quarta lenitas, quinta dulcedo. De iis igitur per ordinem disserendum. Nam postquam de his seorsum dixerimus, de universa corporis præparatione, quæ dicitur species, erit sufficienter exploratum.

aseguran que ésta es la constitución óptima en el hombre, la que Galeno expuso en el libro II de la *Techna*.¹¹⁵ Ésta constitución óptima abarca la composición y la distribución óptima. La composición óptima es la que consta de una óptima formación de los miembros, la cantidad necesaria, el número adecuado y el lugar idóneo. En cambio, la distribución óptima no es la que está parcialmente en medio de los extremos, sino la que en conjunto es un instrumento con el que el alma puede ejercer sus funciones de manera óptima.

Sin embargo, esta exposición de los médicos no explora suficientemente disposición misma del cuerpo, porque una mujer cuya voz no ha sido suave, adornada y armónica no es bella por todas partes y, cuando hablan de la constitución, no dijeron nada sobre la prestancia de la voz. Por ello, no discurrieron lo suficiente sobre la forma del cuerpo que es la disposición del cuerpo hacia la gracia.

CAPÍTULO XXXV

Sobre el número de disposiciones que pueden conducir lo bello hacia la gracia.

Sin embargo, antes de que hablemos sobre las disposiciones, es útil insistir en cuántas disposiciones son las que conducen lo bello hacia la gracia, pues generalmente son dos: por parte del alma está *la armonía de las costumbres*; por parte del cuerpo, *el aspecto*;¹¹⁶ pero particularmente de la parte del cuerpo son tantas cuantos sentidos hay, con los cuales el aspecto de lo bello es llevado hacia el alma. Pues el aspecto de la belleza, por la que una mujer es llamada bella, no se lleva hacia el alma por un solo sentido, sino que, por un lado, la disposición del cuerpo se lleva por la vista, por otro, la armonía de las voces se lleva por el oído, por el olfato, el olor, que la suavidad de los miembros y, finalmente, la ligereza y la suavidad de la piel por el tacto. Nada de lo que hay de bello en la mujer se lleva al alma por medio del gusto, a no ser que el gusto coincida con el tacto y, así, se lleva cierto aspecto dulce que se siente en los besos.

Por lo tanto, serán cinco las disposiciones de la parte del cuerpo: la primera, cuyo aspecto es conducido a través de la vista, después aquella cuyo aspecto es llevado a través del oído, después otra, a través del olfato, una cuarta, cuyo aspecto es conducido al alma a través del tacto, y la quinta que se lleva a través del gusto. La primera se llama *forma*, la segunda, *armonía*, la tercera *suavidad*, la cuarta *levedad*, y la quinta *dulzura*. Por lo tanto, éstas deben diferenciarse mediante el *orden* pues, después de que hayamos hablado sobre éstas detenidamente, se habrá explorado suficientemente la disposición completa del cuerpo que se llama

115 Parece ser que la cita que brinda Nifo no corresponde a las ediciones que tenemos actualmente de Galeno. Pues el título más parecido podría ser o bien el *Adhortatio ad Artes Addiscendas*, o bien el *Ars Medica*. Sin embargo, por el contenido parece ser *De optima corporis nostri constitutione*. IV .741, 1-25 (Ed. G. Helmreich), *Galenus de optima corporis constitutione. Idem de bono habitu [Programm Gymnasium Hof, 1900-1901 (1901)]*: 7-16.

116 *Species*

CAP. XXXVI

De ea corporis præparatione, quæ dicitur forma, secundum Alcinoum Platonicum, deque corporis symmetria.

De forma igitur quæ Alcinous Platonicus asseruit tractemus: tribusque eam contineri tradit, ordine videlicet, modo, et specie. Ordo, ut inquit, partium intervalla, modus quantitatem, species vero lineamenta, coloremque significat. In primis enim oportet, ut membra quæque corporis naturalem ordinem habeant, suo aures loco sint, oculique, et nares, et cætera, ac paribus intervallis oculi naso sint proximi, paribus item aures utræque distent ab oculis: deinde modum: non enim hæc intervallorum ad ordinem pertinens parilitas sufficit, nisi partium modus accedat, qui mediocrem debita totius corporis proportionem servata, membris singulis tribuat magnitudinem, ut nasi tres in longum dispositi, vultus unius impleant longitudinem, aurium utrarumque semicirculi una conjuncti oris aperti circulum faciant, idem quoque conjunctio superciliarum efficiat, longitudo nasi longitudinem labii compleat, aurisque similiter, gemini oculorum orbis unum æquent oris hiatum. Capita octo proceritatem corporis absolvant, eandem quoque monstret brachiorum in latum extentio, crurumque similiter, ac pedum. Plinius autem, Varro, atque Vitruvius tradiderunt non esse corporis formam decentem, nisi decenti quantitate corpus fuerit formatum, ut non sit supra mensuram septem pedum, pede existente sexdecim digitorum, habeaturque in umbilico humani corporis centrum, linea videlicet ab umbilico protracta, et per digitorum, manuum, atque pedum circulum describente, sitque, ut Vitruvius inquit, faciei longitudo longitudinisque eius, quæ totius corporis est pars decima, designata faciei longitudine a menti extremitate usque ad punctum, quod in fronte est ad finem radicum capillorum, et longitudo, quæ ad eo puncto pectoris est, in quo collum terminatur usque ad capitis apicem, longitudinis, quæ totius corporis est, pars sit quarta, et facies, cuius tres partes sunt æquales, et quæ a menti extremo apice ad nares describitur, et quæ ab extremo narium puncto ad superciliarum conjunctionem definit, et quæ ab ea

aspecto.

CAPÍTULO XXXVI

Sobre la disposición del cuerpo que se llama forma, según Alcínoo el platónico, y sobre la simetría del cuerpo.

Tratemos pues sobre la forma de la que Alcínoo el Platónico¹¹⁷ habla: dice que ésta se compone de tres, a saber, *orden*, *modo* y el *aspecto*. El *orden*, como dice, representa la separación de las partes, el *modo*, la cantidad y el *aspecto*, las líneas y el color. En primer lugar es necesario que los miembros de cualquier cuerpo tengan un orden natural: que las orejas estén en su lugar, los ojos, la nariz y el resto; que los ojos estén cerca de la nariz por una distancia equitativa, del mismo modo que ambas orejas estén separadas de los ojos.

Después el modo, pues esta es la paridad conveniente según el orden de las distancias, si no hay un modo de las partes no se mantendrá la debida proporción de todo el cuerpo: que se atribuya un tamaño a cada uno de los miembros, de modo que colocando la nariz tres veces a lo largo, corresponda a la longitud de una cara, y que ambas orejas, al ser puestas juntas, formen el círculo de la boca abierta, de igual manera haga la unión de las cejas; que la longitud de la nariz se equipare a la de los labios, y de igual modo la oreja; que dos órbitas de los ojos igualen una apertura de la boca. Ocho cabezas completen la estatura del cuerpo, y que también tengan la misma extensión los brazos a lo largo y de las piernas y los pies de manera similar.¹¹⁸ Plinio,¹¹⁹ Varrón¹²⁰ y Vitrubio¹²¹ han dicho que la forma del cuerpo no es adecuada si el cuerpo no está conformado con una proporción adecuada, que no esté sobre la medida de siete pies, siendo un pié de dieciséis dedos, y que se considere el centro del cuerpo humano en el ombligo. A saber, que una línea considerada desde el ombligo y que pase a través de los dedos de las manos y de los pies describiendo un círculo, y que, como dice Vitrubio, la longitud de la cara sea la décima parte de la longitud del cuerpo entero (habiendo designado la longitud de la cara desde el extremo del mentón hasta el punto de la frente que está al final de las raíces del cabello); y que la longitud desde el punto del pecho en el que se termina el cuello hasta la parte más alta de la cabeza, que sea la cuarta parte de la longitud del cuerpo entero. La cara tiene tres partes iguales: la que se describe del extremo del mentón hasta la punta de la nariz, la que va desde la punta de la nariz hasta el punto en que se unen las cejas, y la que se adivina desde el entrecejo hasta el extremo de la frente, donde comienza el cabello. La mano es de igual longitud que

117 Alcínoo Platónico (fl.c. 150 DC), llamado también Albino Platónico. Fue conocido en los tiempos de Nifo por la traducción que Ficino hizo a su *Doctrina Platónica*. Aunque esta cita refiere más bien a lo expresado ya por Ficino en *In Convivium*. V, 6. Más adelante se puede extraer algunas de las cosas expresadas por Albino en *Doc.Pl.* XVII.

118 *Cfr.* FICINO. *In Convivium*. V, 6.

119 PLIN. *H.N.* XXXIV, 55.

120 VARRO. *LL.* X, 5, 5 - X, 7,3.

121 VITR. *Arch.* III, 1, 1- III, 1, 4.

conjunctione ad extremum frontis, in quo capilli desinunt, deducitur. Et manus, cuius longitudo faciei longitudini æquealis est. Faciem mulieris laudaverunt, si viri faciem referat: viri autem, si mulieris: corpus autem, cuius digiti, qui pollex dicitur, magnitudo subdupla sexquialtera magnitudini brachii est, et mangitudini armi subtripla. Tibiæ vero magnitudo ei magnitudini, quæ brachii est, sexquialtera, et quæ colli similiter ad eam, quæ tibiæ, et quæ coxæ ad eam, quæ brachii tripla. Quæ ratio docet in corpore recte formato minimum esse digitum, maximum autem coxam. Præterea corporis, quod recta ratione componitur, habitudo nec carnosa, nec ossea est, sed media admodum succosa, atque lenis, nec ad præparatione modus sufficit, sed necessaria est species, quæ lineamenta, coloresque significat: color enim non eousque albus sit, ut in pallorem vergat, sed candiduber, ut Aristoteles in physiognocis inquit: subfuscus color (ut ita dixerim) non deformat, quo colore ipsa erat Venus, quive Nasoni non displicuit. Manus exterius candidissima, interius autem eburneæ: oculi nigri, quos Deam pulchri habuisse ferunt. Oculos vero inter albos, et nigros laudavit Avicenna, si lucidi, immaculosi, plenusculi, hilares fuerint, sunt enim pulchri, ingenii etiam, ac fidei notæ. Homerus in Pallade laudavit grandiusculos, albosque oculos, laudaverunt eam faciem, quæ ad rotundum vergit, longe magis, quam eam, quæ in longum tendit, frontem admodum spatiosum, nasum paruum, atque rectum, qui a finibus superciliarum ortum habet, labella quæ potius in crassam ipsam mediocritatem, quam in tenuem surgunt, genas carnosas, pectus amplum, in quo vix locus ossis patet, manus crassiusculas, digitorumque nodos æquiplenos, ungues parum admodum curvos, mammas vero, quæ nec magnitudinem, nec parvitatem excedunt, succulentas, atque rotundas persicorum pomorum instar, quæque odoris suavitatem redoleant. Quibus perspicuum nullum esse pulchrum, quod partes non habeat plures distinctas, figuris diffformes, naturis vero dissimilares, ea videlicet ratione inter se, et ad totum se habentes, ut ex cuiusvis membri quantitate totius pulchri corporis quantitas reddatur. Hac ratione Pythagoras supponens Herculis corpus fuisse pulchrum, ex illius vestigio totius corporis quantitatem investigavit: erat enim commensuratum, si pulchrum esse supponebatur.

la de la cara. Se alaba un rostro de mujer si se parece a uno masculino, pero no el de un hombre si se parece al de una mujer.

En cuanto al cuerpo, la magnitud del dedo que se llama pulgar es la mitad de la proporción de dos a tres de la magnitud del antebrazo, y la tercera parte de la magnitud del brazo hasta el hombro. Pero la magnitud de la tibia es una vez y media respecto de la magnitud del antebrazo. Y la magnitud del cuello respecto a la tibia y la del antebrazo respecto al muslo es del triple. Esta medida enseña que en un cuerpo bien formado el dedo es la unidad mínima y la máxima, el muslo. Además, la complexión del cuerpo que se compone con la proporción correcta no es obesa ni huesuda, sino media, como jugosa y ligera.

El modo no es suficiente para la disposición, también es necesario el aspecto, que representa las líneas y los colores: que el color no sea tan blanco que llegue a pálido, sino blanco rosáceo, como dice Aristóteles en la *Fisionómica*.¹²² Un color un poco morenito (como se dice) no afea, de este color era Venus, o el que no disgustaba a Nasón.¹²³ La mano blanquísima por el dorso, y por la palma marmórea; los ojos negros, bellos, como se cuenta que los tuvo la Diosa. Sin embargo, Avicena alabó los ojos entre blancos y negros, si eran brillantes, límpidos, grandecitos y alegres pues, si bien son signo de lo bello, también de ingenio y de fidelidad.¹²⁴ Homero alabó los ojos grandecitos y blancos en Palas,¹²⁵ se alabó esa cara que tiende a lo redondo mucho más que la que tiende a alargada. La frente algo espaciosa, la nariz pequeña y recta que surge de donde se terminan las cejas; los labios que más bien tienden a medianamente gruesos que a delgados. Las mejillas carnosas, el pecho amplio en el que casi se ve el lugar de los huesos; las manos gorditas: los nudos de los dedos de igual medida, las uñas como si fueran pequeños cuernos; pero las mamas que no excedan ni la grandeza ni la pequeñez, jugosas y redondas como si fueran duraznos y que expidan un olor suave.

Con estas cosas es evidente que no hay nada bello que no tenga muchas partes distintas, formas diferentes y disímiles por naturaleza, a saber, la proporción que guardan entre sí y respecto del todo; de modo que por la medida de cualquier miembro se entrega la medida del cuerpo bello entero. Por esta razón Protágoras, suponiendo que el cuerpo de Hércules era bello, investigó la medida de todo su cuerpo a partir de la huella del pié pues, si se suponía que era bello, entonces era proporcionado.¹²⁶

122 ARIST. *Phgn.* 806b.1-5.

123 OV. *Am.* II, 4, 40.

124 AVICENA. *De animalibus*. Liber IX, Caput *De generatione hominum*.

125 Por todas partes de ambos poemas Homero califica con el epíteto γλαυκῶπις a Palas Atenea, siempre sucede a final de verso y es una fórmula, existen varias traducciones para ello: a) *De ojos brillantes*, b) *de glaucos ojos* (es decir, verde mar) o c) *De ojos de Lechuza*, la cual utiliza Segalá Estatella en su traducción canónica, tal traducción viene del sustantivo γλαυξ, que significa Mochuelo o Buho pequeño, el cual es atributo de la diosa y del que se puede extraer el significado *de ojos grandes* por metáfora.

126 PLU. *Fr.* 23.

CAP. XXXVII

Quod nihil præter hominem sit pulchrum.

Quoniam vero sunt quædam, quæ vel voluntati summopere placent, ut puta quæ simpliciter perfecta, et bona sunt, ut divinæ ipsæ substantiæ: vel quæ sensitivo ipsi appetitui, ut quæcunque perjucunda, atque voluptifica sunt nobis, hæc nunquam vulgus pulchra dicit. Verum, ut diximus, pulchrum natura est præter hominem⁶, quando enim in homine partes sunt perplures, distinctæ, figuris difformes, naturis dissimiles, inter se, et ad totum proportionis rationem habentes, eius corpus pulchrum natura est, atque formosum: cum vero inter se, et ad totum proportionis rationem non habent, natura deforme existimatur: hinc fit, ut nulla res partis expers pulchra sit, et sic nec Deus, nec angeli pulchri, sed boni, atque perfecti sunt: quippe qui iucundi voluntati sunt. Cœlum vero non est pulchrum, licet iucundum, sculptum, et ornatum sit: nam licet partes habeat, distinctæ tamen non sunt, nec figuris, nec naturis dissimilares, omnes enim sunt sphericæ, atque ut Aristoteles inquit, eiusdem naturæ. Mundus etiam nequaquam, nam licet partibus constet distinctis, atque naturis dissimilaribus, sint tamen omnes conformes: cunctæ enim sphericæ sunt res artificiales, licet sint iucundæ, atque voluptificæ, non tamen sunt natura pulchræ: quod enim ipsum in se non est natura, nec ipsum in se pulchrum natura esse potest. Res minerales, licet sint utiles, iucundæ, atque pergratæ, pulchræ tamen esse nequeunt, cum partium distinctione, atque proportione vacent. Res animatæ vegeta ipsa anima non sunt pulchræ, licet iucundæ, utiles et voluptificæ, partium enim distinctione vacant, nec in eis ex cuiusvis membri quantitate totius redditur quantitas. Hæc enim partium ad totum rationis proportio nondum in eis comperta est. Muta etiam animalia pulchra non sunt, quoniam alia carent partium differentia, ac distinctione, ut aquatilia, quæ monstrosa, Aristoteles esse dicit, quia partium distinctione vacant, atque differentia, ut infecta, et genus anulosorum etiam propter eandem causam, alia partes distinctas habent quidem, ut volatilia, et progressiva, verum partes ad totum proportionis ratione carent: non enim ex cuiusvis membri quantitate totius quantitas reddi potest. Quare fit ut in solis ipsis hominibus formosi, ac deformis ratio reperta sit.

6 Ed. Lugdum Batavorum, (Leyden) 1546. *Verumtamen, ut diximus, pulchrum natura nihil est præter hominem.*

CAPÍTULO XXXVII

Por qué nada además del hombre es bello.

Puesto que hay ciertas cosas que, o bien, placen sumamente a la voluntad, como por ejemplo las que son simplemente buenas y perfectas como las sustancias divinas mismas, o bien, como las que nos son muy placenteras y agradabilísimas por el impulso sensitivo mismo, a éstas el vulgo nunca las llama bellas. Sin embargo, como hemos dicho, no hay nada bello por naturaleza además del hombre,¹²⁷ pues siendo que hay en el hombre muchísimas partes distintas, formas diferentes, disímiles en cuanto a su naturaleza, que guardan una medida de proporción entre sí respecto del todo, su cuerpo es lo bello y lo hermoso por naturaleza. Sin embargo, cuando no guardan una medida de proporción entre sí y respecto del todo, se considera deforme por naturaleza. De allí, sucede que ninguna cosa es bella desprovista de partes, así, ni Dios ni los ángeles son bellos, sino buenos y perfectos; sin duda, éstos son encantadores para la voluntad. Tampoco el cielo es bello, aunque sea alegre y constituido y adornado pues, aunque tenga partes, no son distintas o discrepantes ni en las formas, ni en sus naturalezas, pues todas son esféricas y, como dice Aristóteles: de la misma naturaleza.¹²⁸ Tampoco, de ninguna manera, el mundo es bello pues, aunque consta de partes distintas y disimilares en cuanto a sus naturalezas, todas son de la misma forma. Ya que las esferas juntas son cosas artificiales, aunque sean agradables y placenteras, no son bellas por naturaleza, porque lo bello en sí no está en la naturaleza por sí misma, ni puede existir lo bello en sí por sí mismo en la naturaleza.

Las cosas minerales, aunque sean útiles, felices y muy agradables, no pueden ser tampoco bellas porque carecen de distinción de sus partes y de proporción. Las cosas animadas, las plantas y el alma misma no son bellas, aunque sean agradabilísimas, útiles y placenteras porque carecen de distinción de las partes y en estas cosas una porción no refiere al todo a partir de la medida de cualquier parte: esta proporción de una medida de las partes hacia el todo todavía no ha sido descubierta en ellas.

Tampoco son bellos los animales mudos porque algunos carecen de diferencia y distinción de las partes, como los seres acuáticos, que dice Aristóteles que son monstruosos porque no tienen distinción y diferencia de las partes, así como los insectos y el género de los gusanos, por la misma causa.¹²⁹ Ciertamente otros tienen partes distintas, como los animales volátiles y los que caminan, pero carecen de la justa proporción de las partes respecto al todo, pues la medida del todo no puede ser congruente con la porción de alguno de sus miembros. Por lo tanto sólo se ha encontrado la medida de lo hermoso y lo deforme entre los hombres.

127 Siguiendo la edición de 1546.

128 ARIST. *Cael.* 239a.

129 ARIST. *HA.* 508b, 13-21 (sobre la anatomía de los peces).

CAP. XXXVIII*De ea proportione, quæ est vocum Harmonia.*

Ad pulchritudinem præterea suam accipiendam voces ferme similiter disponuntur. Ordo enim earum a gravi voce ad octavam ascensus, atque inde descensus: modus debita per tertias, quartas, quitas, atque sextas voces, tonos item, ac semitonos progressio: species autem canora claræ vocis intensio. Utrum vero musica in puellis laudetur, Philosophi non una ratione definiunt. Peripatetici vituperarunt, quod musica atque pudicitæ perrara sit concordia. Platonicæ autem laudarunt, quando relaxandi gratia fit. Ego vero ingenuis puellis, quarum maior vitæ pars ocium est, musicam, ociique partem omnem concederem. Nam si Aristoteles Politicorum libro ingenuis viris, qui pro maiore parte vitæ in ocio degunt, concedit musicam, Iteras, gymnica, et picturam, cur ingenuis mulieribus hæc permittenda non sunt, cum ocio longe laudabiliore ipsæ fruuntur? Sed de his hactenus.

CAP. XXXIX*De ea præparatione, quæ est in odore suavitas.*

Ad pulchritudinem etiam suam suscipiendam puellæ carnes, atque membra, et membrorum partes, os, atque anhelitus suavitate odoris disponi debent. Verum cum Plato nec in tactilibus, nec in gustantilibus, nec in olfactilibus pulchri rationem concesserit: quoniam per visum, vel auditum, vel mentem, vel omnia hæc, aut per plura horum, pulchri speciem ad animam deferri solum autumat, huiusmodi in odoribus suavitates inter præparationes non enumeravit, sed secundum Peripateticos dicamus, per olfactum homines in puellis gratiam, atque pulchritudinem percipere, quas non muta ipsa animalia in suis foeminis olfaciunt: per cipiunt enim in carnibus, potissimum in ore, et anhelitu odorem: qui si suavis fuerit, eo summa voluptate fruuntur: deinde quis puellam omnino pulchram existimabit, si eius caro, atque os foetida fuerint? Quare si in foetore partium turpis ratio depræhenditur, in suavitate ipsum pulchrum habebitur. Quod autem ita sit, ut diximus, puellæ ipsæ nobis argumento sunt, quæ ut pulchriores reddantur, odoribus, unguentis, rebusque odoriferis se illinunt, quæ non facerent, nisi per hæc se pulchriores fieri arbitrarentur.

CAPÍTULO XXXVIII*Sobre la proporción que es la armonía de las voces.*

Casi de la misma manera se disponen las voces para recibir su belleza. El orden de éstas es el ascenso de la voz grave a la octava y después el descenso; el modo es la progresión adecuada por las voces terceras, cuartas, quintas y sextas, igual que por tonos y semitonos. El aspecto es la intensidad de las voces de manera clara y canora.¹³⁰ Pero los filósofos no han acordado si la música se alaba en las mujeres.¹³¹

Los peripatéticos critican que es rarísimo que la música y el pudor sean concordantes. En cambio, los platónicos la alabaron cuando conlleva la gracia de relajar. Yo, por mi parte, les otorgaría la música como el principal ocio a las mujeres nobles que dedican la mayor parte de la vida al ocio. Si Aristóteles en el libro de *La Política*, concede la música, las letras, la gimnasia y la pintura a los hombres nobles que consumen la mayor parte de su vida en el ocio,¹³² ¿por qué no deben ser permitidas estas cosas a las mujeres nobles, cuando ellas disfrutaban de un ocio mucho más honroso? Pero hasta aquí sobre estos asuntos.

CAPÍTULO XXXIX*Sobre la disposición que es la delicadeza en el olor.*

La piel, los miembros, las partes de los miembros, la boca y el aliento deben estar dispuestos con una delicadeza de olor para recibir su propia belleza. Pero ya que Platón no ha concedido la medida de lo bello ni a las cosas táctiles, ni a las cosas gustables, ni en las olorosas, porque piensa que el aspecto de lo bello es conducido al alma sólo a través de la vista, el oído o la mente, o a través de todos o la mayoría de estos sentidos,¹³³ entonces no incluyó las suavidades en los olores entre éstas disposiciones.

Pero digamos, siguiendo a los peripatéticos, que los hombres perciben la gracia y la belleza de las mujeres a través del olfato (mismos que los animales mudos no huelen en sus hembras), porque perciben un olor poderosísimo en la piel y sobre todo en la boca y el aliento, que si es delicado, con él son llevados al más elevado placer. Entonces ¿quién considerará en absoluto bella a una mujer, si su piel y su boca fueran fétidas? Por lo tanto, si en el hedor de las partes se desprende una impresión fea, en la delicadeza del aroma estará lo bello; así, como hemos dicho, sirva como una prueba para nosotros que para que las mujeres parezcan más bellas, se ungen con olores, perfumes y cosas olorosas, cosa que no harían si no creyeran que a través de éstos se hacen más bellas.

130 Cfr. FICINO. *In Convivium*. V, 6.

131 Sic. Su voz.

132 ARIST. *Pol.* 1337b, 20-30.

133 *Pl.Hp.Ma.*298a.

CAP. XL

De ea præparatione, quæ est in carne lenitas.

Ad gratiam suam suscipiendam puellæ carnes lenitate etiam affici oportet. Quis enim puellam pulchram dicet, si eius carnes fuerint duræ, si asperæ, si insuaves? Quare si in his turpis ratio depræhenditur, in mollitie, lenitate, et incalidorum, atque frigidorum mediocritate ratio pulchri habenda est: per tactum enim homines in ipsis tactilibus rationem pulchri agnoscunt: quoniam in carne suavitatem, lenitatem, mollitiem, quæ muta ipsa animalia insuis fœminis haudquaquam percipiunt, puellæ etiam ipsæ nobis argumento sunt, quæ lavacris carnes abstergunt, leniunt, atque lavant: quæ ut diximus, non facerent, nisi per hæc se pulchriores videri opinarentur: et Cygni plumis, lacteque coacto molliores, ut in Ovidio describitur Galathea. Non igitur, ut Platonici, sed ut Peripatetici dicamus, non solum per visum, vel auditum pulchri speciem deferri ad animam, sed etiam per tactum, et olfactum: siquidem in olfactilibus, et tactilibus ratio pulchri dignoscitur, vero gustum vero non nisi quo subit tactus rationem: quo enim per basia in labiis, lingua, atque ore dulcedinem quandam degustamus, etiam per gustum species pulchri defertur. Et de præparationibus hactenus.

CAP. XLI

Quomodo de pulchro differant Peripatetici a Platonici.

Quoniam vero pulchrum (ut Socrates dixit) gratia quædam est, quæ animam movet ad sui fruitionem, fit ut pulchri genus duplex sit secundum Platonicos: alterum quidem intellectuale, alterum (ut ita dixerim) animale. Est pulchrum intellectuale, quod per mentem animam movet ad sui fruitionem intellectualem, et hoc pulchri genere Deus, Angeli, et Animæ pulchræ sunt. Est pulchrum animale, quod per visum, vel auditum, vel utrumque animam movet ad sui fruitionem animalem: hoc pulchri genere cœlum, ædificia, orationes, carmina, officia, disciplinæ, cæteraque id genus pulchra sunt: movent enim animam nostram per visum, vel auditum ad sui fruitionem, quæ visione, vel auditione, vel utroque perficitur. Hoc quoque genere honestæ puellæ, quarum animi pulchritudo est

CAPÍTULO XL

Sobre la disposición que es la suavidad en la piel.

Es necesario que la piel esté colmada de suavidad para que reciba su gracia. ¿Quién diría que una mujer es bella si su piel es dura o áspera o desagradable? Por lo tanto si de estas cosas se desprende una consideración fea, debe ser tenida una consideración de lo bello en la blandura, la suavidad y en el equilibrio del frío y el calor, pues los hombres conocen la medida de lo bello en las cosas táctiles a través del tacto y los animales mudos no perciben de ninguna manera en sus hembras la suavidad, la lisura y la blandura en la piel.

Las mujeres mismas son la prueba de esto, pues en los baños se tallan, ablandan y limpian la piel, cosa que, como dijimos antes, no harían si no pensarán que a través de esto se verían más bellas y más blandas que las plumas del cisne y que la leche cuajada, como se describe a Galatea en Ovidio.¹³⁴ Por lo tanto, digamos no como los platónicos, sino como los peripatéticos, que no sólo a través de la vista o el oído el aspecto de lo bello se conduce hacia el alma, sino también a través del tacto y el olfato. Ciertamente, si se distingue una medida de lo bello en las cosas olorosas y en las táctiles, no sucede, empero, a través del gusto si no brota por la impresión del tacto, con el cual, por medio de los besos en los labios, en la lengua y en la boca, degustamos cierta dulzura, así también, a través del gusto la medida de lo bello se conduce al alma. Y hasta aquí acerca de las disposiciones.

CAPTÍTULO XLI

De qué manera difieren los Peripatéticos de los Platónicos acerca de lo bello

Puesto que lo bello (como dice Sócrates) es cierta gracia que mueve al alma hacia su disfrute,¹³⁵ entonces el género de lo bello es doble, según los platónicos: ciertamente, uno *intelectual*, y otro, por así decirlo, *propio del alma*.¹³⁶ Lo bello intelectual es lo que mueve al alma a través de la mente hacia su disfrute intelectual, en este género de lo bello son bellos Dios, los ángeles y las almas. Lo bello propio del alma es lo que mueve al alma hacia su disfrute a través de la vista o el oído o ambos; en éste género de lo bello son cosas bellas el cielo, los edificios, los discursos, los poemas, los oficios, las disciplinas y las demás cosas de este tipo, pues mueven nuestra alma a través de la vista o el oído hacia su disfrute y el cual se satisface¹³⁷ por la vista o el oído o ambos sentidos. También en éste género están las mujeres virtuosas, cuya belleza del espíritu es la armonía de las costumbres, mueven al alma hacia el disfrute que le es propio, el cual se efectúa con la vista, el oído, con sus palabras

134 Ov, *Met.* XIII, 798.

135 Pl. *Phdr.* 250c.

136 Cfr. FICINO, *In Convivium* VI, 6.

137 *Perficitur* en el sentido de *εντεληκτα*.

morum concinnitas, movent animam ad sui ipsarum fruitionem animalem, quæ completur visu, auditu, alloquiis, ac mutuo convictu. Peripatetici vero addiderunt tertium genus, videlicet pulchrum corporeum, quod movet animam per omnes, vel plures sensus ad sui corpoream fruitionem, quæ amplexu, ac tactu perficitur: cum enim pulchri species (ut diximus) a tactilibus, gustatilibus, olfactilibus, visilibus, et auditilibus deduci possit ad animam per visum, vel auditum, vel olfactum, vel tactum, aut gustum, aut per omnes, vel plures huiusmodi sensus, fit ut per hos omnes, aut plures, aut unum animam moveat ad sui fruitionem, quæ cum corporea sit, perfecta esse non potest, nisi amplexu ac tactu expleatur. Tale autem pulchrum corporeum solum in humano genere Peripatetici collocarunt. Nam quæ in genere intellectuali pulchra dicuntur, non pulchra, sed potius bona sunt censenda. Cætera quæ non in humano genere sunt pulchra, sive corporea, sive incorporea, non pulchra, sed potius ornata, aut sculpta, aut decora, aut iucunda dicenda sunt: quippe cum pulchrum, quod propria ratione est pulchrum, animos nostros moveat per omnes, vel plures, vel unum sensum ad sui fruitionem, quæ amplexu, ac tactu completur: movet etiam animos nostros ad amorem cupidineum, qui affectus est appetitus sensitivi: et ideo pulchrum in humano genere solum quærendum est, in quo vera amoris cupidinei ratio esse videtur: ut sit argumentum, in quibus vera amoris cupidinei ratio est, in his vera ratio pulchri habenda: movet enim pulchrum ad amorem cupidineum. At vera amoris cupidinei ratio solum in hominibus est, quare et in hominibus solum ratio veri pulchri collocanda est. Præterea in quibus solum est amicitia, in his solum est amor cupidineus, et pulchri ratio. At amicitia, ut Aristoteles inquit, solum in hominibus est: non enim in Diis, aut in mutis animalibus vera amicitia est, nec hominis ad Deos, nec ad belluas amicitia esse potest. Quare nec amor cupidineus: cum cupidineus amor non differat ab amicitia voluptifica, nisi quia amor cupidineus affectus amicitia habitus est. Quod si amor cupidineus in solis hominibus sit, in eis ratio pulchri solum quærenda: quippe cum pulchrum vera ratione sit, quod ad sui verum moveat amorem cupidineum.

y con la convivencia. Sin embargo, los peripatéticos añadieron un tercer género, a saber, *lo bello corpóreo*, que mueve al alma a través de todos o de la mayoría de los sentidos hacia su disfrute corpóreo, el cual se satisface con el abrazo y el tacto.

Ya que es posible conducir el aspecto de lo bello al alma (como hemos dicho) por las cosas táctiles, gustables, olfativas, visibles y audibles, a través de la vista, el oído, el olfato, el tacto o el gusto, o por todos o la mayoría de éstos sentidos, entonces a través de todos o la mayoría de estos sentidos, o uno solo, lo bello mueve al alma hacia su disfrute, el cual, siendo corpóreo, no podrá ser satisfecho si no se satisface en el abrazo y el tacto. Pero los peripatéticos atribuyen tal forma de lo bello corpóreo solamente al género humano, porque las cosas que se llaman bellas en el género intelectual, más bien deben ser consideradas como buenas, no bellas. El resto de las cosas que no son bellas en el género humano, corpóreas o incorpóreas, no son bellas, más bien deben ser llamadas adornadas, trabajadas, decoradas o agradables. Sin duda, puesto que lo bello, que es lo bello en el estricto sentido de la palabra, mueve a nuestros espíritus hacia el disfrute que se consuma con el abrazo y el tacto, a través de todos, de la mayoría, o de sólo un sentido, mueve también nuestros espíritus hacia el amor deseoso que es una afición del impulso sensitivo.

De esta manera, lo bello sólo debe ser buscado en el género humano, en el cual parece que hay una verdadera medida del amor deseoso. Para probarlo: es en el género humano donde debe ser considerada la verdadera medida de lo bello porque en él se encuentra la verdadera medida del amor deseoso, en efecto, lo bello mueve hacia el amor deseoso; pero la verdadera medida del amor deseoso sólo está en los hombres y, por ello, también sólo en los hombres debe ser ubicada la medida de lo bello verdadero. Además, sólo en ellos hay amor deseoso y medida de lo bello porque sólo en ellos hay amistad. Por otro lado, la amistad, como dice Aristóteles, sólo está en los hombres, ni siquiera en los Dioses ni en los animales mudos hay verdadera amistad, y no puede haber amistad de los hombres para los dioses ni para las bestias:¹³⁸ por lo tanto, tampoco puede haber amor deseoso, puesto que éste no difiere de la amistad voluptuosa a no ser que la afición por amistad sea considerada como amor deseoso. Y si el amor deseoso sólo está en los hombres, la medida de lo bello sólo en ellos debe ser buscada, precisamente porque en la verdadera medida está lo bello que puede mover hacia su verdadero amor deseoso.

138 ARIST, EN. 1155a, 17-23.

CAP. XLII*De animi pulchritudine.*

Post hæc de animi pulchritudine disserendum: nam de ea pulchritudine, quæ corporis est, satis diximus. Ex autem animi pulchritudo gratia quædam, qua puella movet animos nostros ad animalem sui fruitionem. Est autem animalis fruitio (ut diximus) ea, quæ visu, auditu, colloquiis, convictu, atque conversatione perficitur. Et quoniam unaquæque gratia, quæ pulchritudo est, præparationem habet in re ipsa pulchra, alioquin (ut diximus) non magis pulchrum, quam turpe, animam moveret, fit ut præparatio huius gratiæ, quæ animi est, nihil aliud sit quam morum concinnitas: hæc enim non aliter animam pulchram, ac amantibus gratiam reddit, quam forma corpus: trahit enim ad animalem ipsam fruitionem, sicuti forma ad corporalem.

CAP. XLIII.*De ea præparatione, quæ est morum concinnitas diversæ opinones.*

Quæ vero sit hæc morum concinnitas, non una ratione censetur. Stoici enim animi sapientiam esse autumant, quod Socrates in Phædro probavit: Plato vero in Cratylo prudentiam, in Charmide autem temperantiam affirmavit. Alii continentiam conjugalem, charitatem alii, pudorem alii, alii vero pudicitiam, animi moderationem alii, alii fidem, observantiamque erga maritos, honestatem vero alii, non desunt qui etiam religionem dicant, nec ab ratione profecto: siquidem anima quavis harum virtutum honestatur, ac pulchra redditur. Quare harum quævis præparatio ad suscipiendam gratiam esse videtur Deo.

CAP. XLIV*De concinnitate morum, quæ ad suscipiendam gratiam parat.*

Quoniam ut Aristoteles scribit octavo Etorum, amans ad fruendam puellam ob morum concinnitatem, interdum ex habitu, nonnumquam ex affectu movetur, ideo duplex est morum concinnitas: altera, quæ facit habitum in amante, ut ex eo ad fruitionem moveatur: et hoc pacto morum concinnitas in omnibus

CAPÍTULO XLII*Sobre la belleza del espíritu.*

Después de estas cosas hay que hablar sobre la belleza del espíritu, pues sobre la belleza que es propia del cuerpo ya hemos dicho suficiente. Puesto que la belleza del espíritu es cierta gracia con la que la mujer mueve nuestros espíritus hacia el disfrute propio del alma, entonces el disfrute propio del alma es (como hemos dicho) el que se efectúa con la vista, el oído, la plática, el convenio y la conversación; y, puesto que cualquier gracia que es belleza tiene una disposición en la cosa bella misma, de otra manera (como dijimos) lo bello no movería al alma más que lo feo, sucede que la disposición de la gracia que es propia del espíritu no es otra cosa que la armonía de las costumbres. Ésta, en efecto, entrega el alma bella y gracia, en tanto forma, entrega el cuerpo a los amantes. Pues el alma bella arrastra hacia el disfrute propio del alma así como la forma hacia el disfrute propio del cuerpo.

CAPÍTULO XLIII*Diferentes opiniones sobre la disposición que es la armonía de las costumbres.*

Pero no hay una sola respuesta a qué es esta armonía de las costumbres.¹³⁹ Los estoicos creen que es la sabiduría, lo cual probará Sócrates en el *Fedro*;¹⁴⁰ pero Platón cree que es la prudencia en el *Cratilo*,¹⁴¹ y en cambio afirmó en el *Cármides* que era la temperancia.¹⁴² Otros dicen que es la continencia conyugal, otros la caridad, otros el pudor, otros la pureza, otros la moderación del espíritu, otros la fe y la obediencia ante los esposos; otros la honestidad, no faltan quienes dicen que la religión, y no están faltos de razón. Ciertamente si el alma se adorna con cualquiera de estas virtudes, se entrega bella. Por eso, cualquier disposición de éstas es considerada por Dios como propia para recibir la gracia.

CAPÍTULO XLIV*Sobre la armonía de las costumbres que prepara para recibir la gracia.*

Puesto que, como escribe Aristóteles en el libro octavo de la *Ética*, el amante es movido para disfrutar a la mujer a causa de la armonía de las costumbres,¹⁴³ a veces por hábito y a veces por el afecto, entonces la armonía de las costumbres es doble: la primera, hace el hábito en el amante para que por ello sea llevado hacia el disfrute y, estipulado esto,

139 Aquí Nifo compila entre los siguientes pasajes el concepto de Platón un concepto de lo bello en tanto *armonía de las costumbres*, que dadas las citas que propone sería la conjunción de sabiduría, prudencia y temperancia.

140 Pl. *Phdr.* 237d.

141 Pl. *Cra.* 411a-c.

142 Pl. *Chrm.* 159a-b.

143 Cfr. ARIST. *EN.* 1099a, 10-18.

virtutibus consistit, quæ puellis, quo mulieres sunt, competere possunt: ex omnibus enim virtutibus amicitia honesti oritur, quæ habitus est, quo amans ipse movetur ad animalem fruitionem, de qua diximus. Altera vero, quæ facit, ut ex affectu amans moveatur ad puellæ fruitionem: et hæc nullam habet determinationem. In puellis enim quibusdam est fides erga viros, hæc enim animum Pompeii movit ad amorem Iuliæ. In aliis est sapientia, quæ Stoicos: in aliis prudentia, quæ Cratylum, et Phædrum: in aliis temperantia, quæ Charmidem: alios movebat honestas. Quare cum interdum virtus omnis seorsum, nonnunquam omnes simul amantes movere, atque allicere possint ad fruitionem, de præparatione huiusmodi certa regula nulla erit. Verum quamquam nulla est regula, secundum tamen Peripateticos pudicitia, cui pudor æmulus, atque assecla est, maxima præparatio ad gratiam suscipiendam videtur. Per hanc enim anima maxime pulchra, hac Diis quam similimæ redditur: per cæteras vero virtutes puellæ potius admirabiles se præseferunt⁷. Prudentia enim Xenocratam Cumeam, eloquentia atque dicendi suavitas Hortensiam, liberalitas P. Bussam Canusinam, fides erga virum Penelopen, ac cæteræ virtutes cæteras admirabiles effecerunt. Hac fortasse ratione Hippias virginem, quæ omnium iudicio corpore pulchra est, ipsum pulchrum esse affirmavit: quoniam corporis virginitas sine animi pudicitia non est, quæ gratiæ est præparatio. Quibus patet, quæ puella omni ex parte pulchra sit. Est enim cuius gratia præparationem habet, et in forma corporis, et in morum concinnitate: per hæc enim duo amantium animas alliciet ad sui fruitionem tam animale, quam corpoream. Insuper etiam perspicuum pulchram puellam animam movere non semper eodem modo. Puella enim, cuius gratia præparationem habet in animi concinnitate tantum, animam movet ad animale fruitionem duntaxat: cuius vero gratia præparationem habet in corporis forma, animam movet ad corporalem fruitionem: cuius vero gratia præparationem habet in utroque, hæc ad sui utranque fruitionem movere enititur. Utrum vero puella movendo animam ad animale, ac corporalem fruitionem per omnes vel plures sensus, moveat etiam ad intellectualem per mentem, non est facile definire.

7 Ed. 1646. *se ferunt*

la armonía de las costumbres consiste en las virtudes de los hombres que las jóvenes pueden reunir, en tanto mujeres.¹⁴⁴ Es a partir de todo ello que el mismo amante es movido hacia el disfrute propio del alma del que ya hablamos: la segunda, en cambio, que hace que el amante sea movido por una afección hacia el disfrute de la mujer, y ésta no tiene ninguna limitación;¹⁴⁵ pues en algunas mujeres hay fidelidad respecto a los hombres, ésta movió a Pompeyo hacia el amor de Julia. En otras es la sabiduría que los estoicos cuentan. En otras la prudencia, como en el *Cratilo* y el *Fedro*; en otros la templanza, como en el *Cármides*. A otros los movía la virtud. Por eso ya que a veces todas las virtudes por separado y a veces todas al mismo tiempo pueden incitar y mover a los amantes hacia el disfrute, no habrá ninguna regla cierta sobre la disposición de esta naturaleza.

Sin embargo, aunque no hay ninguna regla, se cree que hay una grandísima disposición para recibir la gracia, según los peripatéticos, una pureza muy parecida al pudor ha sido dada. A través de ésta el alma aparece como máximamente bella y muy parecida a los Dioses; en cambio, a través del resto de las virtudes las mujeres se presentan más bien como admirables. La prudencia hizo admirable a Jenócrata de Cumas;¹⁴⁶ la elocuencia y la dulzura al hablar a Hortensia;¹⁴⁷ la liberalidad a Busa Canusia;¹⁴⁸ la fidelidad para con el hombre a Penélope, y el resto de las virtudes de igual manera.

Tal vez por esta razón Hipias afirmó que la virgen que, a juicio de todos es bella en el cuerpo, es lo bello mismo:¹⁴⁹ porque no hay virginidad del cuerpo sin pureza del alma, que es una disposición del la gracia. Por estas cosas es evidente que la muchacha es bella por todas partes es, pues, la que cuya gracia tiene la disposición tanto en la forma del cuerpo como en la armonía de las costumbres, a través de ésta, incita con las dos virtudes a las almas de los amantes hacia su disfrute, así el propio del alma, como el corpóreo. Además, es evidente que la mujer bella no siempre mueve al alma de la misma manera, pues la mujer cuya gracia tiene la disposición sólo en la armonía del espíritu, mueve al alma al menos hacia el disfrute propio del alma; en cambio, la mujer cuya gracia tiene la disposición en la forma del cuerpo mueve al alma hacia el disfrute propio del cuerpo; pero la mujer cuya gracia

144 ARIST. *EN*, 1160b, 33 - 1161a, 10: “La sociedad del marido y la mujer parece ser aristocrática, porque en ella manda el varón conforme a su dignidad y en las cosas en que debe imperar el varón, pero remitiendo a la mujer todo lo que a ella corresponde”. (trad. Antonio Gomez Robledo *op.cit.*)

145 ARIST. *EN* 1162a, 16.- 21: “La amistad entre el varón y la mujer parece ser por naturaleza, porque el hombre de su natural es más inclinado a aparearse sexualmente que a agregarse políticamente, por cuanto el hogar es primero y más necesario que la ciudad, y la reproducción es un caracter más común del reino animal. Empero en los otros vivientes la asociación llega hasta aquí, al paso que los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida”.

146 Al parecer, Jenócrata es uno de los apelativos de la Sibila de Cumas. *Ov. Met.* XIV, 121-159.

147 Hija del orador Quinto Hortensio, coetáneo de Cicerón.

148 *Liv. Ab Urbe Cond.* XXII,52.

149 *Pl. Hp. Ma.* 287e.

CAP. XLV*Quae Platonici de intellectuali fruitione.*

Tradiderunt Platonici hominum animas creatas esse ante corpora, hasque in cœlo cognovisse Dei, atque Angelorum pulchritudines: nec solum has sed etiam per ideas infusas omnia scivisse: infundi vero in humanis corporibus postquam in eis fit per agentia meritum, quo corpus animam meretur: oppressam autem corporis mole oblitam esse, sed reminisci a sensibilibus sensus, atque animam pulsantibus. Asserunt itaque per visum, atque auditum magis, quim per sensus alios, qui corporei sunt, reminisci animam paulatim, auditilibus, ac visilibus in dies magis ac magis pulsantibus eius pulchri, quod antequam ad corpus veniret noverat: quare memoria divini pulchri, necnon amoris concitatione circa amatoria, movetur anima etiam ad intellectualem rei pulchræ fruitionem: est enim in re pulchra divini pulchri simulacrum.

CAP. XLV (2)*Quæ Peripatetici de intellectuali fruitione.*

Sed hæc opinio falsa est, nec Plato sibi constans: asserit enim in libris de legibus, hominem ex terra proditum esse: animam vero in Phædone ab ipso Deo creatam, ubi non ante corpora ipsam factam esse probavit. Aristoteles etiam ubique opinionem hanc refutavit: de qua cum multa in libris de anima dixerimus, nunc de ea satis. Sed videamus, utrum dum fruimur humano pulchro per sensus omnes, aut plures, etiam per mentem fruamur. Dicendum, neminem posse humano pulchro amplexu, ac contactu frui, quin animali etiam fruitione gaudeat: nemo enim ad corpoream fruitionem venire potest, quin ad animale prius veniat: quippe cum semper ante corpoream ipsam fruitionem alloquia, voces hinc inde, et intuitus interveniant, in quibus, ut diximus, animalis ipsa fruitio consistit: quod vero mentalis adhuc adsit, Aristoteles libro primo de partibus

tiene la disposición en ambos, logra mover hacia su disfrute a ambas. Sin embargo, no es fácil determinar si la mujer, al mover el alma hacia el disfrute propio del alma o el propio del cuerpo a través de todos o algunos de los sentidos, mueve también al disfrute intelectual a través de la mente.

CAPÍTULO XLV

Lo que dicen los Platónicos sobre el disfrute intelectual.

Los platónicos cuentan que las almas de los hombres han sido creadas antes que los cuerpos, y que éstas habían conocido en el cielo las bellezas de Dios y de los ángeles.¹⁵⁰ Y no sólo esto, sino que también a través de las ideas infundidas llegaron a conocer todas las cosas. Sin embargo, para verter el alma en los cuerpos humanos primero sucede un juicio de merecimiento en el que cada alma obtiene un cuerpo; pues, presa en la masa del cuerpo, el alma ha olvidado todo, pero recuerda las sensaciones por las cosas sensibles que tienen contacto con el alma. Así, afirman que el alma recuerda poco a poco lo que había conocido antes de que llegara al cuerpo a través de la vista y el oído, más que por los otros sentidos que son corpóreos: la belleza en las cosas audibles y visibles que impulsan cada día más. Por lo tanto, es por el recuerdo de lo bello divino y no por la armonía del amor en las cuestiones amorosas que el alma se mueve hacia el disfrute intelectual de la cosa bella, pues en la cosa bella hay una imagen de lo bello divino.¹⁵¹

CAPÍTULO XLV (2)¹⁵²

Lo que dicen los Peripatéticos del disfrute intelectual.

Pero esta opinión es falsa, ni Platón es constante consigo mismo pues, aseguró en los libros sobre las *Leyes* que el hombre procede de la tierra,¹⁵³ pero en el *Fedón* dijo que el alma fue creada por el mismo Dios,¹⁵⁴ cuando comprobó que el alma no fue hecha antes que los cuerpos. De allí que Aristóteles refutara esta opinión, sobre la que hemos abundado en los libros *Sobre el alma*, ahora es suficiente sobre el asunto.¹⁵⁵ Pero veamos si mientras disfrutamos

150 Cfr. FICINO. *In Convivium*. I, 3.

151 Cfr. PL. *Phdr.* 247c-253c; *Phd.* 72e-77c; *Men.* 81b y R. 513a-518d.

152 Parece aquí haber discrepancias en la numeración de los capítulos, pues en la edición que estoy usando de base, la de 1549, repite el número XLV, lo mismo sucede con la edición de 1530, mientras en la edición de 1646 hay un salto del capítulo XLIV al XLVI. He decidido seguir la numeración de las dos primeras ediciones.

153 PL. *Lg.* 701a-b. Cfr. 739e; 782a.

154 PL. *Phd.* 72c-e.

155 Se refiere a su comentario sobre el *De Anima* de Aristóteles. *Augustini Niphi suessani in librum de anima Aristotelis et Averrois collectaneorum*. Venecia, 1523.

animalium perpulchre dilucidavit: asserit enim, in omni re facta, etiam minima, repræsentari artificis pulchritudinem, quæ ars est, qua rem ipsam struxit, est enim ars artificis pulchritudo, ceu forma operis, unde inquit, absurdum enim nullaque ratione probandum est, si imagines quidem rerum naturalium non sine delectatione propterea inspectemus, quod ingenium una contemplemur, quod illas condiderit, id est, artem pingendi, aut fingendi, rerum autem ipsarum naturæ ingenio, mira que solertia constitutarum contemplationem, non magis prosequamur, atque exosculemur, modo causas perspicere valeamus. Quamobrem viliorum animalium disputationem perpensionemque fastidio quodam puerili sprevisse, molesteque tulisse dignum nequaquam est, cum nulla res sit naturæ, in qua non mirandum aliquid insit: et quod Heraclitum dixisse ferunt ad eos, qui cum alloqui eum vellent, quod forte in casa furnaria quadam caloris gratia sedentem vidissent, accedere temperarunt, ingredi enim eos fidenter iussit, Quoniam, inquit, hic quoque Dii sunt immortales. Hoc idem in indaganda quoque natura animantium faciendum est: aggredi enim quæque sine ullo pudore debemos, cum in omnibus naturæ numen, et honestum, pulchrumque insit ingenium. Hæc Aristoteles. Si igitur, ut ipse inquit, in omni re naturali mente cernitur ingenium, quod est divinum pulchrum, quanto magis in humano ipso pulchro, cum eo fruimur, mente cernitur divinum ipsum pulchrum? Hac ratione perspicuum, corporea in ipsa fruitione pulchri esse simul tres fruitiones, mentalem, qua divino ipso pulchro fruimur, quod est in re ipsa, animale, et corpoream. Humanum igitur pulchrum, quum animum rapit ad sui fruitionem, simul ad res ipsas fruitiones invitat, atque allicit. Quare pulchrum, quod vera ratione pulchrum est, definietur esse id, quod animam rapit ad sui triplicem fruitionem.

de la belleza humana a través de todos algunos o todos los sentidos, los disfrutamos también a través de la mente.

Debe decirse que nadie puede disfrutar de la belleza del abrazo y el contacto humanos si no se goza también del disfrute propio de las almas, pues nadie puede llegar al disfrute propio del cuerpo si no llega antes al que es propio del alma. Ciertamente, siempre antes del mismo disfrute corporal intervienen las palabras, los murmullos por aquí y por allá y la mirada, en las cuales, como dijimos, consiste el disfrute propio del alma. Sin embargo, que en esto esté presente lo mental ya Aristóteles lo dilucidó bellísimamente en el libro primero *Sobre las partes de los animales*, pues afirma que en todas las cosas hechas, incluso las más pequeñas, la belleza del artífice es manifiesta,¹⁵⁶ es decir, el arte con el que se construyó la cosa misma; pues el arte del artífice es la belleza o la forma de la obra, de allí que diga que es absurdo que no deba comprobarse con alguna razón; porque si observamos con deleite ciertas imágenes de las cosas naturales es debido a que contemplamos al mismo tiempo el ingenio que las construyó, esto es, el arte de pintar o de esculpir, pero no continuemos con la contemplación de las cosas construidas por ingenio y la admirable habilidad de la naturaleza de las cosas mismas y vislumbremos de qué manera estamos en condición de observar las causas. Por esta razón no es de ninguna manera digno haber despreciado, por cierto fastidio infantil, y conducir con asco el examen y el análisis de los animales más viles, pues no hay ninguna cosa de la naturaleza en la que no se encuentre algo admirable.

Cuentan que unos que querían hablar con Heráclito se abstuvieron de entrar a su casa porque lo habían visto sentado en el horno para calentarse un poco, él, con confianza, les ordenó que entraran y les dijo: —Aquí también hay Dioses inmortales—.¹⁵⁷ Esto mismo debe hacerse también en la naturaleza de los animales que vamos a investigar: debemos abordarla sin ningún pudor, pues hay un ingenio bello y un brillo virtuoso en todas las cosas de la naturaleza. Como el mismo Aristóteles dice: “Si con la mente se advierte en todas las cosas de la naturaleza un ingenio,¹⁵⁸ que es lo bello divino ¿cuánto más se aprecia con la mente lo bello divino en sí en lo bello humano en sí cuando disfrutamos de él?”

Con este pensamiento es evidente en el mismo goce corpóreo de lo bello hay tres placeres: uno mental, con el que gozamos de lo bello divino en sí que hay en la cosa; otro, propio del alma y otro corpóreo. Pues la belleza humana que lleva al espíritu a su disfrute, al mismo tiempo, invita a las cosas mismas e incita a sus placeres. Por esta razón lo bello (que es bello por una razón verdadera) se debe definir como aquello que lleva al alma a su triple placer.

156 ARIST. PA. 645a, 20.

157 ARIST. PA. 645a 15-22 (DK 22 A, 9).

158 ARIST. GA. 736b, 25- 29.

CAP. XLVI

Pulchrum non semper actu animum movere ad sui triplicem fruitionem.

Sed his, quæ diximus, occures: nam sunt quidam homines, quorum animus a nullo pulchro raperetur, immo nec a Venere, aut Helena: quare pulchrum non semper animum rapit: si autem animum non semper rapit, pulchrum non erit, quod ad sui triplicem fruitionem animum movet. Dialectici dixerunt definitiones non oportere ut rebus insint actu, sed aptitudine, quarum sunt definitiones. Quare pulchrum erit, non quod actu, sed quod aptitudine aptum est movere animam ad sui triplicem fruitionem. Licet igitur Venus sua pulchritudine Anaxarchi animam actu non moveret, deducto tamen omni offendiculo, atque impedimento ex parte Anaxarchi animæ, apta erit movere, hinc Thais pulchra erat, non quia amantium animos movebat, sed quia vi suæ pulchritudinis movere apta erat. Et si intelligere volueris pulchrum esse, quod actu animos movet, hoc intelligas impedimentis omnibus sublatis: absentium enim animos quibus pulchrum non est exploratum, non movebit propter absentiam, quæ unum impedimentorum est, ægrotorum, atque semimortuorum animos minime alio intercedente impedimento, pulchrum igitur omnem animum ad se fruendum rapiet, si nihil prohibuerit.

CAP. XLVII

Omnem hominem sequi desiderium fruendæ pulchritudinis.

Ex iis vero, quæ dicta sunt, non est difficile concludere, homines omnes, atque puellas singulas naturali quadam inclinatione sequi pulchri fruendi desiderium, modo mas, et foemina animalia perfecta, ac non mutilata sint, nec senio defecta, quod ex iis patet primo, quæ Platonicis tradiderunt: dixerunt enim, pulchrum alterum esse intellectuale, quod per mentem animam rapit: alterum animale, quod per visum, et auditum animam movet: et tertium secundum Peripateticos corporeum pulchrum est, quod per omnes, vel plures sensus animam rapit ad sui fruitionem, quæ amplexu, ac tactu perficitur. Ex parte vero animæ, quæ rapitur, tria sunt, mens, sensus

CAPÍTULO XLVI

Lo bello no siempre mueve en acto al espíritu a su triple disfrute.

Pero te opondrás a lo que dijimos, pues existen ciertos hombres cuyo espíritu no es atrapado por ninguna manifestación de lo bello, ni siquiera por Venus o por Helena, porque lo bello no siempre atrapa al espíritu, pero si no siempre atrapa al espíritu, entonces no será lo bello que mueve al espíritu a su triple disfrute. Los dialécticos dijeron no es necesario que las definiciones existan en acto, sino en potencia en las cosas que son definidas.¹⁵⁹ Por eso será bello no lo que lleve al alma a su triple disfrute en acto, sino lo que es capaz de hacerlo en potencia. En consecuencia, aunque Venus no haya movido en acto al alma de Anaxarco con su belleza, una vez perdonada toda la ofensa y el impedimento por parte del alma de Anaxarco, estará lista¹⁶⁰ para moverla.¹⁶¹ También Thais era bella, no porque moviera los espíritus de sus amantes, sino porque la fuerza de su belleza era capaz de moverlos.¹⁶²

Y si quisieras entender que es bello lo que mueve los espíritus en acto, entenderías que esto sucede una vez suprimidos todos los impedimentos. Por ejemplo: lo bello no moverá el espíritu de los enfermos ni de los moribundos, mucho menos por algún otro impedimento concomitante, tampoco el espíritu de los ausentes quienes no han explorado lo bello a causa de su ausencia, que es uno de los impedimentos; por lo tanto, lo bello atraparà a todo espíritu para que lo disfrute si nada lo impidiera.

CAPÍTULO XLVII

Todo hombre persigue el deseo de disfrutar la belleza

A partir de las cosas que se han dicho no es difícil concluir que todos los hombres y cada una de las mujeres persiguen, por cierta inclinación natural, el deseo de disfrutar lo bello, por lo menos, los animales completos, machos y hembras, que no hayan sido mutilados ni afectados por la vejez. Por lo cual, partir de esto es evidente, en primer lugar, lo que los platónicos escribieron diciendo que, por una parte, existe lo bello intelectual porque atrapa al alma a través de la mente; por otra parte, está lo bello propio del alma, que mueve al alma a través de la vista y el oído¹⁶³ y; en tercer lugar, según los peripatéticos existe lo bello corporal que, a través de

159 ARIST. *Metaph.* 1047a, 18 - 1047b,1.

160 *Sic.* Estará en potencia preparada.

161 Esta no parece ser una referencia al filósofo Anaxarco (D. L. *Vit. Ph.* IX, 58), parece que Nifo confunde el nombre con el de Anaxaretas, una Doncella de Chipre que trató con tal desdén a su amante Ifis, que éste, desesperado, se ahorcó a la puerta de su casa. Como Anaxarete mirase con la mayor indiferencia el cortejo fúnebre de su amante, Venus, para castigarla, la convirtió en estatua de piedra. *Cfr.Ov. Met.* XIV, 699.

162 *Ov. AA.* III, 604.

163 *Pl. Hp.Ma.* 298a.

spiritalis, visus, et auditus, et corporei sensus, olfactus, gustus, ac tactus. Cum igitur in omnibus huiusmodi fruitionibus perfectio quædam habeatur in amantium animis, et ad omnem perfectionem id quod perficitur naturali semper quadam inclinatione tendat ceu grave deorsum, et leve sursum, fit ut omnes homines, singulasque puellas, modo sint perfectæ, ac non mutilatæ, sequatur quasi a natura desiderium fruendi pulchri. Hæc ex Platonis. Sed cum Peripatetici nullum pulchrum, quod vera ratione pulchrum est, esse asserant, quod non moveat ad sui corpoream fruitionem, quæ tactu, atque amplexu expletur: ideo dicamus, homines una ratione considerari posse, qua viventia sunt, et animalia alia ratione, qua sunt homines: si qua animalia sunt considerentur, sensus a natura consequuntur propter necessitatem cibi, et potus, ac generationis, quibus possint generare sibi similia, ut homo hominem, et animal animal: et quia homines quo animalia sunt sensus habentia propter necessitatem in sensilibus ipsis, per sensus pulchrum non agnoscunt, fit ut homines, quo animalia sunt, non consequatur natura desiderium fruendi pulchri, sed ferinus quidam appetitus, quo generare sibi similia appetunt. Dicit enim Aristoteles libro de anima secundo, naturalissimum operum viventium esse quæcunque perfecta, et non mutilata sunt, nec sponte genita generare alterum, quale est ipsum, quatenus quoad fieri potest ipso semper, ac divino esse participant: omnia enim illud appetunt, illiusque causa omnia agunt quæcunque natura agunt: qua ratione fit, ut homines, quo animalia sunt, nullum fruendi pulchri desiderium natura sequatur, sed ferinus appetitus generandi, qui haudquaquam explebitur, sine veneris usu. Potius igitur homines quo animalia sunt, natura sequetur appetitus utendæ veneris, quam fruendi pulchri, cum sine huiusmodi venereo usu generatio sui similis compleri nequeat: et quoniam homines, ut homines, cum perfecti fuerint, ac non mutilati, per omnes aut plures sensus in sensilibus ipsis pulchrum percipiunt, et eo fruuntur, fit, ut homines, atque puellæ omnes quo homines perfecti ætate, nec mutilati, aut ægroti, aut senes, natura sequantur pulchri fruendi desiderium: nam quo homines sunt insensilibus ipsis non modo necessitatem, sed pulchritudinem per sensus cognoscunt. Quare si quo sunt animalia, eos natura sequitur appetitio utendi venere, in foemina sui generis propter generationem, quo homines erunt, sequetur natura desiderium fruendi pulchri in puella propter voluptatem, ut superius diximus,

todos o la mayoría de los sentidos, lleva al alma hacia su disfrute y se satisface con el abrazo y el tacto.¹⁶⁴ Sin embargo, de la parte del alma que es arrebatada hay tres cosas: la mente, los sentidos espirituales (la vista y el oído) y los sentidos corporales (el olfato, el gusto y el tacto).¹⁶⁵

Y, puesto que en todos los placeres de esta clase hay cierta perfección, en las almas de los amantes lo que se perfecciona siempre tiende hacia toda perfección por cierta inclinación natural, tal como lo pesado tiende hacia abajo y lo ligero hacia arriba,¹⁶⁶ de este mismo modo, todos los hombres y cada una de las muchachas, siempre que sean completos y no mutilados, persiguen el deseo de disfrutar lo bello como por naturaleza. Esto pensaban los platónicos.¹⁶⁷

En cambio, puesto que los peripatéticos aseguran que no hay ninguna belleza (que sea bella por una verdadera razón) que no mueva al disfrute corporal que se satisface con el tacto y el abrazo, podemos decir que los hombres pueden ser considerados en razón de que son seres vivientes, y animales en razón de que son hombres: si se consideran en cuanto animales, los sentidos se satisfacen a causa de la necesidad de alimento, bebida y reproducción, cosas con las que se puedan engendrar seres similares, así como un hombre engendra a un hombre, un animal engendra un animal. Y, puesto que los hombres en cuanto animales tienen sentidos a causa de la necesidad de las mismas cosas sensibles, a través de los sentidos no conocen lo bello, entonces los hombres en tanto animales no siguen por naturaleza el deseo de disfrutar de lo bello, sino cierta hambre bestial con la que intentan engendrar similares. Pues dice Aristóteles en el libro segundo de *Acerca del Alma* que generar a otro como él mismo es la más natural de las funciones de todos los seres vivos que sean perfectos y no mutilados ni engendrados espontáneamente, al grado que uno siempre puede ser hecho por sí mismo, de modo que todos los seres vivientes participen del ser divino.¹⁶⁸

Así pues, todas las cosas desean aquello y, a causa de esto, todas hacen todo lo que realizan por naturaleza; por esta razón sucede que los hombres, en cuanto son animales, no buscan por naturaleza ningún deseo del disfrute de lo bello, sino el instinto bestial de reproducción y éste no se experimentará de ninguna manera sin el sexo. Entonces el apetito sexual persigue por naturaleza a los hombres, en tanto animales, más que el deseo de disfrutar de lo bello, porque la generación de sus semejantes no

164 Cfr. ARIST. EN. 118a-b.

165 Cfr. ARIST. An. 413a, 5-10 y 414 a, 26 - 414b,19.

166 Sic. *entelequia*.

167 Pl. *Hp.Ma.* 298b.

168 ARIST. An. 415a,25: "Pues la más natural de las funciones para todo ser viviente que ha llegado a su pleno desarrollo y cuyo modo de generación no es espontáneo, es crear otro ser semejante a él: el animal, un animal, y la planta, una planta, de manera de participar en lo eterno y lo divino, según la medida de lo posible". Cfr. GA. 733a.

cupidineam legitimam, vel illegitimam: et e converso puellas fruendi pulchri in viris. Itaque quemadmodum cibi concupiscentia, ut Aristoteles inquit tertio Ethicorum, est naturalis consequens, videlicet universam speciem, atque genus. Omnis enim homo ad subventionem naturæ interdum siccum, quod est cibus, nonnunquam humidum, quod est potus, aliquando utrunque concupiscit: ita eos quo animalia sunt, ad sui similis procreationem, suæque speciei perpetuitatem appetitio utendi venere, quo autem homines propter voluptatem sequetur desiderium fruendi pulchri. Utrum vero in homine possit esse desiderium fruendi pulchri sine appetitu veneris, posterius dicemus.

CAP. XLVIII

Non omnium amantium animos eiusdem pulchri fruendi desiderium natura sequi.

Est tamen non parva quæstio ex iis, quæ diximus, occurrens. Cum desiderium fruendi pulchri homines omnes natura sequatur, cur non eiusdem pulchri fruendi desiderium omnes homines comitetur: in fruendis enim pulchris amoribusque ipsis discrepantias non parvas videmus. Naso enim Corynnam, Virgilius Galateam, Catullus Lesbiam, Propertius Cyntham, Petrarcha Lauram, Dantes Beatricem adamavit: et quod magis admiratione dignum est, aliqua est, quæ ab uno summo amore diligitur, quæ tamen ab altero odio fere habetur: cum enim unum sit pulchrum, unaque ratione descriptum, cur non unum fruendi pulchri desiderium est? Platonicus affectus quosdam connatos nobis esse tradunt, duabus de causis, tum quia paterni vultus nobis placet imago, tum etiam, quia hominis apte compositi species, et figura cum ea humani generis ratione, quam animus noster ab omnium autore suscipit, et retinet, optime congruit: unde puellæ exterioris imago per sensus accepta, transiensque in animum, si hominis figuræ, quam possidet, animus dissonat: e vestigio displicet, et odio tanquam deformis habetur. Si consonat, illico placet, et tanquam formosa diligitur: quo fit, ut

puede ser completada sin el sexo. Y, como son hombres, en tanto hombres (siempre que sean perfectos y no mutilados) perciben lo bello en las cosas sensibles a través de todos o la mayoría de los sentidos y lo disfrutan; por lo tanto, todos los hombres e incluso las mujeres, que están en una buena edad y no están mutilados, enfermos o viejos, por naturaleza, buscan el deseo de disfrutar de lo bello, pues, en tanto hombres, no sólo conocen la necesidad de las cosas insensibles, sino que por medio de los sentidos también conocen la belleza.

Si por una parte son animales, aquellos que por naturaleza son perseguidos por el impulso de tener sexo a causa de la reproducción en la hembra de su propia especie, por otra parte, en tanto hombres, por naturaleza son perseguidos por el deseo de disfrutar de lo bello que hay en la muchacha a causa de un placer, ora legítimo ora ilegítimo, como hemos dicho más arriba, y del mismo modo pasa a las muchachas: son perseguidas por el deseo de disfrutar de lo bello que hay en los hombres. Así pues, como dice Aristóteles en el libro tercero de la *Ética*: de la misma manera que el deseo de alimento, es evidentemente una propiedad natural a todas las especies y a todo género: todo hombre necesita para sustentar su naturaleza a veces lo seco, como el alimento, y algunas veces lo húmedo, como la bebida, otras veces requiere de ambas. De esta manera, los que son animales son perseguidos por el apetito de perpetuar su especie teniendo sexo a fin de procrear a sus iguales, en cambio los hombres, a causa del placer son perseguidos por el deseo de disfrutar de lo bello;¹⁶⁹ pero después explicaremos si en el hombre puede existir el deseo de disfrutar de lo bello sin el apetito sexual.

CAPÍTULO XLVIII

El deseo de disfrutar de lo bello no persigue a todas las almas de los amantes.

No es, pues, pequeña la cuestión que se presenta a partir de las cosas que ya hemos dicho: ya que el deseo de disfrutar de lo bello persigue a todos los hombres por naturaleza ¿por qué el deseo de disfrutar de lo bello en las mismas cosas no atañe a todos los hombres? Consideramos que no son pequeñas las diferencias de los disfrutes respecto de las cosas bellas y de las cosas amorosas mismas. Nasón amó intensamente a Corina, Virgilio a Galatea, Catulo a Lesbia, Propercio a Cinthia, Petrarca a Laura, Dante a Beatriz, pero lo que es más digno de admiración es que la que es amada por uno con un grandísimo amor, es la misma que es considerada por otro con odio absoluto; siendo, pues, lo bello una sola cosa determinada por una sola razón, ¿por qué el deseo de disfrutar de lo bello no es uno solo?

Los platónicos han transmitido que tenemos ciertos afectos instintivos, que se dan a partir de dos causas: por una parte, porque

169 ARIST. *EN.* 1118b, 8-20.

nonnulli nobis obvii continuo placeant, vel displiceant, nosque affectus huiusmodi causam nesciamus.

Sed hæc quæ Platonici dicunt commenta videntur, nam observatio docet puellam hodie amari, cras odio haberi, non est autem possibile, ut eius imago exterior hodie imagini interior, consonet, cras dissonet, imo eadem hora placet, ac displicet. Aristoteles igitur tertio Ethicorum libro, assignando huius differentiæ causam dicit, Omnes, ut Homerus inquit, cubile cupiunt (ubi cubile pro concubitu) non tamen idem cubile: alii enim cubile cupiunt aureis tegmentis ornatum, alii sericis ornamentis intectum, similiter omnes cibum, potumque concupiscunt, non tamen omnes cibum eundem, ac potum. Est enim duplex natura, altera specifica, altera individua: natura enim specifica omnes consequitur pulchri eiusdem fruendi desiderium secundum speciem, omnes etiam cupiditas cibi, et potus eiusdem secundum speciem, similiter et lectuli cupiditas: natura vero individua non omnes eodem numero pulchri, vel cibi, vel lectuli fruendi desiderium sequetur. Nam quemadmodum alia Nasonis, alia Maronis natura est, ita alterius pulchri desiderium fruendi erit Nasonis, alterius Maronis: immo quemadmodum non est eadem individua natura mane, et vespere, ut Aristoteles inquit, sic non erit eiusdem pulchri fruendi desiderium mane, et vespere. Hinc fit, ut uno tempore unam adamemus, altero autem eandem odio prosequamur: est enim individua ipsa natura admodum variatione infinita: sic etiam cupiditates, Desideria, et concupiscentiæ infinitæ. Ex his triplex pulchrum exoritur: alterum quod ex parte rei pulchrum est, et hoc, ut diximus, gratia est, quæ præparationem habet in anima morum concinnitatem, in corpore vero formam: alterum quod ex parte propriæ nostræ cupiditatis nobis est pulchrum, et hoc id omne dicimus, ad cuius fruitionem natura individua movemur, quæ est quique propria. Tertium pulchrum est, quod utraque ex parte pulchrum est, et hoc est id omne quod in re pulchra præparationes habet, et in nobis omnibus, vel pluribus naturalem proprietatem, qua ad illius fruitionem rapimur. Tale pulchrum dixit Hippias esse virginem pulchram, quando videlicet consensu omnium, vel plurium censetur pulchra. Hoc pacto, ni fallor, tu Ioanna illustrissima pulchra videris: in te enim gratia duplicem præparationem habet, in animo morum concinnitatem, in corpore formam: ex parte nostra omnium consensus est, ut in

nos gusta la imagen del rostro paterno,¹⁷⁰ y por otra parte, porque el aspecto y la forma del hombre bien conformado concuerda óptimamente con la medida del género humano que nuestro espíritu reconoce y recuerda del autor de todas las cosas. De allí que la imagen del exterior de una muchacha sea recibida por los sentidos y atraviese el espíritu, mas si el espíritu no armoniza con la forma humana que posee, inmediatamente desagrade e inspira odio como si fuera deforme. Si armoniza, al punto, agrada y es amada como si fuera hermosa, se explica así, que algunas personas naturalmente nos agraden o desagraden de inmediato, aunque no sepamos la causa de esta reacción.

Pero estas cosas que los platónicos discuten parecen fantasías pues, la observación demuestra que la muchacha que es amada hoy, mañana puede ser odiada, pero no es posible que su imagen exterior hoy concuerde con la imagen interior y mañana discuerde, al contrario, gusta y disgusta al mismo tiempo. Así pues, Aristóteles, en el libro tercero de la *Ética*, atribuyendo la causa de esta discrepancia, dice que, como dijo Homero, todos desean cama (y por cama me refiero a compartir el lecho),¹⁷¹ pero no desean lo mismo en la cama: pues unos desean el ornato de colchas de oro, otros desean la desnudez de ornatos de seda, de igual modo todos necesitan alimento y bebida, sin embargo no todos desean el mismo alimento ni la misma bebida. Pues hay una doble naturaleza: una propia de la especie y otra individual.

Por la naturaleza propia de la especie el deseo de disfrutar de lo bello que le es propio según la especie persigue a todos, incluso toda necesidad de alimento y de bebida será según su especie, así también el deseo de cama; en cambio, por la naturaleza individual el deseo de disfrutar lo bello o del alimento o de cama no persigue a todos por igual. En efecto, así como la naturaleza de Nasón es una y otra es la de Marón, uno será el deseo de disfrutar de lo bello de Nasón y otro el de Marón. Incluso, así como no es la misma naturaleza individual en la mañana que en la noche, como dice Aristóteles, tampoco el deseo de disfrutar de lo bello será el mismo en la mañana que en la noche. De allí, sucede que en un tiempo amemos intensamente a una, pero en otro momento seamos perseguidos por el odio hacia ella misma, porque la naturaleza misma es individual, ciertamente tiene diferencias infinitas, así como también son infinitos los gustos, los deseos y las concupiscencias.

Lo bello, que es triple, surge a partir de estas cosas: por una parte, lo que es bello de la cosa y eso, como dijimos, es la gracia que tiene en el alma una disposición armoniosa de las costumbres, pero se manifiesta en el cuerpo; en segundo lugar, lo que es bello para nuestro gusto, y decimos que esto es todo aquello que nos mueve

170 No es claro a qué Platónicos se refiera Nifo en estas líneas al invocar el “rostro paterno”; sin embargo la imagen del rostro de Dios, es decir, del Padre, puede encontrarse como un tópico común entre platónicos cristianos como Filón de Alejandría y Juan Filopón cuando interpretan un controvertido pasaje del Éxodo (33:18-23) en el que Dios se niega a mostrarle el rostro a Moisés.

171 ARIST. *EN.* 1118b. 10-20.

pulchritudine omnes excedas: tanta est enim in te gratia, ut nemo sit, cuius anima non rapiatur ad tui divinam fruitionem.

CAP. XLIX

Quid puella simpliciter pulchra sit, quæve differentia inter fruitionem, et usum, et inter humanum, ac ferinum amorem, et quæ pulchritudo in puella magis laudetur.

Ex iis, quæ modo diximus, non erit difficile concludere, quæ puella simpliciter pulchra sit, est enim ea cuius gratia hominum omnium, vel plurium animas communi quodam consensu instigante ad sui fruitionem rapit, ut scilicet suæ formæ, atque morum concinnitatis. Non enim esse potest puella omni ex parte pulchra nisi individuarum idiotropiarum, quæ in nobis sunt, communi quodam consensu animas omnium nostrum, vel plurium rapiat: nisi enim, ut diximus, individuæ idiotropiæ concordî quadam ratione alicui puellæ ad desiderium fruendi convenerint, non poterit ex parte nostra omnino pulchra dici. Nam si unius hominis animam rapuerit, non simpliciter pulchra, sed ei tantum, cuius animam moverit pulchra erit. Quare si omnium animas communi quodam consensu admodum alliciente, vel plurium, simpliciter pulchra est dicenda. Vi autem suæ formæ morumque concinnitatis adjecimus, quoniam nisi gratia in puella utranque præparationem habuerit, ex parte sua simpliciter pulchra nunquam dici poterit. Diximus autem ad desiderium suæ fruitionis non autem sui usus. Nam licet usus et fruitio interdum confundantur, interdum vero uti mortalium, frui autem divinarum rerum sit, ut Aurelius inquit: tamen per frui id intelligo, quod Petrus Lombardus Aurelii autoritatibus voluit esse intelligendum: ut sit frui, amori inhærere propter seipsum tantum: in hoc enim tria sunt, amantis acceptatio, in re ipsa accepta delectatio, et in huiusmodi rei acceptæ delectatione quies. Hoc pacto homines pulchris frui videntur: eis enim fruendo, res ipsas pulchras acceptant, et in acceptationibus delectantur, et in delectationibus quiescunt, nihil præter has desiderantes. Feræ autem non sic sensibilibus frui possunt: quærunt enim in ipsis

a su disfrute por una naturaleza particular que es propia de cada quien; la tercera clase de lo bello es la que considera lo que es bello por ambas causas, esto es, todo aquello que tiene las disposiciones en la cosa bella y para todos nosotros, o para la mayoría, tiene una característica natural por la que somos arrobados hacia su disfrute. Hipias dijo que tal clase de belleza es la bella doncella cuando, según el consenso de todos o de la mayoría, se considere bella.¹⁷² De este modo, si no me engaño, tú, Juana, eres considerada como la belleza más ilustre: en ti la gracia tiene la doble disposición: una armonía de las costumbres en el alma, una forma armoniosa en el cuerpo y, de nuestra parte, es del conceso de todos que en belleza excedes a todas, pues es tanta la gracia que hay en ti que no hay nadie a quien el alma no le sea arrebatada hacia el divino goce de ti.

CAPÍTULO XLIX

Por qué la muchacha es puramente bella,¹⁷³ o cuál es la diferencia entre el deseo y el sexo y entre el amor humano y el bestial, y qué belleza se alaba más en una muchacha.

A partir de estas cuestiones que ya hemos discutido un poco, no será difícil concluir cuál muchacha es puramente bella: es aquella, cuya gracia arroba a las almas de todos los hombres o a las de la mayoría por cierto consenso común que instiga hacia su disfrute, así como del goce de la armonía de su forma y sus costumbres. Pues no puede ser del todo bella una muchacha a no ser que atrape a las almas de todos nosotros o de la mayoría por cierto consenso común de los caprichos individuales que hay en nosotros. Así, como hemos dicho, de otro modo los caprichos individuales están de acuerdo con el deseo de disfrutar de la muchacha por alguna otra razón concomitante, por nuestra parte, de ninguna manera podríamos decir que es bella, porque si atrapara el alma de un solo hombre, no es puramente bella, sino que será bella sólo para él cuya alma haya movido. Por esta razón debe decirse que es puramente bella si por cierto consenso común incita a las almas de todos o de la mayoría.

Ahora bien, nos hemos arrojado por la fuerza de la armonía de su forma y sus costumbres, ya que si no tuviera ambas disposiciones, ni hubiera gracia en la muchacha, nunca podría decirse que es puramente bella por sí misma. Pero dijimos que hay un impulso hacia el goce de su belleza, mas no a su disfrute carnal, pues, aunque algunas veces se confundan el goce y el sexo y, otras veces, sea propio de los mortales el sexo y gozar sea propio de los dioses, como dijo Aurelio;¹⁷⁴ pero yo entiendo por gozar lo que Pedro Lombardo pretende que se debe entender apelando a la autoridad de Aurelio, que gozar es inherente al amor a causa

172 PL.HpMa.287e.

173 Cfr. Cap. III, Nota 7.

174 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 24.

aliquid præter voluptificas sensationes, ut cibos, vel generationem similis, et ideo in sensibilibus ipsis nec pulchra agnoscunt, nec eis fruuntur. At uti est in re accepta voluptatem, et in voluptate aliquid ultra quærere. Hac ratione, ut Platonice loquar, differt amor, quo homo desiderat pulchra, et ferina concupiscentia, qua feræ fœminas concupiscunt. Nam humanus amor est desiderium fruendi pulchri propter voluptatem tantum, ferina vero ipsa concupiscentia propter generationem sui similis. Hinc fit, ut usus animalium, quo fœminis utuntur, non sit absque concubitu. Frui vero quo homines pulchris fruuntur, ut Platonici autumant, absque concubitu: aut, ut brevioribus utar, fruitio, et voluptas differunt, nam voluptas est perfectio operationis, fruitio vero est quies in ea eousque, quousque operatio illa delectat. Uti autem non differt ab ipso frui, nisi quia communius est. Verum de his diligentius postea. Erit igitur in homine duplex amor apud Platonicos: humanus, qui etiam moralis dici potest: quoniam in sola illa videndi, audiendi, olfaciendi, atque tangendi oblectatione perficitur absque veneris usu, atque concubitu: in hac enim sola remanet oblectatione, nec ultra descendit. Et ferinus, qui ultra huiusmodi oblectationem descendit in venereum ipsum usum: quoniam non solum delectationem, sed generationem quærît homo. Primus amor activi, atque morati hominis, secundus voluptarii atque ferini est: potest enim moratus homo puellæ pulchritudine per sensus omnes frui, nihil ultra fruitionem, atque oblectationem quærendo, quemadmodum per visum solum cœli ornamento, et per auditum vocum harmonia, nihil præter voluptatem desiderans. Si enim ultra descendit, non humanus, sed ferinus amor erit. Utrum vero amans puella amata frui possit per quinque sensus absque veneris appetitu, posterius disputabimus: nunc vero hæc pro Platoniorum opinione dicta sint. Sed quoniam in pulchra ipsa puella quæ omni ex parte pulchra censetur, duplex est præparatio disponens ad gratiam, illa magis laudatur, quæ animos magis movet, rapitque. Talis est morum concinnitas, quam Aristoteles secundo *Æconomicorum* tradit, cum inquit, Nec vestimentorum nitor, nec excellentia formæ, nec auri magnitudo tantum valet ad mulieris laudem, quantum modestia in rebus, ac studium honeste, decore vivendi, ubi perspicuum, eam pulchritudinem in puella esse magis laude dignam, quæ animi, morumque concinnitas dicitur, quam modestiam, ac studium honeste, decoreque vivendi appellavit Aristoteles.

sólo de sí mismo:¹⁷⁵ pues en esto hay tres factores: la recepción del amante, deleite en la misma cosa una vez recibida y de este modo, la serenidad en el deleite de una cosa de esta naturaleza que haya sido recibida. De esta manera parece que los hombres disfrutan de las cosas bellas: pues en su disfrute reciben las cosas mismas como bellas, se deleitan en esta aceptación y se tranquilizan en este deleite sin desear nada aparte de estas cosas.

En cambio, las bestias no pueden disfrutar así de las cosas sensibles pues buscan en ellas mismas algo además de las sensaciones placenteras, como el alimento o la reproducción de sus iguales y por ello no reconocen la belleza en las cosas sensibles, ni disfrutan de ellas. Pero como hay un uso sexual placentero de la cosa recibida, y hay una búsqueda ulterior en el placer, entonces, para decirlo platónicamente: el amor difiere de aquello que el hombre desea como cosas bellas y las bestias desean las cosas con la concupiscencia con que las bestias desean a las hembras. Entonces, el amor humano es el deseo de disfrutar de lo bello a causa del placer solamente, en cambio, la concupiscencia bestial sucede a causa de la reproducción de sus iguales. De allí que el sexo de los animales, con el que se aparean con las hembras no suceda sin fornicación, pero el goce con el que los hombres disfrutan de las cosas bellas, como afirman los platónicos, puede suceder sin sexo. O bien, para ser más breve, el goce y el placer difieren, pues el placer es la consumación del acto, en tanto que el goce es la quietud de la misma consumación, en tanto y sólo en tanto, que nos deleita. El sexo no difiere del mismo goce, sino porque es más frecuente. De estas cosas trataremos con más calma después.

Entonces en el hombre habrá un amor doble según los platónicos: un amor humano que puede decirse que es propio de la moral, ya que se alcanza en la sola experiencia agradable de ver, escuchar, oler y tocar sin contacto sexual y sin coito, en esta única experiencia permanece y no desciende más. Por otra parte, el amor bestial, que rebaja más allá una experiencia placentera de esta índole hacia el sexo, ya que el hombre no sólo busca el deleite, sino la reproducción. El primer amor es propio del hombre activo y adaptado a las buenas costumbres, el segundo es propio de las bestias y de los hombres dados al placer. Pues el hombre adaptado puede disfrutar de la belleza de la muchacha a través de todos los sentidos sin buscar nada más allá del disfrute y la experiencia, de la misma manera en que puede disfrutar del ornamiento del cielo sólo

175 PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, Liber I, Distinctio Prima, 3. Ahí cita a Aurelio Agustín (San Agustín) De Trinitate, X, 11 de la siguiente manera: "Et attende quin videtur Aug. dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non jam in spe: et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe; cum suppr (sic) dictum sit, frui esse amore inhaerere alicui re propter se: qualiter etiam hic multi adhaerent Deo". *Pero escucha bien lo que parece que dice Agustín, que aquellos que gozan en la cosa y no en la fe sólo disfrutan, y así, en esa vida no consideramos gozar sino sólo el sexo, donde gozamos en la fe; como se dijo arriba, que disfrutar es inherente al amor de otra cosa a causa de sí mismo; de la misma manera en que muchos llegan a Dios.* (Trad. Francisco Solís).

CAP. L

Corporeas voluptates, quæ in usu venereo sunt, non esse optimas, eas vero, quæ in pulchri fruitionibus consistunt, optimis aut similes, aut easdem esse.

Ex iis, quæ dilucidavimus, perspicuum eas voluptates, quæ corporeæ sunt, non esse optimas: eas vero, quæ in pulchri fruitionibus consistunt, esse optimas, aut optimis similes: nam voluptates non una ratione habentur: sunt enim, ut Aristoteles inquit septimo Ethicorum, nonnullæ incorporeæ, et de his ea voluptas est, in qua felicitas habetur: sunt enim propter se expetendæ: non enim ob aliud quæruntur, quam propter se: aliæ vero sunt corporeæ, ut quæ in venereis cibus, potibusque collocantur, et hæ non propter se, sed ut medelæ affectuum, passionumque quibus angimur, expetuntur: nemo enim delectabitur in cibus, aut potibus, aut venereis, nisi fame, vel siti aut ferina concupiscentia laboraverit. Expetitur itaque cibus, ut medela famis: potus vero, ut medela sitis: Venus autem ut medela ferini, quo laboramus, amoris: fruitiones vero rerum pulchrarum, licet primo aspectu amorum medelæ videantur, tamen aut sunt optimæ, aut optimis proximæ, vel similes. Sunt enim sine dolore, quemadmodum quæ optimæ: non enim dolore aliquo afficitur, qui per visum vel auditum, vel cæteros sensus pulchro fruitur: qui vero cibus, potibus ac venereis utuntur, adeo laborant interdum, ut insævos morbos sæpius incidant. Sed cur multis corporeæ ipsæ voluptates expetendæ

a través de la vista, y de la armonía de las voces a través del oído, sin desear nada además del placer. Pues, si desciende más, no será amor humano sino bestial. Sin embargo, discutiremos después si el amante podría disfrutar de la mujer amada a través de los cinco sentidos sin el apetito sexual.

Por lo pronto sean dichas estas cosas en cuanto a la opinión de los platónicos. Pero ya que en la muchacha bella misma, la que es considerada bella por todas partes, doble es la disposición que prepara hacia la gracia, ésta es más alabada, porque conmueve más a los espíritus y los rapta. Tal es la armonía de las costumbres según Aristóteles en los *Económicos*, cuando dice: “ni el brillo de los vestidos, ni la excelencia de la forma, ni el tamaño de las joyas vale tanto para la lisonja de la mujer cuanto la modestia en las cosas y el esfuerzo virtuoso, en el decoro de vivir de donde es evidente que la belleza en la mujer es más digna de lisonja”.¹⁷⁶ Esta belleza es llamada armonía de las costumbres y del espíritu, a la cual Aristóteles llamó modestia y dedicación virtuosa y decorosa en la vida.

CAPÍTULO I

Los placeres del cuerpo que se hallan en el sexo, no son los mejores, pero los que consisten en el disfrute de lo bello, son similares a los mejores, o bien son los mismos.

A partir de las cosas que ya dilucidamos, es claro que los placeres que son propios del cuerpo no son los mejores, pero aquellos que consisten en el disfrute de lo bello son los mejores, o similares a los mejores; pues los placeres no tienen una sola causa, porque hay algunas cosas incorpóreas, como dice Aristóteles en el libro séptimo de la *Ética*, y de estas se deriva el placer en el que está la felicidad,¹⁷⁷ pues se deben desear vehementemente por sí mismas, y no se buscan por otra causa que no sea por ellas mismas. Otras son las cosas corpóreas, como las que se ubican en lo sexual, en el alimento y en la bebida y estas cosas no se exigen por sí mismas, sino como remedios de las aflicciones y pasiones que nos atormentan: nadie se deleitará en los alimentos o en las bebidas o en el sexo si no se padeciera el hambre o la sed o el deseo bestial. Así pues, se exigen los alimentos como remedio del hambre y las bebidas como remedio de la sed, y el sexo como remedio del amor bestial que padecemos.

Sin embargo, los disfrutes de las cosas bellas, aunque sean considerados a primera vista como un remedio de los amores, son, empero, los mejores o más cercanos a lo mejor o similares, porque ocurren sin dolor, como los que son óptimos, y quien disfruta de lo bello a través de la vista o del oído o de los demás sentidos no se aflige con ningún dolor. Pero quienes recurren a los alimentos, a las bebidas y al sexo, a veces padecen a tal grado que llegan

176 (Ps) ARIST. *Oec*, 140, 14-20.

177 ARIST. *EN*. 1148a.

magis sint, non es parva quæstio. Nam cum incorporeæ sint simpliciter bonæ, corporeæ autem bonæ, modo quo medelæ bonæ, videntur incorporeæ expetendæ magis. Aristoteles Philosophorum monarcha libro Ethicorum septimo causam ex eo assignavit: quia corporeæ voluptates pellunt dolorem, qui vehemens est. At medela magis expetenda est, quæ vehementiori morbo opitulatur. Quare cum corporeæ ipsæ voluptates vehementiorum passionum medelæ sint, fit, ut multo magis hæ voluptates, atque ardentius expetantur illis, quæ non ut medelæ, sed propter se tantum desiderantur.

CAP. LI

Non semper eiusdem pulchri fruitionem nos delectare.

Cur vero non semper eiusdem pulchri fruitio nos oblectet, eodem libro Aristoteles Philosophorum longe princeps causam ex eo tradit: quoniam nostra natura non est simplex, nec semper eadem, quinimmo quæ mane est, altera est ab ea, quæ vestpere erit. Cum vero natura multifariam varia fuerit, alia atque alia idiotropia, individualique complexionem afficietur. Quo fit, ut aliud, atque aliud inde desiderium surgat: quippe cum, ut superius diximus, desiderium pro variatione complexionis varietur: alia enim ægroti, alia sani hominis appetitio est, quoniam individua complexio alia. Sed quoniam Deus simplex ab variatione omni penitus abjunctus est, fit, ut semper una atque simplici gaudeat voluptate, eiusdemque pulchri fruitione: ex hac insuper causa proficiscitur, ut varietas in fruendis pulchris sit jucundissima ob naturæ humanæ quandam ingenitam pravitatem. Quemadmodum enim homo ex usu pravorum mutatione gaudet, sic humana natura, quæ sui innata variatione prava admodum est, variatione eorum, quibus fruitur, gaudere videtur: simile siquidem simili semper natura delectatur: quiescit enim in uno humana natura nunquam, quia coæva, atque naturalis est ei carentia: in nullo quiescere ipsa potest, quin ipsa semper careat.

muy frecuentemente a enfermedades muy severas. Pero no es una pequeña cuestión el por qué muchos placeres corpóreos se deben disfrutar más intensamente, puesto que los placeres incorpóreos son puramente buenos, y los placeres corpóreos en la medida en que son buenos remedios, se considera que los incorpóreos se deben exigir más intensamente. Aristóteles, monarca de los filósofos, en el libro séptimo de la *Ética*, explicó la causa de esto: porque los placeres corpóreos impulsan un dolor que es vehemente.¹⁷⁸ Y el remedio debe exigirse más y éste favorece a la enfermedad más violentamente, por esa razón, siendo los mismos placeres corporales remedios de las pasiones más intensas, sucede que estos placeres se desean mucho más ardientemente que aquellos que no se desean como remedios, sino sólo a causa de sí mismos.

CAPÍTULO LI

*No siempre nos deleita el goce de bello en las mismas cosas.*¹⁷⁹

Sin embargo, ¿por qué no siempre nos deleita el goce bello en las mismas cosas? En el mismo libro, Aristóteles, por mucho el primero de los filósofos, deduce la causa de esto: “ya que nuestra naturaleza no es simple, ni siempre la misma, sino todo lo contrario la que es en la mañana será diferente de la que será en la tarde”. Pero, puesto que la naturaleza es diversa en muchos aspectos, un capricho y otro se efectuarán con una configuración individual, de allí que unas y otras cosas surjan desde el deseo.

Dado que el deseo, como hemos dicho arriba, es variable a causa de la diversidad del conjunto, pues el apetito del hombre enfermo es uno y el del hombre sano es otro porque es diferente la constitución individual. Pero ya que Dios, en tanto que es simple, ha sido completamente separado de toda variación, sucede que siempre se alegra con un único y simple placer y con el goce de bello en lo mismo. De esta causa superior resulta que la variedad en los bellos placeres sea agradabilísima, a causa de cierta deformación innata de la naturaleza humana.¹⁸⁰

En efecto, así como el hombre, deformado por costumbre, se alegra por el cambio de las cosas deformes, así la naturaleza

178 ARIST. EN. 1154a.

179 En este capítulo Agostino resume el capítulo sobre la continencia y la incontinencia de la *Ética* Nicomaquea de Aristóteles.

180 Cfr. ARIST. EN. 1154a 7- 1154b-32: “El que ninguna cosa sea siempre placentera, proviene de que nuestra naturaleza no es simple, sino que hay en ella un segundo elemento por el que somos corruptible, de suerte que cuando alguno de estos elementos actúa solo, esto es antinatural para la otra naturaleza; y cuando hay equilibrio en la acción de ambos, lo que se hace no parece ni penoso ni agradable. Si la naturaleza de algún ser fuese simple, la misma acción le sería siempre la más placentera. Por esto Dios goza siempre de un único y simple deleite pues, no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento. Si, según dice el poeta, ‘Dulce es la mudanza de todo’ [sic. Eurípides 234) es en razón de cierta perversión pues, así como el hombre malo es fácil de mudar, así es mala también la naturaleza que necesita del cambio, pues no es simple ni buena”.

CAP. LII

Pulchri fruendi desiderium diutius permanere, eo ferino amore, qui est utendi.

Nec erit ex his, quæ diximus, difficile assignare causam, cur pulchri fruendi desiderium diutius permaneat eo ferino amore, qui est utendi: dicimus enim in pulchro duplicem præparationem: alteram ex parte animi, et est morum concinnitas: alteram ex parte corporis, et est forma spectabilis. Sicut igitur amicitia, quam fovet honestum, maxima est, atque permanentior, ut inquit Aristoteles octavo Ethicorum: ita amor, quem servat forma, quæ morum concinnitati conjungitur: hæc enim pulchritudo propter se expetitur, quæ vero conjungitur animi vitiis, non propter se, sed ob usum veneris, quæ cum ætate tandem pertransit.

CAP. LII (2)

Amorem perfectum non esse plurium simul.

Poteris etiam ex iis causam afferre, cur perfectus amor ardentissimusque plurium esse nequeat. Aristoteles enim perfectum amorem, ac ardentem perfectæ amicitiae comparavit, pluribus vero esse amicum simul non datur⁸, nec est bonum, quare nec plurium amantem esse decet. Deinde ardens amor exuperationi est similis, exuperatio autem uni soli convenit: non igitur amor, qui excessus est quidam desiderii, plurium esse poterit. Postremo accedit, quod plures eidem ardentem placere non facile sit.

8 Ed. 1549 *daetur* / Ed. 1530 *datur*

humana que está totalmente deformada por su variación innata parece alegrarse en la variación de aquellas cosas que disfruta: ciertamente lo similar siempre se deleita con lo similar por naturaleza, pues la naturaleza humana nunca reposa en un solo hombre, pues tiene una carencia coeterna y natural y esta misma no puede reposar en nadie, de tal modo que ésta no siempre es carente.

CAPÍTULO LII

*El deseo de disfrutar de lo bello permanece por más largo tiempo que el amor bestial que es propio del sexo.*¹⁸¹

Con las cosas que hemos dicho no será difícil asignar una causa de por qué el deseo de disfrutar de lo bello permanece por más tiempo que el amor bestial que es propio del sexo; Ya que decimos que en lo bello hay una disposición doble: una en cuanto al espíritu, que es la armonía de las costumbres, otra en cuanto al cuerpo, que es la forma notable; así como la amistad favorece lo virtuoso, es lo mejor y también más permanente, como dice Aristóteles en el libro octavo de *La Ética*,¹⁸² así también la forma conserva al amor y ésta se conjuga con la armonía de las costumbres: esta belleza se busca por sí misma, pero se une a los vicios del espíritu, no por sí misma sino por causa del sexo, que finalmente con la edad se supera.

CAPÍTULO LII (2)

*El amor perfecto de muchos al mismo tiempo no existe.*¹⁸³

Podrás también deducir a partir de estas cosas la causa de por qué no puede existir el perfecto y muy ardiente amor de muchos. Aristóteles

181 En este capítulo Nifo resume el apartado sobre las Especies de amistad de la *EN* 1156a, 5- 1156b, 33.

182 ARIST. *EN* 1156b, 8-20 “La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras estos son buenos, ahora bien, la virtud es algo estable. Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y así mismo son agradables, porque los buenos son agradables absolutamente como en sus relaciones mutuas. A cada hombre, en efecto, le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes, ahora bien, las acciones de los buenos son las mismas o semejantes. Esta amistad es, por tanto, como puede con razón suponerse, durable”.

183 ARIST. *EN*. 1158a, 10: “No es posible ser amigo de muchos según la amistad perfecta, como tampoco amar a muchos a la vez”.

CAP. LIII

Amari ei puellæ jucundum esse, quæ amatur.

Quod vero amari ei puellæ jucundum sit, quæ amatur, ea ratione probat, quoniam cum amatur, imaginatio fit, quod bonum ei insit, quod qui sentiunt, ut Aristoteles inquit primo Rhetoricorum, omnes cupiunt. Præterea honorari, atque admirari jucundissima sunt, cuius rei argumento nobis sunt assentatores, quibus perlibenter aures præbemus: quia nos honorare, atque, admirari videntur. Qui vero amant, honorant, ac admirantur. Quare fit, ut amari jucundum sit puellis. Sunt nobis in re hac signo adultores, qui nobis perjucundi sunt, quoniam amare videntur. Insuper unumquodque natura amat se, appetit enim unumquodque sui conservationem natura. At si puella sui natura amat se, sui etiam natura amabit cuncta, quæ eam in optimo statu servabunt. Talia sunt bona, honesta, voluptifica, atque utilia: his enim omnibus, vel pluribus puella in optimo statu servatur. Quare amabit natura illos qui hæc omnia, vel plura ei volunt et ferunt. Sunt autem qui ei hæc volunt et ferunt amantes. Quare puella amata suapte natura eos redamabit, qui eam amant, modo ex aliquo accidente contrarium non emerit. Verum de his postea.

comparó el amor perfecto y ardiente con la amistad perfecta;¹⁸⁴ sin embargo, un amigo no se entrega al mismo tiempo a muchos, y no es bueno, por lo cual tampoco es conveniente ser amante de muchos. De allí que el amor ardiente sea similar al exceso, pero el exceso conviene a uno solo, entonces el amor, que es un cierto exceso de deseo, no podrá ser de muchos. Finalmente, sucede que no es fácil que muchos agraden ardientemente al mismo.¹⁸⁵

CAPÍTULO LIII

Para la muchacha que es amada es agradable ser amada.

Este razonamiento prueba que para la muchacha que es amada es agradable ser amada: ya que cuando es amada, se suscita la imaginación de que guarda en sí misma algo bueno, lo cual todos los que tienen sentidos desean, como dijo Aristóteles en el libro primero de *La Retórica*.¹⁸⁶ Además, ser honrada y admirada son cosas muy agradables, cuya evidencia para nosotros son los alabanceros, a quienes presentamos oídos de muy buena gana, porque es evidente que nos honran y nos admiran, al menos los que nos aman, nos honran y admiran. Por esta razón sucede que ser amada es agradable para las muchachas.

Reconocemos a los aduladores de esta forma: son quienes para nosotros resultan muy agradables porque parece que nos aman.¹⁸⁷ Además, cada uno se ama por naturaleza, pues por naturaleza desea su conservación, pero si una muchacha se ama por naturaleza, entonces amará por su propia naturaleza a todo el conjunto de cosas que la conservarán en un estado óptimo. Tales cosas son buenas, virtuosas, placenteras y útiles,¹⁸⁸ porque la muchacha es conservada en un estado óptimo por todas estas cosas o por la mayoría. Por esta

184 Para Aristóteles la amistad perfecta es: "(...) de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos mismos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable. Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables tanto absolutamente como en sus relaciones mutuas. A cada hombre, en efecto, le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes: ahora bien, las acciones de los buenos son las mismas o semejantes". ARIST. *EN*. 155b, 8- 18.

185 ARIST. *EN*. 1158a, 12-18: "La amistad tiene cierta apariencia de exceso, y los sentimientos excesivos no se enderezan naturalmente sino a una persona. No es fácil que muchos agraden vivamente a la vez al mismo individuo, ni tampoco lo es quizá que existan muchos hombres de bien. Es preciso, además, haber cobrado experiencia mutua y alcanzado familiaridad, lo cual es sobremanera difícil. En cambio, es posible agradar a muchos por utilidad y por placer, pues las gentes de esta especie son muchas y poco tiempo piden estos servicios".

186 ARIST. *Rh*. 1371a, 17 - 24.

187 *Ibidem*.

188 ARIST. *EN*. 1155b, 19. *Cfr.* ARIST. *Rh*. 1381a, 4 - 1381b, 38.

CAP. LIIII

Puellam longe magis gaudere, quia amatur, quam quia amat.

Quibus etiam dilucidum erit, puellam longe magis gaudere, cum amari se senserit, præsertim a laudatis viris, quam cum amat. Cum enim amari se noverit, honorari quoque ab amante censet. At unusquisque longe magis gaudet honore sibi tributo, quam ea honoratione, quam alteri exhibet. Quare puella omnis longe magis gaudet cum senserit se amari potissimum a viris laude dignis, quam cum amat.

CAP. LV

Non posse puellam amari, quin amet, potissimum cum a laudatis viris se amari noverit.

Insuper ex iis quæ diximus nemo dubitare debet, puellam amari non posse, quin amet, præsertim si a viris laudatis senserit se amari: nec nos amare puellam posse, quin ab ea amemur, modo inter amatam, et amantem symbolum quoddam affuerit, atque similitudinis ratio: Nam ut eodem libro Aristoteles inquit, amare est aut honorem exhibere, aut non absque honoratione: non enim esse potest quispiam amans, quin puellæ amatæ honores exhibeat. Quare sicuti puella honore sibi tributo gaudet, præsertim a laudatis: propterea quia confirmare opinionem eam cognoscit, quam de se affectat: ita quoque amore quo ab eis diligi se sentit. Quare cum ipsa amore sibi exhibito gaudet, amante etiam gaudere necesse est. At gaudium amor quidam est. Non igitur amari poterit, quin amet, præsertim cum a laudatis viris se amari senserit. Præterea unusquisque naturali desiderio seipsum amat, ut diximus: nam desiderio naturali unusquisque appetit sui ipsius conservationem, et sibi ipsi bonum. Quod si omnes naturali desiderio seipsos amant, eos etiam amare coguntur, qui nos amant, et bonum volunt, modo crediderimus ab illis, et voluptatem, et honorem nos reportare posse: a multis enim puellæ amantur, e quibus qui honores, vel voluptatem se reportare posse non existimant, eos nequaquam redamant. Hinc patet fieri non posse nos amare, quin amemur: si enim assentatores amamus, qui amare nos simulant (est enim assentator amicus fictus) necessario eos amare compellemur, quos vere nos amare

razón amaré por naturaleza a quienes le procuren y quieran a ella todas estas cosas o la mayoría, pues quienes quieren y procuran estas cosas para ella son los que la aman. Por esta razón una muchacha amada por su propia naturaleza corresponderá a quienes la amen, no resultará lo contrario por algún otro suceso.¹⁸⁹ Pero hablaremos de estas cosas más adelante.

CAPÍTULO LIV

La muchacha se alegra mucho más porque es amada que porque ama.

Por estas cosas será clarísimo que la muchacha se alegra mucho más cuando se siente amada, particularmente por hombres dignos de alabanza, que cuando ama, pues, cuando se ha dado cuenta de que ella es amada, también considera que es honrada por el amante; pero cualquiera se alegra mucho más con el honor atribuido a uno mismo que con el homenaje que muestra para otro. Por esta razón, toda muchacha se alegra mucho más cuando siente que es muy amada por hombres dignos de alabanza que cuando ella ama.¹⁹⁰

CAPÍTULO LV

No puede ser amada una muchacha que no ame, sobre todo, cuando se da cuenta de que es muy amada por hombres dignos de alabanza.

Nadie debe dudar, a partir de lo que dijimos arriba, que una muchacha que no ama no puede ser amada, sobre todo si siente que es amada por hombres dignos de alabanza; ni podemos nosotros amar a la muchacha si no somos amados por ella. Sólo entre la amada y el amante puede darse cierto código y afinidad, pues, como dice Aristóteles en el mismo libro,¹⁹¹ amar es o mostrar honores, o bien, que no falte el homenaje; pues no puede ser amante alguien que no muestre honores para la muchacha amada.¹⁹² Por esta razón, así como la muchacha se alegra con el honor que se le rinde, principalmente con doradas alabanzas (además, porque sabe que se confirma la opinión que tiene sobre sí misma);¹⁹³ así también siente que ella es procurada por ellos con amor. Por ello, cuando ella se alegra con el amor que le ha sido mostrado, es necesario que se alegre con quien la ama, pero el gozo es cierto tipo de amor: en consecuencia no podrá ser amada quien no ame cuando percibe que es amada por hombres dignos de alabanza. Además, cada uno se ama a sí mismo por un deseo natural, como dijimos, pues con un deseo natural cada uno busca su propia conservación y el bien para sí mismo y, si todos se aman a sí mismos por un deseo natural, también creeremos que quienes nos aman y nos desean el bien están obligados a amarnos y que podemos proveernos de placer y honor a partir de ellos.

189 Cfr. ARIST. Rh. 1381a 1-8.

190 ARIST. EN. 1159a, 14.

191 La *Ética Nicomaquea*.

192 Cfr. ARIST. Rh. *Ibidem*.

193 ARIST. EN. 1159a, 17-30.

crediderimus. Sicuti enim naturale est, unumquenque seipsum amare: sic nobis naturale erit, eos omnes amare, e quibus et amari, et voluptatem, aut honorem reportare putaverimus. Quod si occurret, puellas nonnullas aliquando eos odio persequi, a quibus amantur: facile dicemus, puellas per se amari non posse, quin redament: ex accidente tamen possunt eos odio persequi, a quibus amantur: ut puta, cum senserint se ab eis injuriam magis aut dolorem, quam honorem vel voluptatem reportare. Aut melius dicendum, fieri non posse, ut puellæ non redament, cum amari se ab amantibus omnino arbitrentur, amore (ut ita dixerim) naturali, aut concupiscentiæ, amore autem judicii vel benevolentiaë redamare non cogentur. Est autem amor concupiscentiæ affectus appetitus sensitivi. Amor autem benevolentiaë est judicium quoddam sequens electionem, quo alicui bona volamus.

CAP. LVI

Desideretne puella deformis amari magis, an pulchra.

Inter amatorias quæstiones illa primo quæri solet, cum puellæ omnes, cum amantur, redamare coguntur, utrum puella deformis amari magis quam pulchra desideret. Est enim quæstio pro utraque parte ambigua: nam cum desiderium a carentia proficiscatur, et deformis minus amari quam pulchra soleat, videtur amandi ab amantibus desiderio longe magis, quam pulchra affici, quæ a pluribus, et sæpius amatur. Deinde Deus, et natura nihil frustra facit. Quare sicuti frustra esset calceus, quo nullus pes calciaretur, frustra quoque erit puellæ pulchritudo, quæ facta est ut ametur, si a pluribus, et sæpius non ametur. Quare natura instituyente pulchra longe magis appetit, quam deformis amari. Fortasse cum triplex amor sit: et naturalis, qui est inclinatio quædam, qua imperfectum tendit in sui perfectionem: et animalis, quem concupiscentiæ dicunt: et benevolentiaë, qui nascitur ab electione. Deformis amore nativo amari magis, quam pulchra desiderare videtur, quippe cum ex tali amore tendat in sui perfectionem: est enim ob deformitatem imperfecta, quare et longe magis, quam pulchra perfectionem desiderans: pulchra vero amore concupiscentiæ longe magis, quam deformis: habet enim pulchritudinem sibi a natura tributam

Ciertamente, las muchachas que son amadas por muchos no corresponderán el amor de aquellos que ellas consideren que no puedan proveerles de honores o placer. De allí, consta que no podemos amar a quien no nos ame pues, si amamos a los aduladores, quienes fingen amarnos (falso amigo es el adulador) necesariamente estaremos obligados a amar a los que creemos que nos aman de verdad. Así como es natural que cada uno se ame a sí mismo, así también será natural que amemos a todos los que consideremos que nos aman y que nos proveen de placer y honor. Y si sucede que algunas muchachas a veces rechazan a aquellos que las aman, diremos fácilmente que las muchachas que no corresponden el amor no pueden ser amadas por sí mismas.

No obstante, a partir de esto, pueden odiar a quienes las aman como, por ejemplo, cuando sienten que reciben más ultraje o dolor que honor y placer de ellos;¹⁹⁴ o, para decirlo mejor, puede pasar que las muchachas no correspondan el amor cuando consideran que son amadas absolutamente por los amantes con amor (por así decirlo) natural o voluptuoso, en cambio, si son amadas con amor prudente o benevolente consiguen corresponder el amor. Pues el amor voluptuoso es una afección del apetito sensitivo y el amor benevolente es, ante todo, cierto juicio consecuente a la elección con el que le deseamos cosas buenas a alguien.

CAPÍTULO LVI

¿Acaso no desea ser más amada la muchacha fea que la bella?

Entre las cuestiones amoratorias suele preguntarse en primer lugar ésta: si todas las muchachas, cuando son amadas, consiguen corresponder el amor, ¿acaso la muchacha fea desea más ser amada que la bella? Esta cuestión es ambigua por ambas partes, pues, dado que el deseo surge de la carencia, y la fea suele ser menos amada que la bella, parece que el deseo de ser amada por los amantes la afecta mucho más que a la bella, quien es más frecuentemente amada por muchos. De allí que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano.

Por esta razón, así como sería vano el zapato con el que ningún pié se calzara, vana sería también la belleza de la muchacha que está hecha para ser amada, si no fuera amada por muchos y frecuentemente. Por esto, la bella busca mucho más que la fea ser amada a causa de cierta naturaleza organizadora. Tal vez porque es triple el amor (el amor natural, que es cierta inclinación con la cual lo imperfecto tiende a su perfección; el amor animal, al que se llama deseo carnal; y el amor benevolente, que nace de la elección) se cree que la fea desea más ser amada con amor natural que la bella, porque de tal amor ella tiende hacia su perfección, dado que es imperfecta a causa de su fealdad, por eso desea la perfección mucho más que la bella. En cambio, la bella desea mucho más que la fea el amor carnal, porque a la bella le ha sido otorgada la belleza en función del deseo. Sin embargo, deseosas de amor benevolente,

194 *Cfr.* ARIST. *Rh.* 1378a, 30- b, 11.

propter concupiscentiam. Appetitu vero benevolentiae interdum deformis, nonnunquam pulchra amari magis desiderat, quatenus nunc hæc, nunc vero illa melius, vel peius assuescere a cunabulis per pædagogos assuevit.

CAP. LVII

Sitne pulchra natura continentior quam turpis.

Dubitarunt etiam, sitne pulchra natura continentior, an turpis. Dixerunt nonnulli, qui Platonem sectantur, a Deo esse in puellis pulchrum: pulchri autem centrum bonitas, ac virtus est, quippe cum pulchrum Plato circulo simile esse asserat, cuius centrum, ut diximus, bonitas est, et probitas. Deinde turpe plerunque improbitas comitatur, ergo pulchrum probitas. Phisionomi enim tradunt in contorto corpore perraro rectam animam habitare posse. Quare in pulchro, rectoque plerunque rectam probamque huic rei astipulantur arbores, quare florum pulchritudo testatur fructuum bonitatem: in mutis quoque animalibus cernimus ea, quæ pulchra sunt plerunque bona esse: quæ vero deformia, mala, ut in equis, canibus, avibus, cæterisque id genus. Postea in rebus fere omnibus quæ sunt natura, videmus eas, quæ pulchræ sunt, bonas esse, ut cælum, quia pulchrum est, bonum censetur. Cur igitur homo si pulcher fuerit, non erit probus? Est enim homo mundus parvuus, nec solum in rebus naturalibus, sed in arte confectis idem cernitur. Navis enim, quæ pulchra est, bona censetur, domus, statua, et cætera id genus similiter. Qua ratione fit, ut puellæ quo pulchriores, eo probiores censendæ sint. Quod Poëtæ scribant raram esse concordiam formæ, atque pudicitiae, ut Juvenalis, et Ovidius tradiderunt: fortasse hoc non natura, sed educatione fit, aut accidente, ut paupertate, amantium frequentia, ac contiua vexatione: insuper et locorum oportunitate, et id genus. Et licet pulchritudinis amore et concupiscentiae puella pulchra amari magis, quam turpis desideret, vi autem naturæ, quæ complexio est, temperantior, continentior, atque moratior est.

unas veces la bella desea más ser amada y otras veces la fea lo desea, en la medida en que fueran mejor o peor educadas desde la cuna por sus maestros.

CAPÍTULO LVII

Acaso será más recatada por naturaleza la bella que la fea.

Los platónicos dudaron si por naturaleza la bella es más recatada que la fea. Algunos seguidores de Platón dijeron que de Dios proviene lo que hay de bello en las muchachas; pues el centro de lo bello es la virtud y la bondad, como Platón asegura que lo bello es similar a un círculo cuyo centro, como dijimos, es la bondad y la rectitud,¹⁹⁵ entonces frecuentemente la maldad es acompañada por la fealdad y, por lo tanto, lo bello acompaña a la rectitud. Ciertamente, los Fisiólogos dicen que muy raramente un alma recta puede existir en un cuerpo deforme, porque en un cuerpo bello y recto frecuentemente hay un alma recta y proba. De ahí que esto se confirme en los árboles, pues la belleza de las flores es testimonio de la bondad de los frutos; también en muchos animales distinguimos que frecuentemente son buenos los que son bellos, pero los que son feos son malos, como sucede con los caballos, los perros, la aves y los demás de este tipo. Además, en casi todas las cosas que hay en la naturaleza vemos que las que son bellas son buenas, como el cielo, que por ser bello se considera bueno. ¿Por qué, entonces, si un hombre es bello, sería recto?

El hombre es un microcosmos, y él mismo no se distingue solamente en las cosas naturales, sino también en las artificiales: la nave que es bella la consideramos buena, por ejemplo la casa, la estatua y, de manera semejante, las demás cosas de su especie.

Por esta razón sucede que las muchachas más bellas, por ello, deben ser consideradas más buenas. Pero los poetas llegan a escribir que es rara la coincidencia de la bella forma y el pudor, como dijeron Juvenal y Ovidio;¹⁹⁶ tal vez esto no suceda por naturaleza, sino por educación o por accidentes tales como la miseria, el trato continuo y el sufrimiento constante provocado por los amantes y demás circunstancias de este tipo y, aunque la muchacha bella desee más ser amada que la fea con amor de belleza y de deseo, es más temperante, recatada y moral a razón de la naturaleza que es compleja.

195 Cfr. Cap. XII. Hace referencia a la teoría de las esferas plotiniana reproducida por Proclo y por Ficino.

196 Juv. X 297-298: "rara est adeo concordia formae atque pulchritudine"; Ov. Her. XVI 290: "lis est cum forma magna pudicitiae".

CAP. LVIII*Aspectum esse amantibus amabilissimum.*

Quod vero amantibus videre puellas, quas amant, amabilissimum sit, ex eo probavit Aristoteles omnium philosophorum magister libro Ethicorum nono, quoniam per sensum visum maxime est atque oritur amor: gignitur enim amor ex pulchro agnito, cum sit aliud nihil, ut sæpe diximus, quam desiderium fruendi pulchri: quare quemadmodum amici in mutuo convictu potissimum gaudent, ita quoque amantes in mutuo aspectu: unde et primo libro de partibus animalium asserit ita esse de puellis, ut de superis ipsis, ac divinis substantiis: nam quemadmodum cum superas illas substantias attingimus, licet eas leviter attingamus, ob eius tamen cognoscendi generis excellentiam amplius oblectamur, quam cum nobis juncta omnia tenemus, ita quamlibet partem, minimamque nostrarum puellæ deliciarum viderimus, gratius erit, ac jucundius, quam si perspexerimus cæterorum hominum membra tota: per quæ declaravit nihil esse amantibus gratius aspectu, præsertim cum mutuus fuerit.

CAP. LIX*Amorem non semper a visu oriri.*

Magna addubitatio est, possitne quis amore capi ab ea puella quam nec viderat, nec loqui audierat. Philostratus in suis Heroibus asserit, Poëtas velle amorem primun a puellæ visu proficisci, servari vero post illius idolum ab ea animæ virtute, quam philosophi memoriam vocant, per imaginationem autem sæpe revideri, atque recognosci, et ex ea recognita angi, affligi, noctu, diuque vexari. Sunt tamen exempla huic opinioni contraria, præsertim Aurelio asserente, invisita atque inaudita amari, atque diligi posse, incognita vero haudquaquam. Achilles enim, ut quidam aiunt, qui Trojæ aderat, et Helena, quæ in Ægypto manebat, absque mutuo aspectu se perditæ adamarunt: sola enim hinc inde narratione audita se invicem deperierunt. Non multis annis ante nos Rudelsus Blaiæ dominus

CAPÍTULO LVIII*El aspecto es lo más agradable para los amantes*

Sin embargo, lo que es más agradable para los amantes es ver a sus amadas, esto lo probó Aristóteles, el maestro de todos los filósofos, en el noveno libro de la *Ética*, puesto que sobre todo a través del sentido de la vista nace y existe el amor.¹⁹⁷ Pues el amor surge del reconocimiento de lo bello, porque no es otra cosa que, como hemos repetido, el deseo de disfrutar de lo bello; por esto, así como los amigos se regocijan mucho más en el trato mutuo, así también los amantes en la mutua contemplación: de ahí que en el primer libro sobre *Las Partes de los Animales*, asegura el Estagirita que así como pasa con las muchachas, de la misma manera pasa con las cosas superiores y las sustancias divinas: pues, cuando tocamos aquellas sustancias, aunque las toquemos levemente, nos deleitaremos mucho más grandemente a causa de lo maravilloso de conocer este género que cuando tenemos para nosotros todas las cosas juntas; así, sucede que será más grato y más feliz cuando veamos apenas una parte mínima de la muchacha de nuestras delicias, que si observamos todos los miembros del resto de la humanidad. Por lo tanto, declaró Aristóteles, que nada es más agradable para los amantes que la contemplación, sobre todo cuando es mutua.¹⁹⁸

CAPÍTULO LIX*El amor no siempre nace de la vista.*

Existe una gran duda: si acaso puede alguien ser atrapado por el amor de una muchacha a la que no haya visto, ni haya escuchado hablar. Filóstrato, en su *Héroes*, afirma que a los poetas les gusta que el amor comience al mirar a la muchacha;¹⁹⁹ sin embargo, el amor, después de esa impresión, es conservado por esa virtud del alma que los filósofos llaman memoria, gracias a la imaginación la vuelven a ver constantemente, la reconocen y, a partir de su reconocimiento, se atormentan, se afligen y sufren de día y noche. No obstante, también hay ejemplos contrarios a esta opinión, principalmente cuando Aurelio asegura que puede ser amada y apreciada la que no ha sido vista ni escuchada, pero de ninguna manera a la que no haya sido conocida.²⁰⁰

En efecto, como algunos dicen Aquiles que estaba en Troya, y Helena que permanecía en Egipto, se enamoraron perdidamente sin haberse visto, pues habiendo sido escuchada por aquí y por allá

197 ARIST. *EN.* 1167a, 3-8: “La benevolencia, de consiguiente, es algo así como el principio de la amistad, como del amor lo es el placer de la vista. Nadie ama sin haber recibido previamente placer del aspecto del amado, lo cual no quiere decir que ame ya por la sola complacencia en la figura del otro sino cuando añora al ausente y suspira por su presencia”.

198 ARIST. *PA.* 634b.33- 635a.5.

199 PHILOSTR. *Her.* LIV-4.

200 SAN AGUSTIN. *De. Trinitate.* X-2, 4.

Comitissam, quæ Tripoli imperitabat, suæ pulchritudinis fama per eos peregrinos delata, qui ex Antiochia redibant, summopere deperivit: qui illius amore exardens in Tripolim adnavigavit, ut eius, quam audierat, pulchritudine frueretur. Captus vero in itinere a sæva ægritudine cum tantundem ad eam pervenisset Deo gratias agens, quod tantum numen videre sibi concessisset: in illius puellæ brachiis non absque animi utriusque mœrore e vita excessit. Nec ab ratione est, quod hi opinantur: si enim amor desiderium fruendi pulchri est, et potest quis invisum pulchrum desiderare, ut eo fruatur, fit, ut invisæ, atque inaudita interdum vi famæ amentur. Aristoteles etiam Ethicorum octavo asserit posse nonnunquam inter aliquos, qui sese nunquam viderint, mutuam esse benevolentiam, licet non amicitiam. Quare et mutuus amor, hunc in modum, ut quidam volunt, Paris classem instruxit, Spartamque visendæ Helenæ pulchritudinis causa appulit. Verum si res hæc ita est, amor, qui post aspectum nascitur, longe ferventior esse solet eo, qui fama duntaxat exoritur, modo præsentia famam non minuat, et gratia, quæ ex visa pulchritudine proficiscitur, non occurset.

CAP. LX

De ætate pulchritudinis.

Quæ vero ætas pulchritudini magis idonea sit, nondum exploratum est. Hippias viridem juventam autumat, cum virginem pulchrum ipsum esse affirmavit: cui et Aristoteles favere videtur in flore ætatis pulchritudinem pullulare asserens. Verum omnis ætas pulchritudini apta est. Si mulier mulieribus comparetur, quæ suæ ætatis sunt, non desunt, qui arbitrantur, gratiam, quæ ex pulchro exoritur, juventæ maximopere idoneam esse, morum vero concinnitatem, quæ est animi pulchritudo, ipsi senectæ convenire: aut fortasse pulchritudini, quæ animi concinnitas est, ut diximus, omnis ætas idonea est, et si gratiosior ei sit juvena: formæ autem sola viridis ætas, quod Hippias, et Aristoteles probarunt.

sólo la descripción de su belleza se enamoraron perdidamente.²⁰¹ No hace muchos años, Rudel, señor de Baly, se enamoró con gran locura de la Condesa que gobernaba Trípoli, pues la fama de su belleza había sido anunciada por los viajeros que regresaban de Antioquía. Éste, impulsado por su pasión, se embarcó hacia Trípoli para disfrutar de esa belleza de la que ya había escuchado. Sin embargo, atrapado por una fuerte enfermedad en el camino, exactamente cuando llegó a ella dio gracias a Dios por haberle concedido ver tal divinidad. Abandonó la vida en los brazos de aquella muchacha no sin una gran lamentación de ambas almas.²⁰² Y, por esta razón, los poetas opinan que si el amor es el deseo de disfrutar de lo bello, y alguien puede desear lo bello sin haberlo visto para gozar de él, entonces, a veces por el poder de la fama es posible amar las cosas que no hayan sido vistas ni escuchadas.

También Aristóteles dice en el libro octavo de la *Ética* que, unas veces, entre algunos que nunca se han visto puede haber benevolencia mutua, aunque no amistad.²⁰³ Por esta razón también hay un amor mutuo de esta índole, como algunos piensan: Paris tomó su flota e invadió Esparta para ver la belleza de Helena. Pero si el asunto es así, el amor que nace después de la contemplación suele ser mucho más ardiente que aquél que surge solamente de la fama, pues la presencia no podría disminuir la fama, y la gracia (que se origina de la vista de la belleza) no podría ofrecerse al pensamiento.

CAPÍTULO LX

Sobre la edad de la belleza

Sin embargo, todavía no ha sido investigado cuál es la edad más idónea de la belleza: Hippias cree que es la floreciente juventud cuando afirma que la muchacha virgen es lo bello en sí.²⁰⁴ Aristóteles también parece favorecer tal opinión cuando asegura que la belleza se multiplica en la flor de la edad.²⁰⁵ Ciertamente toda edad es apta para la belleza:²⁰⁶ si una mujer es comparada con otras mujeres de su edad, no faltan quienes piensen que la gracia que nace de lo bello sea máximamente idónea para la juventud, pero la armonía de las costumbres que tiene la belleza del espíritu es propia de la vejez; o tal vez toda edad es idónea para la belleza que es, como dijimos, la armonía del espíritu; aunque para la belleza sea más graciosa la juventud, no obstante, sólo es la edad floreciente para la forma, lo cual probaron Hippias y Aristóteles.

201 PHILOSTR. *Her.* LIV-4.

202 La historia del poeta Rudel es un tópico común a partir del siglo XIV, no he podido establecer una fuente original para esta anécdota.

203 ARIST. *EN.* 1157b, 15. *Cfr.* ARIST. *EN.* 1157a, 6.

204 *Pl.Hp.Ma.*287e-1.

205 ARIST. *Rh.* 1361b. 7-9: “En cuanto a la belleza, es diferente en cada una de las edades. La belleza del joven consiste en tener un cuerpo útil para los ejercicios fatigosos, así los de carrera como los de fuerza, y que además resulte placentero de ver para el disfrute”.

206 *Cfr.* ARIST. *Rh.* 1361b. 7-14.

CAP. LXI

Quod qui amore alicuius exardet, semper sit in eo.

Quoniam autem altera voluptas cum in excessu fuerit, alteram prohibet (qui enim fistulis delectantur, nequeunt mentem sermonibus adhibere, si quempiam audierint modulantem, magis modulatione gaudentes, quam operatione præsentis) hoc idem, ut Aristoteles decimo Ethicorum inquit, et in cæteris usu venit, cum circa duo simul, quispiam operatur: operatio enim jucundior alteram excludit, et quæ maiore voluptate præcellit, longe magis prohibet, atque remittit alterum, atque adeo, ut neque operetur per illam. Quocirca cum vehementer aliqua re gaudemus, non valde aliud agimus, et alia facimus, cum parum nobis alia placent. Quare et in affectibus simili ratione, qui amat vix aliud facere poterit, amore, qui est pulchri fruendi desiderium, cætera prohibente, atque excludente, ut si verum illud Poëtæ,

Et si quid faciam nunc quoque quæris, amo.

CAP. LXII

In animalibus mutis eam fœminam, quæ unius animalis animam rapit ad sui usum, omnes, quæ in eodem genere sunt, rapere, non ita in hominibus eandem puellam.

Non erit autem difficile declarare, cur in multis animalibus ea fœmina, quæ unius animalis animam rapit ad sui usum, omnium in eodem genere animas rapiat: non ita in hominibus eadem puella: nam cuique animali propria voluptas est, sicut et opus, ut decimo Ethicorum Aristoteles sapientum magister tradit. Alia nanque Equi voluptas est, alia Canis, alia Hominis, quemadmodum et Heraclitus dicit, Asinum stramina magis optare, quam aurum. Asinis enim pabulum auro jucundius est. Variant autem non parum in hominibus, eadem enim alios dolore afficiunt, alios delectant. Hoc et in dulcibus accidit: non enim eadem dulcia febricitanti, atque sano videntur. Huius rei causa est, quoniam voluptates aliorum animalium naturalem inclinationem sequuntur, quæ in eadem specie bona est: hominum vero voluptates, rationem, quæ non

CAPÍTULO LXI

Quien ardientemente ama a alguien, siempre piensa en ello.

No obstante, puesto que un placer, cuando ocurre en éxtasis, impide otro placer (pues quienes se deleitan con las flautas no quieren poner atención a los discursos, si escucharan a alguien que toca armoniosamente, disfrutando más de la melodía que de la actividad que de momento les solicita). Esto mismo, como Aristóteles dijo en el libro décimo de la *Ética*,²⁰⁷ también sucede en las demás cosas: cuando se ejecuta algún asunto y en el entorno hay al mismo tiempo dos situaciones, la actividad más agradable excluye a la otra y la que supera con mayor placer, por mucho, suprime y aleja a la otra a tal punto que impide que se ejecute por ella misma.

En consecuencia, cuando disfrutamos muy intensamente de alguna cosa no la dejamos por otra y, cuando otras cosas nos gustan muy poco, hacemos otras. Por el mismo motivo en los afectos sucede igual: quien ama apenas podrá hacer otra cosa a causa del amor, es decir, del deseo de disfrutar de lo bello, que excluye y anula a las demás cosas. Como si fuera verdadero aquello que dice el Poeta:

*Y si preguntas qué es lo que hago ahora: amo*²⁰⁸

CAPÍTULO LXII

En los animales mudos la hembra que arrastra a uno solo para el sexo, arrastra a todos los de su género, no así la muchacha respecto al género humano.

No será difícil demostrar por qué en muchos animales la hembra que arrastra a un solo animal para el sexo toma las almas de todos los del mismo género, pero no pasa así con una muchacha respecto al género humano. Ya que cualquier animal posee el placer que le es propio así como también el acto que le es propio, como Aristóteles, maestro de sabios, dice en el libro décimo de la *Ética*: “es diferente el placer propio del caballo, otro el del perro y otro el del hombre; así como dice Heráclito: *El asno prefiere la paja que el oro*, pues para el asno es más gozoso el forraje que el oro. No es muy diferente en los hombres, pues lo mismo que aflige con dolor a unos a otros deleita. Así sucede con las cosas dulces: no parecen las mismas cosas dulces para el que está enfermo que para el sano”.²⁰⁹ La causa de esto es que los placeres de otros animales se conducen por una inclinación natural que es buena en su especie, en cambio, los placeres de los hombres que no se determinan por una sola cosa, se conducen por la razón y debe entenderse a través de una razón, ora real, ora imaginaria, lo cual Horacio no ignoró cuando dijo:

“Nadie quiere tener una sola cosa, ni siquiera un deseo, puesto que son miles los tipos de hombres, y coloridas sus

207 ARIST. EN. 1175b.1-12.

208 Ov. Rem Am. 8.

209 ARIST. EN. 1176a.4-16.

ad unum determinatur: et per rationem intelligendum est, sive veram sive hallucinatam, quod Horatius non ignoravit, cum dixit, Nec velle cuiquam esse unum, nec votum, quippe cum hominum species sint mille, et usus earum discolor. Cum igitur in mutis ipsis animalibus nulla sit ratio nec vera, nec hallucinata, sed appetitio eadem, ceu anima eadem, fit, ut in ipsis ea foemina, quæ unius animalis animam rapit ad sui usum, omnium animas rapiat: secus in hominibus, ubi rationes saltem hallucinatæ variant.

CAP. LXIII

Perfectam pulchræ puellæ fruitionem absque tactu, gustu, atque olfactu non esse.

Quoniam fruitio pulchri est finis amoris humani, cum amor humanus, ut superius diximus, fruendi pulchri desiderium sit: ideo addubitatum est, sitne perfecta pulchræ puellæ fruitio, absque tactu, gustu, et olfactu, an imperfecta. Plato asserit per tres animæ partes pulchrum animos rapere, per visum videlicet, aut per auditum, aut per mentem, aut per has omnes, vel plures. Quare propter hæc perfectam esse pulchræ puellæ fruitionem non dubitat sine tactu, olfactu, et gustu, cum nec in tactilibus, nec in olfactilibus, nec in gustatilibus pulchri ratio spectetur: quam partem divinus ille Thomas Latii decus in his commentariis, quæ in libro Ethicorum scripsit, probavit ex eo, quia finis amoris est in his habendus, in quibus est initium, amorque ipse. At constat amoris initium, amoremque ipsum in visibilibus, atque auditilibus, et intellectualibus esse: fit, ut in his finis sit habendus quæ est pulchri fruitio. Nos vero arbitramur pulchræ puellæ fruitionem, cui nihil humani desiderii deest, quo humanum desiderium est, perfectam esse non posse, nisi anima quæ rapta est ab ipsius puellæ pulchritudine, in qua omnis præparatio ad gratiam suscipiendam est, per eos omnes sensus ea fruatur, per quos omnis præparatio agnoscitur, et quoniam, ut diximus superius, per olfactum, gustum et tactum in ea cognoscit rationes pulchri: per olfactum enim suavitas in odore: per gustum autem dulcedo in labellis, lingua et ore: per tactum vero lenitas carnis percipitur, quas muta animalia in suis foeminis nequaquam sentiunt. Præterea, ut superius diximus, sine his nulla puella omni ex parte pulchra est censenda. Quis enim judicabit eam pulchram omni ex parte, si eius caro insuavis,

costumbres”.²¹⁰ Entonces, ya que en los animales mudos mismos no hay ni causa real o imaginaria, sino el mismo apetito como si fuera la misma alma, sucede que en entre ellos la hembra que arrastra hacia el sexo el alma de un solo animal arrastra también el alma de todos; al contrario pasa entre los hombres, donde las razones son diferentes, incluso las imaginarias.

CAPÍTULO LXIII

No existe el goce completo de la muchacha bella sin tacto, gusto y olfato.

Ya que el goce de lo bello es la finalidad del amor humano, siendo el amor humano el deseo de disfrutar de lo bello, como dijimos más arriba; así, se ha dudado si acaso es completo o incompleto el goce de la muchacha bella sin tacto, gusto y olfato. Platón asegura que lo bello atrapa a las almas a través de tres partes del alma, a saber, por la vista, por el oído, por la mente, por todas ellas o la mayoría;²¹¹ por esta razón, no se duda que el goce de la muchacha bella sea completo sin tacto, olfato y gusto, como tampoco se espera que haya una medida de la belleza en las cosas táctiles, ni en las olfativas, ni en las paladeables: esta parte la probó aquel divino Tomás, gloria de Lacio, en los comentarios que escribió sobre el libro de la *Ética*: “porque la finalidad del amor debe ser considerada en aquellas cosas en las que está en el fundamento, y en el amor mismo”,²¹² sin embargo, consta que el fundamento del amor y el amor mismo están en las cosas visibles, audibles e inteligibles, entonces hay que considerar en estas cosas esta finalidad que es el disfrute de lo bello. En cambio, nosotros pensamos que el goce de la muchacha bella no carece en nada de deseo humano, por lo cual, el deseo es humano, no puede ser completo sin tales cosas, a no ser que el alma, que ha sido arrobada por la belleza de la muchacha misma, quien, teniendo toda la disposición para recibir la gracia, goce de ella con todos los sentidos a través de los que se reconoce toda disposición. Y, como dijimos arriba, puesto que es por el olfato, el gusto y el tacto que el alma reconoce en ella los indicios de lo bello, porque se percibe a

210 Aquí parece más bien referirse a Persio: *mille hominum species et rerum discolor usus; / uelle suum cuique est nec uoto uiuitur uno.* (PERS. Sat. 5, 52)

211 Pl. *Hp.Ma.* 298a.

212 TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, 2 l. 5 n. 5: *Appetitus autem sensitivus dividitur in duas vires: scilicet in concupiscibilem, quae respicit absolute bonum sensibile, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, quae respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis; sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus. Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili. Quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato.*

si dura, si aspera sit? Insuper si caro, et os fœtorem exhalarint, si os, lingua labella insipida fuerint? Quare cum in his turpis ratio habeatur, cur in suavitate, mollitie, lenitate, et partium odore atque dulcedine Pulchrum habendum non est? Quod autem ita sit, puellæ ipsæ nobis signo sunt, quæ ut pulchriores reddantur, odoribus, unguentis rebusque odoriferis se illinunt, lavacris quoque quæ carnes abstergunt, se lavant ac leniunt, labella, os, linguam dulci sapore afficiunt. Diximus, cui nihil deest, quo humanum desiderium est: quoniam quo amor ferinus est, nisi ad usum veneris defluat, quiescit nunquam: quo vero amor humanus est, ac humanum moraleque et rationale pulchri fruendi desiderium non ultro proficiscitur, nisi quousque homini servet sui propriam rationem, at cum in usum venerit, in ferinam labitur voluptatem. In quibus vero anima solum per visum percipit pulchrum, ut in ædificiis, stautis, cæterisque id genus, in his fruitio per solum visum perfecta omni ex parte esse poterit. Simili modo in quibus per auditum, ut in vocibus, orationibus, cæterisque talibus solum per auditum. Sed quoniam in puella pulchrum anima percipit per visum, auditum, olfactum, ac tactum solo gustu excepto, si fuerit ipsa simpliciter, omnique ex parte pulchra, per quæ ferina anima in nulla suarum fœminarum percipere potest, fit, ut rapiatur ad fruendam puellam per omnes huiusmodi sensus. Quare perfecta pulchri fruitio, quod per huiusmodi sensus omnes animam rapit, absque tactu, et olfactu non est, nec esse poterit. Utrum vero fruitio pulchri esse possit, et amor sine appetitu veneris, postea disserendum.

CAP LXV (LXIV)

De pudore, in quo animi pulchritudo pro magna sui parte habetur in puellis, quæ omnino atque simpliciter pulchræ sunt.

Quoniam, ut diximus, gratiæ quæ pulchritudo est, præparationem potissimam habet in morum concinnitate, cuius una pars est pudor, ideo de pudore disserendum, quippe cum sapientes de ea varia sentiant. Academici tradiderunt pudorem moderatorem esse optimum cupiditatum, ne audeat quisquam cuiquam aut dicto protervo, aut facto improbo nocere: hæc nanque perfacilis ratio est conciliandæ hominum gratiæ, et promerendi amoris. Stoici vero, ut Gellius inquit, pudorem ignominia metum esse definierunt: et primas quidem ætates valde addecet, optimæque indolis signum

través del olfato el encanto del aroma; a través del gusto la dulzura de los labios, la lengua y la boca; a través del tacto la suavidad de la carne (sensaciones que los animales mudos jamás perciben en sus hembras). Además, como ya dijimos, sin estas sensaciones ninguna muchacha debe ser considerada como completamente bella: ¿quién juzgará que esta muchacha es total o parcialmente bella si su carne es insuave, dura y áspera y, más aún, si su carne y su boca despiden un mal olor; si su boca, lengua y labios fueran insípidos?

Por ello, aunque haya algo de feo en estos aspectos ¿por qué no debemos considerar que lo bello está en el encanto, blandura, suavidad, olor y dulzura de sus partes? Así se explica que las muchachas mismas, para volverse más bellas para nosotros, se untan perfumes, ungüentos y otras cosas aromáticas, y que también se limpien la piel con baños, se laven y se suavicen, y adornen la boca, la lengua y los labios con un dulce sabor. Lo hemos dicho: a quien nada le falta, en él hay deseo humano; pero también hemos dicho que quien tiene amor bestial, si no se deja llevar por el sexo, nunca descansa. Ahora bien, quien tiene amor humano y deseo humano, moral y racional de disfrutar de lo bello, éste no persigue nada más, a no ser en la medida en que el deseo de lo bello le preserva al hombre la propia razón y, al llegar al sexo, se deja llevar hacia el deseo bestial. Sin embargo, en estas cosas el alma percibe lo bello sólo a través de la vista, puesto que podrá ser absolutamente completo el goce en tales cosas como en los edificios, estatuas y demás cosas de esa índole.

De modo semejante sucede en aquellas cosas que sólo se perciben por el oído, como las voces, discursos y demás cosas del mismo género. Pero ya que el alma percibe lo bello en la muchacha a través de la vista, el oído, el olfato y el tacto (una vez excluido el gusto); si la muchacha fuera puramente y por todas partes bella, a través de los sentidos que el alma de las bestias no puede percibir en ninguna de sus hembras; sucede que el alma humana es arrobada para disfrutar de la muchacha a través de todos los sentidos. Por esta razón, el goce de lo bello, que arroba con todos los sentidos al alma no puede ser completo sin el tacto y el olfato. Después discutiremos si puede haber goce de lo bello y amor sin sexo.

CAPÍTULO LXV (LXIV)

Sobre el pudor en el cual está contenida en su mayor parte la belleza del espíritu en las muchachas que son, completa y puramente bellas.

Puesto que, como dijimos, la muchacha tiene poderosa disposición para la gracia que es la belleza en la armonía de las costumbres, de la cual una parte es el pudor, por lo tanto debemos discutir sobre el pudor, aunque sobre esta parte los sabios piensen cosas diversas: los académicos escribieron que el pudor que gobierna es el mejor de los deseos, para que nadie se atreva a lastimar a otro con un dicho insolente o con un acto reprochable. Ésta razón de conciliar la gracia de los hombres y ser digno del amor es muy fácil. Sin embargo,

præbet: intimo enim sanguini animus reverentia quadam affectus mergitur, et faciem rubore perfundit. His adolescentibus Cato Maior se delectari aiebat, qui minima quæque errata metuentes etiam in recte factis erubescerent, non autem illis, qui pallescerent: illud quidem ingenui pudoris indicium esse, hoc autem impudentiæ aut vecordiæ. Idem sentire visus est Diogenes Cynicus: nam cum adolescentem quendam alloqueretur, cerneretque eum rubore perfusum, confide ait, color enim iste virtutis est index. Pythias Aristotelis filia rogata quem pulcherrimum judicaret colorem pro facie ornanda, qui, inquit, ex pudore oritur. Hunc affectum quidam castigatius loquentes verecundiam appellant, ut ambiguitatem verborum fugiant, et pro virtute semper eam ponunt, cum pudor etiam in malefactis quandoque dicatur. Verecundia autem recti honestique rationem habet. Alii vero pudorem a verecundia sic separant, ut pudor sit rei turpiter actæ, verecundia etiam recte facti, atque honesti. Sed Aristoteles quarto Ethicorum libro verecundiam ait timorem quendam esse dedecoris: hanc fieri asserit prope similiter, ac timorem in rebus gravibus: nam qui verecundantur erubescunt: qui vero mortem timent pallescunt: quod cum utrunque ad corpus accommodetur, fit, ut utrunque magis ad affectum, quam ad habitum videatur pertinere. Non autem ad quamvis ætatem is affectus, sed ad iuvenilem accommodatur: putamus enim eos qui huius ætatis sunt, verecundos esse oportere, ut cum non sine perturbatione vivant, multumque ob hoc peccent, a verecundia prohibeantur delinquere. Quare juvenes verecundi laude digni sunt. Sed nemo ex eo seniore hominem laudabit, quia est verecundus: nihil enim eorum ipsum oportere censemus agere, pro quibus emergere verecundia solet, neque enim homini probo verecundia competit: quippe cum pro rebus improbis fiat, non sunt res tales agendæ. Alii tradunt verecundiam esse ingenuum quemdam pudorem, quo perciti etiam recta et honesta agere erubescimus. Et licet pudor ac verecundia similitudine quadam teneri videantur, aliquantulum tamen inter se differunt: est enim pudor timor quidam justæ repræhensionis, verecundia autem aspectum honesti viri, vel conjunctæ multitudinis, in rectis etiam actionibus veretur: proinde custos decori esse videtur, atque honesti consilii mater. Nam qui bene agere studet, nihil magis veretur, quam ne quid indecore agat. Iccirco verecundia artifex effectrixque diligentæ esse dicitur: non enim tantum nequid peccet cavet, sed ut honeste decoreque agat

los estoicos, como dijo Gelio, definieron que el pudor es el miedo a la ignominia.²¹³ Cierta pudor conviene mucho a la juventud y se presenta como una señal de óptima índole. Pues un espíritu afectado por cierto temor respetuoso se oculta en lo íntimo de la sangre e inunda la cara de rubor.

El mismo Catón el viejo decía que se deleitaba con los adolescentes que estaban temerosos de ciertos errores pequeños y que se ruborizaban incluso en las buenas acciones, pero no le gustaban aquellos que palidecían, pues lo primero es indicio de cierto pudor ingenuo, mientras que lo otro es muestra de impudicia e insensatez.²¹⁴ Parece que Diógenes, el cínico, opina lo mismo pues, cuando le hablaba a un adolescente y distinguía que éste era rociado de rubor: “Confía —dice— este color es un indicio de virtud”. Cuando se le preguntó a Pitiada, la hija de Aristóteles, que cuál color consideraba que era el más bello para adornar la cara, dijo que era el color que nace del pudor.

Ciertamente quienes hablan más limitadamente llaman vergüenza a esta afección, para huir de la ambigüedad de las palabras y la colocan siempre en lugar de la virtud, predicándose el pudor a veces también de las malas acciones. No obstante, la vergüenza tiene un aspecto de rectitud y honestidad; en cambio, otros separan el pudor de la vergüenza, de modo que hay pudor en los actos deshonestos y vergüenza en los actos buenos y virtuosos. Pero Aristóteles en el libro cuarto de la *Ética*²¹⁵ dice que la vergüenza es cierto temor propio de la deshonra. Asegura que la vergüenza obra de manera similar que el temor en las cosas importantes, pues quien se avergüenza, se ruboriza, pero quien palidece teme a la muerte; porque como ambas cosas le pasan al cuerpo, parece que ambas le son más propias al afecto que al hábito.

Pero no a cualquier edad se acomoda esta afección, sino a la juventud, pues consideramos que quienes tienen esta edad les es conveniente avergonzarse, de modo que, aunque no vivan sin perturbación y a causa de esto pequen mucho, por la vergüenza les es prohibido delinquir. Por esto los jóvenes que se avergüenzan son dignos de alabanza. En cambio, nadie alabará a un hombre viejo por ello, porque es vergonzoso: consideramos que no le conviene hacer ninguna de estas cosas por las cuales suele surgir la vergüenza, ni que la vergüenza compete al hombre probo: pues la vergüenza surge de cosas improbas y tales cosas no deben ser llevadas a cabo. Otros dicen que la vergüenza es cierto pudor innato con el que, agitados, también nos ruborizamos al hacer cosas rectas y honestas. Y, aunque el pudor y la vergüenza parezcan tener cierta similitud, se diferencian en muy poco porque el pudor es cierto temor a la justa reprimenda, mientras que la vergüenza respeta el rostro ora del hombre virtuoso, ora de multitudes unidas incluso en las acciones rectas. De ahí que la vergüenza parezca ser la guardiana del decoro y la madre del buen

213 GELL. *Noctes Atticae*. XIX, 5, 10. 2.

214 PLUT. *Cat. May.* 341c.

215 ARIST. *EN*. 1128b.10-35.

omni studio, omnique diligentia nititur. Protagoras apud Platonem ait mortalibus, qui ut ferarum vires vitarent, urbes condere atque in unum convenire cœperant, Jovem Mercurium misisse cum justitia et pudore: rogatus vero a Mercurio, num esset utrumque hominibus omnibus traditurus, omnibus inquit: omnes siquidem horum participes esse debent. Multa sunt exempla Romanorum, aliarumque gentium, quibus manifeste patet, pudorem res profligatas restituisse, et prostratos exercitus ad victoriam erexisse, atque horrenda multa prohibuisse. Julii Cæsaris exercitum ad Cordubam contra Pompejum juniorem perterrefactum iam et de fuga magis quam de pugna meditantem pudor restituit, cum milites omnes audivissent Cæsarem exclamantem, Hic dies mihi finis vitæ erit, et militiæ vestræ ultimus: quibus dictis clypeum obuii militis arripuit: solusque hostes invasit locoque pepulit, ac perturbavit: et ducenta circiter tela in se missa a partim audacter evitavit, partim scuto excepit: quo pudore accensi ac perciti milites, tanto impetu in hostem feruntur, ut Pompejum cum universo exercitu in fugam compulerint: Ducesque eius capta Corduba in quam confugerant, magna ex parte cæsi sunt, et eorum capita ad Cæsarem perlata: ipse autem Pompejus inter dumos ac vepres latitans depræhensus, cæsusque est: caput quoque eius ad Cæsarem perlatum: quod quidem honeste sepeliri jussit. Bellum igitur formidolosum admodum pudoris virtute profligatum ac confectum est, et integram victoriam cæsari præbuit. Persæ mulieres, quibus ob pudorem nec vomere coram alio, nec urinam facere licebat, fugientibus filiis, pudenda illis nuda ostenderunt, atque Vultis, dixerunt, huc repetere fugientes? Eaque re permoti pudentesque reversi hostes fugarunt. Socrates cum quendam audisset, illoto ore loquentem, caput sibi chlamyde adoperuisse⁹ fertur, donec ille perorasset, ut sit pudor verborum optimus moderator, ut neque dicamus quæ turpia dictu sunt, neque eadem, si ab alio dicta fuerint, libenter audiamus. Quare vera est sententia Valerii, asserentis verecundiam esse omnis honesti consilii parentem solennium officiorum tutelam, innocentiae magistram, charam proximis, acceptam alienis, omni tempore, omni loco favorabilem præ se ferentem vultum.

9 Ed. 1530 *adoperuisse*. Ed. 1549 *adopcruisse*

consejo. Pues quien se esfuerza en obrar bien, nada respeta más que el obrar decorosamente. Por ello se dice que la vergüenza es el artífice y agente de la diligencia, pues no cuida tanto que no se peque sino que, con todo esfuerzo, se obre honesta y decorosamente: la vergüenza es sustentada por la diligencia.

Protágoras dice en el diálogo de Platón que Júpiter mandó a Mercurio con justicia y con pudor a los mortales para que comenzaran a fundar las ciudades y se reunieran en un solo lugar con el objeto de evitar el ataque de las fieras. Pero Mercurio preguntó si acaso habría que entregar ambas cosas a todos los hombres, contestó Júpiter que, en efecto, para todos, puesto que todos los hombres deben ser partícipes de la justicia y el pudor.²¹⁶ Muchos son los ejemplos tanto de romanos como de otras razas en los que consta manifiestamente que el pudor ha restituido las cosas perdidas; ha levantado ejércitos casi vencidos para la victoria; y ha impedido cosas horribles.

Cuando el ejército de Julio César estaba aterrorizado al marchar a Córdoba contra Pompeyo el joven, y se debatía entre la fuga y la lucha, el pudor lo restituyó en el momento en que todos escucharon que César exclamaba: “Este día será el final de mi vida, y también el último de su carrera”. Habiendo dicho esto, le arrebató el escudo al soldado que tenía enfrente, y él solo arremetió contra los enemigos, los sacó del lugar y los perturbó. Y con audacia evitó alrededor de doscientas flechas lanzadas contra él y en parte las recibió en con el escudo. Los soldados, agitados y arrebatados por este pudor, se lanzaron contra el enemigo con tanto ímpetu que empujaron a Pompeyo a la fuga con su ejército completo. Una vez tomada Córdoba, a donde se habían dirigido sus generales, fueron asesinados en su mayoría, y sus cabezas llevadas a César; también el mismo Pompeyo fue aprehendido y asesinado cuando estaba escondido entre zarzas y matorrales; igualmente su cabeza fue llevada a César, por lo que él mandó darle digna sepultura. Entonces esta guerra horrorosa fue llevada a fin sólo por la virtud del pudor, y el pudor le otorgó a César la victoria absoluta.²¹⁷

Las mujeres persas, a quienes a causa del pudor no les era permitido ni vomitar en presencia de algún otro ni orinar. Cuando sus hijos huían, ellas les mostraron desnudas sus vergüenzas y preguntaron: “¿Ustedes que huyen quieren regresar aquí?” Y por este motivo, sintiendo pudor, se volvieron contra los enemigos.

Se dice que cuando Sócrates escuchó a uno que decía obscenidades, se cubrió la cabeza con su manto, mientras tanto él dijo: “Que el pudor sea el mejor moderador de las palabras, de modo que ni digamos ciertas cosas feas ni las escuchemos voluntariamente si fueran dichas por otro”. Por esta razón, es verdadera la sentencia de Valerio, cuando asegura que la vergüenza es el padre de todo consejo virtuoso y la tutela de los esfuerzos cotidianos: la maestra de la inocencia, querida por los más cercanos, aceptada por los extraños, en todo tiempo y en todo lugar, portando y anteponiendo una buena

216 Pl. *Prot.* 322a.

217 PLUT. *Caes.*, 56.

CAP. LXVI

Exempla mulierum, quæ ob pudorem celebres habitæ sunt.

Nec desunt exempla præstantissimarum mulierum, quæ ob pudoris pulchritudinem celeberrimæ habitæ sunt. Milesiæ virgines, cum sine ulla evidenti causa voluntariam mortem subirent, plurimæque suspendio vitam finirent, nullo potuerunt remedio a proposito descendere: decreverunt tandem Milesii, ut virgines quæ suspensis corporibus demortuæ forent, hæ omnes nudæ cum eodem laqueo efferentur præcinctæ: post id decretum pudore solo deterritas deinde abtinuisse aiunt. Coluisse se pudorem non sine magna laude ostendit Panthei Lacedæmonii uxor: nam virum secuta in Ægyptum, quo is cum Cleomene se receperat, post viri mortem cum Ptolemæus ipsam quoque cum cæteris Lacænis, quæ illic erant, occidi iussisset, priusquam occideretur, vestem diligenter pedibus obvoluit omnemque aliam corporis partem textit nudo jugulo relicto, ut honeste cadens pudorem, quem per omnem vitam servaverat, inviolatum relinqueret. Olympia quoque Alexandri magni mater, cum eam Cassander interimi iussisset, diligenter cavet, ne cadens in morte aliquam corporis partem detegeret, quæ celanda pro matronali pudore videretur. Virgo quædam Ægyptia Alexandrina, cum aspectu decoro esset, veteri tumulo se inclusit, illicque XII, contiuos egit annos, per parvum foramen cibo, cæterisque necessariis acceptis: rogata autem quamobrem his tenebris se damnasset, respondit cognovisse se sui amore juvenem exarsisse, et ne ei ultra, aut alteri huiusmodi flammis animum incenderet, tumuli carcerem pro remedio delegisse: quæ tanto Spurinæ pudorem, de quo apud Valerium, superavit, quanto ipsius sexus fragilior erat. Non minus custodiendi pudoris studiosam Martia quoque Varronis filia se ostendit: nam cum virginitatis candorem illæsum servaret, et scalpendi, pingendique ars insignis haberetur: quia ea ætate statuæ, imaginesque plerunque nudæ fingeantur, ipsa præ pudore ne in viris pudenda exprimeret, aut ob id imperfectum opus relinqueret, effigenda virili figura semper abstinuit.

cara.²¹⁸

CAPÍTULO LXVI

Ejemplos de mujeres célebres por su pudor.

No faltan ejemplos de distinguidísimas mujeres que a causa de la belleza de su pudor son celebérrimas. Las vírgenes milesias, cuando fueron sometidas a una muerte voluntaria sin ninguna aparente causa, se ahorcaron muchas, y no pudieron persuadir las de este propósito con ningún argumento; los milesios decretaron entonces que las vírgenes que fueran a suicidarse colgándose, serían arrastradas desnudas todas ellas amarradas con el mismo lazo; dicen que después de este decreto, aterrorizadas sólo por su pudor, desistieron.²¹⁹ La esposa de Panteo, el lacedemonio, demostró que había cultivado su pudor no sin gran alabanza, pues ella, siguiendo a su marido cuando él se fue a Egipto junto con Cleomenes, después de la muerte del marido Tolomeo ordenó matarla también junto con el resto de los lacedemonios que estaban ahí. Antes de ser asesinada, cuidadosamente se envolvió con su vestido de pies a cabeza dejando el cuello desnudo para que, al morir honestamente, el pudor que había cuidado toda la vida se quedara inmaculado.²²⁰

También Olimpia, madre de Alejandro Magno, cuando Casandro ordenó que ella fuera ejecutada, cuidó diligentemente que una vez muerta ninguna parte de su cuerpo fuera mostrada, pues parecía que debía ser resguardada como si fuera un pudor de matrona.

Cierta virgen egipcia alejandrina, teniendo un rostro agradable, se encerró en una tumba vieja y ahí pasó doce años seguidos. Recibía el alimento y las demás cosas necesarias por un pequeño agujero y, habiéndole pedido que no se dañara de esa manera en esas tinieblas, respondió que ella sabía que un joven estaba encendido de amor por ella, y para no incendiarle con fuego más el alma a él o a otros de la misma manera, había decidido como remedio la cárcel de la tumba. ¡Tanto superó el pudor de aquel Espurina del que nos habla Valerio, cuanto su sexo era más débil!²²¹

Tampoco se muestra menos esforzada en el cuidado del pudor Marcia, la hija de Varrón, pues conservando ileso el candor virginal y siendo considerada insigne en el arte de la pintura y la escultura: ya que en ese tiempo se representaban desnudos en muchas pinturas y estatuas, ella misma, para no ver las partes pudendas del hombre, y para no dejar sin terminar la obra, siempre se abstuvo de representar la forma masculina a causa de su pudor.

218 VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*, VI, 1.219 PLUT. *Mul. Virt.* I, 1.220 PLUT. *Cleom.*, XXXVIII.221 VIRG. *Aen.*, X, 134.

CAP. LXVII

De pudicitia, in qua etiam animi pulchritudo in puellis pro magna sui parte habetur.

Nunc de pudicitia, in qua summa mulierum gratia, atque pulchritudo residet, disserendum. Nam sunt qui pudorem a pudicitia sic secernant, quod ille verborum, hæc autem actionum sit: et ad hanc sententiam verba illa Ciceronis interpretantur, cum Antonium ait, Tu quidem puderem cum pudicitia simul amisisti. Alii tradunt pudicitiam esse castitatis speciem, quæ solum ab injuria turpium libidinum vendicat: quod Mantuana camæna docuit, cum ait, Casta pudicitiam servat domus. Quasi dicat, castigata incorruptaque domus etiam pudicitiam servat. Verum quicquid de pudicitia ipsa tradatur, ea tamen virtus est, quæ vera ornamenta fœminarum facit, quæque nullo auro, nullis gemmis aut margaritis comparari potest. Maleolentis cœni putor nullo odore vincitur: nec unguento indigent qui per sese bene olent. Atqui quando quidem non omnia in optima etiam fœmina esse possunt, pudicitia sola est quæ suppeditat quæcumque desunt: hæc dotis inopiam auget, deformitatem non modo ornat, verum ad pulchritudinis speciem redigit, ignobilitatem illustrat, et denique omnia implet quæ aliqua ex parte deesse possent. Pudicitia gratam parentibus maioribusque matronam facit, quarum sanguinem nullo adulterio vitiatum suspicatur: hæc eandem liberis commendatissimam reddit, quibus nec de matre unquam erubescendum est, nec de patre ambigendum: hæc denique efficit, ut neque jurgia, neque adversam auditionem formident. Hinc illud Xenocratis recte fertur elementum, puellarum proprium esse pudicitiam, non aliter, quam piscibus aquam, etiam avibus ærem. Pudicitiam vitæ præferendam, non modo Romani, et Græci, sed et barbari etiam in servitute constituti censuerunt. Mithridates Ponti Rex ingenti prælio superatus a Romanis Pompeio Duce, cum in regni penetralia confugeret, adultam filiam Dripentinam nomine morbi asperitate vexatam Menophilo eunucho reliquit, in castello Gynorio optime munito: is virginem omni remediorum cura pristinae valetudini

CAPÍTULO LXVII

Sobre la decencia por la que se considera, en gran parte, la belleza del alma de las muchachas.

Ahora habremos de discutir sobre la decencia, en la que reside la mayor gracia y lo bello de las mujeres, pues hay quienes separan así al pudor de la decencia: porque el primero es propio de las palabras, y el segundo es propio de las acciones. Las palabras de Cicerón se interpretan en esta sentencia, cuando le dice a Antonio: “Tú perdiste al mismo tiempo cierto pudor con la decencia”.²²² Otros dicen que la decencia es un tipo de castidad que sólo exige librarse del azote de las bajas pasiones, como enseña la Musa Mantuana cuando dice: “El casto hogar conserva la decencia”.²²³ Como si dijera: La casa recta e incorrupta conserva la decencia. Sin embargo, alguien más dijo sobre la decencia que ella misma es una virtud que constituye el verdadero ornamento de la mujer, que no se puede comparar con ningún oro, ninguna gema o margarita.

Creo que ningún perfume vence a la apesetosa basura, y no le falta unguento a quien por sí mismo huele bien, pero si algo, no todo, puede estar en la mejor mujer, la sola decencia es lo que provee cualquier cosa que falte. Este don crece con necesidad, la fealdad no sólo adorna sino que la convierte en un tipo de belleza, embellece humildad de origen y hasta suple todo lo que por alguna parte podría faltar. La decencia hace agradable a la señora para los parientes mayores, de la cual no se sospecha ninguna adulteración de sangre viciada. Esta misma sangre se transmite muy confiable a los hijos, quienes jamás deben ruborizarse a causa de su madre, ni deben dudar sobre quién es su padre. En resumen, sucede que no se produzcan ni querellas ni rumores adversos. De allí aquella categoría de Jenócrates que dice rectamente que la decencia es lo propio de las muchachas, no de otro modo que el agua es a los peces y el aire a las aves. No sólo los romanos y los griegos, sino también los bárbaros consideraron que la decencia de la vida debía ser demostrada una vez establecido el deber. Mitrídates, el rey del Ponto, superado en un gran combate por los Romanos, siendo Pompeyo el General; cuando huyó al lugar más recóndito del reino encargó a su hija mayor Dripentina, aquejada por una terrible enfermedad, al eunuco Menófilo en el castillo Gynorio excelentemente fortificado.

Él cuidaba para el padre, con gran prudencia, a la virgen con todos los remedios para restituirle la salud de antes, pero cuando Mario Prisco, enviado de los emperadores, decidió destruir el castillo, mientras los defensores consideraban la rendición, para que la muchacha cautiva no considerara prostituir su

²²² Cic. *Phil.*, II, 15.

²²³ VIRG., *Ge.*, II, 524.

restitutam, patri tutissime servabat: verum cum a Mallio Prisco, Imperatorum legato, castellum obsidere cerneret, et defensores deditionem meditari, veritus ne puella captiva virginitatem hosti prostituere cogeretur, eam gladio interemit; quo quidem ex vulnere avulso seipsum transfodit, ne minus diligens custos creditæ sibi pudicitiae videretur. Nec idem est virginitas, et pudicitia, nam mulieres, quæ virum habent, pudicæ esse possunt, non autem semper virgines. Julia Firma patritia Suessana, ut in epitaphio legitur, pudica dicebatur: quia post mortem viri casta servavit thorum viro. Cicero objurgantibus quod sexagenarius Popiliam virginem duxisset, cras mulier erit inquit.

CAP. LXVIII

Exempla mulierum, quæ ob pudicitiae pulchritudinem, summis laudibus monumentis traditæ sunt.

Sed post hæc afferamus exempla excellentissimarum mulierum, quæ ob pudicitiae pulchritudinem summis laudibus sunt honestatæ. Teutonicorum conjuges Marium victorem orarunt, ut ab eo virginibus vestalibus dono mitterentur, affirmantes æque se, atque illas virilis concubitus expertes futuras: eaque re non impetrata laqueis sibi nocte proxima spiritum eripuerunt. Exercitu, et copiis Gallogræcorum Cn. Manilio Cos. in Olympo monte ex parte deletis, ex parte captis, Orgiagontis Reguli uxor miræ pulchritudinis a Centurione, cui custodienda tradita erat, stuprum pati coacta, postquam ventum est in eum locum, in quem consulis jussu Centurio misso nuntio necessarios mulieris pretium quo eam redimerent afferre jusserat, aurum expendente Centurione, et in eius pondus animo, oculisque intento. Gallogræcis lingua suæ gentis imperavit, ut eum occidere nt: interfecti deinde caput manibus retinens ad conjugem venit, abiectoque ante pedes eius, et injuriæ, et ultionis suæ ordinem exposuit. Huius fœminæ quid aliud quisquam, quam corpus in potestatem hostium venisse dicat? nanque animus neque vinci, neque pudicitia capi potuit. Græca fœmina nomine Hippo cum hostium classe esset excepta, in mare se, ut pudicitiam morte tueretur, abjecit: cuius corpus Erithreo littori appulsum proxima undis humus sepulturæ mandatum ad hoc

virginidad al enemigo, temeroso, la atravesó con la espada, misma que le arrancó de la herida y con la que se atravesó, para que no pareciera que era un custodio menos diligente de la dignidad a él confiada. No es lo mismo la virginidad que la decencia pues, las mujeres que tienen marido, pueden ser decentes pero no siempre vírgenes. Se dice que Julia Firma, la patricia Suesana, era muy decente, como se lee en su epitafio, porque después de la muerte del marido guardaba, casta, el lecho para su marido. Cicerón les dijo a los que lo censuraban porque ya sexagenario se iba a casar con la virgen Pompilla: “mañana será mujer”.²²⁴

CAPÍTULO LXVIII

Ejemplos de mujeres que son recordadas con grandes monumentos laudatorios a causa de la belleza de su decencia.

Después de esto, recordemos ejemplos de mujeres excelentísimas que a causa de la belleza de su decencia son honradas con grandes alabanzas: las esposas de los teutones le pidieron a Mario, su vencedor, que las enviara como regalo a las vírgenes vestales afirmándole que, del mismo modo, ellas iban a evitar del lecho viril y, ya que esta petición no fue concedida, se quitaron el aliento con sogas la siguiente noche.²²⁵ Cuando el Cónsul Gneo Manlio con su ejército, en parte aniquiló y en parte capturó a las tropas de los galo-grecos en el monte Olimpo, la esposa del reyezuelo Orgiagonte, cuya belleza fue admirada por el Centurión, a quien había sido entregada en custodia, fue obligada a sufrir estupro. Por orden del cónsul, el centurión mandó traer a los parientes al sitio convenido y, después de haber llegado a ese lugar, les anunció el precio con el que la regresaría; habiendo conseguido el dinero, tenía atentos sus ojos y su espíritu en el peso del oro, entonces ella ordenó, en su lengua, a sus aliados galo-grecos que lo mataran; una vez muerto, sosteniendo la cabeza entre sus manos, se acercó a su marido y, arrojándola ante sus pies, le narró con detalle sus injurias y vejaciones: sobre ella ¿Quién diría que, en poder de sus enemigos, éstos llegaron a poseer algo más que sólo su cuerpo? Pues no pudieron ni vencer su espíritu, ni arrebatarle su pudor.²²⁶

Una mujer griega de nombre Hipó, cuando había sido atrapada por la flota de los enemigos, se lanzó al mar para proteger con la muerte su pudor, su cuerpo fue arrastrado por las olas a las playas del Eritreo y ya en tierra, como sepultura lo cubre un túmulo hasta este tiempo. Ha llegado a la memoria de los griegos su gloria de eterna santidad y con sus alabanzas celebran cotidianamente que se hace más floreciente.²²⁷

No es menos célebre es la venganza de Ciane, la virgen siracusana, cuyo pudor fue violado por su padre ebrio. Así pues, a causa de este crimen los siracusanos desfallecían con una grave

224 QUINT. *Inst.Or.*, VI, 3, 75.

225 VALERIO MÁXIMO, IV, 1.

226 *Ibidem.*

227 *Ibidem.*

tempus tumulo contegit: sanctitatis vero gloriam æternæ traditam memoriæ Græciæ laudibus suis celebrando quotidie florentiorem effecit. Non minus Ciane Syracusana virgo violatam ab ebrio patre pudicitiam ultra est. Etenim ex ea re cum gravi peste Siracusæ laborarent, oraculaque respondissent, de scelerato sacrificandum esse: cum nemo intelligeret ad quem ea res pertineret, Ciane parentem capillis appræhensum ad aram traxit, illicque manu sua eum pro victima mactavit, atque super occisi corpus se quoque interemit. Medulina virgo Romana in bacchanalibus ab ebrio patre obscuro in loco vim passa, ut stupri autorem agnosceret, digito eius anulum detraxit, quem aliquandiu servavit, quoad majuscula facta ex anuli signo patrem injuriæ autorem cognovit. Itaque tunc denuo depræhensum ebrium capite sertis, ut erat, redimito ad aram Fulguris traxit, atque illic multis conspersum lacrymis, tanquam pudicitiae suæ violatorem sacrificavit. Sophronia Romana matrona nobilitate insigni, cum eam a Maxentio missi viri expectarent, ipsa una tantum comitata ancilla cubiculum suum ingressa est, ubi posteaquam longiore oratione se Deo excusavit, si ante statutam diem vitam relinqueret, cultello sibiipsi mortem conscivit: Lucretiæ Romanæ in eo anteferenda, quod ipsa ne vel corpus, vel animum, quæ duo insigni pudicitiae candore fulgebant, labe aliqua inficeret, manum sibi injecit: illa ut læsum iam pudorem excusaret, sanguinem cum vita effundere voluit. Captis, eversisque a Nicathore Thebis, is in Thebanæ virginis flammis incidit, et muneris loco, quod ab eo diligeretur, accepturam arbitratus, tamen diu rogando cum nihil profecisset, virgo imminere vim verita cum in partem secessisset, aliud a se agi velle fingens, mortem manu sua sibi conscivit. Hoc idem quinquaginta quoque Spartanæ virgines fecerunt: nam cum ad Messeniorum urbem sacrorum causa profectæ essent, sicuti ex fœdere promissum erat, Messennii juvenes in venerem eas sollicitabant, quorum vim ut effugerent incolumi pudicitiae vitam postponentes mortem oppetierunt. Insigne quoque pudicitiae exemplum illud fuit, quod duæ Leutris Sedasio patre in Bœotia ortæ virgines ediderunt: nam cum absentis patre duos juvenes pro veteri hospitio domi excepissent, ab iis vim passæ eodem ferro die postera ambæ concordēs, cum prima eo usa, alteri eius usum concessisset, se interemerunt, hoc testimonio declarantes, etsi corporibus vis allata erat, animos tamen culpæ insontes mansisse. Phithomena Alexandrina virgo, quæ Romani civis serva, ab eo et

peste, y los oráculos habían respondido que se tenía que sacrificar al culpable. Como nadie sabía a quién adjudicar la culpa, Ciane agarró de los cabellos al padre y lo llevó al altar, y allí, con sus propias manos lo sacrificó como víctima y, sobre el cuerpo muerto, ella también se inmoló.²²⁸

Medulina, virgen romana, habiendo sufrido violencia de su padre, sin saberlo, pues la atacó en un lugar oscuro durante las bacanales. Para reconocer al autor del estupro le quitó un anillo del dedo que conservó por algún tiempo, hasta que, siendo más grande, supo por la insignia del anillo que el autor de la deshonra había sido su propio padre. Así, otra vez durante las bacanales, con guirnaldas en la cabeza, como estaba adornado, ella lo atrapó ebrio y lo llevó al altar del Rayo, y bañada en muchas lágrimas allí sacrificó al violador de su pudor.²²⁹

Sofronia, la matrona romana, insigne por su nobleza, cuando la esperaban los hombres enviados por Majencio, ella en ese instante se metió a su cuarto acompañada de una esclava, donde después de una larga oración pidió perdón a Dios, si ante su estatua diera fin a sus días, y se dio muerte con un cuchillo. Sofronia debe ser puesta por encima de Lucrecia, la romana, en el pudor, porque no sólo en el cuerpo, ni sólo en el espíritu, sino en ambos brillaba con el candor de la insigne decencia, pues se puso la mano encima para no quedar mancillada, en cambio Lucrecia quiso derramar la vida con su sangre para que se perdonara su pudor ya deshonrado.

Capturada y saqueada Tebas por Nicator, se enamoró perdidamente de una virgen tebana, él pensó que ella iba a aceptar sus favores dada su posición de vencedor y por el sólo hecho de amarla, preguntándose por qué no había pasado nada por mucho tiempo, entonces la virgen venerada se fue a otra parte para evitar la inminente violencia, pretextando que quería ir hacer cualquier cosa, se dio muerte por su propia mano.

Esto mismo hicieron también las cincuenta vírgenes espartanas, puesto que habían sido expulsadas a causa de la guerra sagrada hacia la ciudad de los mesenios, tal como había sido pactado por la alianza. Los jóvenes mesenios les pedían sexo, para escapar de la violencia de éstos prefirieron la muerte dejando atrás la vida con su pudor intacto.

Insigne también el ejemplo de pudor fue aquel que manifestaron las dos muchachas nacidas en Leuctra, en Beocia, hijas de Sedasio, cuando estando ausente el padre dos jóvenes que habían sido recibidos como huéspedes desde hacía mucho tiempo en la casa, sufrieron ambas la misma violencia de ellos, al día siguiente, con la misma arma con que las habían amenazado, se pusieron de acuerdo en que cuando la primera la hubiera utilizado, le cediera el turno a la segunda, así pues se mataron, manifestando el testimonio de que aunque sus cuerpos hubieran sido deshonrados, sus almas permanecerían libres de culpa.²³⁰

228 PLUT. *Min.*, 310b.

229 *Ibidem.*, 310c.

230 PLUT. *Amat.narrat.*773b.

propter formam, et propter virtutem vehementer diligebatur, et cum diu promissis, minisque frustra oppugnasset, dominus tandem amore in odium converso, ad Judices eam ceu Christianam detulit. Cum autem propter hoc puella de sententia non moveretur, ferventi pici immersa hoc tormento vitam agere, quam pudicitiam violare maluit. Pudicitiam profecto mirandam. Non minus indignabundam Anastasia se, ne suam macularet pudicitiam, ostendit: nam cum eam Theodora Augusta suspicata a Justiniano Augusto viro suo diligere, acerbo verbo carpsisset, ut vero experimento declararet, se ea in re Justiniano non respondere, Alexandriam profugit, atque illic inter sacras virgines latuit, ubi postea Theodoræ audita morte, cum se impensius, quam antea a Justiniano Theodoræ jugo liberato diligere audiret, verita ne tandem vis inferretur, eum declinavit amorem, quem permultæ magno studio sequi voluissent. Itaque viriles amicta vestes, ad extrema Ægypti deserta aufugit, ubi Anastasii, tanquam vir esset, nomine sumpto, diu austere, ac sante vixit. Cum Attila Hunnorum Rex Aquileiam urbem oppugnaret, Dugna in ea urbe nobilitate atque pudicitia insignis, quæ barbaros iam urbem irrupere videbat, quos acceperat in diripiendis urbibus crudeliter, avareque rem gerere, neque a mulierum pudicitia injuriam abstinere, ne eam vim incurreret, cum domum in amnis ripa positam haberet, a fenestris in eum se præcipitem misit.

CAP. LXIX

Exempla mulierum, quæ ob excellentiam formæ celeberrima fama claræ fuerunt.

Fuerunt etiam ob formam mulieres summa celebritate claræ, quarum aliquæ a Diis, nonnullæ ab hominibus sunt adamantæ. Ariadne filia Minois forma fuit elegante, quam propterea Bacchus duxit in uxorem, eiusque coronam stellis ornatam in astra retulit. Antiopa filia Nyctei, et uxor Lyci Regis Thebarum speciosissima propter formam a Iove adamata est, ex qua Zetum, et Amphitrionem suscepit. Æginam quoque Asopi, Regis Bœotiæ, filiam ob excellentem pulchritudinem adamavit Jupiter, jacuitque

La virgen alejandrina Pitómena, que era esclava de cierto romano, era admirada por él a causa de su belleza, pero aún más por su virtud. Al notar que sus promesas y sus regalos habían sido dados en vano tornó su amor en odio, la presentó ante los jueces como si fuera una cristiana. Puesto que a causa de ello la muchacha no se inmutó por la sentencia, la bañaron en pez hirviendo, dejó con este tormento la vida sin querer ser violada en su pudor. En resumen, debe ser admirada por tal pudor.

No menos dignísima se muestra Anastasia para no mancillar su pudor pues, cuando ella era vigilada por Teodora Augusta y querida por su marido Justiniano Augusto, fue difamada por la emperatriz con crueles habladurías. Para probar verdaderamente, que ella no correspondía en esto a Justiniano, huyó hacia Alejandría. Allí se escondió entre las vírgenes sagradas, donde después escuchó que Teodora había muerto, puesto que supo que era amada incluso más intensamente que antes por Justiniano (ahora liberado del matrimonio de Teodora), rechazó el amor que muchísimas mujeres habían intentado obtener vehementemente porque ella ya era venerada. De esta manera, para que no se le infringiera violencia, vestida con ropas masculinas de pies a cabeza, se escapó a los desiertos de Egipto, donde, como si fuera un varón tomó el nombre de Anastasio y vivió por mucho tiempo austera y castamente.

Cuando Atila, Rey de los Hunos, atacó la ciudad de Aquilea, Dugna, famosa en ese lugar por su nobleza y por su pudor, quien veía que los bárbaros ya entraban en la ciudad, de quienes había escuchado que eran muy crueles en los saqueos, y que solían conducir las ciudades sitiadas codiciosamente y no se abstendían de mancillar el pudor de las mujeres, puesto que su casa estaba ubicada en la ribera, se dejó al río desde la ventana, para que a ella no la violaran.

CAPÍTULO LXIX

*Ejemplos de mujeres que a causa de su extraordinaria belleza fueron ilustres y tuvieron gran fama*²³¹.

Hubo también mujeres ilustres de gran fama a causa de su forma, de las cuales algunas fueron amadas intensamente por los dioses y otras tantas por los hombres. Ariadna, hija de Minos, tuvo una exquisita forma, por la que Baco la tomó como esposa y se llevó a los cielos su corona adornada de estrellas.²³² Antíope, hija de Nictéo y esposa de Lico rey de Tebas, era bellísima y a causa de su hermosura fue amada intensamente por Jove, con ella engendró a

²³¹ Algunas de las figuras de las que no especifico la referencia en fuentes clásicas pueden encontrarse en el libro *De claris mulieribus* de Giovanni Boccaccio.

²³² APD, *Ep.*, I, 9; PLUT, *Tes.*, 20; PAUS, I, 20, 3; X, 29, 4; *Cat.*, LXIV, 116s.; OV, *Her.*, X; *Met.*, VIII, 164s.; HIG, *Fab.*, 43; v. *Od.*, XI, 321s; PROP, I, 3, 1s.; ERAT, *Cat.*, 5.

cum ea specie ignis. Briseis formosa adeo fuit, ut Achilles eius amore conflagraverit, eamque quamvis ancillam plus quam puellas omnes adamaverit. Cænis puella Thessala Thessalidum virgo pulcherrima a Neptuno compressa est. Cydippe ab Acontio ob præstantiam formæ adamata est. Cynthiam adamavit Propertius, quam secundum post Helenam canit. Dejanira Herculis uxor, ut Ovidius inquit,

quondam pulcherrima virgo,

Multorumque fuit spes invidiosa procorum.

Deiphile Tydei uxor nulli fuit formæ laude secunda. Eurydice Orphei uxor, puellas

Tam visa est superare pares cœlestibus aulis,

Quam jucunda Venus dominas supereminet omnes.

Galatheam admiravit Virgilius, cuius pulchritudo fuit admirabilis. Fuit tam elegans, et concinna Hippodamiæ pulchritudo, ut ad impetrandas eius nuptias celebrata sint certamina procorum: in quibus cum victor evasisset Pelops, puellam duxit uxorem. Hiera fuit uxor Telephi, mulier omnium (quas Prothesilaus vidit) maxima, atque pulcherrima. Lavinia forma fuit origo belli inter Æneam et Turnum, quorum uterque eam sibi uxorem dari volebat. Lesbiam adamavit Catullus, quæ cum pulcherrima tota erat,

Tum omnibus una omnes surripuit Veneres.

Lycorym Gallus, cui pulchritudine nulla

Præferri potuit.

Lamia autore Plutarcho puella fuit speciosissima a Demetrio adamata, quæ et tibiis optime cecinisse dicitur: hæc primo canendi, modulandique suavitate gratiam sibi apud omnes comparavit. Maja Athlantis filia forma sorores suas superavit, ob quam Jupiter cum ea concubuit. Omphale Regina Lydorum fuit facie adeo præstanti, ut ei se submiserit Hercules. Panthea uxor

Zeto y Anfitríon.²³³ Júpiter también amó a Egina, hija de Esopo, rey de Beocia a causa de su sobresaliente belleza y yació con ella en forma de fuego.²³⁴

Briseida fue a tal punto hermosa que Aquiles se abrasó por su amor, y aunque era su esclava la amó por encima de todas las mujeres.²³⁵ A Cénida, muchacha Tesalia, virgen hermosísima de los Tesalios, Neptuno la guardó para sí. Cidipe por su sobresaliente belleza fue amada intensamente por Acontio.²³⁶ Propercio amó muchísimo a Cinthia, a quien le cantó como segunda Helena. Deyanira, esposa de Hércules, como dijo Ovidio:

*Antiguamente, la hermosísima virgen
Fue motivo de celos
de muchos pretendientes.*²³⁷

Deifile, esposa de Tideo, no fue superada por ninguna en alabanzas a su belleza.²³⁸ Eurídice, esposa de Orfeo,

*Pareció superar tanto a sus iguales en las mansiones celestes
Cuanto la encantadora Venus rebasa a todas las señoras.*²³⁹

Virgilio alabó a Galatea, cuya belleza fue admirable.²⁴⁰ Fue tan exquisita y armoniosa la belleza de Hipodamia que para casarse se tuvo que celebrar un certamen de pretendientes: en el cual resultó vencedor Pélope y la tomó como esposa. Hiera, esposa de Telefo, entre todas las mujeres que vio Protesilao fue la más grande y hermosa.²⁴¹ La belleza de Lavinia fue el origen de la guerra entre Eneas y Turno, pues ambos querían que les fuera concedida como esposa.²⁴² Catulo amó intensamente a Lesbia, a quien siendo absolutamente bella le dijo:

*Entonces ella sola le arrebató a todas, todos sus encantos....*²⁴³
*Galo [amó] a Licore, a quien ninguna pudo superar en belleza.*²⁴⁴

Lamia, según Plutarco,²⁴⁵ fue una muchacha bellísima amada por

233 APD. *Bibl.*, III, 5, 5; PAUS, II, 6, 2s.; IX, 17, 3s. X, 32, 6; HIG, *Fab*, 8 y 7.

234 PAUS, II, 5, 1; APD, *Bibl.*, I, 9, 3; III, 12, 6; PÍND, *Ístm*, VII, 21; *Ol*, IX, 104; HERÓD, V, 80; HIG, *Fab*, 52, 155; OV, *Met*, VI, 113.

235 *Il*, I318s; II, 688s.

236 OV, *Her*, XX y XXI, *Trist*, III, 10, 73s; ANTON, *Lib*, *Tr*, I; PLUT, *Qu.gr*, 27.

237 OV, *Fast*, I; *cfr.* OV, *Met*, IX 9-10.

238 STAT, *Theb*, II, 204.

239 OV, *Met*, X, 1-64; VIRG, *Geor*, IV, 454s.

240 VIRG, *Egl*, VII, 37ss.

241 PHILOSTR, *Her*, II, 18.

242 VIRG, *En*, VI, 764; VII, 52s.; XII, 194.

243 *Tum omnibus una omnes surripuit Veneres* CAT. LXXXVI, 6.

244 Pasaje de difícil localización.

245 *Cfr.* CATULO, LXI, 6.

fuit Abradatae viri nobilis apud Persas, quam Cyrus expugnatis Assoriorum castris duxerat captivam. Abradata autem absente, et apud Bactrianos legatum agente Araspae Maedo servanda tradita est, qui apud Cyrum affirmavit nondum esse ortam, aut omnino inventam tota Asia pulchriorem. Fuit etiam in Semiramide eximia pulchritudo, et facies imperio digna. Sisigambis uxor Darii nulli suae aetatis foeminae pulchritudine cessit, teste Curtio, quam tamen victo Dario Alexander non solum non violavit, sed etiam summam adhibuit curam, ne quis captivo corpori illuderet. Tyro puella Salomei filia ob formam a Neptuno adamata est. Violantilla Stellae Poetae uxor nulli puellae pulchritudine cessit. Fuerunt et aliae fere innumerae, ut Pasiphae, Berenice, Hermione, Penelope, Diadamia, Hersilia uxor Romuli, Ero, Virginia, Anaxarete, Antigone, Arachne, Arethusa, Arsinoe, Polyxena, Pelagia, Lycaste, Jocasta, Hecuba, Cassandra, Hesperiae, Cleopatra, Caelia, Iliia, Heroinae, et aliae prope infinitae, quarum aliae sola corporis pulchritudine, aliae vero non sola corporis forma, sed etiam morum concinnitate ab historicis sunt decantatae. Helenae forma Poetis omnibus cantatissima, laudem meruisset maximam, nisi ea Trojae ruinam, bellique decennalis causam attulisset. At nemo est, cui non sit odio, quum tantae cladis, et calamitatis venit in mentem. Magnus Alexander totius prope Orientis victor, et Imperator Roxanam Satrapis barbari filiam matrimonio sibi junxit ob solam eius pulchritudinem. Quae vero ob pulchritudinem ardentissimo amore fuerunt adamatae tum a Diis, tum ab hominibus, innumerae sunt, ex quibus nonnullas celebriores iterum annotabimus, ut sciant homines formam non minus claras efficere puellas, quam ornamenta, divitias et genus. Fuit itaque Daphne Penei Fluminis filia Phoebi amasia, Gnosia Ariadna Bacchi, Sappho Phaonis, Hebe juventutis Dea Herculis, Syrinx nympa Panos, Ero Leandri, Phyllis filia Lycurgi, Regis Thracum Demophoontis, Iphis Patrocli, Similax Croci, Glycera Pausiae Sicyonii pictoris, Campaspe Alexandri, quam Alexander ipse muneri dedit Apelli pictori, Philace Stratoclis, Echo Narcissi, Flora Dea florum Zephiri, Acme Septimii, Aufilena Quintii, Andromeda Persei, Lesbia, ut diximus, Catulli, Quintilia Calvi Licinii, Lyde Callimachi, Batthis Philetae, Beatrix Dantis Aligerii, Laura Petrarchae, Licinia Horatii, Stella Platonis, ut Plutarchus autor est: Violantilla, ut diximus, Stellae Poetae, Leucadia Terentii

Demetrio, de quien se dice que le dedicaron excelentes cantos por sus piernas. Ella se procuró la gracia de todos, en primer lugar, por cantar y tocar la lira dulcemente. Maya, hija de Atlas, superó a sus hermanas en forma, por la cual Júpiter se acostó con ella.²⁴⁶ Ónfale, reina de los Lidios, tenía el rostro a tal punto sobresaliente que Hércules se sometió a ella.²⁴⁷ Pantea fue esposa de Abradatas, varón noble entre los persas, a quien Ciro mientras invadió Asiria se la llevó cautiva a su campamento. Mientras Abradatas estaba ausente y cuando llevaba el legado entre los Bactrianos, entonces Pantea fue entregada al medo Araspes para que la cuidara, quien ante Ciro afirmó que no había nacido aún o no había sido encontrada en toda Asia una mujer más bella.²⁴⁸ También en Semiramis hubo una excelsa belleza y un rostro digno de un imperio. Curcio²⁴⁹ atestigua que Sisigambis, la esposa de Darío, no cedió en belleza a ninguna mujer de su tiempo, a quien, no obstante, una vez vencido Darío, Alejandro no sólo no la violó sino que mostró incluso muchísimo cuidado de que nadie ultrajara su cuerpo cautivo. La muchacha Tiro, hija de Salmoneo, a causa de su forma fue amadísima por Neptuno.²⁵⁰ Volantila, esposa del poeta Estela, no cedió en belleza ante ninguna muchacha. Hubo otras, casi innumerables como Pasífae, Berenice, Hermione, Penélope, Diadamia, Hersilia, esposa de Romulo, Ero, Virginia, Anaxarete, Antígona, Aracné, Aretusa, Arsinoe, Polixena, Pelagia, Licaste, Yocasta, Hécuba, Casandra, Hesperia, Cleopatra, Celia, Ilia, Heroína y otras casi infinitas, de las cuales son alabadas por los historiadores, unas por la belleza de su cuerpo, otras no sólo por la belleza de su forma, sino también por la armonía de sus costumbres.

Helena, la más cantada por todos los poetas a causa de su forma, hubiera merecido la mayor alabanza, si no hubiera provocado la ruina de Troya y el motivo de la guerra de diez años. Pero no hay nadie que no la odie, cuando recuerda tanta calamidad y desastre. Alejandro Magno, vencedor y emperador de casi todo el Oriente, se unió en matrimonio con Roxana, la hija del sátrapa bárbaro, a causa solamente de su belleza. En fin, las que fueron amadas con ardiente pasión ora por Dioses, ora por hombres son innumerables, de las cuales destacaremos a las más célebres de nuevo, para que los hombres sepan que la forma hace no menos ilustres a las muchachas que los adornos, las riquezas y la alcurnia. Así Dafne, hija del río Peneo, enamoró a Febo, Ariadna de Cnosos a Baco, Safo a Faón, Hebe, la diosa de la Juventud, a Hércules, la ninfa Siringa a Pan, Ero a Leandro, Filis, la hija de Licurgo, a Demofonte, rey de Tracia, Ifis a Patroclo, Esmilax a Croco, Glicera a Pausias, pintor de Sición. Campaspe a Alejandro, a la cual el mismo Alejandro la regaló al pintor Apeles, Filace a Estratocles, Eco a Narciso, Flora, la diosa de las flores a Zéfiro, Acme a Septimio, Aufilena a Quinto,

246 GEL, *N.A.*, XIII, 32, 1s.; VIRG, *En*, VIII, 130.

247 Ov, *Her*, IX, 55s.

248 JENOF. *Cyr.*, V y VI *passim*.

249 Q. CURCIO RUFO, II, XII, 22.

250 HYG, *Fab*, 60; 239; 254; PROP, I, 13, 21.

Varronis Atacini, Dalia Sulpitia Nemesis, Neæra Tibulli, Cynthia, ut diximus, Propertii, Melenis Domitii, Pamphila Valerii Æditui, Chrysis Q. Trabeæ Comœdiographi, Martia Hortensii, Terentia Tullii, Calphurnia Plinii, Pudentilla Apuleii, Rusticana Symmachi, Corynna Nasonis, Cesennia Getulici, Argentaria Lucani, Lamia Demetrii, Phryne Thimothei, Flora Pompeii, Aspasia Periclis, Rodope Psamnitici, et Antonii Cleopatra. Sunt et aliæ apud Tendum, Trojanis adjacentem insulam, quas esse omnium quotquot sunt mulieres speciosissimas in Asiæ Periplo, scribit Nymphodorus. Insuper et aliæ olim, et tunc, quarum forma celeberrima fuit, quas brevitatis causa prætermisimus. Non autem tu illustris Joanna prætereunda es: non enim solum inter has connumerari mereris, sed omnibus anteponi: quandoquidem non modo corporis forma, verumetiam pudore, pudicitiae omnes exuperas. Qua ratione fit, ut sola nostro ævo felix sis habenda, quippe cum felicitatis partes in puellis ipsis, ut recte Aristoteles probavit, duæ tantum sint: pudicitia, cuius comes est pudor et forma, quibus tu super omnes emicas: nec ab ratione ita esse, illustrissima Victoria Columna Pisceriensium Marchio, mulierum decus, jubarque splendidissimum probavit. Nam ob corporis formam puella cum iis amantibus omnibus pugnat, ac acerrime contendit, qui eam ardentem deperientes, possidere enituntur: ob pudicitiam autem, pudoremve et se ipsam, et eos exuperat, qui eam in sui votum, jurisdictionemque adicere contendunt: non enim adversus pudicas amatoria tela valent. Quam rem Lucianus non ignoravit: nam cum quæreretur ab eo, cur Musæ ab amoris sagittis impenetrabiles sunt, respondit, quoniam pudicitia, pudoreve sunt munitæ, armatæque. Es igitur felicissima, cum felicius, ac beatius possit esse nihil, quam acerrime certare, atque hostes vincere, cuius rei signo nobis sunt honores, qui victoribus exhibentur, ut triumpho, laureæ, coronæ, anuli, et cætera id genus.

Andrómeda a Perseo, Lesbia, como dijimos, a Catulo, Quintilia a Licinio Calvo, Lide a Calímaco, Batis a Filetas, Beatriz a Dante Aligheri, Laura a Petrarca, Licinia a Horacio, Estela a Platón, como Plutarco dijo.

Violantila, como dijimos, al poeta Estela, Leucadia a Terencio Varrón Atacino, Delia, Sulpicia, Némesis y Nerea a Tibulo, Cintia, como dijimos, a Propercio, Melenis a Domicio, Pánfila a Valerio Edituo, Crisia al comediógrafo Q. Trábea, Marcia a Hortencio, Terencia a Tulio, Calfurnia a Plinio, Pudentila a Apuleyo, Rusticana a Símaco, Corina a Nasón, Cesenia a Getulico, Argentaria a Lucano, Lamia a Demetrio, Friné a Timoteo, Flora a Pompeyo, Aspacia a Pericles, Ródope a Samnítico y Cleopatra a Antonio.

Hay también otras en el Ténedo, la isla vecina de Troya, que, según escribe Ninfodoro son, de cuantas mujeres hay en el periplo de Asia, las más bellas. Además, hay otras de la antigüedad y de estos tiempos cuya forma fue celebrísima, que por brevedad omitimos. Sin embargo, tú Ilustre Juana debes ser puesta por delante; pues no sólo entre ellas mereces enumerarte sino anteponerse a todas porque no sólo superas por mucho a todas en belleza física, sino también en pudor o castidad. Por esta razón, sucede que sólo tú debes ser considerada feliz en nuestro tiempo, puesto que solamente son dos las partes de la felicidad para las muchachas, como bien probó Aristóteles: Castidad, de quien es aliado el pudor y la forma, con los que tú resplandesces por encima de todas. Y no es así sin razón, lo probó la ilustrísima Victoria Colona, Marquesa de Pescara, que es el ornamento y el esplendorosísimo brillo de las mujeres pues, a causa de la forma de su cuerpo, la muchacha lucha con todos esos amantes y pelea valientemente, ellos deseándola ardientemente, se esforzaron en poseerla, pero a causa de su castidad, de su pudor y de ella misma, supera a quienes contienden para someterla a su jurisdicción y voluntad, pues no valen dardos de amor contra la castidad. Este asunto no lo ignoró Luciano pues, cuando se le preguntó sobre aquello de por qué las Musas son impenetrables a las flechas del amor, respondió que porque están fortificadas y armadas con el pudor y la castidad. En consecuencia, eres muy feliz, puesto que nada puede ser más feliz y afortunado que el combatir muy valientemente y vencer a los enemigos, de lo cual nosotros tenemos como símbolo los honores que son exhibidos por los vencedores como: los triunfos, los laureles, las coronas, los anillos y demás cosas por el estilo.

CAP. LXX

Exempla eorum virorum, qui propter formam celeberrimam a prioribus specie præsignes habiti sunt.

Post hæc de iis viris, qui a prioribus habiti sunt forma præsignes, quorum aliquos Poëtæ fabulati sunt, et propterea habent allegoriam. Verum quia exempla hæc amoris vim atque imperium exprimunt, vehementius si tanquam historia gesta narrentur, quam si per allegoriam dicta putentur: ideo de eis exempla afferamus, ac si historica sint. Itaque forma in primis apud Græcos visenda, et amabili, ut autor est Plato, fuisse Alchibiadem ferunt: apud Romanos vero Scipionem. Demetrium congomento Poliorcetem, boni quoque huius plurimum vendicasse sibi. Alexandrum fuisse formosum traditur, sed apragmones, cæterum et formidabile quiddam formæ inerat eius. Hominum quoque pulcherrimum fuisse prædicant Phaona, quem inter lactucas occultarat Venus: sunt qui probant portitorem fuisse hunc, eoque se fovisse artificio: ad hunc transmissura Venus cum appulisset quandoque, grate excepta ab eo est, etiam si quæ nam foret, prorsus inscio: transportata vero, quo vellet, dicta homini alabastrum unguenti obtulit: quo is cum se olevisset, omnium evasit formosissimus, atque eo nomine a Mitylenæorum mulieribus ardentè appetebatur: unde factum, ut adulter demum depræhensus, iugularetur. Amatam a Sappho sciunt omnes, quæ Poëtria fuit Scamandronymi filia, cuius sapientiam admirarentur etiam Plato, et Aristoteles. Fuit et in Lesbo Sappho altera, verum meretrix, haud Poëtria. Alexim formosum fuisse tradit Virgilius, quem deperisse Corydonem pastorem tradit, Adonim Myrrhæ filium ob excellentiam formæ Venus ardentè dilexit, Aventinum Hercule pulchriorem fuisse scribit Virgilius. Asturem etiam formosissimus fuisse idem Virgilius narrat. Atim puerum Phrygium a Cybele ob formæ præstantiam adamatum esse omnes asserunt. Antinoò Bithynico mira pulchritudine adolescenti tanta tamque elegans fuit forma, ut Adrianus Imperator, a quo adamabatur, templum ei apud Mantineam constituerit, et civitatem apud Nilum, eiusque imaginem fecerit insculpi Numenis. Achantus puer speciosissimus fuit, qui ob invidiam tantæ formæ in florem sui nominis a diis conversus est. Amaracum in herbam odoriferam mutatum esse ob formæ elegantiam omnes fatentur. Asterius Veneris filius forma fuit insignis, sed omnium amores

CAPÍTULO LXX

*Ejemplos de aquellos hombres que son considerados, desde antiguo, sobresalientes a causa de su muy célebre galanura*²⁵¹.

Después de estas cosas, hablaré sobre aquellos hombres que desde antiguo han sido considerados sobresalientes a causa de su forma, a algunos de los cuales los poetas describen y, por ello, los consideran una alegoría. Pero puesto que estos ejemplos expresan más vehementemente la fuerza y el dominio del amor si se narran como una historia real que si se ponen contados a través de una alegoría, entonces de éstos nos apegaremos a los ejemplos como si fueran históricos. Así pues, cuentan que Alcibiades había sido, en primer lugar, entre los griegos, de una forma digna de ser vista y amada, puesto que el autor es Platón,²⁵² y entre los romanos lo había sido Escipión. A Demetrio, el apodado Poliorcetes, también la mayoría le reconoce su virtud. Se cuenta que Alejandro era hermoso pero descuidado, por lo demás había algo formidabile de su forma. También dicen que Faón era el más hermoso de los hombres a quien Venus había ocultado entre lechugas: hay quienes dicen que él era barquero y que por ese artilugio se había favorecido: cuando una vez, Venus se había acercado a él para ser transportada, ella fue recibida por él gratamente, aunque ignorando completamente quién era ella, y una vez transportada a donde quería, le otorgó al hombre un tarro de alabastro con un unguento, una vez que se untó con él se convirtió en el más hermoso de todos y, por esta razón, fue deseado ardientemente por las mujeres Mitilenas.²⁵³ De allí, el hecho de que, finalmente sorprendido como adúltero, fuera degollado, todos saben que fue amado por Safo, la poetisa que era hija de Scamandrónimo cuya sabiduría fuera admirada incluso por Platón y Aristóteles. En Lesbos había otra Safo pero era una meretriz y no la poeta.²⁵⁴

Virgilio dice que Alexis había sido hermoso, cuenta el pastor Coridón moría por él. Venus quiso ardientemente a Adonis, el hijo de Mirra por la perfección de su belleza;²⁵⁵ Virgilio escribe que Aventino era más bello que Hércules. También cuenta el mismo Virgilio que Asturio era hermosísimo. Todos afirman que Atis, hijo de Figio, había sido muy amado por Cibeles a causa de su destacada forma.²⁵⁶ Antínoo de Bitinia, adolescente de admirable belleza tenía tanta y tan elegante forma que el emperador Adriano, por quien era amado intensamente, le construyó un templo en Manitea; una ciudad cerca del Nilo y mandó esculpir su imagen en Numene.

Acanto fue un muchacho guapísimo quien a causa de la

251 Algunos de los personajes no remitidos en referencias en nota al pie pueden encontrarse en el libro de Giovanni Boccaccio *De casibus virorum illustrium*.

252 DIOG. LA. III, 29; APUL. *Apol.*, X, 9.

253 Ov, *Her*, XV; PLIN, *NH*, XXII, 20.

254 SENECA, *Ep*. LXXXVIII, 37.

255 Ov, *Met*, X, 345s. ; LUCIANO, *D. Deor.*, 23 (19).

256 Ov, *Fast*, IV, 223s.

respuens. Alfum Gygarum Danorum Regis filium tam excellentis formæ ac cæsarie extitisse scribit Saxo grammaticus, ut argenteis nitere crinibus putaretur. Batyllus cum esset formæ elegantissimæ, ab Anacreonte ardentem adamatus est. Diadumenus Augusti fuit prægustator, puer adeo speciosus, ut in formæ certamine (quod fiebat Elidi) meruerit palmam. Democles puer Atheniensis fuit adeo speciosus, ut ex pulchritudine sua pulcher Democles ab omnibus vocaretur: cui (quod paucis admodum formosis contigit) tanta extitit pudicitie cura, ut ad declinandam vim Demetrii, a quo petebatur ad stuprum, se in plenum ferventis aquæ lebetem (cum aliter effugere non posset) conjecerit. Euryalum ob præstantiam formæ adamavit Nisus, Endymionem vero ob eandem causam Luna. Galetes adolescens forma speciosa decentique fuit, et Ptolomæo Regi usqueadeo gratiosus, ut Rex ipse quibusdam (qui ad supplicium trahebantur) eiusdem patrocinio pepercerit. Hippolytus Thesei filius adeo speciosus fuit, ut adamaretur a noverca. Hylas propter formæ elegantiam ardentem ab Hercule diligitur, quem postea ob eandem causam Nymphæ repuerunt. Celebratur etiam ob excellentiam gratiæ Hyas Atlantis ex Æthra filius. Hippoclidus Tisandri filius divitiis atque forma ab Atheniensibus præcipuus habitus est. Julius Æneæ filius ex Creusa ob formæ præstantiam a Virgilio celebratur. Juvencius tantæ pulchritudinis fuit, ut eum Catullus ardentissime deperiret. Lausus Mezentii filius tantæ pulchritudinis fuit, ut ab omnibus diceretur pulcherrimus. Lygdonus etiam a prioribus forma habitus est præstantissima. Leander puer ex Abydo (qui Ero puellam adamavit, et ab ea redamatus est) multis laudibus ob formæ excellentiam commendatur. Ligurinus ob pulchritudini^{76s} magnitudinem ab Horatio ardentem diligitur, quemadmodum Marathus a Tibullo. Magnes Smyrnæus adolescens omnium sui sæculi pulcherrimus, cunctisque propterea gratissimus, sed maxime Gygi Lydorum Regi: quod ferentes ægre parentes, capillos ei totonderunt, ut aliquid de pulchritudine minueretur: indignatus vero Gyges bellum movit in Magnesios. Narcissus filius fuit Cephisi, et Zyriopes a multis nymphis ob pulchritudinem adamatus: cuius desiderio cum nymphæ ipsæ intabescerent, mutatus est in florem sui nominis. Nisus Megarensium Rex ob pulchritudinem capillos aureos habuisse fertur. Non fama minore Nirei forma celebratur ab Homero, Horatio, Ovidio, Propertio, et ab aliis, nec pulchritudo Nearchi ab Horatio. Paris quoque præ

envidia de tanta belleza fue convertido por los dioses en la planta que lleva su nombre. Todos reconocen que Amaraco fue transformado en una hierba fragante a causa de la elegancia de su forma. Asterio el hijo de Venus, fue famoso por su forma pero se negó al amor de todos. Saxo el gramático escribió que Alf, hijo de Sigaro el rey de los daneses, era de tal excelente y belleza digna de César que se consideraba que sobresalía por su platinado cabello.²⁵⁷ Puesto que Batlo poseía una forma elegantísima fue ardientemente amado por Anacreonte. Diadumeno fue catador de Augusto, era un muchacho bello a tal punto que en un concurso de belleza que se llevaba a cabo en Élide se ganó el premio. Democles, un muchacho ateniense, fue a tal punto bello que por su belleza lo llamaban todos Democles, el bello. Quién (lo cual solamente le pasa a pocos hombres hermosos) tuvo tanto cuidado de su pudor que, para rechazar la violencia de Demetrio quien lo urgía para el sexo, como no pudiera huir de otra manera, se arrojó en una olla llena de agua hirviendo. Niso amó ardientemente a Eurialo por la prestancia de su forma;²⁵⁸ y Luna, por la misma razón, amó intensamente a Endimión.²⁵⁹

El Joven Galetes, fue de forma digna de verse y armoniosa, y era a tal punto gracioso para el rey Tolomeo que el rey mismo perdonó, por su intercesión, a algunos que habían sido traídos para el suplicio. Hipólito, el hijo de Teseo, fue a tal punto hermoso que fue amado intensamente por su madrastra.²⁶⁰ Hilas a causa de la elegancia de su forma fue querido ardientemente por Hércules, a quien después, por la misma causa, las Ninfas raptaron.²⁶¹ También Hiante, hijo de Atlas y Etra, es celebrado por la excelencia de su gracia.²⁶² Hipóclides el hijo de Tisandro, es tenido por los atenienses como extraordinario por su figura y sus riquezas. Julo, el hijo de Eneas y Creusa es celebrado por Virgilio por la preeminencia de su figura.²⁶³ Juvencio, tuvo tanta belleza que Catulo lo amó perdida y ardientemente. Lauso, el hijo de Mezencio, era de tanta belleza que todos lo llamaban el Bellísimo.²⁶⁴ Ligdo es considerado por los antiguos también bellísimo por su distinguidísima figura. Leandro, hijo de Abido (quien se enamoró de Hero y fue correspondido por ella) es motivo de muchas alabanzas a causa de la excelencia de su forma.²⁶⁵ Ligurino es querido ardientemente por Horacio, a causa de la magnitud de su belleza, lo mismo que Marato por Tibulo.

Magnes de Esmirna, era el muchacho más bello de todos en su tiempo, y además el más agraciado para todos, pero mucho más para Giges, rey de Lidia: por esta razón sus padres llevándolo a la

257 SAXO GRAM. *Hist. Danica.*, VII, 6, 1-7.

258 VIRG, *En*, IX, 179s y 433.

259 PL, *Phaed*, 72c; CIC. *De fin.* V, XX, 25; *Tusc.* I, 38,92.

260 OV, *Met*, XV, 497s. VIRG, *En*, VII, 775s; SÉN. *Fedra e Hip. passim.*

261 PROP, I, 20; TEOCR. *Id.*, XIII.

262 OV, *Fast*, V, 181.

263 VIRG, *En*, I, 288; IV, 274; VI, 364 y 789.

264 Rey de Ceres, combatió al lado de Turno contra Eneas y éste lo mató.

VIRG, *En*, VII, 649; X, 426, 790s.

265 OV, *Her*, XVIII y XIX; VIRG, *Geor*, III, 258.

forma elegantia a prioribus habitus insignis. Phædrus Eliensis Socrati, Platonique familiaris a domino lenone (dictu infandum) ob excellentem formam coactus est se prostituere, suoque corpore quæstum facere. Parthenopæum Meleagri, et Atalantæ filium, vel (ut aliis placet) Martis, et Menalippes forma fuisse liberali, scribit Staius, quemadmodum Serranum scribit Virgilius. Spurina fuit forma egregius adolescens, qui cum fœminas virosque ad libidinem decoro aspectu solo provocaret, pulchritudinem oris sponte vulneribus deformavit. Turnum quoque a forma plerisque in locis commendat Virgilius. Sunt etiam alii permulti pueri, in quibus elegans fuisse pulchritudo memoratur. Verum hos in exemplo volumus esse inductos, ut intelligatur non minimam partem felicitatis humanæ esse pulchritudinem: quandoquidem et a poëtis, et ab historicis non minore diligentia pulchri, quam qui animi concinnitate honestantur, in memoriam servantur. Post hæc de amore per se disserendum est: nam quæ de eo hucusque diximus, obiter ea ratione diximus, qua de pulchro ipso pretractavimus: non enim de pulchro quispiam dicere poterit, nisi de ipso amore dixerit: quippe cum amor, et pulchrum, ut inquit Socrates, correlativa sint, quórum eadem est scientia. Quare de amore disserendum nunc per se: nam et de pulchro diximus, licet nonnulla obiter de ipso sint adhuc dicenda.

F.S. Augustini

fuerza lo raparon para que disminuyera en algo su belleza, Giges, indignado, declaró la guerra a los Magnesos.²⁶⁶

Narciso fue hijo de Cefiso y Ciriópe fue amado por muchas ninfas a causa de su belleza, como las ninfas se derretían de deseo por él, fue convertido en la flor que lleva su nombre.²⁶⁷ Se dice que Niso, rey de Megara, tuvo belleza a causa de sus cabellos de oro.²⁶⁸ No con menor fama es celebrada la forma de Nereo por Homero, Horacio, Ovidio, Propercio y otros, ni la belleza de Nearco por Horacio. También Paris a causa de su elegante forma es considerado por los antiguos como insigne.²⁶⁹

Fedro de Elea, amigo de Sócrates y Platón fue obligado por un proxeneta (palabra que no se debe decir) a prostituirse a causa de su excelente forma y a ganar dinero con su cuerpo.

Según Estacio, Partenopeo hijo de Meleagro y Atalanta,²⁷⁰ o, como dicen otros, hijo de Marte y Menalipa tuvo una ilustre forma, de la misma manera Virgilio escribe sobre Serrano. Espurina fue un muchacho eminente por su figura, quien puesto que provocaba el deseo tanto de mujeres como de varones solamente con la armonía de su rostro, voluntariamente deformó la belleza de su cara con heridas. Virgilio encomia también en muchos pasajes a Turno por su forma.²⁷¹ Hay también muchísimos otros muchachos en quienes se recuerda que había una belleza elegante, sin embargo, queremos que éstos sirvan como ejemplo para que se entienda que la belleza no es una pequeña parte de la felicidad humana. Puesto que incluso los ejemplos son conservados para la memoria por los poetas y por los historiadores no con menor atención a quienes se ennoblece con la armonía de lo bello que quienes lo hacen con la armonía del espíritu.

Después de estas cosas se habrá de discurrir sobre el amor en sí mismo pues, las cosas que hemos dicho sobre él hasta aquí, las hemos dicho de paso porque hemos examinado con mayor profundidad a cerca de lo bello en sí. Pues nadie podrá hablar lo bello sin hablar sobre el amor en sí. Aunque como dice Sócrates, el amor y lo bello son correlativos, el conocimiento de ambos es el mismo. Por esta razón ahora debe discurrirse sobre el amor en sí pues, ya hemos hablado sobre lo bello, aunque aún deban decirse algunas cosas de paso sobre lo bello.

266 HIG, *Asrt.Poet*, II,2.

267 Ov, *Met*, III,339-510.

268 PLUT, *Q.Gr*, 16; VIRG, *Geórg*, I, 404s.

269 Ov.*Her*. XVI; *Met*, XIII, 598s.

270 ESTAC, *Silv*, II, 6,40s; *Teb*, IV, 246s; VI, 556s; IX, 831s.

271 VIRG, *En*, VII-XII *passim*.

Bibliografía II

Autores Clásicos:

APOLODORO, *Biblioteca mitológica*. Tr. y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid, 1985

ARISTÓTELES

_____, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000, 262p.

_____, *Acerca del cielo*, Introducción, traducción y notas de M. Candel, Gredos, Madrid, 1996, 430p.

_____, *De anima*, Traducción de Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires, 2008, 165p.

_____, *De anima*, Traducción y comentario de Roland Polansky, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 580p.

_____, *De Partibus Animalium, De Motu and De incessu Animalium and De Generatione Animalium*. “The works of Aristotele” Vol. V, by W.D. Ross (Ed.) Tr. William Ogle, S.L. Farquharson y Arthur Platt, Clarendon Press, Oxford, 1949.

_____, *Ética a Nicómaco*, Traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2012, CX, 265, CXXVIII p.

_____, *Metafísica*, Tr. Valentín García Yebra, Ed. Trilingüe, Madrid, Gredos, 2009.

_____, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 116), Madrid, 1988, 490p.

_____, *Retórica* Traducción y notas de Arturo Ramírez

Trejo, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002, CXXVIII, 187, CCCIV p.

_____, *Parts of Animals, Movement of Animals and Progression of Animals*, Tr. A.L. Peck y E.S. Froster, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres, 1961.

CATULO, *Carmina*, Ed. G. P. Goold, 1983

CICERÓN. *De Inventione (M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 2, ed. E. Stroebel, 1915.

CICERÓN, *Discursos, Vol. VI Filípicas*, Gredos, Madrid, 1992, 466p.

CICERÓN, *La invención retórica*, Traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1997, 139p.

DIÓGENES LAERCIO, *La Secta del Perro: Vidas de los Filósofos Cínicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

FILÓSTRATO, *Heróico. Gimnástico. Descripciones de cuadros*, Calístrato, *Descripciones*, intr.: Carles Miralles, trad. y notas: Francesca Mestre, Gredos, Madrid, 1996, 408 p.

GALENO, *De optima corporis nostri constitutione*. (Ed. G. Helmreich), *Galenus de optima corporis constitutione. Idem de bono habitu (Programm Gymnasium Hof)* 1900–1901.

GELIO, AULO, *A. Gelli Noctes Atticae*. Vols. 1–2, ed. K. Marshall, 1968.

JÁMBLICO, *The Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Tr. Thomas Taylor, Whittingham, College House, Chiswick, 1957, 365p.

JÁMBLICHUS *de Misteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Lugduni Apud Ioan Tornaesium typogr. regium MDLXX*

JUVENAL. *Saturae en A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, ed. W. V. Clausen, 1959.

LUCIANO, *Obras completas*, (Ed. en 4 tomos) Tr. Andrés Espinosa Alarcón, Gredos, Madrid, 1996, 434p.

MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas, Volumen II: XVIII-XLI*. Tr. Juan Luis López Cruces y Francisco Javier Campos Daroca. Madrid, Gredos, 2005, 396p.

MENANDRO EL RÉTOR, *Dos tratados de retórica epidíctica*. Intr. de F. Gascó, tr. y notas de M. García García y J. Gutiérrez Calderón, Gredos, Madrid, 1996, 280p.

OVIDIO, *Ovid in Six Volumes*. Vol. 1, ed. G. Showerman; G. P. Goold, 1977.

OVIDIO, *Metamorfosis*, tr. Traducción: Antonio Ruiz de Elvira, Bruguera, Madrid, 1983.

PINDARO, *Olympia*, ed. H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn. Leipzig: Teubner, 1971 (Cod: 6,102: Encom., Lyr.)

PLATÓN

_____, *Diálogos I, Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Tr. J. Calongue Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1985, 592p.

_____, *Diálogos II, Georgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Tr. J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveieri, J. L. Calvo, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1987, 413p.

_____, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Tr. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1988, 413p.

_____, *Diálogos V, Carménides, Teeteto, Sofista, Político*, Tr. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 1988, 617p.

_____, *Obras completas*, Ed. Patricio de Azcárate, Tomo 1, Madrid, 1871, 200p.

PLINIO, C. *Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. Vols. 1-5, ed. C. Mayhoff, 1892-1909.

PLOTINO, *Enéadas I y II*, Tr. Jesús Igal, Gredos, Madrid, 2002, 345p.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas. Volumen IV: Arístides & Catón; Filopemen & Flaminio; Pirro & Mario*, Gredos, Madrid, 2007, 342p.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas. Volumen VI: Alejandro & César; Agesilao*

& Pompeyo; Sertorio & Eumenes, Gredos, Madrid, 2007, 342p.

PROCLUS, *Six books of Proclus on the Theology of Plato*, Vol I, Tr. Thomas Taylor, Londres, 1816, 425p.

PROPERCIO, *Elegías*. Intr., trad. y notas de A. Ramírez de Verger, Gredos, Madrid, 1989, 308p.

QUINTILIANO, *Institutio Oratoria: M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*. Vols. 1-2, ed. M. Winterbottom, 1970.

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Vol. II, Gredos, Madrid, 1994, 456p.

TITO LIVIO, *Ab Urbe Condita :Titi Livi Ab Urbe Condita*. Vol. 5, ed. R. S. Conway; C. F. Walters, 1955.

VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*. Vol. I, Editorial Gredos . Madrid, 2003.

VARRÓN, *De Lingua Latina, M. Terenti Varronis De Linguae Latinae Quae Supersunt*, ed. G. Goetz; F. Schoell, 1910.

VIRGILIO, *Georgica*, ed. R. A. B. Mynors, 1972.

VIRGILIO, *Eneida*, Gredos, Madrid, 1992, 570p.

VITRUVIO, *De Architectura, Vitruvii de Architectura*, ed. F. Krohn, 1912.

Autores medievales y renacentistas:

ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia*, (Vol. 9, “Parvorum Naturalium Pars Prima”) Augusti Borgnet (Ed.), Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, París, 1890

ALBERTO MAGNO, *Corpus Comentariorum averrois in Aristotelem*, (Vol, VII Versionem Latinum) Ed. Henricus Austyn Wolfson, David Baneth, Fraciscus Howard Fobes, The Medieval Academy of America, Cambridge, 1949, 276p.

AVICENA, *Liber de animalibus Avicena supra librum de animalibus Aristotelis translatus ab Atabico in latinum, per magistrum Michaellem Scotum, Federice Domine mundi Imperator, suscipe devote*

hunc librum Michaelis Scoti. 54p.

AVERROES, *Corpus Philosophorum Medii Aevi Corpus Comentariorum Averrois in Aristotelem* (Vol. VII), Ed. Henricus Austyn Wolfson, David Baneth y Franciscus Howard Fobes, Cambridge, 1949, 276p.

DIACETTO, FRANCESCO, *Opera omnia, Francisci Cataneli Diacetii patricii florentini philosophi summi, nunc primum in lucem edita*, Basilie AE per Henrichum Petri, et Petrum Pernam, MDLXIII, 371p.

DIONISIO AREOPAGITA. *De divinis nominibus*, Tr. Hipólito Cid Blanco B.A.C. 2002, 250p.

FICINO, Marsilio

_____, *De amore: Comentario a "El Banquete" de Platón*, Tr. Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 1989, 242p.

_____, *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in Convivium Platonis, De Amore*, Ed. L. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956

_____, *Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum*, a cura di R. Marcel, Les Belles Lettres, Parigi 1964

BRUNO, GIORDANO, *De vinculis in genere*, Ed. Tocco-Vitelli, 1591

NIFO, Agostino, *Sobre la belleza y el amor*, Tr. Francisco Socas, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1990, 477p.

PEDRO LOMBARDO, *Sententiae, (Petri Lombardi Novariensis cognomine magistri sententiarum episcopi parisiensis Sententiarum libri quatuor*, Paris, 1890, 954p.

PETRARCA, FRANCESCO, *Opere latine*, Ed. A. Bufano, Turín, Utet, 1975

SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la trinidad*, Ed. bilingüe, Tr. Fr. Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos (Obras de San Agustín, V), Madrid, 1956, 943p.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Ed. bilingüe, Tr. Fr. Luis Arias, Biblioteca

de Autores Cristianos (Obras de San Agustín, II), Madrid, 1954, 764p.

SAXO GRAMÁTICO, *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Danmarkshistorien*, Vols. 1-2 Ed. Friis-Jensen, K. y Zeeberg, P., Copenhagen, 2005.

TOMÁS DE AQUINO, *Sententia super libri Ethicorum, Libri 4-10: Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XLVII. Sententia libri Ethicorum, cura et studio fratrum praedicatorum. Volumen II. Libri IV-X Indices, Romae ad Sanctae Abinae*, 1969.

Índice de capítulos

Presentación del texto por el Cardenal Pompeyo de Colona	5
Dedicatoria del texto a Juana de Aragón	9
CAPITULO I	11
<i>De qué manera presentó Protágoras lo bello a partir de la naturaleza misma de las cosas.</i>	
CAPÍTULO II	13
<i>Opinión de los Estoicos sobre lo bello.</i>	
CAPÍTULO III	15
<i>Las cosas que dice Luciano sobre la mujer bella</i>	
CAPÍTULO IV	17
<i>Lo bello está en la naturaleza de las cosas</i>	
CAPÍTULO V	19
<i>Que lo bello puro existe en la naturaleza de las cosas se prueba a partir de la belleza de la ilustrísima Juana.</i>	

CAPÍTULO VI.	21
<i>Contra el argumento de Hipias: Una joven bella no es lo bello en sí.</i>	
CAPÍTULO VII.	23
<i>El oro no es lo bello en sí, incluso contra la opinión Hipias y Píndaro.</i>	
CAPÍTULO VIII	23
<i>Lo bello en sí no es la salud del cuerpo, ser rico y honrado, morir viejo, ser enterrado por los hijos y haber enterrado a los padres.</i>	
CAPÍTULO IX.	25
<i>La adecuación no es lo que define lo bello.</i>	
CAPÍTULO X	25
<i>Lo útil no define lo bello.</i>	
CAPÍTULO XI	27
<i>La definición de lo bello no es aquello que conduce al bien.</i>	
CAPÍTULO XII.	27
<i>La postura de Proclo sobre lo bello.</i>	
CAPÍTULO XIII.	29
<i>Sobre las bellezas de las cosas bellas según Jámblico.</i>	
CAPÍTULO XIV	31
<i>Las cosas que los Platónicos dicen sobre las otras bellezas y sobre la opinión de lo bello múltiple.</i>	
CAPÍTULO XV	31
<i>Según los Platónicos la medida de la belleza no es el cuerpo.</i>	
CAPÍTULO XVI	33
<i>Según los Platónicos, la medida de la belleza no es la cantidad.</i>	
CAPÍTULO XVII	33
<i>La belleza no es una especie incorpórea que, a partir de una cosa que agrada, se multiplica en el alma del que ama.</i>	

CAPÍTULO XVIII.	35
<i>De qué forma la belleza es corpórea o de qué modo es incorpórea.</i>	
CAPÍTULO XIX.	37
<i>Según los Platónicos, la belleza no es cierta proporción de los miembros ni algo compuesto con cierta suavidad de los colores.</i>	
CAPÍTULO XX.	39
<i>Cuál es la definición de lo bello según Platón y Sócrates</i>	
CAPÍTULO XXI	39
<i>Según los Platónicos, por medio de qué cosas la belleza, en tanto gracia, arrebató al alma para su disfrute.</i>	
CAPÍTULO XXII	43
<i>Sobre el amor triple y el triple arrebato, según los platónicos.</i>	
CAPÍTULO XXIII.	45
<i>Sobre el origen de la gracia, que es la belleza, según Sócrates.</i>	
CAPÍTULO XXIV	47
<i>Sobre el arreglo con el que se disponen todas las cosas para recibir la gracia y el fulgor divino.</i>	
CAPÍTULO XXV.	49
<i>Cuáles cosas son las que dijeron los platónicos sobre lo bello.</i>	
CAPÍTULO XXVI	53
<i>Por qué ninguna cosa simple es bella</i>	
CAPÍTULO XXVII.	57
<i>Las cosas bellas que son bellas por sí mismas, según los Peripatéticos, no existen sino en las que se presentan ante los sentidos.</i>	
CAPÍTULO XXVIII	57
<i>Lo bello, que es propiamente bello, no existe sino en las cosas que se ofrecen sólo a los sentidos humanos.</i>	

CAPÍTULO XXIX

El deseo de los animales mudos, con el que se mueven hacia el sexo, no es amor.

59

CAPÍTULO XXX

Sobre el movimiento con el que lo bello mueve a nuestros ánimos.

61

CAPÍTULO XXXI

Se expone qué es propiamente lo bello según los Peripatéticos

65

CAPÍTULO XXXII

Lo bello sólo está en el género humano

67

CAPÍTULO XXXIII

Cuál es la definición de lo bello según los Peripatéticos, y cuántos tipos de belleza hay.

67

CAPÍTULO XXXIV

Sobre la disposición del cuerpo que se llama forma según los Médicos y sobre su error.

69

CAPÍTULO XXXV

Sobre el número de disposiciones que pueden conducir lo bello hacia la gracia.

71

CAPÍTULO XXXVI

Sobre la disposición del cuerpo que se llama forma, según Alcínoo el platónico, y sobre la simetría del cuerpo.

73

CAPÍTULO XXXVII

Por qué nada además del hombre es bello.

77

CAPÍTULO XXXVIII

Sobre la proporción que es la armonía de las voces.

79

CAPÍTULO XXXIX

Sobre la disposición que es la delicadeza en el olor.

79

CAPÍTULO XL	81
<i>Sobre la disposición que es la suavidad en la piel.</i>	
CAPTÍTULO XLI	
<i>De qué manera difieren los Peripatéticos de los Platónicos acerca de lo bello</i>	81
CAPÍTULO XLII	85
<i>Sobre la belleza del ánimo.</i>	
CAPÍTULO XLIII	
<i>Diferentes opiniones sobre la disposición que es la armonía de las costumbres.</i>	85
CAPÍTULO XLIV	
<i>Sobre la armonía de las costumbres que prepara para recibir la gracia.</i>	85
CAPÍTULO XLV	
<i>Lo que dicen los Platónicos sobre el disfrute intelectual.</i>	89
CAPÍTULO XLV (2)	
<i>Lo que dicen los Peripatéticos del disfrute intelectual.</i>	89
CAPÍTULO XLVI	93
<i>Lo bello no siempre mueve en acto al ánimo a su triple disfrute.</i>	
CAPÍTULO XLVII	93
<i>Todo hombre persigue el deseo de disfrutar la belleza</i>	
CAPÍTULO XLVIII	
<i>El deseo de disfrutar de lo bello no persigue a todas las almas de los amantes.</i>	97
CAPÍTULO XLIX	
<i>Por qué la muchacha es puramente bella, o cuál es la diferencia entre el deseo y el sexo y entre el amor humano y el bestial y qué belleza se alaba más en una muchacha.</i>	101

CAPÍTULO L	105
<i>Los placeres del cuerpo que se hallan en el sexo, no son los mejores, pero los que consisten en el disfrute de lo bello, son similares a los mejores, o bien son los mismos.</i>	
CAPÍTULO LI	107
<i>No siempre nos deleita el goce de lo mismo que es bello</i>	
CAPÍTULO LII	109
<i>El deseo de disfrutar de lo bello permanece por más largo tiempo que el amor bestial que es propio del sexo.</i>	
CAPÍTULO LII (2)	109
<i>El amor perfecto de muchos al mismo tiempo no existe</i>	
CAPÍTULO LIII	111
<i>Para la muchacha que es amada es agradable ser amada.</i>	
CAPÍTULO LIV	113
<i>La muchacha se alegra mucho más porque es amada que porque ama.</i>	
CAPÍTULO LV	113
<i>No puede ser amada una muchacha que no ame, sobre todo, cuando se da cuenta de que es muy amada por hombres dignos de alabanza</i>	
CAPÍTULO LVI	115
<i>¿Acaso no desea ser más amada la muchacha fea que la bella?</i>	
CAPÍTULO LVII	117
<i>Acaso será más recatada por naturaleza la bella que la fea.</i>	
CAPÍTULO LVIII	119
<i>La apariencia es lo más agradable para los amantes</i>	
CAPÍTULO LIX	119
<i>El amor no siempre nace de la vista</i>	

- CAPÍTULO LX** 121
Sobre la edad de la belleza
- CAPÍTULO LXI** 123
Quien ardientemente ama a alguien, siempre piensa en ello.
- CAPÍTULO LXII** 123
En los animales mudos la hembra que arrastra a uno solo para el sexo, arrastra a todos los de su género, no así la muchacha respecto al género humano.
- CAPÍTULO LXIII** 125
No existe el goce completo de la muchacha bella sin tacto, gusto y olfato.
- CAPÍTULO LXV (LXIV)** 127
Sobre el pudor en el cual está contenida en su mayor parte la belleza del ánimo en las muchachas que son, completa y puramente bellas.
- CAPÍTULO LXVI** 133
Ejemplos de mujeres célebres por su pudor.
- CAPÍTULO LXVII** 135
Sobre la decencia por la que se considera en gran parte la belleza del alma de las muchachas.
- CAPÍTULO LXVIII** 137
Ejemplos de mujeres que son recordadas con grandes monumentos laudatorios a causa de la belleza de su decencia.
- CAPÍTULO LXIX** 141
Ejemplos de mujeres que a causa de su extraordinaria belleza fueron ilustres y tuvieron gran fama.
- CAPÍTULO LXX** 149
Ejemplos de aquellos hombres que son considerados, desde antiguo, sobresalientes a causa de su muy célebre galanura.



MÉXICO DISTRITO FEDERAL

MMXII