



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

***“De amore de Agostino Nifo:
Estudio introductorio y traducción anotada”***

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Letras (Letras Clásicas)

Presenta

FRANCISCO IVÁN SOLÍS RUIZ

TUTOR:

DR. GERMÁN VIVEROS MALDONADO

Ciudad de México, 2016.



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.

A mis pilares:

Paloma H.R.

Silvidonna CH.L.

María A.

Marco Tulio L.

A mis cimientos:

Francisco R.G.

Graciela R.L.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente el apoyo recibido por parte de amigos y colegas para desarrollar esta traducción y el estudio introductorio: en primer lugar a la Dra. María Leticia López Serratos, quien me apoyó durante la primera parte de la traducción y sin cuyo apoyo hubiera sido imposible el desarrollo de este trabajo. El Dr. Ennio De Bellis, de la Universidad del Salento, en la ciudad de Lecce, Italia, por su constante apoyo durante mi estancia en el Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento en la misma universidad, y, por supuesto, por compartir conmigo su investigación, producto de años de estudio sobre Agostino Nifo y el aristotelismo en la Italia renacentista, espero que este trabajo sea, al menos, un vago reflejo de su vasta investigación. A Gaetano Mastrostefano por facilitarme el material que ha trabajado sobre el filósofo de su ciudad, Sessa Aurunca. Al Dr. Germán Viveros Maldonado, por su constante apoyo, su paciencia y su gran disposición para ayudarme a concluir este trabajo. Por supuesto, esta traducción hubiera sido imposible sin el apoyo incondicional de Elías Santiago García quien me ha ayudado tanto en la transcripción del texto latino como brindándome su más sincera amistad. A Vinicio Santacruz por su atenta lectura y retroalimentación. Hay tantos amigos que han estado y siguen conmigo en este camino que sería imposible enumerarlos, a todos, ellos: gracias. No podría, empero, evitar mencionar a Paloma Hernández Rubio, Silvidonna Chávez, María Arceo, Alejandro Benassini, Iván Salgado, Maricela Bravo, Roco Novelo, Bernardo Galindo, Arnaud du Jardin, Benjamín F. Melo, Israel Torres, por ser mis más incondicionales amigos y por supuesto a mi más fiel y dedicado compañero Marco Tulio, y sus comparsas, Antígona y Valerio.

Este libro es sobre el amor y es producto del amor.

*(...) 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.

I. Agostino Nifo: ¿pensador original o repetidor de la tradición? 7.

- a) *Biografía de Agostino Nifo* **12**
- b) *Orígenes (1469-1489)* **12**
- c) *Formación con Nicoletto Vernia (1489-1494)* **14**
- d) *Vida académica (1495-1504)* **16**
- e) *Controversias (1504-1521)* **18**
- f) *¿Plagiarismo o pensador original? (1522-1523)* **22**
- g) *Sus últimos años (1524-1538)* **25**
- h) *Legado* **27**
- i) *Cronología* **32**

II. Contexto Intelectual

- a) *La literatura de amor cortés* **39**
- b) *Los tratados filosóficos del amor* **39**
- c) *La concordia platónico-aristotélica* **47**

III. De pulchro: La dimensión ética de la belleza. 50

- a) *Estructura argumental del tratado De pulchro* **57**

IV. De amore: El amor en tanto búsqueda de la perfección del hombre 59

- a) *El amor natural* **60**
- b) *El amor bestial* **61**
- c) *El amor benevolente* **63**
- d) *Conclusión* **66**

e) Estructura de la obra **68**

- V. Criterios de traducción. 70**
- VI. Sobre el texto latino. 71**
- VII. Bibliografía I (Estudio introductorio) 72**
- VIII. TEXTO Y TRADUCCIÓN**
- IX. Bibliografía II (fuentes)**
- X. Índice de capítulos**

Introducción

I. Agostino Nifo: *¿Pensador original o repetidor de la tradición?*

Tal vez al nombre de Agostino Nifo no sea uno de los más reconocibles actualmente cuando se piensa en los principales protagonistas de la cultura filosófica italiana entre el siglo XV y el siglo XVI, sin embargo, durante su vida fue tan celebrado como repudiado por la crítica sucesiva, que, en general, no ha sido muy benevolente con los comentaristas aristotélicos de aquella época y ha centrado su atención en filósofos más populares, como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola o Nicolás Maquiavelo. Sin embargo, este es un mal que padece una buena parte de la filosofía del periodo, en la que podemos encontrar autores no tan populares como Pietro Pomponazzi, León Hebreo y Agostino Nifo, y es este último el que tal vez el que presenta mayor contraste entre el brillo y la fama que tuvo en su tiempo y el lugar oscuro y olvidado que ocupa ahora en los libros de historia. En general, podría decirse que la filosofía que no responde a las necesidades historiográficas de enmarcar este periodo, el Renacimiento, como predominantemente platónico, se trata con gran superficialidad y no se le considera como los cimientos del desarrollo científico posterior, sino sencillamente como un preámbulo al “cogito ergo sum” de Descartes, presunto inicio de la filosofía moderna¹. Sobre tal presupuesto, algunos de los estudiosos que citaré más adelante han tratado de encontrar la especificidad de una filosofía del Renacimiento, sobre todo, en lo que se refiere a la corriente aristotélica y han encontrado en Agostino Nifo a uno de sus principales exponentes, por la manera en que sus contemporáneos se refieren a él y por la abundancia de ediciones de sus obras, en las sedes gráficas más importantes de Italia y lugares circunvecinos, entre las que se pueden destacar Venecia, Florencia, Roma y Nápoles; Lyon, Paris, Leiden, Troyes y Rouen².

El prejuicio general que existe contra los comentaristas de Aristóteles se da porque entre las escisiones drásticas y generales que realizan algunos historiadores está la que señala que la

¹ Confr. BLOCH, Ernest, *Filosofía del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 1981, 25 p.

² Cofr. DE BELLIS, Ennio, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Olschki, Florencia, 2005.

Edad Media y el Renacimiento se distinguen porque el Renacimiento marca el fin de la escolástica, y por *escolástica* se entiende “el estudio de los textos aristotélicos”. Esta falsa concepción generalizadora ha causado muchos estragos, pues, considera, en primer lugar, a la Edad Media como una unidad de mil años oscuros que se interponen entre el brillo de la era Clásica y el resplandor del Renacimiento. Esta metáfora podría ser clarificadora cuando hablamos de ciertos aspectos del desarrollo técnico en algunas artes, sin embargo, entre los historiadores de la filosofía es un símil que sólo ha generado confusión tanto para la comprensión de los autores medievales, como para la asimilación de los cambios de fondo que ocurrieron antes de la era moderna. Es por ello que muchos teóricos han optado por abandonar el término “Renacimiento”, y hablan, en cambio, de la filosofía y literatura de los humanistas, pues este término permite difuminar la línea historiográfica que divide la historia en periodos con fechas precisas y establecer límites ideológicos concretos, como el interés filológico por el aprendizaje de las lenguas clásicas y la labor fundamentalmente didáctica de los pensadores de esta corriente en un periodo que puede abarcar no sólo acontecimientos específicos, como la publicación de los comentarios de Petrarca, sino un conjunto de personajes concretos que comparten estos intereses y esta perspectiva filológica y que están en contacto directo con las fuentes clásicas. Esto, evidentemente, pone en aprietos al historiador, pues esta definición de humanismo hace que la Edad Media y el Renacimiento no tengan una línea divisoria clara, sobre todo si consideramos la transmisión de la tradición aristotélica, por lo cual se genera una falsa noción de que los comentaristas de Aristóteles pertenecen más al periodo medieval que al renacentista, y el juicio que se genera sobre ellos no está libre de consecuencias.

La falta de originalidad es uno de los principales estigmas que se imponen a los comentaristas de Aristóteles, porque, durante las fases “pre humanistas” de la filosofía, representan una repetición escolástica de lo ya conocido, porque su función específica era la preservación de los escritos y su transmisión a generaciones futuras. Es importante, entonces, entender que hablar de originalidad filosófica en este contexto no es una operación “creadora”, como lo entendemos desde el Romanticismo, pensar esto sería tan anacrónico como pensar en la *auctoritas* en términos de “derechos de autor”. En *Arte y belleza en la estética medieval* Umberto Eco realiza una aguda observación sobre el juicio general en torno de la

Edad Media, que deriva de tratar de establecer un solo periodo histórico que abarque mil años, y, además, sobre el prejuicio que existe sobre la falta de originalidad en los artistas y pensadores de la época.

“...la culpa de este "emplasto" indiscriminado de diez siglos la tiene también un poco la cultura medieval, la cual, al haber elegido o haberse visto obligada a elegir el latín como lengua franca, el texto bíblico como texto fundamental y la traducción artística como único testimonio de la cultura clásica, trabaja comentando comentarios y citando fórmulas autoritativas, con el aire de que nunca dice nada nuevo. No es verdad, la cultura medieval tiene el sentido de la innovación, pero se las ingenia para esconderlo bajo el disfraz de la repetición (al contrario de la cultura moderna, que finge innovar incluso cuando repite)”.

Esta generalización sobre la cultura medieval, es, en efecto, la que padecen los comentaristas medievales de Aristóteles, y la opinión se extiende a los que se dedican a la tradición aristotélica dentro de la cultura humanista, porque, ya que ellos no representan los brillantes signos del Renacimiento, siguen viviendo en la Edad Media, aun cuando estén en los albores del siglo XVII, aun cuando sea una práctica continua hasta nuestros días. Es por ello que, al leer a un autor como Agostino Nifo, en las puertas del siglo XVI, es necesario abandonar estos prejuicios historiográficos y tratar de evitar caer en el determinismo drástico de la división de épocas; porque, aunque la innovación, las perspectivas del estudio sobre Aristóteles, y la concepción de la ciencia y el conocimiento hayan sido los motores principales del cambio profundo del pensamiento filosófico en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento, tal vez éstos no sean los síntomas más evidentes de la transformación y sea más fácil ver los efectos de estas innovaciones en el desarrollo de resto de las artes y la nueva fascinación por el estudio de Platón y el resurgimiento de las escuelas neoplatónicas.

Así, pues, los comentaristas aristotélicos en ningún momento han dejado de producir cosas innovadoras (*ut ita dixerim*) y de reaccionar ante las corrientes en boga. Agostino Nifo es un ejemplo muy evidente de esto en el tratado *De pulchro et de amore*, pues un tema tan tradicionalmente platónico es abordado desde la perspectiva aristotélica, y, como veremos más adelante, encuentra en el tema del amor una forma original para hablar de las relaciones humanas al tiempo que para realizar un comentario a la *Ética nicomaquea*.

El trayecto que Agostino Nifo recorrió para poder llegar a las maduras observaciones que se hacen en el *De pulchro et de amore* es un camino poco explorado, sólo algunos

investigadores han encontrado datos certeros sobre los hechos de la vida de este filósofo italiano. Aun así, el interés por la reconstrucción biográfica de este autor, en la mayor parte de quienes se han propuesto esta tarea, no ha sido exitoso pues se ha limitado a la revisión del trabajo de otros biógrafos, lo cual ha generado un sesgo en la interpretación sobre la relevancia del estudio de Nifo en la historia de la filosofía del Renacimiento, sobre todo, porque el esbozo que se presenta de su vida y las controversias filosóficas en las que se lo envuelve son meras aproximaciones superficiales que lo consideran ora un repetidor de la tradición que no aporta nada nuevo, ora un plagiario de otros filósofos.

Recientemente, algunos autores han tratado de cuestionar estas hipótesis y han explorado a este autor con mayor profundidad para encontrar tanto su riqueza como el papel que le tocó desempeñar tanto en la academia italiana, como en la historia de la filosofía. Entre los investigadores más destacados se pueden señalar a Edward Mahoney de los Estados Unidos, Leen Spruit de los Países Bajos, Laurence Boulègue y Paul Larivaille de Francia y Ennio de Bellis de Italia. Los dos primeros investigadores se han enfocado en subrayar el papel que Nifo desempeñó como portador de la tradición aristotélica en un contexto predominantemente platónico, principalmente para soportar sus propias teorías en la disputa sobre la inmortalidad del alma y los comentarios a las fuentes árabes del aristotelismo en el Renacimiento; Boulègue ha realizado la versión francesa del *De pulchro et de amore* y en su estudio introductorio se dedica a analizar el contexto filosófico y el juicio que los contemporáneos de Nifo tenían de él para apuntar la relevancia que tiene para estudios futuros; también, muy recientemente, Boulègue publicó recientemente su traducción del *De solitudine liber* con una breve introducción donde explica la lectura aristotélica de Nifo sobre la vida contemplativa y el papel de la soledad y la reflexión solitaria para el buen desarrollo de las virtudes y de la filosofía; La editorial Les Belles Lettres publicó en conjunto *El príncipe* de Maquiavelo y el *De regnandi peritia* de Agustino Nifo, esta última con una introducción y traducción de Paul Larivaille donde establece claramente que Nifo no es un mero plagiario de Maquiavelo, sino una contraparte importante del diálogo sobre el buen gobierno y comprueba, además, que los dos tratados son parte de la misma disputa, pues la circulación de los manuscritos y la dinámica de las ediciones hicieron que las dos versiones que conservamos representen un diálogo

inacabado; por su parte Ennio de Bellis, tiene un trabajo mucho más extenso, detallado y documentado sobre diversos aspectos de la vida y obra de Nifo, así como la asimilación de las fuentes antiguas y contemporáneas, para situarlo como uno de los protagonistas principales en la tradición aristotélica. De Bellis ha publicado una gran cantidad de artículos y estudios monográficos como *Il pensiero logico di Agostino Nifo, Nicoletto Vernia e Agostino Nifo: Aspetti storiografici e metodologici*, *Bibliografia di Agostino Nifo*, De Bellis también tradujo e introdujo el libro *De re aulica*, publicado como *Agostino Nifo, la filosofia nella corte*. Del mismo modo, De Bellis ha asesorado el trabajo del investigador local de Sessa Aurunca, Gaetano Mastrostefano: *Agostino Nifo: spunti per una revisitazione* y *Una rarissima emissione del “De figuris Stellarum Helionoricis” di Agostino Nifo*.

a) *Biografía de Agostino Nifo*

La siguiente reconstrucción biográfica de Agostino Nifo y la consignación cronológica de sus obras están basadas fundamentalmente en los trabajos de Ennio De Bellis, quien señala los errores comúnmente cometidos por los biógrafos y explica, a través de las fuentes directas, cuáles son los hechos verificables y las cuestiones que aún son objeto de suposiciones. De Bellis realizó tanto para la introducción de *De re aulica* (publicada bajo el título de *Agostino Nifo: la filosofia nella corte*) como en su estudio monográfico *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, la mejor reconstrucción biográfica que he encontrado, sin embargo, se considerarán también las aportaciones de los otros investigadores modernos y las referencias a otras fuentes que he encontrado durante esta investigación. De esta manera, la presentación general del personaje servirá para mostrar, a través de un somero recuento de sus obras, las múltiples vías que siguió la carrera de este filósofo, y, a su vez, las posibles líneas de investigación para trabajos futuros sobre sus textos, sobra decir que este panorama sobre la vida y obra de Agostino Nifo no tiene otra intención sino mostrar la relevancia de este filósofo como autor, por lo que su enfoque principal está en la relevancia que ha tenido su participación en las disputas de su tiempo y la crítica sobre su trabajo académico, y muchos de estos aspectos no guardan una relación directa con la obra que nos ocupa *De pulchro et de amore*, a la cual estarán dedicados los capítulos subsecuentes.

b) *Orígenes (1469-1489)*

El único dato que las fuentes corroboran al unísono es que Agostino Nifo estudió una temporada en la universidad de Padua, pero antes de esto no se cuenta con testimonios fiables. Sólo tres autores son considerados como los biógrafos de Nifo: Lucio Sacco³, Carlo de Lellis⁴ y Tommaso de Masi⁵ (éste último reporta a otro biógrafo, descendiente de Nifo, Leonardo Nifo). En algunas de estas biografías, se ha tratado de relacionar familiarmente a

³ SACCO, Lucio, *L'antichissima Sessa Pometia*, Napoli, Appreso Ottaviano Beletramo, 1640.

⁴ DE LELIS, Carlo, *Discorsi delle Famiglie nobili del Regno di Napoli*, vol. 3, Napoli, Nella stampa di Gio. Francesco Paci, 1663.

⁵ *Memorie istoriche degli Aurunci, antichissimi popoli d'Italia, e delle loro città, Aurunca e Sessa, raccolte dal Signior D. TOMMASO DE MASI DEL PEZZO, de' marchesti di Civita tra gli Arcadi Damisco Glarefiriano*, Napoli, Per G. Severini Boezio, 1761.

Nifo con Marco Tulio Cicerón, sin embargo, no hay nada que sustente esto fuera de la intención de darle un abolengo a Agostino dentro de las letras italianas.

Parece mucho más fiable la versión de que la familia Nifo procede de Calabria en el siglo XV, lo cual es mencionado por el propio Leonardo Nifo; según esa versión, los Nifo se instalaron en Sessa Aurunca por órdenes de Marino Marzano, quien le dio a Giovanni Nifo un feudo en la ciudad de Sessa como compensación por su notable servicio en la milicia, el cual podría heredar a su descendencia, sin embargo, esta propiedad les fue confiscada por el Reino de Nápoles poco después de la muerte de Giovanni, quien, de hecho, murió en la guerra entre los napolitanos y Alfonso de Aragón. Cuando el rey de Francia, Carlos VII, entra a Italia, el feudo es reintegrado al patrimonio de la familia Nifo.

El hermano de Giovanni, Domizio, abuelo de Agostino, obtiene el título de Barón de Jappoli, hecho que induce a algunos biógrafos a considerar a Agostino Nifo como originario de este pueblo, o de Tropea, lo cual tampoco es corroborable; existen mayores evidencias de que el hijo de Domizio, Giacomo Nifo, se casó en Sessa Aurunca con Francesca Galeone, la madre de Agostino.

Alrededor de 1469 debió haber nacido Agostino Nifo. No hay muchas noticias sobre su juventud, solamente que fue instruido durante su adolescencia por un profesor de nombre Antonio Calcidio, también de Sessa, un humanista renombrado por su conocimiento de la literatura clásica y por sus composiciones poéticas⁶.

Según Tommaso de Masi, Agostino escapa de su casa después de una pelea que tuvo con su padre, quien, habiendo quedado viudo, se volvió a casar; se puede suponer que Nifo se estableció un tiempo en Nápoles, como protegido de alguna familia noble, por lo tanto, de allí emigró hacia Padua, porque era el curso natural para los nobles napolitanos que requerían de una instrucción superior⁷.

⁶ NAPOLI-SIGNORELLI, Pietro, *Vicende della coltura nelle due Sicilie: dalla venuta delle colognie straniere fino a nostri giorni*, Tomo III, Universidad de Bolonia, 1870, 475 p.

⁷ DE MASI, Tommaso, *Memorie istoriche degli aurunchi*, Napoli, 1761.

c) *Formación con Nicoletto Vernia (1489-1494)*

Es un dato conocido que Agostino Nifo fue uno de los alumnos predilectos de Nicoletto Vernia en la Universidad de Padua, y que compartió el aula con Pietro Pomponazzi. Los datos más evidentes de ello están en las actas de la universidad paduana, en las que es patente el avance de cada uno de ellos de acuerdo con las cátedras que se les ofrecieron más adelante.

Para entender la formación de Nifo es necesario considerar los intereses académicos de Vernia, quien, aunque es frecuentemente descrito como un rígido averroísta, de hecho, abandonó su apego a la teoría de la unidad del intelecto en su último tratado sobre el tema⁸, en lugar de colocar a Aristóteles sobre y contra Platón y la tradición platónica, Vernia se preocupa por aceptar la reconciliación de Platón y Aristóteles configurando una interpretación basada en los comentaristas griegos Temistio y Simplicio. Por ello, Vernia es uno de los primeros y más importantes filósofos aristotélicos de la Italia de este periodo; estudió a los comentaristas griegos tan cuidadosamente que los adoptó como su mejor guía para acceder al pensamiento de Aristóteles⁹. También vale la pena destacar que Vernia mostró a lo largo de su carrera un continuo y fuerte interés en Alberto Magno, a quien trata de reconciliar con Averroes.

Se deduce, entonces, que el Sessano obtuvo la *Laurea in Artibus* en 1490, pues en 1492 ya era un lector invitado para dar lecciones de Filosofía Natural en la Universidad de Padua¹⁰. Durante este periodo, en los inicios de su trabajo académico, Agostino aún estaba como protegido y se apegaba a las enseñanzas recibidas de su maestro Vernia, quien, debido a su prestigio le fue otorgada la cátedra *senza concorrente*, es decir, que le estaba garantizada de por vida, debido a su prestigio, lo cual le brindó a la Universidad paduana la fama de ser un centro de estudios metafísicos fuertemente impregnados del aristotelismo naturalista de inspiración averroísta, lo cual, al mismo tiempo, explica por qué en esta universidad le haya

⁸ Confr. VERNIA, Nicoletto, *Contra perversa opinionem Averrois de unitate intellectus et de animae felicitate quaestiones divinae*, Venecia, 1505.

⁹ MAHONEY, Edward, *Nicoletto Vernia on the soul and immortality*, en *Philosophy and Humanism*, Nueva York, 1982, 207p.

¹⁰ El primer dato corroborable sobre la vida de Nifo se encuentra en el acta no. 649 del año 1492, en el folio 269 de los registros del *Sacrum Collegium Artistarum Medicorum* de la Universidad de Padua, donde se refiere el contrato de la cátedra de Filosofía Natural, con un pago de sesenta florines anuales.

dado prioridad a esta interpretación de Aristóteles que es la primera que adopta Agostino Nifo. Esta primera etapa de producción, podría ser considerada aún como parte de su proceso formativo, pues más adelante se independizará de las ideas de su maestro e incluso, entrará en controversias importantes con su línea de pensamiento. De este modo, mientras impartía sus primeras cátedras, Nifo concluye la primera pieza fruto de su especulación filosófica en el cual abordaba los temas más controvertidos de su tiempo: la unidad del intelecto y la inmortalidad del alma, su obra *De animae beatitudine* (14 de mayo de 1492); pocos meses después, el 26 de agosto, da por terminado el tratado *De intellectu*, casi como una respuesta a las críticas que recibió la primera obra.

Estos temas eran particularmente polémicos porque ya en 1489, el 16 de mayo, Pietro Barozzi había publicado un edicto contra el averroísmo. El inquisidor Mario Lendinara intensifica el veto y prohíbe las discusiones públicas sobre el tema central de la psicología averroísta, a saber, la unidad del intelecto. El joven Agostino Nifo, en sus primeras obras, respalda las posturas de su maestro Nicoletto Vernia, quien, por su fama y reconocimiento, pudo darse el lujo de ignorar el edicto contra Averroes, sin embargo, no era posible publicar los textos que se producían bajo su instrucción en Padua. Por esta razón, los comentarios de Nifo discrepan tanto en la fecha que dice haberlas concluido y la fecha de impresión, por ejemplo, el *De animae beatitudine* de 1492 se imprimió hasta 1508.¹¹

En esta época temprana Agostino conoce a Girolamo Bernardo, quien le regaló a Nifo un ejemplar de la *Destructio Destructionum Algazelis* de Averroes, induciéndolo a iniciar su comentario en 1494, el cual finalizará en 1497. En este comentario Nifo busca encontrar elementos de correspondencia entre la especulación de Platón y la de Averroes, siguiendo la corriente de la filosofía italiana de los siglos XV y XVI de conciliar diversas doctrinas filosóficas. Se tiene registro de que en 1494, Nifo tuvo una disputa pública en Ferrara con

¹¹De hecho, es necesario señalar que muchas de estas dataciones pueden ser imprecisas, porque Agostino mismo pudo haber alterado las fechas de composición para librarse de la persecución que sufrió por el edicto de Barozzi. Aunque la escuela de Padua gozaba de completa libertad y el gobierno de la República de Venecia no ejerce con dureza las prohibiciones de tipo religioso en la producción científica de la mayor parte de los maestros del estudio paduano.

el célebre Pico de la Mirandola sobre el libro de Al-Ghazali y algunos pasajes del *Fedón* de Platón, en ella, Nifo parece convencer a Pico con su teoría sobre la unidad del intelecto¹².

d) *Vida académica (1495-1504)*

En 1495, tanto Nifo como Vernia escalan posiciones dentro de las jerarquías de la Universidad de Padua, lo cual indica tanto la validación del genio de ambos filósofos, como la tendencia de esta institución al estudio del aristotelismo. En ese mismo año, Nifo reporta haber terminado la *Quaestio de sensu agente*. Que se publicará en 1496, junto con su comentario al *Destructio destructionum Algazelis* de Averroes en Venecia.

En 1497, Nifo abandona la Universidad de Padua, se sabe que se le ofreció un jugoso contrato de 120 florines anuales para que permaneciera, pero no aceptó la oferta porque ese mismo año había planeado casarse con Ángela Landi en Sessa Aurunca; de este matrimonio vendrán tres hijos: Domizio, quien se dedicará a la poesía pero morirá a corta edad; Livia, que se casará con un noble Sessano, Filippo Toraldo, y luego con Antonio di Transo, a la muerte del primero; El tercer hijo es Giacomo Nifo, que se convertirá en un renombrado abogado. Sin perder mucho tiempo, en 1498 firma en Sessa la versión final de la edición del comentario sobre el *De anima* de Aristóteles.¹³

Al año siguiente muere Nicoletto Vernia, y le es ofrecida nuevamente la cátedra de Filosofía Natural en la Universidad de Padua, la rechaza de nuevo y es tomada por su compañero Pietro Pomponazzi, con quien entrará en una famosa disputa posteriormente.

Del año 1500 al 1507, Nifo vive y trabaja entre Sessa Aurunca y Nápoles, un amigo suyo, Martin Sanuto, en sus *Diarii*, atestigua estos años e indica que Nifo estudia arduamente el griego y que ha expresado su deseo de regresar a dar clases en Padua, y asegura que “se ha hecho más docto de lo que ya era”¹⁴. En 1503 se publica el tratado *De anima* en Venecia y en ese mismo año el *De intellectu* y el *De demonibus* en un solo volumen. En toda esta

¹² NARDI, B., *La mistica averroistica e Pico della Mirandola* en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Edizioni Sansoni, Florencia, 1958, cit. 127p.

¹³ DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo nella filosofia de la corte*, 25p.

¹⁴ SANUTO, Martin, *Diarii*, en *Deputazione Veneta di Storia Patria*, Vol. 58, Stabilimento Visentini, Venecia, 1903, 972p.

primera parte de su producción, se nota la inclinación de Nifo por tocar los temas más peliagudos en su tiempo acerca del alma y su destino¹⁵.

En el mismo año de 1503, a causa de una peste que se desencadenó en Sessa Aurunca, Nifo, por temor a contagiarse, se refugia en Mareoli, una villa no muy lejos de su ciudad natal. Este hecho inspiró la obra *De nostrarum calamitatum causis*, terminada en Sessa en 1504, en ella culpabiliza a los españoles por ser los portadores de las enfermedades que aquejan a Italia, al mismo tiempo que critica la debilidad política de los italianos por las divisiones político-militares entre Ludovico Sforza y Cesar Borgia, hijo del papa Alejandro VI, durante los enfrentamientos entre España y Francia llevados a cabo en Italia y encabezados por Carlos VIII de Francia. En esta obra alude también a las causas astrológicas que desencadenaron los hechos en Sessa Aurunca; ese mismo año se enfoca en desarrollar este argumento en *De diebus criticis seu decretoriis*, donde amplía estas nociones con ideas muy difundidas en su tiempo, relacionando los ciclos lunares y solares con el diagnóstico y aparición de síntomas de las diversas enfermedades que afectaban al pueblo, mientras analiza la ciencia astrológica y distingue a los verdaderos astrólogos, que se fundan en el conocimiento científico de Ptolomeo, de los charlatanes que hacen horóscopos para recibir ganancias. Otros libros que dedicó a la astrología fueron el *De mixtione defensio*, publicado junto con el *De nostrarum calamitatum causis* en 1505, y más adelante el *Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones* impresa hasta 1513.¹⁶

En 1504 Nifo regresa a la Universidad de Padua, pero al no encontrar buenas reacciones por sus estudios astrológicos, decide aceptar un puesto como lector de la Universidad de Nápoles a donde se transfiere en 1505. También en 1504, Nifo concluye su obra *De infinitate primi motoris* (publicada hasta 1526), que analiza la relación entre Dios y la mecánica del universo; esta obra fue considerada como ingeniosa por su desarrollo argumental, aunque para su momento la postura que sostenía era bastante tradicional,

¹⁵ “La psicologia della conoscenza del Nifo si fonda in osservanza dell’insegnamento averoistico secondo il quale è la *copulatio* dell’intelletto possibile con l’intelletto agente a consentire all’anima umana l’accesso agli intelligibili nonché il godimento della beatitudine, alla quale, secondo il Commentatore, l’uomo perviene quando segue non solo le virtù etiche ma anche quelle dianoetiche; l’intendere, quindi, così come la scienza, rappresenta la perfezione essenziale dell’intelletto umano che costituisce la propria sostanza nel momento in cui sviluppa i suoi ragionamenti”. DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo nella filosofia de la corte*, 30-31p.

¹⁶ DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo nella filosofia de la corte*, 40p.

porque se ensayaba desde el siglo XIII para liberarse de problemas con la iglesia católica, a saber, opta por separar a Dios en dos tipos de conocimiento posible: el primero es el de la fe y la teología como un “*ens simpliciter infinitum*” al cual no existe acceso sino en el plano ideal, es decir, mediante una experiencia mística; por otra parte está el Dios del que habla la filosofía, que no puede ser infinito pues para poder hablar de él se deben establecer límites proposicionales.

e) *Controversias (1504-1521)*

Desde el momento de su retiro de la Universidad de Padua, para Nifo esta es la segunda vez que enfrenta la temática de la relación Dios-Universo, que él había tomado en cuenta cuando intervino en la discusión sobre la validez de la astrología. Es manifiesto, a partir de su postura, el intento de mantenerse fiel a una visión naturalista de la astronomía y de reducir la discusión al ámbito de una interpretación estrictamente físico-mecánica de los fenómenos celestes. La teoría del Primer Motor propuesta por Agostino, de hecho, no busca sino la explicación mecánica del movimiento cotidiano del mundo, porque la función esencial que la física celeste atribuye a Dios es la que garantiza la perfección y estabilidad del giro del cielo alrededor de la tierra en veinticuatro horas. Esta perspectiva, que modera principalmente a la dinámica celeste, deja muy poco espacio a la conexión de la teología con la astrología y con la metafísica¹⁷. En esta misma línea, en 1505 se publica en Venecia el *In duodecimum metaphysices Arisotelis et Averrois volumen*.

Al terminar su curso en el estudio napolitano de ese año regresa a Sessa, allí termina en 1506 el *De physico auditu* y el *De substantia orbis*. La Universidad de Salerno lo recibe en 1507, donde inicia el *Metaphysicarum disputationum dilucidarium*, por encargo el príncipe Roberto II Sanseverino, que concluye hasta 1510. También en 1507 se publica en Venecia el *Perihermeneias hoc est de interpretatione*, al siguiente año se reimprimen en Venecia tres obras *De animae beatitudine*, *De physico auditu* y *De substantia orbis*.

Entre 1507 y 1510 es probable que Nifo estuviera intermitentemente en Sessa, pues señala que ahí comenzó la redacción del *De figuris stellarum helionoricis* terminada en 1511, año

¹⁷ *Confr.* DE BELLIS, Ennio, *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Università degli Studi di Lecce, Cogendo Editore, 1997, 32p.

en que se imprime el *Metaphysicarum disputationum dilucidarium*; sin embargo, en estos mismos años se sabe que dio clases en Salerno, y de su permanencia en esa ciudad bajo la protección del príncipe Roberto II Sanseverino hasta 1510¹⁸. En 1511, termina el *De divinatione naturali artificiosa et de prophetica*, que es la décima obra del *Parva naturalia*, una colección que verá la luz casi diez años después. En 1514, también en Sessa, finaliza la obra *De coelo et mundo*, que será impresa hasta 1517.

Su estancia en Roma, donde da la cátedra ordinaria de Filosofía entre 1514 y 1519, coincide con el periodo de fermentación intelectual alrededor del concepto de inmortalidad del alma intensificado por la obra de Pomponazzi *De immortalitate animae*, publicada en 1516, que determinará no sólo la postura de Nifo en los temas de carácter psicológico, sino también la explícita petición del papa León X de intervenir en defensa de la ortodoxia católica en favor de la naturaleza inmortal del alma contra la visión materialista de Pietro Pomponazzi.

El Sessano participa oficialmente en la disputa contra Pomponazzi con la publicación de *De immortalitate animae* de 1518. Esta disputa es tal vez por la que Nifo ha alcanzado notoriedad en las enciclopedias y en las historias de la Filosofía más recientes, pues es, en sí misma, no sólo una gran demostración de habilidades argumentativas, sino la evidencia más clara de las ideas en pugna en ese momento sobre estos temas. En su libro, Pomponazzi, plantea que la naturaleza se presenta como una escala ideal con múltiples grados a cuyos extremos se encuentra la materia mortal, de un lado, y el alma inmortal, del otro; al centro, se encuentra el hombre y el alma intelectual. A pesar de que esta teoría puede parecer similar a la de Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, en ellos el alma humana es la realidad más alta en la que se refleja la vida de la naturaleza, mientras que para Pomponazzi el alma intelectual sólo es una entidad *sui generis* inserta en el devenir natural. Según Pomponazzi, los platónicos consideran al alma individual como la única fuerza motriz del cuerpo y crean un lazo entre el alma y el cuerpo que no es más firme que el que hay entre los caballos y el carro del que tiran. Pietro, al analizar la relación entre cuerpo y alma, encuentra que la facultad sensitiva está vinculada a la intelectual, entonces el alma es, en su unidad, sentido e intelecto juntos; de lo cual se sigue que al morir el

¹⁸ DE BELLIS, Ennio, *Il pensiero logico de Agostino Nifo*, 31p.

cuerpo, el alma tendrá el mismo destino, y, en cuanto a la felicidad, agrega que, el bien no debe perseguir una recompensa después de la muerte, sino que hay que considerar al bien como un fin por sí mismo; Pomponazzi encuentra ilógico que la vida contemplativa sea la única vía para acceder a la felicidad, pues muy pocos humanos son capaces de acceder a ella, por lo que propone dos vías para la felicidad una alcanzable mediante la vida práctica y otra para la contemplativa; por su parte Agostino Nifo, mediante largos excursos que explican las posturas de Avicena, Tomás y Averroes, se vale de la argumentación platónica según la cual la semejanza que tiene el alma con la idea hace que sea imposible vincularla con la materia; y, consiente del poder del discurso de su adversario, dedica más de cinco capítulos a desautorizar sus fundamentos, arguye que la felicidad a la que debemos aspirar los seres humanos es propia de nuestra condición y niega que sea impropio de nuestra condición aspirar a la felicidad como la disfrutaban los seres superiores, pues para poder desearla, es una condición necesaria el haber tenido noticia de ella anteriormente¹⁹; le contesta a Pomponazzi que si es verdad que buscar el bien es bello y heroico, entonces en este mero anhelo de sublimación es posible encontrar el testimonio más evidente de lo divino en la naturaleza humana. Dios, de hecho, al plasmarse en el hombre, le ha encargado el cuidado de la tierra para que mediante la observación de las cosas sublimes pueda acceder a la contemplación de su creador²⁰. De este modo, reelabora la tesis de acuerdo con la que la participación del alma humana con lo divino garantiza su inmortalidad y de la que la naturaleza sensitiva y material es un simple accidente²¹. A pesar de que el libro de Pomponazzi fue ampliamente refutado, al único filósofo al que Pietro contesta directamente es a Agostino en su *Defensorum adversus Augustinum Niphum*, publicado en 1519. Vale la pena mencionar que, en este intercambio, ambos contendientes se ocuparon más de rebatir los argumentos de cada uno que de dejar aportaciones originales a la disputa.²²

En 1519 Nifo parte a Pisa donde obtiene la cátedra de Física que terminará en 1522. Durante esta estadía, participó en las disputas que se llevaban a cabo en la Toscana acerca de la astrología, ciencia que se estudiaba con mucha seriedad. La disputa confrontaba las

¹⁹ Confr. GARCÍA VALVERDE, José Manuel, “Nifo contra Pomponazi”, en *Fragmentos de filosofía*, No. 9, 2009, 23-30pp.

²⁰ Confr. NIFO, Agostino, *De immortalitate animae libellus*, Heredes Octaviani, Venecia, 1518, fol. 41.

²¹ DE BELLIS, Ennio, *Il pensiero logico de Agostino Nifo*, 36p

²² DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo nella filosofia de la corte*, 31p.

interpretaciones agustinas y aristotélicas sobre la posibilidad de prever las actividades del mundo a partir del movimiento de los astros. En ese periodo, se desató también un rumor en el que se avecinaba un segundo diluvio universal, a lo que Agostino Nifo contestó en su tratado *De falsa diluvii prognosticatione quae ex 1524 divulgata est*. El cual le ganó el respeto de sus colegas toscanos y alemanes, a la que siguió la publicación florentina de 1520 de *Ad apotelesmata Prolomaei eruditiones*, que había escrito en 1513.

En 1520, el papa León X, gracias a la postura que Nifo tomó a favor de la ortodoxia de la iglesia durante la disputa sobre la inmortalidad del alma, le otorgó un honor inusitado: agregar el título de Médico al nombre de Nifo, y que tomara como propio el apellido Medici. Este honor le daba la facultad de elevar el rango nobiliario a tres personas, de otorgar títulos de bachiller y de doctor en medicina y en teología. Inmediatamente Nifo utilizó estas facultades y a partir de 1520 todas sus obras utilizan el apellido Medici, y en 1525, a su regreso a la universidad de Salerno, otorgó a título personal diversos grados²³. También en 1520, gracias a los honores recibidos, se decide reimprimir la segunda edición del *De anima*, la cual, evidentemente tuvo que sufrir muchas correcciones, pues la postura filosófica sobre el alma que sostenía Nifo, tras la disputa con Pomponazzi, difería mucho de la que defendió durante su juventud, cuando era alumno de Vernia. Llega, incluso, al grado de justificar estas variaciones culpando al editor, Alessandro Calcedonio, por haber impreso la obra antes de haber sido terminada; sin embargo, es notorio que estas afirmaciones de Nifo son estrategias para conservar sus privilegios ante el papa, pues en la primera edición del *De anima*, agradece a Calcedonio la oportuna impresión y los favores de su amistad²⁴; también es importante considerar que las correcciones que realizó se deben a que para el tiempo de la primera edición Nifo no tenía el texto de Aristóteles, ni había aprendido griego²⁵.

En este mismo año se imprime en Florencia la primera edición del *Dialectica ludrica* que se reimprimirá al año siguiente en Venecia y termina otra obra de lógica la *Rhetorica*

²³ Confr. CASSESE, C. “Nifo a Salerno” en *Resegna historica Salertina*, No. XIX, 1958, 7-17pp.

²⁴ Confr. NIFO, Agostino, *Commentaria in tres libros Aristotelis de anima*, cit., 35-38pp.

²⁵ “Animadvertit tamen in Collectaneis nos dixisse, de mente Simplicii, intensionem Aristotelis hic esse de anima rationali quae est pars animae humanae, cum in greco eum non viderim tunc. At postquam eum legi in proprio fonte, reperi eum opinari ut dictum est, et non un in Collectaneis dixi”. NIFO, Agostino, *Commentaria in tres libros Aristotelis de anima*, cit., col 195.

ludrica. También en Florencia se publica su primer texto político en 1521, el *De his quae ab optimis principibus agenda sunt*.

Entre 1521 y 1522 saldrán siete obras pequeñas sobre la naturaleza que completarán la edición de sus comentarios a Aristóteles con el título *Parva naturalia: De generatione et corruptione, De iuventute et senectute, De animalium motu, De respiratione, De memoria et reminiscencia, De morte et vita, Physiognomica*, de los cuales sólo este último fue escrito en Sessa, el resto fue parte de su producción en Pisa. Los *Parva naturalia*, se llegó a componer de diez libros que en ediciones posteriores incluyeron *De longitudine et brevitate vitae* de 1522, *De somno et vigilia* y el *De insomniis*, de 1523.

f) *¿Plagiario o pensador original? (1522-1523)*

Impulsado por la división que tenía el territorio italiano, Nifo entra también al debate de 1521 y 1522 sobre cuál es la mejor forma de gobernar Italia. Al norte ésta era gobernada por señoríos como el de Lorenzo de Medici, alabado por intelectuales y artistas y calificado como déspota por el pueblo; el sur, en cambio, estaba bajo el dominio monárquico español de Carlos V. Con esto en mente, el Sessano escribe tres obras políticas, el *De his quae ab optimis principibus agenda sunt*, el *De regnandi peritia* y el *De rege et tyranno*. Estos tres tratados forman parte de una corriente ya bastante usual en el siglo XIII y difundida en la producción humanística que volvió a florecer a finales del siglo XV conocida como *specula principis*. Esta parte de la producción nifiana es de las que más controversia ha generado, pues existe la sospecha de que Nifo haya cometido un plagio deliberado, por las similitudes entre el *De regnandi peritia* y el *Príncipe* de Maquiavelo.

Sobre este particular existen posturas diversas, sobre todo, se ha promovido la idea de que Agostino Nifo es un vulgar plagiaro, pues se sabe que el manuscrito de Maquiavelo circulaba desde 1513, aunque fue impreso algunos años después de la publicación del tratado nifiano, no es extraño que las suspicacias se hayan despertado porque el tratado de Agostino hace referencias a la obra de Nicolás, sin citarlo directamente. De este modo, la fama de plagiaro tal vez sea la causa por la cual los historiadores de los siglos XVIII y XIX no le hayan dado la relevancia correspondiente a un personaje de su estatura. Al confrontar ambos textos, expertos como Luigi Settembrini y Francesco Fiorentino han llegado a dos

principales conclusiones: el primero afirma que las posturas sostenidas en ambos tratados son sustancialmente diferentes aunque tienen una raíz ideológica común: los *Discursos* de Isócrates²⁶; por su parte, Fiorentino afirma que Nifo efectivamente plagió la obra de Maquiavelo, pues al realizar un riguroso análisis de las obras precedentes de ambos autores, considera que el *Regnandi peritia* no es una obra que pueda sucederse del trabajo anterior del Sessano²⁷. Sin embargo, es importante considerar que el argumento de Fiorentino es débil, pues el programa de Nifo, fiel seguidor de Aristóteles, podría haber sido abordar sus tratados políticos como un preámbulo a las obras de ética que realizará en los siguientes años.

En su introducción al *De regnandi peritia*, Larivaille hace un exhaustivo análisis del juicio que el supuesto plagio realizado por Nifo con las teorías que se han manejado al respecto, incluida la poco probable hipótesis inversa, que Maquiavelo había copiado a Nifo, teoría que inmediatamente descalifica. Existen muchas conjeturas sobre cómo es que el manuscrito de Maquiavelo fue a parar a manos de Nifo y se conjetura que pudo haber sido de muchas maneras, tal vez la más cercana a los textos es aquella que indica que cuando se preparaba la edición de Maquiavelo *El arte de la guerra*, Agostino pudo encontrar un manuscrito del *Príncipe* en el taller de Giunti, encargado de la edición de los libros de ambos filósofos²⁸.

Por otra parte, Larivaille documenta la explicación de que el término plagio no existía en la cultura humanística italiana, si bien pudo haber sido utilizado en Francia, en Italia no fue introducido sino hasta el siglo XVIII como la apropiación ilegítima de las ideas de un autor. Durante el humanismo el copiar páginas y páginas de libros, tanto clásicos como contemporáneos, sin atribuir el crédito correspondiente era una práctica común e incluso, virtuosa, pues así el autor demostraba sus conocimientos sobre los textos en cuestión²⁹. El error, en todo caso, ha consistido en considerar que el plagio y los derechos de autor

²⁶ Confr. SETTEMBRINI, L., *Lezioni di letteratura italiana [1868-1872]*, vol. III, A. Morano, Nápoles, 1890, v. II, 171p.

²⁷ Confr. FIORENTINO, F., *Del "Principe" del Machiavelli e di un libro di Agostino Nifo*, en "Giornale Napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche", I, (1879), 94-114pp.

²⁸ Confr. LARIVAILLE, Paul, *Introduction à l'art de régner*, en NIFO, Agostino, *De regnandi peritia / L'art de régner*, Les Belles Lettres, 2008, 88-205pp.

²⁹ *Idem.*, 184p. n.2.

funcionaban, en el siglo XVI, de la misma manera en que los entendemos ahora. Se podría agregar, además, que en el caso de la pugna entre Nifo y Maquiavelo el no reconocer la *auctoritas* de un manuscrito no significaba violar los derechos de autoría, sino un posible desprecio al escritor como una autoridad en la materia, o, de manera más simple y menos aventurada, que al ser una disputa tan conocida no fuera útil mencionar los nombres, pues se asumía que los lectores conocían el referente.

Existen pruebas de que tanto el manuscrito de Nifo como el de Maquiavelo circularon de manera simultánea en las cortes italianas por un breve periodo, pues el *Príncipe* es efectivamente anterior y que ambos personajes estuvieron en constante pugna para obtener los favores de Lorenzo de Medici, por lo que las referencias de un texto hacia el otro, aunque no se citen textualmente, pueden considerarse como un diálogo que va dando forma a ambos tratados y a una disputa muy en boga durante su tiempo, la omisión de los nombres puede comprenderse por la rivalidad que sostuvieron por escalar posiciones políticas dentro de la corte de Lorenzo de Medici. Existe la hipótesis de que este hecho sea el que haya impulsado a Carlos V a dar una visita a Agostino Nifo en Sessa Aurunca para ofrecerle un puesto como su consejero en 1522, puesto que Nifo rechazó, sin embargo, para congraciarse con el rey, le dedicó la obra que había hecho pensando en Lorenzo³⁰.

Según Ennio de Bellis, las diferencias entre los tratados son evidentes, en primer lugar difieren en la lengua; el *Príncipe* está escrito en lengua vulgar, lo cual indica que la finalidad del Maquiavelo era resolver cuestiones de carácter urgente, no es un escrito hecho para la especulación sino para ofrecer estrategias concretas, su contenido está mayormente enfocado en plantear cuestiones políticas en función de resoluciones estratégicas; por su parte, *De regnandi peritia* está escrito en latín, lo cual indica su vena académica, está hecho para la especulación y la deliberación, adopta los principios estratégicos para enmarcarlos dentro de una ética prescriptiva y, al mismo tiempo, limpia los argumentos del florentino de posturas que puedan contravenir los designios de la iglesia, de este modo, Agostino Nifo

³⁰ Sobre este encuentro existe un cuadro de Luigi Toro, *Incontro di Carlo V e Agostino Nifo*, del siglo XIX, que se encuentra en la sala de juntas del municipio de Sessa Aurunca.

presenta una versión depurada de las mismas ideas con una finalidad absolutamente diferente: el desarrollo de una teoría política³¹.

g) *Sus últimos años (1524-1538)*

Al finalizar sus labores en Pisa, Nifo regresa a Salerno en 1523 y se dedica a cultivar la lógica, concluye obras que había dejado pendientes desde su formación en Padua, y, en consonancia con los paduanos, hace el comentario sobre los *Priorum analyticorum libri*, y el *Secundorum analyticorum libri*. Poco después termina el comentario *In libris Aristotelis meteorologicis* y un *In libro de mistis*, en 1524.

En ese año, entre Sessa Aurunca y Salerno recibe la protección del príncipe Ferrante Sanseverino, que renueva la oferta primera del padre Roberto II; ahora Nifo tiene nuevos y numerosos privilegios que se suman a los que ya había concedido el papa León X. En Salerno confiere títulos universitarios y se eleva su rango a *Promotor perpetuo*, puesto que sólo es superado por el de *Prior* que es otorgado solamente al doctor más anciano de la universidad; aquí da muestras de su interés por fomentar la lógica de Aristóteles y afirmar el carácter científico de los estudios de medicina.

En 1525 termina en Sessa Aurunca el *De armorum literarumque comparatione* y el *Apologia Socratis et Aristotelis*, en este mismo año, mientras trabajaba para Sanseverino, recibió una oferta de la señoría de Boloña que Pietro Bembo le entregó personalmente, pero Agostino rechazó la jugosa oferta de ochocientos ducados por temor a molestar al Príncipe de Salerno, con quien tenía un contrato en el que, aunque ganaba menos, se le brindaban grandes honores, como el nombrarlo el *nostri temporis alter Aristoteles*³².

El año siguiente, 1526, tuvo numerosas reediciones de las obras de Nifo tanto en Nápoles como en Venecia y algunas obras inéditas como el *De inimicitarum lucro*, el *De figuris stellarum helionoricis*. Ese año también termina la obra *De verisimis temporum signis* que se imprimirá hasta 1527 junto con la segunda edición del *De intellectu*.

³¹ Confr. DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo nella filosofia de la corte*, 63-65pp.

³² Confr. TOPPI, N, *Biblioteca Napoletana et apparato a gli uomini illustri in lettere di Napoli e del Regno*, Vol. II, Antonio Bulifon, 1678, v. I, 4p.

En 1528, por encargo de Sanseverino, termina el *De ratione medendi*, que plantea un método de diagnóstico y terapia de diversas enfermedades, su interés en estas cuestiones se debe a que retoma el ejercicio de la profesión médica en la Capiña italiana de Sessa Aurunca. Este manual fue traducido al italiano por Curzio Sessa, quien elogia a Nifo por haber transformado la medicina, pues abandona los métodos de diagnóstico que se basaban en la astrología y comienza a enfocarse más en la fisiología de cada una de las patologías. De este modo, comienzan a permitirse y difundirse los estudios de fisiología y el énfasis en la observación empírica del cuerpo humano, lo que devino en la creación de los primeros teatros anatómicos y el consenso de disecar cadáveres humanos para que los médicos pudieran aprender anatomía, práctica que, hasta entonces, se desarrollaba de manera clandestina.

Los servicios de Nifo para Sanseverino no le impidieron obtener otros honores y participar de la actividad cultural de Nápoles: en 1531 recibió la ciudadanía honoraria y le fue ofrecida la cátedra de Medicina y Filosofía en la Universidad de Nápoles, cargo que lo obligaba a dar una clase semanal, de este modo Nifo podría continuar con sus actividades en Sessa Aurunca y la Universidad gozaba del renombre de contar con Agostino entre sus docentes.

En este periodo de madurez y asentamiento Nifo redondea su pensamiento en cinco obras de filosofía moral: *De pulchro et de amore*, *De vera vivendi libertate*, *De divitiis*, *De iis qui apte possunt in solitudine vivere*, y el *De sanctitate atque prophanitate*.

Tras haber concluido esta estancia en Nápoles, el Sessano termina en 1533 *De sophisticis elenchis* y *De misericordia*. En 1534 termina en Salerno *De re aulica* y *De partibus animalium*, y se reimprime en Sessa el *Rhetorica ludrica*. La última obra registrada de Nifo es el *De topica inventio* que firma el 10 de agosto de 1535, y se imprime ese mismo año.

Agostino Nifo murió el 18 de enero de 1538 en Sessa Aurunca, fecha confirmada por la mayoría de sus biógrafos, aunque otros consideran su muerte en 1545, lo cual es un error provocado por la reedición de algunas de sus obras³³. Las causas de su muerte tampoco son ciertas, algunas dicen que fue por una complicación de un resfriado, otras que sufría de

³³ DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo: la filosofia nella corte*, p. 95

gota. Sus restos fueron enterrados en el Convento de Santo Domingo, cerca de su casa natal, aunque en el siglo XIX se transportaron para colocarlos en la Iglesia de San Agustín, donde hasta hoy permanece su tumba; esta iglesia, que hoy está en virtual abandono, se encuentra justo al lado de una escuela de educación básica y educación musical, que lleva su nombre, el *Convito Nazionale Agostino Nifo*, a unos pasos de la entrada a los muros de la ciudad de Sessa Aurunca.

h) *Legado*

Tras este breve recorrido por la vida y el recuento de sus obras, es claro que Agostino Nifo es un autor muy prolífico y controvertido, el juicio que se ha hecho de él en las generaciones inmediatamente subsecuentes no es el mismo que nos ha llegado; además de las múltiples ediciones de sus obras, tras su muerte, se produjeron piezas dedicadas a su pensamiento, la más temprana ha sido *I ragionamenti di M. Agostino da Sessa, all'illustrissimo Principe di Salerno, sopra la filosofia morale di Aristotele, raccolti dal Reverendissimo Galeazzo Florimonte, vescovo di Aquino*, publicada por primera vez en Venecia en 1554, y después en Parma en 1562. En este texto se registran algunos diálogos que se habrían desarrollado entre el filósofo sessano y su protector, el príncipe Sanseverino, quien asume el rol de un mero espejo del pensamiento nifiano y que reafirma el sutil análisis que éste realiza del obrar humano. En un texto de esta naturaleza es imposible no pensar en la alta estima en que debió tenerlo Florimonte al colocarlo en el rol “socrático” dentro del diálogo. Un caso similar que evidencia la fama de Nifo como filósofo moral es el del mismo Tasso, quien titula uno de sus diálogos sobre el placer en su honor en la obra *Nifo, ovvero del piacere onesto*, de 1582, en este diálogo se reproduce una discusión ficticia entre Bernardo Tasso y Vincenzo Martelli, de un lado, y Cesare Gonzaga y Agostino Nifo, por el otro; los participantes discuten sobre las diatribas políticas en el campo de la cortesía civil, y de allí abordan otras temáticas, como el papel de la retórica en la sociedad y la relación que guardan la virtud y la felicidad³⁴. En este diálogo (y en un volumen con sus anotaciones del *De pulchro* de Agostino Nifo que se encuentra en la biblioteca Vaticana³⁵),

³⁴ Conf. TASSO, T. *Dialoghi*, Sansoni, Florencia, 1958, vol. II, 157-245pp.

³⁵ El ejemplar es una edición romana de 1531 impresa por Antonio Blando. [Loc. Biblioteca Vaticana: *Barb.Credenza Tassiana 15*].

se hace evidente que Torcuato Tasso era un lector asiduo de Agostino y que fue muy influenciado sobre sus aportaciones sobre la belleza y el amor. La obra de Nifo transitó junto con la tradición de la escuela de Padua, y formó parte del canon que se estudiaba en muchas universidades al lado de los textos árabes, griegos y latinos. Es notoria la mención que hace de él Galileo Galilei, cuando lo nombra su principal guía para comprender los textos aristotélicos³⁶.

Vale la pena analizar un poco las ediciones de Nifo cuantitativamente, pues el impacto y los lugares de sus ediciones y reimpressiones son grandes indicadores de su relevancia. Según el recuento de Ennio De Bellis en *Bibliografia di Agostino Nifo*³⁷, el filósofo ha dejado 40 obras, de las cuales 35 fueron impresas durante su vida y 5 de manera póstuma; si se consideran las ediciones que incluyen más de un tratado se puede hablar de 61 títulos, de los cuales 54 fueron publicados antes de 1538, y 7 después de esta fecha. Ahora bien, si se toman en cuenta todas las primeras ediciones de las 40 obras de Nifo, se comprueba que 22 de ellas fueron editadas en Venecia, 13 en Nápoles, 2 en Florencia, y una en Roma, una en Boloña y una en París.

En total existen 162 ediciones de las obras de Nifo, de las cuales hay 64 que son anteriores a 1538, mientras que 98 son posteriores, es decir, póstumas. Es evidente que la suerte de Nifo fue dejada, sobre todo, a las editoriales italianas, donde son impresas 136 ediciones, mientras que en el exterior sólo se editaron 26. Venecia es la ciudad en la que se imprimió el mayor número de obras del Sessano, esto es, vieron la luz 111 veces; 38 durante la vida del filósofo, y 73 tras su muerte. En la cuenta le sigue Nápoles, donde se imprimieron en total 14 ediciones, sólo una de ellas fue póstuma. El tercer puesto lo tiene Florencia, con 4 ediciones, todas antes del 1538; Boloña, Roma y Pavía cuentan con una sola edición cada una, todas ellas durante la vida de Nifo, mientras que Parma y Génova editaron también una versión cada una, ambas póstumas.

De las ediciones impresas fuera de Italia cuatro se realizaron durante su vida: *De falsa diluvii prognosticatione*, publicada en Augusta en 1520, la *Destructio destructionis*,

³⁶ Confr. PIZZAMIGLIO, Pierluigi, *L'astronomia in Italia all'epoca di Galileo Galilei*, Vita e Pensiero, Milán 2004, 90p.

³⁷ DE BELLIS, Ennio, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, "Cuaderni di Rinascimento", 40, Leo s. Oschki, Lecce, 2005.

editada en Lyon en 1529, el *De diebus criticis seu decretoriis*, impreso en Estrasburgo en 1530 y el *De auguriis*, impreso en Basilea en 1534. De manera póstuma se editaron 22 en las siguientes sedes: Leida, Augusta, Marburgo, Basilea con una edición cada una, las restantes 19 se realizaron en Francia, de las cuales 9 fueron en París, 5 en Lyon, 3 en Ruan, y las dos restantes en Troyes y Estrasburgo. Las ediciones parisinas son prevalentemente de carácter lógico.

De las obras editadas en el extranjero la que fue mayormente difundida fue el *De auguriis*, de la cual hay 9 ediciones, seis de las cuales fueron imprimidas en el siglo XVII; *Topici* y *De pulchro et de amore* son editadas cuatro veces y los otros escritos son impresos en no más de una o dos ediciones.

El recuento completo de las ediciones de la obra de Nifo que son en total 162 se compone de un incunable, 149 ediciones del siglo XVI, 11 ediciones del siglo XVII y una sola del siglo XVIII. La memoria de su especulación está viva en los primeros veintidós años sucesivos a su muerte, entre 1538 y 1560, de hecho, se imprimen entonces 78 ediciones. En las siguientes décadas se puede notar un interés decreciente pues entre 1561 y 1570 sólo se imprimen 7 ediciones, y en los siguientes 30 años sólo tres. Sin embargo, en el siglo XVII se retoma el interés en los escritos de Nifo, y la mayor parte de las ediciones se encuentran en la primera mitad del siglo. *De auguriis* y *De pulchro*, son las últimas en ser impresas a finales del XVII y principios del XVIII.

Es importante señalar que estas cifras muestran sólo los datos de las ediciones y los lugares de impresión, sin embargo no considera la línea comercial y la circulación que los libros seguían, por lo que es posible encontrar libros de Agostino Nifo entre el siglo XVI y XVIII, al menos, en todas las bibliotecas de los centros de estudios más importantes de Europa y que formó parte de los principales cánones de estudio en muchas de ellas, sin contar con las paráfrasis, citas y versiones que se realizaron tanto en latín como en otras lenguas vulgares, como el *Tractado de la hermosura y del amor compuesto por Maximiliano Calvi*, en 1576 en Alcalá, España, que es un caso ejemplar de traducción y paráfrasis que sigue uno por uno los capítulos de *De pulchro et de amore* de Agostino Nifo.

Si se toman en consideración las escuelas en las que se desarrolló como estudiante y como docente, la cantidad de ediciones de sus obras, la difusión que tuvo durante los años subsecuentes, es de notar que fue un filósofo, por mucho, más exitoso que la mayor parte de sus contemporáneos. El infortunio que sufrió su fama ha sido, como ha quedado asentado en esta biografía, producto de un anacronismo y del establecimiento de nuevos cánones de estudio para los siglos XVII y XVIII, en el que el rechazo a los pensadores medievales y renacentistas se hizo patente con el cambio de paradigma de las ciencias; además, en el siglo XIX, cuando las academias decidieron cuáles son los autores que valía la pena rescatar para establecer el saber enciclopédico, confiaron en este mismo prejuicio para condenar a Agostino Nifo al olvido durante casi todo el siglo XX. Es a mitad del siglo XXI cuando muchos sagaces investigadores se han percatado de que la tradición aristotélica tenía algunos huecos injustificables, y que la constante aparición de este autor como fuente de conocimiento por parte de autores que sí pasaron el filtro del canon decimonónico hacía ineludible el estudio de sus textos, por lo que poco a poco ha ganado terreno entre algunos de los académicos más destacados de la actualidad en Europa, Estados Unidos y, más recientemente, en Latinoamérica.

A partir de estos indicios, es seguro afirmar que es un anacronismo decir que Agostino sea un simple plagiario, pues la producción filosófica y las instituciones educativas de su momento funcionaban con reglas distintas; es tal vez más pertinente cuestionarse si es un autor original desde otra óptica: ¿sus tratados y su especulación filosófica son una mera compilación de textos clásicos y de sus contemporáneos, o existe una aportación que lo haga relevante para la historia de la filosofía?

Para responder a esta pregunta existen dos vías, la primera, y la más compleja, es escudriñar la obra entera de Agostino para observar cuáles son los aspectos originales en su lectura de los clásicos, particularmente de Aristóteles, trabajo que está todavía en una etapa muy temprana en la investigación moderna. Sin embargo, a partir de las pocas obras que se han trabajado hasta ahora y del creciente interés que existe en este autor en los estudios de la tradición aristotélica, se puede concluir que efectivamente, Agostino Nifo presenta una postura peculiar, sobre todo, en su interpretación sobre el alma, la inmortalidad y el intelecto, conceptos centrales cuando se trata de reconstruir la historia de la filosofía

medieval y renacentista. Los trabajos de Mahoney y de Spruit sobre estos aspectos han dejado en claro que el pensamiento de Nifo es original; por su parte, el trabajo de edición, comentario y traducción de algunas de las obras nifianas que han realizado el mismo Spruit, De Bellis, Boulègue y Larivaille corroboran la necesidad de explorar sus obras con mayor detenimiento, pues se han demostrado como claves fundamentales para comprender las implicaciones de su interpretación sobre cada uno de los tópicos y una influencia sobrada entre sus coetáneos. La segunda vía para determinar la relevancia de Agostino está justamente en la tradición nifiana inmediatamente posterior a su muerte para librar el sesgo ocasionado por la crítica del siglo XVIII. Es necesaria una labor tanto cualitativa como cuantitativa de la transmisión de las ideas de este filósofo, sus ediciones y sus propias fuentes, el trabajo cuantitativo es un poco más sencillo, y ya existen avances muy significativos al respecto, como hemos visto, sin embargo, para realizar un análisis cualitativo integral se requiere también de la edición y revisión de las obras completas del Sessano, labor en la que apenas está comenzando, pues las obras editadas a finales del siglo XX y principios del XXI pueden contarse con los dedos; sin embargo, esta pequeña muestra ha corroborado en cada texto que Nifo no es un simple copista o un manual cómodo para las instituciones del siglo XVI, sino un pensador original cuya participación en las disputas de su tiempo tiene repercusiones en gran parte de la producción filosófica y científica posterior.

i) *Cronología*³⁸

- 1469.** Agostino Nifo nace en Sessa Aurunca.
1489. El 6 de mayo se publica el edicto del arzobispo de Padua, Pietro Barozzi, contra el averroísmo.
1490. Fecha aproximada de su Laurea en *Artibus*.
1492. Es lector de una cátedra extraordinaria *secundi loci* sobre Filosofía Natural en la Universidad de Padua. El 14 de mayo termina en Padua el *e animae beatitudine*. El 26 de agosto termina en Padua el *De intellectu*.
1495. Comienza a escribir en Padua el comentario sobre la *Destructio destructionum Algazelis* de Averroes.
1495. El 9 de octubre le es otorgado el curso ordinario *secundi loci* de Filosofía Natural en la Universidad de Padua. El 14 de junio termina en Padua la *Quaestio de sensu agente*.
1496. Obtiene la cátedra *primi loci* de Filosofía Naturale en la Universidad de Padua.
1497. El 22 de enero termina en Padua el comentario a la *Destructio destructionum Algazelis* de Averroes. El 1 de marzo se imprime la primera edición del comentario a la *Destructio destructionum Algazelis* de Averroes y de la *Quaestio de sensu agente* en Venecia en la imprenta de Beneto Locatelli, por encargo de Ottaviano Scoto.
1498. El 19 de junio el Rector del Estudio de Padua lo invita a tomar otra vez la cátedra de filosofía Natural. El 12 de septiembre termina en Sessa Aurunca la primera edición del *De anima*.
1499. El 31 de octubre es la última fecha que tiene noticia sobre su actividad en la Universidad de Padua.

³⁸ Esta cronología, con algunos añadidos producto de esta investigación, está basada fundamentalmente en dos estudios de Ennio de Bellis: su introducción a la versión Italiana del *De re aulica*: DE BELLIS, Ennio, *Agostino Nifo, la filosofía nella corte*, 2010; y *Bibliografia di Agostino Nifo*, 2005.

1503. El 10 de mayo se imprime la primera edición del *De anima*, en Venecia en la imprenta de Pietro de Quarengis, por petición de Pietro de Alesandro Calcedonio. El 3 de agosto se imprime el *De intellectu* y el *De demonibus* en Venecia, en el mismo taller. Va a Nápoles, según lo señala en sus diarios su contemporáneo Marin Sanudo. Se transfiere a la villa de Marseoli a causa de la epidemia de peste desarrollada en la ciudad de Sessa.
1504. El 22 de febrero termina en Sessa el *De diebus criticis seu decretoriis*. El 25 de marzo envía una solicitud para regresar a enseñar en la Universidad de Padua, pero no obtiene respuesta. El 1 de abril comienza su cátedra como lector en la Universidad de Nápoles. El 20 de junio termina en Sessa el *De nostrarum calamitatum causis*. El 15 de octubre se imprime el *De diebus criticis seu decretoriis*, en Venecia en el taller de Alejandro Calcedonio. El 17 de noviembre termina en Sessa el *De infinitate primi motoris*.
1505. Se imprime la *In duodecimum metaphysices Aristotelis et Averroes volumen*, en Venecia, en el taller de Alejandro Calcedonio. El 3 de abril se imprimen el *De nostrarum calamitatum causis* y el *De mixtione defensio*, en Venecia en el taller de Beneto Loctelli por comisión de Octaviano Scoto. El 31 de diciembre finaliza su actividad como lector en la Universidad de Nápoles y regresa a Sessa Aurunca.
- 1506 El 15 de mayo termina de escribir en Sessa el *De physico auditu*.
1507. El 22 de agosto termina en Sessa el *De substantia orbis*. El 29 de diciembre se imprime el *Perihermeneias hoc est de interpretatione*, en Venecia en el taller de Boneto Locatelli. Inicia su enseñanza en Salerno bajo la protección de Roberto II Sanseverino. Comienza a escribir en Salerno el *Metaphysicarum disputationum dilucidarium*.
1508. El 14 de mayo se imprime el *De animae beatitudine*, en Venecia, en el taller de Octaviano Scoto. El 26 de septiembre se imprime el *de physico auditu*, en Venecia en el taller de Octaviano Scoto. El 29 de diciembre se imprime el *De substantia orbis*, en Venecia en el taller de Octaviano Scoto.

1510. El 27 de marzo termina en Salerno el *Metaphysicarum disputationum dilucidarium*. El 27 de de marzo también termina su contrato en Salerno y regresa probablemente a Sessa Aurunca. El 20 de agosto comienza a escribir en Roma el *De figuris stellarum helionoricis*.
1511. El 4 de febrero termina en Sessa el *de figuris stellarum helionoricis*. El primero de septiembre se imprime el *Metaphysicarum disputationum diucidarium*, en Nápoles en el taller de Sigismondo Mayr.
1512. El 12 de junio termina en Sessa Aurunca el *de divinatione naturali artificiosa et de propheta*, que es la décima obra de los *Parva naturalia*.
1513. el 23 de abril se imprime el *Ad apolesmata Ptomomeai eruditiones*, en Nápoles en el taller de Pietro Maria Richis.
1514. E 15 de octubre termina en Sessa el *De coelo et mundo et Arstotelis et Averroys expositio*. Comienza a dar clases en la Universidad de Roma, donde es titular de la lección *primi loci* de filosofía.
1517. El 23 de marzo se imprime el *de Cpeñp et ,imdp et Arostpteños et Averroyis expositio*, en Nápoles en el taller de Sigismondo Mayr.
1518. Es llamado por el Papa León X para defender a la ortodoxia católica en oposición al alejandrino de Pomponazzi. El 27 de octubre se imprime el *De immortalitate animae* en Venecia en el taller de Octaviano Scoto.
1519. Concluye su cátedra en la Universidad de Roma en inicia su enseñanza en la Universidad de Pisa, donde es maestro ordinario de *Physica*. Pietro Pomponazzi, en respuesta a Nifo, publica el *Defensorium adversus Augustinum Niphum*. El 24 de diciembre se imprime el *De falsa diluvii prognostictione, Quae ex conventu ómnium planetarum qui Piscibus continget anno 1524 divulgata est*, en Nápoles en el taller de Giovanni Pasqueto de Sallo.
1520. El 1 de mayo termina en Pisa la segunda edición del *De anima*. El 17 de julio, León X condecora a Nifo con el privilegio de incluir en su título familiar el rango de

médico y de añadir a su apellido el de Medici. Este reconocimiento le daba también la facultad de nombrar a tres personas como nobles y de otorgar grados de bachiller y de doctor ya se en medicina o en teología. El 21 de agosto se imprime la primera edición de la *Dialectica lúdica*, en Florencia en el taller de Filippo Giunta.

1521. El 28 de enero termina en Pisa el *Rhetorica lúdica*. El 2 de abril se imprime el *De his quae ab optimis principibus agenda sunt* en Florencia en el taller de Filippo Giunta. El 23 de octubre se imprime el *Rhetorica lúdica*. En Venecia en el taller de Filippo Pincio. Termina en Pisa las obras de la colección de los *Parva naturalia*: el 25 de abril el *De iuventute et senectute*, que es la cuarta obra de los *Parva naturalia*. El 3 de mayo el *De animalium motu* que es la quinta obra de la colección. El 27 de mayo el *De memoria et reminiscencia* que es la séptima obra de los *Parva naturalia*. El 28 de mayo el *De morte et vita*, que es la sexta obra de esta colección. El 10 de diciembre termina en Sessa Aurunca la *Physiognomica* que es la primera obra de los *Parva naturalia*.
1522. El 15 de abril termina en Pisa el *De longitudine et brevitate vitae* que es la tercera obra de los *Parva naturalia*. El 18 de abril termina en Sessa Aurunca el comentario a los *Posteriorum analyticorum libri*. El 13 de mayo se imprime la segunda edición del *De anima* en Venecia, en el taller de los herederos de Octaviano Scoto. El 3 de octubre termina en Pisa el *De regnandi peritia*. Termina su enseñanza en la Universidad de Pisa.
1523. El 3 de enero se imprime el comentario a los *Posteriorum analyticorum libri*, en Nápoles en los talleres de Caterina, heredero de Sigismondo Mayr. El 23 de enero se imprime el *De rege et tyranno* en Nápoles en los talleres de Evangelista Papiense. El 2 de marzo se imprimen los *Parva naturalia* en Venecia en los talleres de los herederos de Octaviano Scoto. El 26 de marzo se imprime el *De regnandi peritia* en Nápoles en los talleres de Caterina de Silvestro. El 5 de abril termina en Salerno el *In libris Aristotelis meteorologicis in libro de mistis qui a veteribus quartus meteororum liber inscribitur*.

1524. El 1 de enero termina en Salerno el *De auguriis*. El 27 de marzo termina en Salerno el comentario a los *Priorum analyticorum libri*.
1525. Inicia su cátedra en la universidad de Salerno. El 17 de enero promueve la laurea de DoAnotnio de Finis da Castro Vetere en “Artes y Medicina”. El 25 de agosto promueve la laurea de Domenico de Maffeis de Solofra en “Artes y Medicina”. El 3 de agosto termina en Sessa el *De armorum literarumque comparatione* y el *Apologia Socratis et Aristotelis*. El 17 de agosto recibe la invitación por parte de la Señoría de Bolonia para enseñar en esta ciudad. El 28 de septiembre recibe del Príncipe de Sanseverino un estipendio anual vitalicio para que funja como consejero del condado de Salerno. El 2 de octubre Nifo rechaza la oferte de la Señoría de Bolonia para enseñar en esa Universidad para no rechazar y molestar al Príncipe de Salerno.
1526. el 23 de enero se imprime el *De rege et tiranno* en Nápoles en los talleres de Evangelista Papiense. El 28 de abril se imprimen el *De generatione et corruptione* y el *De infinitate primi motoris* en Venecia en los talleres de Pctaviano Scoto. El 14 de marzo se imprime el comentario a los *Priorum analyticorum libri* en Nápoles en los talleres de Evangelista Papiense. El 8 de ayo se imprimen el *De armorum literarumque comparatione*, el *De inimicitiarum lucro* y el *Apologia Socratis et Aristotelis* en Nápoles en los talleres de Evangelista Papiense. El 12 de mayo se imprime el *De figuris stellarum helionoricis* en Napoles en los talleres de Domenico Pasqueto. El 8 de agosto termina en Sessa el *De verissimis temporum signis*.
1527. el 10 de abril se imprime a segunda edición del *De intellectu* en Venecia en los talleres de Octaviano Scoto.
1528. El 17 de agosto termina en Sessa el *De ratione medendi*. Se le confiere la ciudadanía honoraria de Nápoles.
- 1529.** El 3 de noviembre termina en Sessa el *De pulchro et de amore*.
1530. El 19 de septiembre termina en Nápoles el *De vera vivendi libertate*, la primera obra incluida en las *Opuscula*.

- 1531.** Se imprime el *De pulchro et de amore*, en Roma en los talleres de Antonio Blado. Se imprime el *De auguriis*, en Boloña en los talleres de los herederos de Girolamo de Benedictis. Inicia su cátedra en la Universidad de Nápoles donde da la clase de Medicina y Filosofía. El 6 de agosto termina en Sessa el *De divitiis*, la segunda obra incluida en las *Opuscula*. El 8 de septiembre termina en Sessa el *De iis, qui apte possunt in solitudine viviré*, la tercera obra incluida en las *Opuscula*. El 26 de octubre se imprime el *In libris Aristotelis meteorologicis in libro de mistis qui a veteribus quartus meteororum liber inscribitur* en Venecia en los talleres de los herederos de Octaviano Scoto. El 27 de octubre termina en Sessa Aurunca el *De sanctitate atque prophanitate*, la cuarta obra incluida en las *Opuscula*.
1532. El 12 de junio termina sus labores en la Universidad de Nápoles.
1533. El 9 de abril termina en Sessa el *De sophisticis elenchis*. El 15 de julio termina en Sessa el *De misericordia*, la quinta obra incluida en las *Opuscula*.
1534. Se imprime el *De sophisticis elenchis* en Venecia en los talleres de Octaviano Scoto Amadeo. El 24 de abril termina en Salerno el *De re áulica*. El 13 de junio termina en Salerno el *De partibus animalium*. El 24 de julio se imprime el *De re aulica* en Nápoles en los talleres de Giovanni Antonio de Caneto. El 20 de agosto termina en Sessa la segunda edición de la *Rhetorica ludrica*.
1535. El 10 de agosto termina en Sessa el *De tópica inventio*. Se imprimen las *Opuscula*, en Venecia en los talleres de Pietro de Nicolinis De Sabio. Se imprime el *De tópica inventio* en Venecia en los talleres de Octaviano Scoto.
- 1538.** El 18 de enero muere en Sessa Aurunca. Se imprime la segunda edición de la *Rhetorica ludrica* en Venecia en los talleres de Octaviano Scoto.
1540. Se imprime el *De verissimis temporum signis* en Venecia en los talleres de Girolamo Scoto.
1546. Se imprime el *De historia animalium*, el *de partibus animalium et eaurum causis* y el *De generatione animalium* en Venecia en los talleres de Girolamo Scoto.

1549. Se edita e imprime en Lyon el *De pulchro et de amore* en los talleres de los hermanos Godofredo y Marcelo Beringos.
1551. Se imprime el *De ratione medendi* en Nápoles en los talleres de Mattia Cancere.
1554. Galeazzo Florimonte compila e imprime el texto *I regionamenti di Agostino da Sessa sopra la filosofia morale di aristotele* en Venecia en los talleres de Plinio Pietrasanta.
1560. Se imprime *Il Cortigiano del Sessa* en Génova en los talleres de Antonio Belloni.

II. Contexto Intelectual

En el estudio introductorio para la traducción de *De pulchro* ya hemos intentado ubicar el contexto intelectual del tratado de Agostino Nifo *De pulchro et de amore* retomando 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. Para esta introducción considero necesario abundar en los dos últimos puntos, pues los estudios sobre el amor cortés son abundantes, por lo que aquí sólo se les dará una mirada superficial para centrarnos en unos cuantos textos clave de la tradición filosófica del amor en la Italia del siglo XVI.

a) *La 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 matrimonio³⁹. 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. Ahora bien, lo que conocemos ahora como “literatura cortés” y “amor cortés” es una mezcla entre la poesía de trovadores 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.

b) *Los tratados filosóficos del amor.*

El contexto literario y filosófico de los tratados de amor del siglo XVI italiano están fundados principalmente en unos cuantos textos, mismos que son los principales puntos de referencia de Agostino Nifo para la construcción del *De pulchro et de amore*: el *Comentario al Banquete de Platón* de Marsilio Ficino, el *Comentario sobre una canción amorosa* de Pico della Mirandola, *Los diálogos sobre el amor* de León Hebreo, y *Libro sobre la naturaleza del amor* de Mario Equícola. Nos detendremos un poco en la forma y

³⁹ 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

estructura de estas obras, tratando de hacer mención de las principales líneas argumentativas y sus puntos de confluencia y divergencia respecto de la obra de Nifo.

El *De pulchro et de amore* fue una de las últimas obras de Nifo y se inscribe dentro de la tradición de la Italia florentina del siglo XVI de los tratados de amor, cuyo punto en común es que, casi todos los casos, son una reacción directa al *Comentario sobre el Banquete de Platón* o *De amore* de Marsilio Ficino de 1469.

Al ser el tema del amor uno de los tópicos de conversación favoritos de la alta sociedad del siglo XVI italiano, el tratado de Ficino, por ser el primer acercamiento completo y sistemático sobre el tema, llama la atención de cortesanos y filósofos pues es una obra de reflexión filosófica que, al mismo tiempo, manifiesta el sistema de la metafísica del autor. Ficino realiza el sincretismo propio del Renacimiento e interpreta a Platón mientras explora el amor ofreciendo una concepción de la belleza.

El tratado abarca siete discursos, en los cuales se propone no solamente una lectura original del *Banquete* de Platón, sino un cambio de perspectiva de toda la tradición platónica y neoplatónica a la luz de la religión cristiana para ofrecer a sus contemporáneos una nueva *lectura Platonis*. La habilidad de la composición del comentario de Ficino, así como la elegancia de su escritura, ciertamente contribuyeron al impulso por retomar el estudio de Platón por sus contemporáneos; Ficino impresionó e influyó tanto a los humanistas de su tiempo, como sedujo a un público culto y refinado, guiado por el renacido interés por la belleza, el amor y la cultura antigua. Este entusiasmo se manifiesta dentro de los círculos de cortesanos y en la producción de autores italianos de tratados sobre el amor y de los tratados de obrar moral en la corte, como *El Cortesano* de Baldasar Castiglione en 1528.

Los primeros ecos del comentario de Ficino ocurrieron a principios del XVI, el *Commento sopra una canzone d'amore* de Pico della Mirandola en 1500 y los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, escritos entre 1501 y 1506 e impresos en Roma hasta 1535⁴⁰. Estos dos tratados fueron claros intentos de penetrar el pensamiento del filósofo florentino; estas dos respuestas representan los dos polos del pensamiento platónico en torno al tema del amor,

⁴⁰ Los manuscritos circulaban desde que terminó de redactarlo, es decir desde 1506, así es como los conoció Agostino Nifo; la edición impresa fue reeditada once veces entre 1536 y 1586 y fue muy exitosa

en efecto, Pico y Hebreo extienden la reflexión filosófica de Ficino y se introducen al debate metafísico sobre el lugar del hombre en el universo.

En tres libros Pico della Mirandola desarrolla su teoría del amor tomando como base la *Canzone d'Amore* de Gerome Benivieni. En el primer libro, Pico se dedica a definir sus diferentes modos de ser y las diferentes naturalezas que el amor tiene; el segundo capítulo es sobre un universo jerárquico, en el nivel más básico están los minerales y los vegetales, después, los animales irracionales y, luego, los animales racionales, esta escala sube hasta la naturaleza de los seres superiores que es la naturaleza angelical y finalmente, Dios, sobre todas las cosas⁴¹. El Dios único creó una sola creatura incorpórea e intelectual: el espíritu. Pico comienza entonces por dibujar su visión del mundo y del universo antes de iniciar el segundo libro con el tema del amor, donde abiertamente refuta la tesis de Ficino desde las definiciones: él realiza una distinción abierta entre el bien y la belleza que se “distingue del bien como la especie de su género y no como lo extrínseco de lo intrínseco, por citar a Ficino”⁴². Y regresa a las fórmulas peripatéticas: “la belleza es justamente las proporciones y la armonía de los contrarios de su retorno a la definición aristotélica de la belleza, justo como las proporciones de armonía y de colores⁴³. Al final encuentra varias divergencias: Existe, por un lado, una belleza que es aquella de las cosas visibles y audibles convenientemente compuestas, aquellas de las que Dios está excluido y todas las cosas simples. Como los platónicos, él distingue una belleza en sentido general que comprende la armonía musical y una belleza propiamente dicha, percibida únicamente por la vista. Al centro del segundo libro, se distinguen tres tipos de amor: el amor celeste, el amor vulgar o bestial, que es el simple deseo del coito, y el amor vulgar humano, que es consciente de que el cuerpo no es la fuente de la belleza. El segundo libro contiene, entonces, la teoría esencial de Pico. Seguido de un comentario interlineal, verso a verso, del poema de Benivieni que celebra el amor celeste.

Hay unos puntos comunes entre la versión de Pico y la de Ficino, y su moral sobre el amor finalmente es sensiblemente la misma. Sin embargo, el mundo de Ficino, más voluptuoso y más luminoso, animado por la luz divina que irradia de circulo en círculo el engranaje de la

⁴¹ Poner que es del PseudoDionisio

⁴² DELLA MIRANDOLA, Pico, *Commento sopra una canzone d'amore*, 172p, ed. 1989

⁴³ *Idem*, 173p.

creación, teje los hilos entre los seres inferiores y los seres superiores. El universo de Pico es también jerárquico, pero, para escuchar a Dios, es necesario un acceso verificable a causa de los misterios y la distancia entre el ser supremo y el resto de las creaturas inferiores. En esta interpretación, Pico y Nifo pueden ser calificados como aristotélicos, pero sus conclusiones serán muy diferentes porque Nifo, al contrario, pretende revalorizar a la materia por sí misma.

Benivieni publica su canción de amor en 1500 con el comentario de Pico. Él lo hace sin suprimir los pasajes donde Ficino era abiertamente atacado. El texto integral aparece en la edición de 1519 pero es probable que las versiones manuscritas aparecieran antes de esta fecha. Además, los términos en los cuales Ficino recuerda el comentario de Pico a la muerte de este último dejan entrever que él había aceptado y que de alguna manera minimiza la crítica de este gran autor platónico. En la posición de Pico se siente todavía viva la herencia de la filosofía peripatética y de la Universidad de Padua donde, como Nifo, él fue estudiante.

Por su parte, el tratado de León Hebreo no suscita una polémica abierta; en efecto la tesis de los diálogos de amor no remite directamente a aquellas de Ficino contra las que él se posiciona, sino, más bien, aquéllas que encuentra dignas de elogio. En tres diálogos entre Filón y Sofía, León Hebreo se dedica completamente a definir el amor y el deseo con la finalidad de exponer la universalidad del amor y finalmente la genealogía del amor. El primer diálogo, consagrado al amor y al deseo, rechaza la definición del amor como el deseo de convertirse en la cosa amada. Esta definición permite a León el Hebreo presentar la felicidad como la unión entre el ser humano y la gracia de Dios en el acto del amor, pero ella también conduce (al final del primer diálogo) a observar específicamente el amor de los hombres por las mujeres. Si la jerarquía de los sentidos se respeta, si el gusto y el tacto están destinados a satisfacer un rol material, a saber, la preservación de la vida del hombre y de la especie humana, pues, en tanto es la condición necesaria de la reproducción, no es un obstáculo, según Hebreo, porque, si uno se cuida de todo exceso, el acto carnal no carece de amor porque así como los espíritus desean estar unidos en uno, también los cuerpos aspiran eso: que no haya ninguna diferencia y que la unión sea perfecta en todo. La concepción del amor es aquí una fusión del amor del hombre para con Dios, pero también

atañe al amor del hombre con la mujer. De esta manera, León Hebreo retoma la idea del deseo de transformación del amante en la amada y este deseo se acompaña del deseo de la amada también en transformarse en el amante; tal fusión implica la unión de los espíritus y de los cuerpos. El amor del hombre por la mujer es de dos tipos: el primero surge por el deseo y el apetito carnal; el segundo es el deseo de unión espiritual y carnal con la persona amada. La concepción del amor de León Hebreo subraya la sensualidad ya presente en Ficino porque este deseo de los cuerpos no debe quedarse como una etapa que se detenga en el deseo de la unión espiritual. Las referencias tomadas por León Hebreo son igualmente platónicas y aristotélicas. El primer diálogo comienza desde las primeras páginas con la distinción de los tres bienes que aparecen en la *Ética a Nicomaco*: lo útil, lo agradable y lo honesto, y de estas distinciones parten las otras definiciones.

El segundo diálogo propone una ampliación de la idea del amor hacia los otros seres que pueden ser los animales e incluso los elementos que han dado el nacimiento a la materia como el primer árbol o la primera piedra. El amor anima de esta forma a la totalidad del mundo sensible en el menor de sus detalles. El amor, por cierto, es igualmente común en el mundo intelectual y León Hebreo no duda en este punto de su tratado en hacer citas a Aristóteles y a los filósofos árabes, específicamente a Averroes, según los cuales, la perfección del alma humana consiste tanto en la unión divina como en la unión de los intelectos. Según esta teoría, el hombre, por un fenómeno de refracción, está en la imagen de todo el universo como algo corporal e incorporeal. Esta visión poética del universo se percibe en el tercer diálogo que se centra en la definición de la belleza, como una gracia que deleita al espíritu por el conocimiento que se tiene y de la capacidad de amar. El conocimiento de León Hebreo es una condición necesaria y predicable del amor, mucho más que en Ficino en quien el amor está en cualquier cosa precedida de una intuición. La belleza, comunicada por Dios en la materia, es el principio, el medio y el fin del amor como en Ficino. De este modo queda íntimamente ligado al sentimiento de amor y si este es formal, su origen es espiritual. Dios no es bello pero es el origen de la belleza. De manera contraria a Pico y a Nifo, León Hebreo refuta la definición peripatética de la belleza como una armonía dada por las proporciones, porque esta no sería sino corporal y las cosas

simples no podrían ser bellas. En el mundo de León Hebreo todos los cuerpos son bellos porque han sido formados por un mundo superior aunque no todos sean igualmente bellos.

El planteamiento de León Hebreo está fuertemente marcado por el universo diseñado por Ficino, completamente animado por la presencia y la luz divina pero, de todos modos, es más sensual. Además, las fuentes de León Hebreo, son marcadamente platónicas, pero (contrariamente a Ficino, que intenta romper con la filosofía peripatética, sobre todo aquélla de los comentaristas árabes como Averroes) incluye en su reflexión el pensamiento, porque percibe que en el mundo intelectual de los averroístas es un principio que no se contradice con la idea de la trascendencia. *De Amore* de Nifo también hará eco en ello. Por consiguiente, la definición peripatética de la belleza ha creado una separación muy clara entre el mundo corporal y el incorporeal por corresponder con su visión panteísta y sensual del universo.

Como hemos visto, Ficino aparece como un término medio entre la austeridad de Pico y el sensualismo de León Hebreo; este último, incluso más que sus predecesores, trata de conciliar las diferentes doctrinas y filosofías y no rechazar, a priori, ninguna fuente. Nifo, siguiendo a Pico en su definición es completamente receptivo al sensualismo de León Hebreo, y consigue otro término medio en oposición al *De Amore* de Ficino.

En estos primeros ecos que conforman un juego dialéctico, permanece ya la discusión de placer del *De Amore* de Nifo en la línea de un debate heredado por Ficino, se añade el libro *Di Natura d'Amore* de Mario Equicola que Nifo cita junto con Ficino en el primer capítulo de *De amore* junto con las fuentes antiguas y medievales y lo hace de una forma muy elogiosa:

En nuestros tiempos, Mario Equicola Oliverano, muy querido amigo mío, a mi juicio, ha escrito sobre el amor de una manera en verdad muy fértil y, aunque lo hace en lengua vulgar y con el discurso materno, no pasa de largo nada sin intención. (NIFO, *De amore*, II)

El *Libro di natura d'amore* de Mario Equicola, escrito originalmente en latín en 1496, pero traducido al italiano en 1507 y en esta versión es como llegó a la imprenta en 1525, año de la muerte del autor. Fue reeditado tres veces entre 1526 y 1607 y traducido al francés en 1584 y reeditado en esa lengua en 1589 y 1598.

Esta obra, tal vez no ha sido de las más afamadas o reconocidas, pero sí de las más difundidas entre los círculos académicos en su etapa manuscrita, tal vez su falta de popularidad impresa sea porque, contrario al conjunto de los tratados amorosos de la época, no elige la forma dulce del diálogo, sino que se presenta como un tratado en seis libros.

En este tratado, por la suma de los conocimientos expuestos y la multiplicidad de referencias y un aire enciclopédico, es difícil distinguir la posición personal del autor. De manera muy esquemática, el primer libro cuenta la tradición de los autores que han escrito sobre el amor, sin una exposición crítica; el segundo libro se dedica al origen de los afectos y a la exposición de diversas normas del amor. Equícola afirma que el amor a sí mismo es el principio y el origen de todos los afectos que pueden surgir en nosotros⁴⁴, y este es un punto fundamental en el que Nifo no concuerda⁴⁵. A partir de este punto, Equícola va tratando de delimitar el concepto de amor mediante las distinciones de Venus, Cupido, el amor natural, el sensitivo, el intelectual, todos ellos para concluir que el amor es “el deseo de disfrutar de aquello que creemos que es bello”⁴⁶. Dedicando los capítulos VII y VIII a reflexionar sobre el deseo y la belleza, los dos principales elementos de su definición. El tercer libro está consagrado al amor divino, del cual el amor a sí mismo es una manifestación que se manifiesta para vislumbrar el amor de Dios, el amor angélico, el amor del hombre para con Dios, pero también que refleja el amor del hombre hacia el hombre que se desencadena a partir de la caridad, ya presente en la concepción aristotélica de la amistad. De este modo, la tesis de Equícola que parte del amor propio como el fundamento del resto del tipo de amores, lo separa de manera drástica de los pensadores neo-platónicos, sobre todo, en cuanto al amor entre un hombre y una mujer. El cuarto libro está dedicado al amor humano y sensual. En él rechaza que los sentidos humanos y los bestiales sean los mismos, sin embargo, recomienda que los placeres se ejerzan con moderación para no caer en la lujuria. En los siguientes capítulos discute los tópicos usuales de los tratados de amor que también son discutidos por Nifo, por ejemplo: por qué se ama a una persona y no a otra, por qué el amor está relacionado con la melancolía, de la fuerza y el impulso del amor, etc. Sus principales fuentes son los poetas de la antigüedad, Virgilio, Ovidio, Horacio, y sus

⁴⁴ EQUÍCOLA, Mario, *Libro di natura d' amore*, II, I, f.98. Ed. 1598.

⁴⁵ *Confr.* NIFO, *De amore*, Cap. LXXII.

⁴⁶ EQUÍCOLA, Mario, *Op.cit.* II, VI, f. 129.

fuentes filosóficas esencialmente son Platón, Aristóteles y Séneca. El quinto libro desarrolla un estudio sobre los opuestos: el amor y el odio, el deseo y la repulsión, seguido de una guía de consejos de cómo obtener la amistad del otro y cómo convertirse en objeto de benevolencia. El sexto y último libro trata sobre la finalidad de amor a partir de tres vías: la vía afectiva, donde la finalidad es útil; la vía virtuosa, donde la finalidad es el honor; la vía de la sabiduría, donde la finalidad es la contemplación. El fin común en todas estas vías es el placer por sí mismo, sin embargo, en cada acción es necesario tener moderación, pues esto es lo que nos distingue de las bestias⁴⁷. Quien ama, según Equícola, ama el cuerpo y el espíritu al mismo tiempo, porque los sentidos desean el placer sensual y el espíritu desea ser amado. Finalmente concluye que este deseo de ser amado es una extensión de la carencia de Dios en la vida del hombre, y que es ofrecido a él como un paliativo en el amor por el prójimo. Las inclinaciones de Equícola se dejan sentir, no únicamente por su gran capacidad de unir fuentes de pensamientos opuestos, sino por sus grandes influencias literarias, tanto de fuentes clásicas como de poetas de amor cortés, abundan, por ejemplo, referencias al *Roman de la Rose*. Es también notable y digno de valorar el hecho de la reivindicación de los sentidos como fuente de un placer válido y certero, digno de atención y medio para el placer y el conocimiento. Punto principal de desacuerdo con la postura ficiniana y neoplatónica.

Definitivamente la discusión sobre el *Comentario sobre el Banquete de Platón* de Ficino suscitó muchos más escritos, respuestas y reacciones, sin embargo, considero que los antes mencionados son los protagonistas de las discusiones que Nifo desarrolla en *De pulchro et de amore*. Del mismo modo, la tradición sobre los tratados amorosos no se agota en esta pequeña muestra, sin embargo, la naturaleza de estos textos nos puede dar una idea bastante clara sobre cuál era la naturaleza de las discusiones filosóficas y los temas de interés que esta tradición portaba. Por otra parte, los textos literarios, como el mencionado *Roman de la Rose*, afirman mediante alegorías muy complejas y estandarizadas muchos de los valores que Ficino plantea en su comentario, pues estas poesías tratan de conciliar la naturaleza picaresca del amor y los juegos sensuales, mediante referencias a los clásicos, al tiempo que

⁴⁷ EQUÍCOLA, Mario, *Op.cit.* VI, I, f. 313

procuran establecer las virtudes de los cortesanos, fundamentadas en una moral platónica cristianizada.

c) *Concordia platónico-aristotélica*

En una gran parte de los textos de los comentaristas aristotélicos, desde el período tardo-antiguo hasta el humanismo, existe una clara intención de conciliar la filosofía de Platón y la de Aristóteles, cuyos sistemas filosóficos, de manera muy general, se percibían como dos maneras distintas por las que el mismo mundo puede ser explicado: la tradición platónica, bañada de textos semi-místicos que exploran la relación del hombre con lo divino, y la tradición aristotélica, con tratados complejos que interpretan al hombre en relación con el mundo. Este tipo de interpretación surge de la idea conciliadora 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 aparenten oponerse en las palabras (*verba*), están de acuerdo en el sentido y en sustancia (*sensus et res*). La intención de armonizar a los dos principales filósofos griegos se hace evidente en múltiples trabajos donde se toman las estructuras generales de los textos platónicos para explicar los términos en definiciones aristotélicas⁴⁸, tal es el caso de 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 la mayor parte de su producción

⁴⁸ 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*.⁴⁸ Cfr. HANKINS, James (Ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 , p. 764.

está encaminada a explicar la obra de Aristóteles, siempre tiene a la vista los textos platónicos que utiliza tanto de fuente como de contrapunto. *De pulchro et de amore*, es una obra de madurez en la que toma un tema tradicionalmente platónico para analizarlo desde la metodología aristotélica.

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 reacción ante 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.⁴⁹ 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”⁵⁰. 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”.⁵¹ 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 la belleza y el amor: por una parte, nos encontramos en un ambiente filosófico en el que

⁴⁹CROCE, Benedetto. *Quaderni della “Critica” diretti da B. Croce*, marzo 1947, No. 7, p. 55.

⁵⁰ Este rechazo a Averroes no es consistente en toda la obra de Nifo, en su producción temprana, antes de aprender a leer en griego, lo consideraba como el mejor intérprete de Aristóteles. No escatima en alabanzas al comentarista árabe en su comentario al *Destructio destructionum*. La mayoría de los críticos de Nifo concuerdan en que la presión del papado contra las posturas averroístas tuvo un gran papel en este cambio de perspectiva teórica.

⁵¹ HANKINS, James (Ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 78.

predominan las visiones platónicas y neoplatónicas en las que el amor y la belleza son una cuestión trascendente y casi inseparables, pues 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.⁵²

⁵² 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.

III. De pulchro: *La dimensión ética de la belleza*

El canon arquitectónico de Vitrubio tuvo un impacto impresionante a finales del siglo XV, un siglo contagiado tanto en las artes como en la filosofía por la noción de que la composición perfecta de las creaciones humanas debía ser una reproducción fiel de la armonía contenida ya en el cuerpo del hombre,⁵³ pues el cuerpo humano era, a su vez, la creación perfecta hecha a imagen y semejanza de Dios. *De architectura* develaba las reglas matemáticas de la proporción, la simetría geométrica y el ritmo armónico que les dieron a los artistas de este tiempo la capacidad de realizar obras que podrían pretender acercarse a la belleza divina. Esta noción general de la belleza, aunque vista superficialmente parece ser un ideal deseable, no está libre de problemas teóricos tanto estéticos como teológicos: por una parte, porque es necesario explicar en qué sentido el hombre puede ser y realizar la belleza, cómo se distingue la belleza humana de la belleza divina; y, por otra parte, en qué consiste la belleza del cuerpo y la belleza del alma: ¿en cuál de los dos tipos de belleza se encuentra la semejanza con Dios?

Esta noción de belleza, en tanto la proporción armónica de las partes que son congruentes entre sí, parecía una confirmación científica de las ideas neoplatónicas que imperaban en la filosofía italiana. Sin embargo, aunque la lectura de mayor difusión era la del platonismo de Marsilio Ficino y su impacto perduró por muchos años, no se vio libre de controversias. La tradición de textos filosóficos sobre el amor, que parecía tener su culmen con *In convivium* del filósofo florentino, se vio sometida a juicio en los años siguientes, sobre todo, por el escrutinio que de esta obra hizo Agostino Nifo desde la escuela de Padua. Nifo observaba que la irrefutabilidad de las teorías ficinianas no era tal si se abordaba el problema desde la teoría del conocimiento aristotélica. En *De pulchro et de amore*, una de sus obras de madurez, se da a la tarea de tramar los cabos sueltos que, desde su perspectiva, había dejado Ficino sobre la cuestión. Pues, apoyando la tesis de Pico della Mirandola en el

⁵³ VITRUBIO. *De Architectura*. III, 1, 4. Si la naturaleza ha formado el cuerpo humano de modo que sus miembros guardan una exacta proporción respecto a todo el cuerpo, los antiguos fijaron también esta relación en la realización completa de sus obras, donde cada una de sus partes guarda una exacta y puntual proporción respecto a la forma total de su obra.

Commento supra una canzone amorosa,⁵⁴ considera que el florentino genera confusión en la noción misma del término *amor*, ya que no lo separa de la noción de belleza.

Para Marsilio Ficino, las reglas de proporción marcadas por Vitrubio encajaban perfectamente con la noción de los tres valores a lo que lo bello respondía: *Orden, medida y aspecto*.

Estas tres cosas, aunque están en la materia, no pueden ser parte alguna del cuerpo. *El orden* de los miembros no es miembro alguno, porque el orden está en todos los miembros y ningún miembro se encuentra en todos los miembros. Añádase que el orden no es otra cosa que el intervalo conveniente de las partes. Y este intervalo, ¿diremos que es otra cosa que la distancia de las partes? Pues la distancia, en fin, es o nada, o un vacío absolutamente inútil, o un trazo de líneas. ¿Quién dirá que las líneas, que carecen de anchura y de profundidad, que son necesarias al cuerpo, son cuerpo? Además, *la medida* no es cantidad, sino el límite de la cantidad. Los límites son superficies, líneas y puntos que, careciendo del grosor de la profundidad, no se consideran cuerpos. Y colocamos la *apariencia*, no en la materia, sino en la alegre concordia de luces, sombras y líneas. Por esto es evidente que la belleza está tan distante de la materia corporal que no participa de la materia misma si no está provista de aquellas tres preparaciones incorpóreas, de las que hemos hablado. (FICINO, *In convivium*, V, 6)

Nifo coincide con estos elementos del cuerpo que se traducen en la *forma*, la cual “se compone de tres [partes], a saber, orden, medida y aspecto. El orden, como dice, representa la separación de las partes; la medida, la cantidad; y el aspecto, las líneas y el color.” Esta relación (enunciada ya por Platón y Ficino) en *De pulchro* supone que hay belleza cuando exista la armonía y la medida de la proporción en las partes disímiles de la cosa compuesta.⁵⁵ Nifo sigue a Plotino cuando afirma que la belleza no es otra cosa que la gracia que surge de la armonía de muchas cosas⁵⁶. Marsilio también considera esta condición, sin embargo, para él, las cosas simples pueden ser bellas, pues también tienen su referente en el

⁵⁴ En este comentario Pico desarrolla el hilo de un poema de Girolamo Benivieni, en que éste pretendía haber condensado toda la filosofía de Platón y afirma que “lo bello se distingue del bien como la especie de su género y no como lo extrínseco de lo intrínseco, por citar a Marsilio”. Pico nota que Ficino 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 XVII^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.

⁵⁵ *De pulchro*, XXXVI.

⁵⁶ Plot. *Ene.* 1.6.1.20-25. 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. Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente sólo lo compuesto, será bello.

mundo de las ideas,⁵⁷ asunto en el que Nifo es tajante, no puede existir la belleza si no es en la composición de varias partes, por lo tanto no pueden ser bellos ni los elementos, ni los ángeles, ni Dios, de quien se puede predicar la bondad, mas no la belleza.⁵⁸

Ya que para Ficino estos tres valores (orden, medida y aspecto) son las condiciones a las que la materia debe sujetarse y, a su vez, son cualidades incorpóreas que hacen que las cosas tengan belleza, en tanto bellas, son los vestigios que tiene el mundo material del mundo de las ideas,⁵⁹ es decir, son las disposiciones que tienen las cosas para poder ser más o menos bellas, y su belleza radicarán en la medida en que éstas se acerquen a la perfección de la regla, incluso las cosas más simples.

Si bien Nifo conserva el vínculo entre la belleza y el amor de la tradición platónica, cuando dice que “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. Para él, 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

⁵⁷ Por estas tres cosas, como por tres elementos, los cuerpos compuestos de muchos miembros, como los árboles, los animales, y también la reunión de muchos sonidos, se disponen a recibir la belleza. Los cuerpos más simples, como son los cuatro elementos, y las piedras, los metales, y los sonidos simples se preparan a la misma suficientemente por un cierto equilibrio, fecundidad y claridad inherente a su naturaleza. Pero el espíritu está por su naturaleza preferentemente adaptado a ella, porque él es espíritu (*spiritus*), y como un espejo próximo a Dios, en el cual, como más arriba dijimos, luce la imagen del rostro divino. Pues, de la misma manera que no hace falta añadir nada al oro para que aparezca bello, sino que basta separarlo de las impurezas de la tierra, si se adhirieron, así el espíritu no necesita ninguna añadidura para aparecer hermoso, sino abandonar el cuidado y la solicitud tan ansiosa del cuerpo y apartarse de la perturbación del deseo y del temor: al instante, brillará la belleza natural del espíritu. (FICINO, *In convivium*, V, 6)

⁵⁸ 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.

⁵⁹ El fundamento de estas tres preparaciones es la reunión equilibrada de los cuatro elementos, de modo que nuestro cuerpo sea muy semejante al cielo, cuya sustancia es equilibrada, y no se aparte de la formación de su espíritu por el exceso de algún humor. Así, el resplandor celeste brillará fácilmente en un cuerpo semejante al cielo, y aquella forma perfecta del hombre, que tiene el espíritu, resultará más viva en una materia sumisa y obediente. De modo semejante se disponen los sonidos para recibir su belleza. Su orden es el ascender y descender del tono grave a la octava. La medida es la progresión debida a través de las terceras, cuartas, quintas y sextas e igualmente de los tonos y semitonos. La apariencia sonora es la intensidad de un sonido brillante. FICINO, *In convivium*, V, 6.

bello sino de manera metafórica. Esto altera aquel concepto platónico que privilegia a la vista y el oído sobre el resto de los sentidos corporales pues los considera “más espirituales”, Nifo coloca a todos los sentidos como fuente de percepción de belleza y cambia el movimiento del alma ficiniano por el aristotélico 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 Sessano, 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 hablar propiamente sobre lo bello Agostino Nifo necesita delimitar nuevamente el problema desde su terminología, pues lo bello y el amor, aunque son parte del mismo proceso, se deben analizar por separado. Nifo explica 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, pues la belleza no es un sino determinante en el que accidentalmente caen las creaturas, sino un ejercicio ético donde interviene el deseo y la voluntad.

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 armonía, por lo que es necesario disponer la gracia a partir de todas las partes, es decir, es necesario abarcar tanto las cualidades físicas descritas por Vitrubio como las cualidades morales definidas en la *Ética Nicomaquea* y la *Retórica*.

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. *De pulchro*, XLII

En este punto Nifo parece seguir las elaboraciones de los platónicos, pues la formulación original del *Banquete* implica el desarrollo de las virtudes para alcanzar la belleza completa, sin embargo, estas virtudes se limitan 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.

Agostino trata lo que los platónicos proponían como “la única belleza que valía la pena abordar”: *la armonía de las costumbres (concinntas morum)*,⁶⁰ 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”.⁶¹ Ésta corresponde a la belleza que puede predicarse del espíritu:

Pero no hay una sola respuesta a qué es esta armonía de las costumbres.⁶² Los Estoicos creen que es la sabiduría, lo cual probará Sócrates en el Fedro;⁶³ pero Platón cree que es la prudencia, en el Cratilo,⁶⁴ y en cambio afirmó en el Cármides que era la temperancia.⁶⁵ 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).

La gracia de estas virtudes atraparé a una parte específica del alma para su disfrute: así como lo corporal arroba al alma sensitiva, el alma intelectual será raptada por las virtudes éticas. 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

⁶⁰ 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.

⁶¹ *De pulchro*. XLII.

⁶² 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.

⁶³ PL. *Phdr.* 237d.

⁶⁴ PL. *Cra.* 411a-c.

⁶⁵ PL. *Chrm.* 159a-b.

para disfrutar a la mujer a causa de la armonía de las costumbres,⁶⁶ 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.⁶⁷ 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 afección hacia el disfrute de la mujer, y ésta no tiene ninguna limitación.⁶⁸ (*De pulchro*, XLIV).

Al citar a Aristóteles, Nifo nos refiere a la disposición de las virtudes que define la armonía de las costumbres, pues existen dos clases de virtudes: las intelectuales y las morales. En *De pulchro* las primeras consisten en la sabiduría, la comprensión y la prudencia; las segundas: la liberalidad y la templanza,⁶⁹ (el resto de las virtudes enunciadas por Aristóteles se desarrollará de manera un poco menos sistemática en *De amore*). Éstas son dignas de alabanza porque son las que implican íntimamente la mediación de la razón entre el placer y el deseo, es decir, la voluntad. Esto se reflejará en su tratado sobre el amor donde éste no sólo es el deseo de generar belleza en y desde una mujer bella, pues esto limitaría al amor a la función bestial de la reproducción. En cambio, propone que, aunque tal deseo sea casi espontáneo, si ocurre fuera de los límites de la ley y la razón, los hombres deben ser capaces de moderarlo a través de ésta y son libres de concordarlos completamente mediante su voluntad.⁷⁰

Así, Agostino Nifo logra ser completamente consecuente con su concepto de que lo bello es aquello que se ama y que el amor es una afección del apetito sensitivo: 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*

⁶⁶ 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.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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”.

⁶⁹ ARIST. *EN*. 1103a.5-10.

⁷⁰ NIFO. *De amore*, Capítulo LIII-LV.

por todos o la mayoría de los sentidos hacia su disfrute corporal y se satisface con el abrazo y el tacto.⁷¹ El Sessano es consistente en plantear como único objeto bello al ser humano y, por lo tanto, en sumar los atractivos corporales con intelectuales y los morales, como la inteligencia y la virtud.⁷²

En *De pulchro* el hombre es un ente complejo, su dimensión tanto corporal como intelectual y espiritual le otorga una conciencia de sí mismo para obrar y ser completamente bello, sin que esto limite el concepto simplemente a las apetitos carnales o la necesidad de trascendencia.

En suma, la solución que Agostino Nifo presenta a la contradicción implícita en el texto de Ficino es, entonces, plantear que al ser la belleza el resultado de la composición armónica de las partes y que puede ser medida de acuerdo con la proporción (según nos dicen Vitrubio y Plotino), por consiguiente, Dios no podría ser la belleza hacia la que tienden las almas, pues Dios es uno y no tiene partes que puedan ser configuradas armónicamente. En cambio, la belleza del alma es posible mediante el ejercicio cotidiano de diversas virtudes y son éstas las que se configuran de manera armónica para formar la belleza que le es propia. De este modo, en la segunda parte del tratado, *De amore*, Nifo explorará cómo es que las virtudes de los amantes interactúan y de qué manera éstas pueden convertirse en un hábito, a la manera de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

En su intento de ser minucioso en el apego a las posturas peripatéticas para dar sentido a lo propuesto por el platonismo, Agostino Nifo consigue desarrollar planteamientos originales, si se observan con atención, y que, además, ponen en crisis a la corriente platónica imperante en estos tópicos. Aunque es evidente que su concepto de belleza es un constructo complejo forjado a partir de una larga tradición de intérpretes de Platón, Nifo no se limita a la invalidación de los argumentos platónicos superponiendo los conceptos aristotélicos, sino que, a partir de ellos, edifica un nuevo concepto de belleza que puede resultar mucho más útil para dar una función específica a la belleza dentro del complejo fenómeno ético del amor.

⁷¹ *Quod movet animam per omnes vel plures sensus ad sui corpoream fruitionem, quae amplexu ac tactu perficitur. De Pulchro XLVII Cfr. Arist. EN. 118a - b*

⁷² *De Pulchro. XLII*

a) Estructura argumental del tratado *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 arrebató: 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 afeción 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 Galeno (XXXIV) Disposiciones que condu-

cen lo bello hacia la gracia: la armonía de las costumbres y la apariencia (XXXV). Disposición del cuerpo según Alcinoos (sc. Albino, el Platónico) y Vitrubio (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).

IV. De amore: *El amor en tanto búsqueda de perfección del hombre*

Para Agostino Nifo, la falta de precisión con la que se expone el tema amoroso tanto en filósofos como en poetas hace que la discusión se entorpezca, pues ni los primeros, ni los segundos pueden conciliar los fenómenos vivenciales del amor con las elaboradas teorías, para lo cual, desde su perspectiva, no tienen otra solución sino metaforizar, y esto, coloca al amor en una parte oscura sobre la cual no puede hablarse, pues forma parte de las cosas inefables.

En *De amore*, Nifo procura dilucidar cómo es que las experiencias vivenciales, es decir, el contacto entre los seres humanos produce un fenómeno tal como el amor, cuáles son sus causas (en el sentido aristotélico) y cuáles sus consecuencias morales. Para lo cual inicia analizando y refutando a sus predecesores, de ellos toma los principios para la discusión, mas reestructura el edificio desde sus cimientos.

Nifo ya nos ha hablado, tras el tratado *De pulchro*, sobre las peculiaridades que tiene la belleza humana, pues es una conjunción entre las cualidades morales, que él llama la armonía de las costumbres, y la proporción de las partes del cuerpo.

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, 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 (*De pulchro*, XXX).

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 alguien digno de ser amado. Esta propensión al amor es la que Nifo llama belleza, que es la condición necesaria para el amor. Es por ello que en *De pulchro* ya decía que el amor es, en realidad triple:

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). (*De pulchro*, LVI)

a) *El amor natural*

Cuando nos referimos al amor natural, estamos hablando de esa fuerza abstracta con la que dicen los antiguos que las cosas se mezclan de manera natural, la característica física que hoy llamaríamos adherencia e, incluso, gravedad. En tanto es una fuerza de atracción, Nifo lo entiende como un deseo que está dado en la naturaleza, y lo explica de la siguiente manera:

Por esta razón el deseo, con el que el caos busca la belleza, parece ser el amor. Esta opinión siguen Hesíodo en la Teogonía y Parménides, el Pitagórico, en el libro de la Naturaleza, también el poeta Acusilao. Ahora bien, casi todos los poetas cantaron que el amor era un Dios..
(*De amore*, II)

Cada tipo de amor tiene su correspondiente deseo, representado en varios conceptos, alegóricos de Eros o Cupido. El que corresponde al amor natural es aquel que es la fuerza primigenia de la que nos cuenta Hesíodo al inicio de la Teogonía, en tanto una divinidad tan abstracta como Caos y que es una fuerza primigenia que permite la mezcla entre los demás dioses. Agostino explica esta abstracción de la siguiente manera:

...amor [es] esa disposición de la materia primaria que, puesto que ella misma es imperfecta e informe, cuando existe por sí misma, apetece la perfección y la forma, y ya que, según los antiguos, la forma se llamaba belleza de la materia, el amor se llamaba apetito de la materia, porque necesita de la forma (*De amore*, III)

Dado que esta es una fuerza que afecta a todos los cuerpos, para Nifo, también tiene una influencia en las almas de los hombres, pues aunque el alma no es divisible, tiene “partes”, es decir, propiamente constituye una unidad dividida en “facultades”, a saber, las que plantea Aristóteles en *De anima*. Sin embargo, alma y cuerpo son una unidad que constituye al ser humano, por lo que alcanzar la perfección del alma únicamente mediante

la razón satisfaría únicamente a la parte racional del alma, por lo que la imperfección del alma consistirá en su coexistencia con el cuerpo, pues debe perfeccionarse también el cuerpo en sus cualidades más básicas.

Efectivamente, el alma del hombre es imperfecta, a través del mismo acto del saber es apta para perfeccionarse, por la misma razón que lo pesado tiende de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba lo ligero, ver lo visible, escuchar lo audible y, para no extenderme, todo apetito, con el que todo lo informe e imperfecto busca su perfección, que es su belleza, suele llamarse amor. (NIFO, *De amore*, III)

La perfección del cuerpo, aquí, no debe ser entendida únicamente como la tendencia hacia la óptima forma física, sino como la tendencia natural de los cuerpos hacia la adhesión y la mezcla, que en los animales mudos queda satisfecha, mediante la reproducción.

b) El amor bestial

Según su lectura del *Banquete*, en su versión ficiniana, tanto en el discurso de Aristófanes como en el de Diótima, Nifo percibe que, en principio, el hombre es un ser incompleto. En el discurso de Aristófanes, al ser cada hombre el resultado del corte de un andrógino, el ser humano está condenado a buscar completarse a sí mismo para recuperar aquella plenitud original, perdida cuando un andrógino fue separado en dos seres diferentes; en el discurso de Diótima, en cambio, el amor es la representación de las carencias propias del ser humano y de la necesidad de satisfacerlas. A partir de ambos discursos se puede deducir que el amor es el deseo que impulsa al hombre a tratar de cubrir y satisfacer sus carencias: la mitad faltante, en el caso de Aristófanes, y el demon intermedio, en el caso de Diótima, el cual hace evidente la naturaleza intermedia del hombre y lo impulsa hacia la satisfacción de sus necesidades tanto anímicas como corporales, sin embargo, Nifo observa que la condena de esta naturaleza daimónica del amor, únicamente lo convierte en una afección refleja, es decir, el impulso que lo lleva a la búsqueda de la plenitud sin que la concreción carnal del amor implique su satisfacción; aquí es donde el filósofo hace evidente el desprecio de Platón por lo corporal, que en Ficino se refleja en la sublimación de la amistad como la más alta forma de amor, colocándola sobre el ejercicio de la sexualidad, pues la amistad busca la perfección del alma mediante la sublimación, dejando de lado el cuerpo.

Aquí es donde interviene el segundo tipo de deseo, representado por el dios Cupido, el Eros hijo de Afrodita, que hemos denominado *deseo pasional*. La relación que Nifo establece entre el deseo pasional y el amor, no es otra sino el deseo de engendrar algo similar a sí mismo, en y a partir de lo bello, que es la mujer amada. De este modo, tanto la naturaleza bestial del alma del hombre tiende hacia su perfección. Desde este tipo de deseo, el amor no es sino un apetito sensitivo:

...pues, del mismo modo en que ninguna otra cosa aplaca la sed y el hambre sino el alimento y la bebida, así el amor no se amansa sino por la mirada, el oído, el abrazo, el tacto y el sexo. (*De amore*, XII)

Es claro, entonces, que el deseo pasional únicamente se satisface con el placer sexual, lo cual ya había sido establecido por los epicúreos, sin embargo, Agostino le rebate a Lucrecio cuál es la finalidad del amor, pues el filósofo latino lo plantea como el deseo de transferirse en la amada mediante los fluidos sexuales:

Pero, con la venia de un hombre tan ilustre, yo diría que si el amor es un deseo de transferencia del amante en la amada esta translación a veces habrá de ser de modo que él mismo se transfiera en la amada, como Medusa convierte en piedra, o bien por la asimilación, en la medida en que el semen del macho se inyecta en el útero donde se engendra un ser similar al mismo que lanzó el semen. El primero modo es fantasioso y ni sucedió, ni sucederá nunca. Por esta razón el deseo será en vano. Pero, si Lucrecio lo entiende del segundo modo, así, el amor será el deseo de usar a la mujer de tal manera que en ella y a partir de ella el amante genere un ser similar a sí mismo, y de este modo el amor será bestial, pero no digno de los hombres, pues los animales mudos desean usar a las hembras de su género para que en ellas y a partir de ellas puedan generar seres similares a sí mismos. Pero tal amor no es el Cupido que cuentan los poetas que es hijo de Venus, sino la concupiscencia bestial de la que hablaremos posteriormente. (*De amore*, VII)

El amor bestial es, entonces, el impulso que lleva a los animales mudos a la reproducción de su especie, que en el ser humano se traduce en el deseo carnal, la lujuria y la concupiscencia, si ese deseo no está dotado de una búsqueda racional ulterior entonces es bajo, pues:

...este tipo parece bestial por todas partes, pues aunque los hombres apetezcan usar a las mujeres de su misma especie para la reproducción, como los animales mudos, si se han de llamarse propiamente amantes, de otra manera son impulsados a desear algo más allá de eso (*De amore*, XIII).

Si el amor no opera bajo los principios teleológicos de la reproducción y la preservación de la especie también será un amor impuro, como en el caso del incesto y las relaciones homosexuales⁷³, temas que trata brevemente. Sin embargo, el foco de interés al tratar el objeto del amor, es decir la amada, porque:

...aquello adicional que desean en el sexo de sus mujeres será lo bello en sí que, como probamos anteriormente, solamente el hombre conoce en las mismas cosas sensibles y, sobre todo, en las mujeres. Por esta razón, si un hombre es amante, será adecuado que desee disfrutar o tener sexo con una mujer bella de su especie, para generar en ella y a partir de ella algo bello, similar a sí mismo. Y este amor es la pasión que es exclusivamente de los hombres. (*De amore*, XIII).

Es así como el amor bestial es una condición necesaria para el amor humano, sin embargo, no puede considerarse como un elemento único, pues en tanto el alma busca su perfección por el amor natural, y el amor bestial busca la reproducción, simultáneamente también busca el establecimiento de un vínculo espiritual que se consigue a partir de la armonía de las costumbres que se satisface con la mirada, el oído y la conversación, para que el alma racional busque su perfección, sin embargo, esto no es obstáculo para que el deseo pasional busque satisfacerse con el contacto sexual, aunque esto sólo implique la tendencia del vínculo, pues su real concreción estará en la reproducción de la especie humana, en suma, la percepción de la belleza y el sentimiento del amor benevolente son un agregado de la racionalidad a nuestra naturaleza animal que busca la pervivencia de la especie.

c) *El amor benevolente*

A pesar de que el orden que propone Nifo de los distintos tipos de amor hacen parecer al amor benevolente como la clase de amor más alto, pues es el que explora la belleza del alma, es decir, la armonía de las costumbres, a él no le interesa subrayar esta jerarquía, sino

⁷³ Es interesante notar que Agostino Nifo habla tanto del incesto como de las relaciones homosexuales como fenómenos que ocurren en la naturaleza y que son deseos de los que cualquier hombre es susceptible, pero si la razón media la elección del hombre, entonces el hombre, para conseguir su perfección deseará aquello que lo lleve no únicamente a consumir el placer sexual, sino a completarse a sí mismo en tanto hombre que persigue racionalmente tanto el amor benevolente como el amor bestial, con la finalidad última de reproducirse como especie.

más bien diluirla, bajo el principio de que el amor humano no puede ser posible sino en la conjunción de los tres tipos de amor. Así pues, la imperfección del alma del hombre no se debe a sus apetitos naturales o bestiales, ni siquiera a su fealdad anímica, sino a su apetito por la belleza integral y, fundamentalmente, a que el alma humana es un compuesto de distintas facultades, virtudes y cualidades que se expresan en las conductas de la vida cotidiana, es decir, en los hábitos y en el cuerpo. Por ello es que, además de la belleza corporal que provoca el deseo pasional, para que el hombre pueda amar, es condición necesaria que el objeto de su amor tenga también armonía en sus costumbres, cuya armonía es relativa a las propias virtudes y cualidades del ánimo.

En este momento, Agostino también introduce un giro original, pues, a diferencia de los autores anteriores, introduce un elemento al considerar la compatibilidad de las costumbres, porque el amor no será entonces una afección exclusiva del que ama, sino también estará condicionado al correspondencia de la amada. Este efecto recíproco es en lo que consiste la benevolencia, pues si el amor fuera unilateral no podría considerarse amor, sino una enfermedad:

Y, puesto que a veces el amor ha crecido en algunos a tal punto que se convierte en enfermedad, los médicos han escrito sobre él, como Avicena en el libro tercero cuando habla sobre Hilisco; incluso Rhazes, en el libro que, según él, contiene todas las enfermedades, diserta cuidadosamente sobre lo que los demás médicos, incluso los más recientes, han tratado (*De amore*, I)

Dado que la falta de correspondencia ocasiona el empecinamiento del que cree amar, entonces puede llegar a tener un cuadro patológico, tal como lo define Empédocles, a quien Nifo contesta:

Pero con el perdón de este insigne varón, ha dicho estas cosas desde el punto de vista médico, porque era médico, en cambio nosotros no hablamos de esta clase de amor, sino de ese con el que se dice que somos amantes. Sin embargo, es evidente que no somos llamados amantes a través de esta clase de amores médicos, sino sanos o enfermos. De ahí que esta clase de amores corresponda más a los seres con alma que a los seres sin alma. Entonces el amor del que hablamos sólo es propio de los hombres. Finalmente, el amor de aquel tipo es cierta relación natural propia de las cosas que se combinan en composiciones diversas, en cambio el amor al que nos referimos es propio de las cosas que se aman u odian. De allí que Platón y Sócrates no se hayan dedicado a este tipo de amor. (*De amore*, XI)

El concepto de benevolencia puede ser confundido con el de amistad, por ello Nifo explica cuantiosas veces que el amor benevolente no puede contentarse únicamente con el compartir los afectos o los bienes inmateriales, porque de tal forma el alma no estaría obteniendo su perfección.

No hay quien dude que el amor intelectual que atañe al hombre puede estar libre de pasión, pues la misma experiencia nos lo muestra en los Santos y en los héroes, hombres en quienes el ánimo ha sido conducido únicamente hacia las cosas divinas y buenas; pero que un amor sensitivo también pueda estar liberado de amor pasional, como el amor intencional con el que deseamos disfrutar el adorno de los cielos a través de la vista y la armonía de los sonidos a través del oído, está por demostrarse, pues a través de este amor podemos ser llevados al deseo de disfrutar de muchas cosas, libres de todo amor pasional. Pero si el amor intencional, con el que deseamos disfrutar la belleza que hay en una muchacha bella o en un joven bello a través de la vista y el oído, puede estar libre de apetito sexual o amor pasional es una pregunta digna de hacerse: nadie parece poder disfrutar de la misma belleza humana por todos o ciertos sentidos humanos sin afectarse por el deseo carnal. Por esta razón el amor sin el deseo carnal de disfrutar lo bello y sin amor pasional no podría ser humano. (*De amore*, XVI)

El proyecto de Agostino Nifo en *De amore* consiste en encontrar los métodos para alcanzar la perfección del alma humana a través del amor. Al considerar la correspondencia del amor, entonces provoca que el amante, al momento de amar, haya ya desarrollado en sí mismo las virtudes que lo pueden hacer susceptible de amor, es decir, de convertirse en amado en tanto es correspondido. Aquí es donde Nifo realiza su versión del *Ars amandi*, pues da consejos prácticos para ser amable, toda una metodología para conseguir la correspondencia de una mujer, con estrategias cortesanas que van desde el uso de los ropajes adecuados, la gestualidad y las actitudes que se deben cumplir para que la amada responda a sus avances. Es en función de conseguir la correspondencia que se desarrolla todo el andamiaje ético de este tratado, pues el amor deja de ser una simple afección sensitiva meramente carnal o una sublimación del alma en sus cualidades racionales en interconexión con otra alma racional, es aquí un ejercicio ético que tiene que ver más con el reflejo de la asimilación de las virtudes propias, la autoconciencia, el amor propio y la valoración del otro en tanto ser humano capaz de tener una postura ante ese amor, pues

también de sus virtudes y la armonía que las costumbres de ambos puedan tener, depende conseguir el fin ulterior de la reproducción de la especie. Así, el movimiento amoroso tiene dos sentidos que ocurren casi simultáneamente. El primero y más básico es el bestial que corrobora el deseo y la necesidad reproductiva, pero que no puede ocurrir si no está mediado por la satisfacción del deseo de belleza que implica tanto las cualidades físicas de la amada, como la potencialidad de compatibilizar y armonizar los hábitos de ambos, pero esto no se puede realizar sin una revisión de las virtudes propias y a partir del amor a uno mismo, esto es, la filautía:

Pues hay una trampa en la palabra “amor”, porque, aunque con un amor concupsicente (por decirlo así), cada uno se ame a sí mismo por naturaleza, y parezca que ama al resto de todas las cosas a causa de el amor a sí mismo, el amor benevolente puede hacernos amar a la mayoría de las cosas, no a causa del amor a sí mismo, sino por la gracia propia de las cosas que cada uno ama. Por su parte, Aristóteles enseña brevemente de qué manera se alaba a la filautía en el libro nueve de la *Ética*⁷⁴: quienes se aman demasiado en cuanto al cuerpo y las cosas que son buenas para el cuerpo, con las que lo venera son vituperables; en cambio, quienes se aman sobre todo en cuanto al ánimo y aman las cosas buenas para el ánimo, son honorables; porque el cuerpo y los bienes del cuerpo no son amables sino a causa del ánimo y los bienes del ánimo, de modo que aquéllos, evidentemente, le sirvan. (*De amore*, LXXII)

Es evidente que Nifo es consciente de la complejidad del fenómeno, pero también acude en todo momento a la experiencia pragmática y a los ejemplos históricos para poder corroborar sus hipótesis. La originalidad del autor en este tratado consiste entonces en abandonar la idea platónica del amor en pos de una aristotélica, nueva y que toca terrenos tanto biológicos, como éticos y metafísicos.

d) Conclusión

Tal vez *De pulchro et de amore* de Agostino Nifo sea uno de los casos más paradigmáticos para ver cómo opera la lógica de la concordia platónico-aristotélica (y valdría agregar, cristiana), pues, en él, trata un tema tradicionalmente platónico: el amor, desde la

⁷⁴ ARIST. *E.N.* 1168b, 15-24.

perspectiva aristotélica y, al mismo tiempo, logra mover los hilos de tal forma que consigue una correspondencia con la teología y moral cristianas mediante la teleología aristotélica. Nifo lo hace mediante una operación bastante original, en el sentido romántico del término: adapta los argumentos platónicos liberándolos de todo matiz poético para reestructurar los conceptos desde la ética aristotélica. De este modo, para configurar una visión aristotélica del problema, en lugar de considerar al amor como una adaptación del concepto de la amistad que aparece en la *Ética nicomaquea*, elabora uno nuevo, construido a partir de la tendencia natural de las almas hacia perfección o actualización de sus facultades o virtudes, no únicamente como un movimiento espiritual trascendente, como lo era entre los platónicos, sino como un movimiento en el que, siendo el alma y el cuerpo una misma cosa, tanto la facultad racional como la facultad vegetativa, en conjunto, buscan tanto la belleza corporal como la armonía de las costumbres para poder realizarse y actualizarse en tanto seres humanos, esto es, mediante la plenitud de las facultades racionales (en la apreciación de la belleza) y la reproducción de la especie (mediante el acto sexual), con la finalidad de la generación de un ser humano completo, hecho a su imagen y semejanza.

e) Estructura argumental del tratado *De amore*

1) Sobre la definición del amor

Se exponen las opiniones de los autores, tanto poetas como filósofos y escuelas filosóficas que han hablado sobre el amor, y refuta las posturas contrarias a su propia definición. (I-XV). Se discute el amor en relación con el deseo, delimitando el campo del deseo en tanto deseo pasional o cupidíneo (XVI), para luego pasar al objeto del amor (XVII) y su diferencia con la amistad (XIX).

2) El deseo pasional: Venus y Cupido

Se explora la definición del deseo a partir de las distintas nomenclaturas que ha dejado la tradición: Venus, Cupido, Eros, Anteros (XIX-XXII), luego se transita a la diferencia entre los objetos de amor benevolente y deseo pasional (XIII-XXVI);

3) El placer

Definición del placer y las distintas opiniones de los principales pensadores que lo han abordado (XXVII-XXX). El placer, contra lo que afirma Platón no es un movimiento, sino la perfección o actualización de una facultad o actividad (XXXI-XXXVII), en tanto esta definición es posible mediante el argumento teleológico aristotélico, se derivan las implicaciones morales del placer (XXXVIII-LXVI)

4) El amor y el deseo pasional

Definición del amor en tanto una afección de los sentidos que se mueve a partir del deseo pasional [sic. *Cupido*], y sus distintas definiciones (XLVII- LIII); a partir de aquí Nifo realiza una alegoría en la que se funde la historia mitológica de Cupido, con el desarrollo teórico del deseo pasional que concluye con la transmigración de las almas del amante a la amada y viceversa (LIV-LIX)

5) El arte de amar

Aquí se abordan propiamente las cuestiones amatorias de la vida práctica, el enamoramiento, la correspondencia del amor (LX, LXII), cómo ganarse los afectos de la amada a pesar

de los rivales y las técnicas de conducta que pueden inducir a la amada a corresponder (LXIII-LXV); a partir de aquí se exploran las causas que relacionan al deseo pasional con el amor y cuáles son las motivaciones de las mujeres para corresponder a los hombres, que van desde las diferencias entre el amor pasional y el amor bestial, hasta los tipos de afección que produce el amor pasional cuando culmina en el placer (LXVI-LXXII); luego, Nifo desarrolla toda una descripción de las afecciones humanas a partir de los sentimientos opuestos, cuáles son los puntos medios deseables para desarrollar una relación de pareja estable (LXIII-LXXXIX).

6) Implicaciones éticas del deseo pasional

En esta parte Nifo se dedica a abordar las cuestiones básicas sobre cuál es la legitimidad del deseo pasional, cuándo es legítimo, cuándo es natural y cuándo es que lo natural y lo legítimo llegan a una contradicción, pues el deseo pasional puede afectar de manera natural a los animales mudos, sin embargo, la diferencia entre el hombre y los animales mudos lo obligan a perseguir racionalmente la finalidad que es propia de este tipo de afección (XC-CII)

7) Implicaciones teológicas del amor

Aquí se explora cómo es que la concepción del amor desde un punto de vista meramente biológico y teleológico tiene implicaciones teológicas a partir de la caridad (CIII-CIV) y por qué es que se puede decir que el hombre ama a Dios y los ángeles, y Dios a los hombres (CV-CVIII).

El último capítulo, CIX, está dedicado a la belleza de Juana de Aragón como la representación máxima de la belleza e inspiradora de amor, al nivel de las musas de los más grandes poetas clásicos.

V. 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.

Tal vez un lector que no está habituado a los textos de esta época pueda encontrar el texto reiterativo. En efecto, se ha tratado de respetar la reiteración en tanto es un instrumento didáctico y una operación fundamental para la argumentación silogística. En este sentido, se trató de respetar el estilo del autor tratando de no alterar demasiado el orden natural del español.

VI. Sobre el texto latino

Para contar con una edición bilingüe, fue necesario realizar una transcripción directa del texto latino, no es propiamente una edición crítica, pues eso hubiera implicado un trabajo mucho más exhaustivo. Esta transcripción está basada fundamentalmente en la edición de 1549:

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

El criterio para optar por esta edición consistió en la revisión de los tirajes y bibliotecas que contaban con ella, tras esta selección se determinó que la de 1549 es la edición con mayor tradición, es la más numerosa y fue mayormente difundida en su tiempo y tardíamente. Ésta no presenta cambios significativos con la primera edición de 1530.

El cotejo de los errores y apartados dudosos fue realizado con la edición crítica de la casa francesa Les Belles Lettres de 2011 realizada por Laurence Boulegue, que cuenta con un rico aparato crítico.

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*

VII. Bibliografía I (Estudio introductorio)

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 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.

_____, *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.

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.

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*, Basilie 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

_____, *Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum*, a cura di R. Marcel, Les Belles Lettres, Parigi 1964

NIFO, Agostino, *Sobre la belleza y el amor*, Tr. Francisco Socas, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1990, 477p.

Bibliografía secundaria:

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

BOULIEGUE, Laurence, "Le latin, langue de la philosophie dans les tratés d'amour du XVIe Siécle en Italie Les Enjeux du De Pulchro et Amore d'Agostino Nifo". En *Tous vos Gens a*

Latin: Le Latin, langue sauvente, langue modaine (XIV-XVII sieccles), Droz ,Ginebra, 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.

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 Platone: Studi e Documenti II*, Ed. Leo S Olschki, Firenze, 1984.

MAHONEY, Edward P., “Plato and Aristotle 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.

VIII. TEXTO Y TRADUCCIÓN

IX. Bibliografía II (fuentes)

X. Índice de capítulos

CAPÍTULO I : *Los autores que hablaron sobre el amor.*

CAPÍTULO II : *Opinión sobre el amor de Orfeo y de quienes lo siguieron.*

CAPÍTULO III : *Refutación e interpretación de aquella opinión.*

CAPÍTULO IV : *Opinión de Hieroteo sobre el amor.*

CAPÍTULO V : *Refutación e interpretación de esta opinión.*

CAPÍTULO VI : *Opinión de Lucrecio sobre el amor.*

CAPÍTULO VII : *Refutación e interpretación de esta opinión*

CAPÍTULO VIII : *Opinión de Sócrates sobre el amor.*

CAPÍTULO IX : *Refutación de esta opinión.*

CAPÍTULO X : *Opinión de Erixímaco sobre el amor.*

CAPÍTULO XI : *Refutación de esta opinión*

CAPÍTULO XII : *Opinión de Virgilio sobre el amor.*

CAPÍTULO XIII : *Refutación de esta opinión.*

CAPÍTULO XIV : *Opinión sobre el amor de algunos de los platónicos.*

CAPÍTULO XV : *Refutación de esta opinión.*

CAPÍTULO XVI : *Aquí se discute si puede haber algún amor humano sin que se convierta en amor pasional.*

CAPÍTULO XVII : *Sobre las cosas posibles de amar*

CAPÍTULO XVIII : *Sobre la diferencia entre el amor y la amistad*

CAPÍTULO XIX : *Sobre el nombre del amor y la nomenclatura de la amistad.*

CAPÍTULO XX : *Sobre las nomenclaturas de Venus.*

CAPÍTULO XXI : *Sobre la división del amor y sobre la nomenclatura de Cupido.*

CAPÍTULO XXII : *Sobre el deseo.*

CAPÍTULO XXIII : *Sobre el objeto propio del amor y de la amistad placentera.*

CAPÍTULO XXIV : *De qué manera lo bello es amable y agradable para quienes les parece bello y por qué.*

CAPÍTULO XXV : *Sobre la muchacha amada y el joven amado.*

CAPÍTULO XXVI : *Sobre el amor plácido.*

CAPÍTULO XXVII : *Sobre la nomenclatura del placer.*

CAPÍTULO XXVIII : *Por naturaleza todos apetecen el placer.*

CAPÍTULO XXIX : *Según Eudoxo el placer es el bien.*

CAPÍTULO XXX : *La opinión sobre el placer de Eudoxo y Epicuro.*

CAPÍTULO XXXI : *No todo el placer es bueno en sí mismo, ni por sí mismo es lo puramente bueno.*

CAPÍTULO XXXII : *Que el placer no es un movimiento, contra lo que afirma Platón.*

CAPÍTULO XXXIII : *Sobre la actividad perfecta y la óptima*

CAPÍTULO XXXIV : *El placer es la perfección de la actividad por la que se dice que la actividad es perfecta.*

CAPÍTULO XXXV : *El placer realiza la actividad no por la misma razón por la que se realizan los principios de actuar y de padecer.*

CAPÍTULO XXXVI : *El placer no es perpetuo y continuo en nosotros.*

CAPÍTULO XXXVII : *Que los placeres son diferentes en género o en especie en función de las diferencias de las actividades.*

CAPÍTULO XXXVIII : *Algunos de los placeres son píos y elegibles, pero otros ímprobos y deleznales.*

CAPÍTULO XXXIX : *Sobre la diferencia de los placeres entre sí.*

CAPÍTULO XL : *Que el verdadero placer es propio de los hombres esforzados.*

CAPÍTULO XLI : *Sobre el placer sexual y cuál placer es bueno.*

CAPÍTULO XLII : *El acto sexual es sumamente placentero*

CAPÍTULO XLIII : *¿Quiénes son más lujuriosos y enamorados con la edad?*

CAPÍTULO XLIV : *¿Quiénes son más lujuriosos y enamorados por sus temperamentos?*

CAPÍTULO XLV : *¿Quiénes son más lujuriosos o libidinosos según indicios naturales?*

CAPÍTULO XLVI : *¿Cuáles son las estaciones del año más lujuriosas?*

CAPÍTULO XLVII : *La definición del amor según otros autores.*

CAPÍTULO XLVIII : *¿Qué tipo de definiciones son éstas?*

CAPÍTULO XLIX : *Primera definición del deseo pasional.*

CAPÍTULO L : *Segunda definición del deseo pasional.*

CAPÍTULO LI : *Tercera definición del deseo pasional.*

CAPÍTULO LII : *Cuarta definición de la pasión*

CAPÍTULO LIII : *¿El deseo pasional es natural o voluntario?*

CAPÍTULO LIV : *Sobre el nacimiento perfecto de Cupido.*

CAPÍTULO LV : *Sobre el origen del deseo pasional*

CAPÍTULO LVI : *Sobre el sustento del deseo pasional*

CAPÍTULO LVII : *Sobre el crecimiento del deseo pasional.*

CAPÍTULO LVIII : *Sobre la transmigración del alma del amante*

CAPÍTULO LIX : *Sobre la transformación del amante en la amada*

CAPÍTULO LX : *Sobre aquello que principalmente se activa para este tipo de transformación, y sobre los signos con los que se revelan el enamoramiento y la correspondencia.*

CAPÍTULO LXI : *Sobre las situaciones en las que el enamoramiento y la correspondencia son esperados entre los amantes.*

CAPÍTULO LXII : *Sobre el arte de inducir a una amada difícil a corresponder.*

CAPÍTULO LXIII : *Sobre el arte de inducir a la amada contra los rivales.*

CAPÍTULO LXIV : *Sobre el arte de inducir a la amada a la conmiseración.*

CAPÍTULO LXV : *Sobre el arte de inducir a la amada a imitar a las amadas de otro, salvo a las falsas*

CAPÍTULO LXVI : *El deseo pasional no es fascinación.*

CAPÍTULO LXVII : *No es verdad que nosotros amamos, como dice Adrastia, porque el alma,*

al ver a la muchacha bella, recuerde la belleza divina

CAPÍTULO LXVIII : *No es verdad aquello que dice Popilia: que los animales mudos no aman porque no participan de la razón, ni lo que dice al respecto Turpilio.*

CAPÍTULO LXIX : *Sobre las causas por las que la misma muchacha no es amada por todos con la misma pasión*

CAPÍTULO LXX : *Que el amor no termine en el placer pasional, ni después.*

CAPÍTULO LXXI : *Cuestiones amatorias.*

CAPÍTULO LXXII : *No todo el amor nace del amor a uno mismo.*

CAPÍTULO LXXIII : *Los compañeros de Cupido.*

CAPÍTULO LXXIV : *Sobre las ansias y el rechazo.*

CAPÍTULO LXXV : *Sobre la esperanza y la desesperanza.*

CAPÍTULO LXXVI : *Sobre el temor y la confianza.*

CAPÍTULO LXXVII : *Sobre la ira y la mansedumbre.*

CAPÍTULO LXXVIII : *Sobre la celotipia y su contrario.*

CAPÍTULO LXXIX : *Sobre el placer y el dolor*

CAPÍTULO LXXX : *Sobre la vergüenza y la desvergüenza.*

CAPÍTULO LXXXI : *Sobre la gracia y su contrario.*

CAPÍTULO LXXXII : *Sobre la conmiseración y la indignación.*

CAPÍTULO LXXXIII : *Sobre la envidia y su contrario.*

CAPÍTULO LXXXIV : *Sobre la emulación y su contrario.*

CAPÍTULO LXXXV : *Sobre la benevolencia y la malevolencia.*

CAPÍTULO LXXXVI: *Que el amor compuesto de Eros y Anteros distintos no duran por mucho tiempo.*

CAPÍTULO LXXXVII : *Sobre las querellas de los amantes.*

CAPÍTULO LXXXVIII : *Sobre la unión de los amantes.*

CAPÍTULO LXXXIX : *Sobre los accidentes que suceden a los amantes al contemplar a la amada.*

CAPÍTULO XC : *Monstruosidades del amor pasional.*

CAPÍTULO XCI : *Sobre las bondades de Cupido.*

CAPÍTULO XCII : *El deseo pasional no es propio de las muchachas que han dejado la vida, ni de los amantes que ya están muertos.*

CAPÍTULO XCIII : *No hay deseo pasional ni en las plantas ni en los animales mudos, sino un amor indeterminado.*

CAPÍTULO XCIV : *Por qué los poetas representaron al deseo pasional como un dios*

CAPÍTULO XCV : *Sobre los padres de Cupido según los poetas y su interpretación.*

CAPÍTULO XCVI : *Sobre la enfermedad del deseo y cuáles señales lo distinguen del deseo pasional*

CAPÍTULO XCVII : *Sobre el deseo pasional ilegítimo y antinatural.*

CAPÍTULO XCVIII : *Sobre el deseo pasional ilegítimo y natural y sobre el deseo legítimo.*

CAPÍTULO XCIX : *Sobre los remedios contra el deseo pasional.*

CAPÍTULO C : *Ejemplos de aquellos que estuvieron perdidamente enamorados.*

CAPÍTULO CI : *Ejemplos de mujeres que amaron ardientemente a sus amantes.*

CAPÍTULO CII : *Ejemplos de esposas que amaron ardientemente a sus maridos.*

CAPÍTULO CIII : *Sobre el amor del hombre hacia el hombre y del hombre hacia los ángeles.*

CAPÍTULO CIV : *Aunque los enemigos y los hombres ímprobos deban ser queridos con caridad, la caridad no es la amistad mutua del que ama para con ellos, sino principalmente para con Dios.*

CAPÍTULO CV : *Sobre el amor del hombre hacia las cosas irracionales y sobre la verdadera filautía del hombre.*

CAPÍTULO CVI : *Sobre el orden de este amor*

CAPÍTULO CVII : *Sobre el amor del hombre a Dios.*

CAPÍTULO CVIII : *Sobre el amor de Dios al hombre, sobre la divina filautía y sobre el amor de Dios a las cosas irracionales.*

CAPÍTULO CIX : *Sobre la belleza de la ilustre heroína, Juana.*