

METROPOLIS
TECNOS/ALIANZA

Director: JOSÉ JIMÉNEZ

León Hebreo
Diálogos de amor

Traducción de
David Romano

Introducción y notas de
Andrés Soria Olmedo

tecnos



Alianza Editorial

Título original
Dialoghi d'amore (1535)

Diseño de cubierta:
Ángel Uriarte

En la Colección *Metrópolis*:
1.ª edición, 1986

En la Colección *Neometrópolis*:
2.ª edición, 2002

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2002
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3910-5
Depósito Legal: M. 45.028-2002

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen, S. L.
Polígono Igarza. Paracuellos de Jarama (Madrid)

Índice

INTRODUCCIÓN	Pág.	9
I. El autor		9
II. El libro		11
III. Difusión de los <i>Diálogos</i>		12
IV. Estructura de la obra		17
V. Los <i>Diálogos de amor</i> como tratado		22
1. La Universidad del amor		22
2. Origen del amor		26
3. Estética y teología		32
BIBLIOGRAFÍA		37

DIÁLOGOS DE AMOR

DIÁLOGO PRIMERO	43
DIÁLOGO SEGUNDO	85
DIÁLOGO TERCERO	169
ÍNDICE ONOMÁSTICO	341

Introducción

1. EL AUTOR

No es mucho lo que sabemos de Judá Abravanel, llamado León Hebreo¹. Nació en Lisboa entre 1460 y 1470. Su padre, Isaac Abravanel, gran comentarista bíblico, tuvo mucha influencia en su educación. En 1483, se vio obligado a huir a Sevilla, patria de sus antepasados, por haber conspirado contra el rey Juan II de Portugal, a favor del duque de Braganza, llegando a ser intendente de los tributos reales en esta ciudad. Judá reunió con él en 1484. El edicto de expulsión de 1492 da lugar a que la familia abandone España, aunque al parecer el rey Fernando intentó conservar a Isaac y León como consejeros de finanzas a cambio de que el hijo de León fuese bautizado. Finalmente, León manda a su hijo a Portugal y se traslada a Nápoles con el resto de los suyos.

Según testimonio del médico Amatus Lusitanus (1568), se debe a León Hebreo una obra, *De coeli harmonia*, hoy perdida, compuesta «scholastico stilo» y dedicada «divini Mirandulensis Pici» (muerto en 1494). Esto ha llevado a algún biógrafo a sostener que León se relacionó con Pico della Mirandola en Florencia al principio de su estancia en Italia. Otros, más cautos, suponen que asimiló la cultura hebraica napolitana, representada por Elia del Medigo (1463-1498), maestro de Pico, y Jochanan Alemanno (1435 ó 38-1503) y entró en contacto con los humanistas napolitanos G. Pontano, M. Equicola y fray Egidio de Viterbo.

En 1495 Carlos VIII de Francia conquista Nápoles, y mientras su padre acompaña al rey Alfonso II a Sicilia y se establece en Corfú, León se traslada a Génova, donde también florecen los «studia humanitatis»; allí quizá trabaja en la redacción de los dos primeros diálogos (la acción del tercero

¹ Cf. S. Caramella, en su edición de los *Dialoghi d'amore*, Bari, 1929, pp. 413-414; I. Sonne, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Florencia, 1934; C. Gebhardt, «León Hebreo: su vida y su obra», *Revista de Occidente*, XLIV (1934), pp. 231-273; XLV (1934), pp. 1-46, 131-161, y ahora los documentos y notas de la excelente edición de G. Manuppella, Lisboa, 1983. Además, A. Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada, 1984.

transcurre en 1502, según indica el texto)². En 1501 se encuentra en Barletta, adonde le llega un salvoconducto del rey Federico de Nápoles, invitándolo a trasladarse de nuevo al Reino, con su padre. A pesar de que estas fechas son seguras, Sonne las interpreta suponiendo que la estancia de León en Génova fue menos prolongada de lo que se cree; apoya su tesis en la continuidad de los lazos con su familia, de acuerdo con la costumbre hebrea, y juzga en cambio más importante la presencia de León en Barletta, donde los Abravanel continuaron al servicio del Gran Capitán, sin hacer uso del salvoconducto. En 1503 Isaac se dirige a Venecia, y León con él, permaneciendo allí hasta 1504, en opinión de Sonne. Otros (Gebhardt, Caramella) piensan que León estuvo en Nápoles desde 1501 hasta 1506, como médico personal del Gran Capitán, que era virrey desde 1503, y que habría marchado a Venecia en 1506, cuando el Gran Capitán cae en desgracia y gobierna personalmente el rey Fernando. Desde estas fechas los datos son inciertos. Se sabe por el primer editor de los *Diálogos*, Mariano Lenzi, que en 1535, fecha de la edición, el autor había muerto ya. En el prólogo de la traducción de Carlos Montesa (1584) parece aludirse a su presencia en Roma, y C. Dionisotti, en un artículo fundamental, notifica la contribución de un *Leoni Judei*, con un epigrama en hebreo, a una *Raccolta di Lachrime in M. Antonine Columna* (Roma, 1522), de la Academia Romana.

En cuanto a la obra, se conservan algunas composiciones poéticas en hebreo, de contenido religioso³ y los *Dialoghi d'amore*. A su través no es fácil retratar al autor, figura renacentista pero con trazos «extraterritoriales» (por emplear el concepto de G. Steiner); quizá la semblanza más ajustada sea la del citado I. Sonne: «... non intendiamo certo di menomare l'influenza troppo evidente del Rinascimento nel pensiero filosofico di Leone... ma crediamo questa influenza non vada intesa nel senso materiale, che certe sue idee siano state costituite da quelle del Rinascimento, prese dall'Accademia platonica o di tale o tal altro suo esponente, ma che il Rinascimento come nuova mentalità, nuovo stile di vita e di pensiero abbia dato un colo-

² «Según la verdad hebrea estamos en el año 5262 del principio de la Creación» (p. 179). Según Caramella, esta fecha corresponde a septiembre de 1501 ó 1502 (*op. cit.*, p. 425). El ms. Harleiano 5423, que copia el diálogo III, dice «cinque mila duecento trentadue anni del principio della creazione», si bien un corrector ha añadido sobre «trenta» un «settanta» (cfr. Carlo Dionisotti, «Appunti su Leone Ebreo», *Italia medioevale e umanistica*, II (1959). Hay dudas, por tanto, sobre la fecha de redacción; los críticos dan un espacio cuyo término a quo es la alusión a las recientes navegaciones de portugueses y españoles al hemisferio meridional (Vasco de Gama, 1497; Cabral, 1501), y cuyo término ad quem sería la noticia dada a Isaac por un amigo suyo sobre las investigaciones de León acerca de los mitos clásicos y bíblicos (contenidas en los diálogos II y III) en 1506 (cf. Caramella, *cit.*, p. 425, y G. Saitta, «La filosofía de Leone Ebreo», *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1928, p. 89).

³ Caramella las traduce en la citada nota; vid. ahora M. Augusto Rodrigues, «A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas», *Biblos* (Coimbra), LVII (1981), pp. 527-595.

rito suo proprio a tutti i contenuti ideali di Leone, di qualunque provenienza essi fossero»⁴.

Cuestión subsidiaria, aunque reveladora, es la de su conversión al cristianismo, suscitada por una frase de la segunda y tercera edición (Venecia, 1541, 1545): «Dialoghi di amore, composti per Leone medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiano», que no aparece en la primera edición ni en las siguientes a partir de la veneciana de 1549⁵ (la crítica la considera una interpolación debida a razones de censura), y en un paso del texto referido a la inmortalidad: «... Enoc y Elías y también San Juan Evangelista fueron inmortales en cuerpo y alma»⁶, que la crítica considera también interpolado, aunque figura en la primera edición y en uno de los manuscritos. Por otro lado, el sentido general de la obra no deja lugar a dudas⁷. De este modo el interés se desplaza hacia el texto, en el contexto en que fue leído.

II. EL LIBRO

Para la fecha de redacción sólo poseemos los hitos de 1502 (referencia interna del texto) y 1535 (fecha de la primera edición). Entre ambos pueden incluirse tres códices del Diálogo tercero, el Harleiano 5433 del British Museum (ya estudiado por Dionisotti), el Barberiniano Latino 3743 y el Patetta 373, los dos de la Biblioteca Apostólica Vaticana, los cuales, junto con el *Libro de l'amore divino et humano*, que reproduce el Diálogo segundo (impreso sin fecha ni lugar, aunque quizá entre 1531 y 1535, y en Siena, precedido por una carta donde se aportan datos en favor de la existencia de un cuarto diálogo sobre los efectos del amor, nunca publicado⁸, se integran por primera vez en la reciente edición de G. Manuppella. 123

⁴ *Op. cit.*, p. 35

⁵ Ya Saitta, *op. cit.*, pp. 90-91 aclara este punto. Recientemente J. V. de Pina Martins, «Livros quinientistas sobre o Amor», *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, I (1969), p. 82, corrige los errores de algunos investigadores: E. Solmi (*Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*, Módena, 1903) y G. Gentile (*Studi sul Rinascimento*, Florencia, 1936, pp. 118-128) atribuyen la frase «et dipoi fatto christiano» a la edición de 1535; G. Fontanesi (*Il problema dell'amore nell'opera di Leone Ebreo*, Venecia, 1934) atribuye sin fundamento el título *Dialoghi d'amore composti per Leone Medico Hebreo* a la segunda edición aldina (p. 83), y J. Festugière (*La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Paris, 1941), el único que acepta —con cierto retraso— la hipótesis de la conversión (p. 87).

⁶ P. 204. De hecho, Caramella saca de su texto la mención a San Juan (p. 279), así como D. Romano, quien traduce esta edición.

⁷ «Como quiera que yo soy judío, me adhiero a esta segunda vía, porque es verdaderamente teología mosaica» (p. 400).

⁸ Cf. Elena Ofelia Bellinoto, «Un nuevo documento sobre los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, VII (1973), pp. 399-409.

Para resolver el problema, muy discutido, de la lengua original en que fueron escritos los *Diálogos*, habría que partir de un hecho seguro, afirmado por Dionisotti: la lengua es la de un toscano, toscanos son los personajes que rodean la aparición de la obra, que sólo puede explicarse por el encuentro de un escritor toscano con la personalidad de León Hebreo, «prepotente e a lui remota». Por los años en que se publicó, los escritos de índole doctrinal en lengua vulgar tenían carácter de experimento, a contracorriente de una tradición que se sirve siempre del latín; salvo el *Commento* de Pico, editado por Benivieni en 1500, las obras de Ficino, Pico y Diacceto permanecen manuscritas hasta comienzos del siglo XVI: en 1526 se imprime en Roma el *Panegirico* de Diacceto, cuya lengua se parece a la de los *Diálogos* por proximidad cronológica, y cuyo contenido es también semejante, frente a las obras coetáneas no toscanas, que se distinguen por recurrir a autoridades toscanas y por la retórica latinizante y humanística, precisamente los rasgos que faltan en los *Dialoghi*, obra singular por la frescura de su lenguaje y la ausencia de estilo.⁹

Sin embargo, Manuppella, al hilo de su labor ecdótica, matiza este veredicto, observando que a veces aparecen expresiones que se apartan del toscano y coinciden con el español y el portugués. Aunque los ejemplos no abundan, pueden ser testimonio de un sustrato ibérico sobre un traductor cuidadoso. De todos modos, el libro hace su entrada en la literatura italiana y europea bajo esta forma lingüística ilustre.

III. DIFUSIÓN DE LOS *DIÁLOGOS*

«Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas.» Desde el punto de vista de la obra cervantina, esta frase del célebre prólogo del *Quijote* es inseparable de un sutil entramado irónico⁹: del lado de León Hebreo, un testimonio preciso de la función asignada a los *Diálogos de amor* por la gente de letras de toda Europa durante los siglos XVI y XVII. Al juicio de Cervantes puede añadirse una gavilla que da fe del éxito de la obra. Empezando por la vitalidad editorial (además de la difusión en copias manuscritas): *Dialogi d'amore di maestro Leone medico ebreo...*, Roma, 1535¹⁰ Las siguientes ediciones son venecianas: *Dialoghi d'amore, composti per Leone medico, di na-*

tione Hebreo et dipoi fatto christiano... Figliuoli di Aldo, reimpresa en 1545 con el mismo título y en la misma casa. La tercera edición aldina se titula ya *Dialoghi d'amore, composti per Leone Medico Hebreo* (1549), igual que la cuarta (Venecia, 1552) y la quinta (Venecia, Isepo Guglielmo Vicentino, 1588). Según S. Caramella la cuarta edición aldina constituye la base de las siguientes, aparecidas en Venecia y tituladas *Dialoghi d'amore di Leone Hebreo Medico, di nuovo corretti e ristampati*, Domenico Giglio (1558), Nicola Bevilacqua (1562), Giorgio de Cavalli (1565), Bevilacqua (1572), Bonfadino (1573), Giovanni Alberti (1586) y Bevilacqua (1587, 1607).

Otra señal de este éxito es el ennoblecimiento del texto mediante su traducción al latín por Juan Carlos Sarraceno (Venecia, 1564). Conviene además recordar que esta abundancia editorial se encuentra arropada por el auge de la lengua vulgar en la Italia del Concilio de Trento y por la expansión de la industria librera, que de artesanado pasa a organizarse como premanufactura, y gestionada a menudo por un nuevo tipo de intelectual para quien ya no es imprescindible la rígida formación grecolatina que distinguía a los primeros humanistas: personajes como L. Dolce, L. Domenichi, B. Varchi o S. Spironi se mueven en un mundo menos especulativo que sus predecesores (los filósofos florentinos, el riguroso Aldo Manuzio), aunque más en concreto con la demanda de un público lector ya bastante amplio y diversificado¹¹.

Los *Diálogos de amor* coexisten con los numerosos tratados de amor que aparecieron desde los años cuarenta hasta fines del siglo XVI. Aunque pertenecen a una estirpe independiente de la encabezada por *Gli Asolani* de Bembo (1505) y *El Cortesano* (1528) de Castiglione, que se ligan directamente al platonismo florentino, y a un mundo, el de las cortes septentrionales, que se deshace a mediados de siglo, en el plano de la recepción se alinean junto a estas obras¹²; ofrecen un código doctrinal relativamente distinto de la tradición italiana, pero asimilable sin dificultad a la taracea de elementos platónicos, neoplatónicos, herméticos y cristianos que constituye el «platonismo renacentista». A este platonismo difuso, de segundo grado, que impregna con tintes particulares diferentes formas literarias y de pensamiento, sirven los *Diálogos de amor* como fuente directa o mediata.

Desde su aparición son consumidos activamente por los que tratan de amores: C. Tolomei los elogia en sus cartas (1542), Nicolás Franco (*Dialogo dove si ragiona delle bellezze*, 1542) los usa sin citarlos, el Aretino (*Il Filosofo*) los parodia, los critica A. Camuzio (*De amore atque foelicitate*),

⁹ Cf. las observaciones de M. de Riquer en el prólogo de su edición, Barcelona, 1975, y Katherine M. Shea, «La cita prologal cervantina referente a las obras de Hebreo y Fonseca, ¿burla o elogio?», *Anales Cervantinos*, XVII (1978), pp. 69-75.

¹⁰ Cf. U. Köppen, *Die Dialoghi d'amore des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen*, Bonn, 1979, pp. 180-200, y, sobre todo, la muy completa «súmula bibliográfica» de Manuppella, *ed. cit.*, vol. II, pp. 356-460).

¹¹ Vid. C. Dionisotti, «La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento», *Geografia e storia della letteratura italiana*, Turin, 1967, pp. 227-254, y A. Quondam, «Mercanzia d'onore, mercanzia d'utile. Produzione libraria e lavoro intellettuale a Napoli e Venezia nel Cinquecento», *Libri editori e pubblico nell'Europa moderna*, a cura di Armando Petrucci, Bari, 1977.

¹² Dionisotti, «Appunti...», p. 420.

G. Betussi (*Il Raverta*, 1544) y Tullia d'Aragona (*Dialogo dell'infinità di amore*, 1547) los integran en sus propias obras con viveza (en el *Raverta*, por ejemplo, cristianizando algún concepto); G. Muzio, A. F. Doni, B. Varchi y otros cultivadores del género mixto de los *trattati d'amore*¹³, cuyas ramas se extienden hasta las sesiones de las Academias, donde se apura la casuística¹⁴, prolongan la presencia de los *Diálogos* en la literatura italiana a lo largo del siglo XVI.

Las sacudidas del Barroco van relegando nuestro libro a un segundo plano —más consistente cuando se trata de usos literarios— hasta arrumbarlo a la zona de lo curioso o lo anecdótico. Mientras en España sus efectos se dejan sentir con amplitud, en Francia, tras ser traducido dos veces, por el Señor Du Parc Champenois y por Ponthus du Tyard, citado por Ronsard (Oda a Carlos IX) y otros menores, lo vemos sometido al juicio escéptico de Montaigne, extensible a toda una clase de libros: «Les sciences traictent les choses trop finement, d'une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle. Mon page fait l'amour et l'entend. Lisez luy Leon Hebreu et Ficin: on parle de luy, de ses pensées et de ses actions, et si, il n'y entend rien... Laissons là Bembo et Equicola»¹⁵.

Sin embargo, todavía Schiller escribe a Goethe en 1797 interesándose por las notas de astrología y mitología contenidas en el diálogo II, a través de un compendio de artes cabalísticas¹⁶, y por esa vía esotérica los *Diálogos* terminan por nutrir el horizonte brumoso de la *Weltanschauung* romántica.

En la historia de la filosofía, los *Diálogos* reposan tras el Giordano Bruno de *Degli Eroici furori* y *Lo Spaccio della bestia trionfante*¹⁷, donde se han apreciado expresiones y distinciones idénticas, con semejante sentimiento de aspiración hacia Dios y de efusión de lo divino en el Universo, aunque ya el conjunto de una obra como la de Bruno se orienta hacia la crisis de la idea del cosmos que cimenta la de León Hebreo.

También se ha tenido en cuenta esta obra como precedente de Spinoza, quien poseía un ejemplar. Se han encontrado concomitancias entre la «phi-

lographia universal» de Abravanel, su definición del amor como unión con el objeto que nuestro entendimiento juzga por bueno, su idea de que el conocimiento debe preceder al amor, y el *Corto tratado sobre Dios, el hombre y la salvación de su alma*. Más problemáticos son los influjos sobre los tipos de amor que aparecen en la *Ética*. En suma, como en el caso de Bruno, León Hebreo parece ser un elemento más dentro de la formación de un sistema filosófico muy diferente¹⁸.

Al español fueron traducidos en tres ocasiones: Venecia, 1568, por Guedella Yahia (*Los Diálogos de amor de Mestre León Abarvanel médico y filósofo excelente*), Zaragoza, 1584 (pero aprobaciones de 1582), por Carlos Montesa (*Philographia universal de todo el mundo, de los diálogos de León Hebreo...*) y Madrid, 1590, por el Inca Garcilaso (*La traducción del Indio de los tres Diálogos de amor...*).

Hay constancia de la obra, en italiano o traducida, en algunas bibliotecas: la de Barahona de Soto, la del arquitecto Juan de Herrera, la de Bernardino de Rebolledo¹⁹; lo encontramos en las Indias²⁰ y por último en los *Índices* inquisitoriales, a partir del de Sandoval (1620) que los prohíbe en vulgar y en latín «donec prodeat expurgatio»²¹, la cual puede comprobarse en el *Index* español de 1632²², mientras que el portugués de 1624 los veta a causa del resbaladizo sentido de las fábulas platónicas y hebraicas²³.

En el aspecto de su uso como fuente, el panorama es tan amplio que sólo puede ser esbozado aquí; Bonilla y San Martín tiene «vehementes sospechas» de que Vives se sirviera de los *Diálogos* para sus especulaciones sobre el amor en el libro III de *De anima et vita*, y Damasio de Frías se inspira en algunos puntos marginales para componer su *Dórida* (1593), único ejemplo voluntario de importar el modelo italiano de los *trattati d'amore*, mientras Cervantes en *La Galatea* y sobre todo Montemayor en la *Diana* hacen

¹⁸ Vid. las citadas obras de Solmi, Carvalho, Saitta y Gebhardt, y ahora P. O. Kristeller, «Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics», *History of European Ideas*, 5 (1984), pp. 1-15.

¹⁹ Cf. F. Rodríguez Marín, *Luis Barahona de Soto*, Madrid, 1903. La lista dice «Leone Hebreo medico» y Rodríguez Marín supone un poco arbitrariamente que se trata de la traducción de Guedella Yahia o del Inca (p. 545) y atribuye también a León Hebreo un libro, *De natura de amore*, que seguramente es de Mario Equicola (p. 534); F. J. Sánchez Cantón, *La librería de Juan de Herrera*, Madrid, 1941; M.^a Concepción Casado Lobato, «La biblioteca de un escritor del siglo XVII: Bernardino de Rebolledo», *RFE* (1973), pp. 229-328.

²⁰ O. H. Green, I. Leonard, «On the Mexican Booktrade in 1600: a Chapter in Cultural History», *HR*, IX (1941), pp. 1-41.

²¹ *Index librorum prohibitorum et expurgatorum...* Bernardi de Sandoval (Madrid, MDCXX): «León Hebreo, Diálogos o Filografía universal de todo el mundo, en castellano, o en otra lengua vulgar».

²² *Novus index...* D. Antonii Zapata (Sevilla, MDCXXXII), p. 275 para las ediciones en vulgar, p. 722 para los párrafos suprimidos de la edición latina.

²³ E. Asensio, «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso», *NRFH*, VII (1953), p. 588.

¹³ Cf. Köppen, *op. cit.*, pp. 20-21; Manuppella, vol. I, pp. 601-608; P. Lorenzetti, *La bellezza e l'amore nei trattati del Cinquecento*, Pisa, 1917, y el prólogo de M. Pozzi al *reprint de Trattati d'amore del Cinquecento*, ed. por G. Zonta (1912), Bari-Roma, 1980.

¹⁴ E. Garin recuerda que en 1558 la academia de Ferrara anunciaba con programas impresos una sesión «sull'amore di Dio per le creature, quale sia, come si distribuiscan», *L'Umanesimo italiano* (1947), Bari, 1981, p. 146.

¹⁵ *Essais*, III, 5 (Ed. M. Rat, París, 1958, p. 98).

¹⁶ Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 438; Gebhardt, *op. cit.*, p. 158. Para la difusión en Inglaterra *vid.*, por ejemplo, J. M. Steadman «Harington and Leone Ebreo (Judah Abravanel)», *ZRPh*, 75 (1959), pp. 346-348.

¹⁷ *Vid.* J. de Carvalho: «Leão Hebreu, filósofo», *Obra completa*, I, Lisboa, 1978, pp. 154-297; J. Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, Nueva York, 1958, y la selección de textos de Bruno a cargo de I. Gómez de Liaño, *Mundo, magia, memoria*, Madrid, 1973.

que sus pastores discutan de amor con palabras de León Hebreo; también lo han leído predicadores como el agustino Cristóbal de Fonseca (cf. su *Tratado del amor de Dios*, citado por Cervantes al lado de los *Diálogos*), mitógrafos como Sánchez de Viana (*Anotaciones sobre los quince libros de las Transformaciones de Ovidio...*, 1580) y Baltasar de Vitoria (*Teatro de los dioses de la gentilidad*, 1620)²⁴, poetas y autores teatrales²⁵. Ya en el siglo pasado, Valera, amigo de Menéndez Pelayo, al recrear en *Morsamor* (1899) la clásica «novela de aventuras», introduce a un anciano a quien los protagonistas defienden de la furia antisemita en Lisboa, que resulta ser el propio León Hebreo, cuyos *Diálogos* se ponderan y se emplean, en perfecta reconstrucción arqueológica²⁶.

Para los Siglos de Oro, la lista anterior podría ampliarse muchísimo si atendiésemos a las glosas y empleos de pasajes concretos, pues el lugar de los *Diálogos* en la literatura española, donde se cuenta con un número mucho más corto de diálogos o tratados de amor²⁷, es relativamente más importante que en la italiana; a la vez el platonismo renacentista, auténtica «filosofía popular» del siglo XVI (en afortunada expresión de Menéndez Pelayo) se adentra en el siglo XVII. Soporte de una de las «matrices ideológicas» de la renovación renacentista, el libro convive durante el Barroco con el neoaristote-

²⁴ Cf. A. Bonilla, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903, pp. 471-472; E. Asensio, «Damasio de Frías y su Dórida, diálogo de amor. El italianismo en Valladolid», *NRFH*, XXIV (1975), pp. 219-234; F. López Estrada, *Estudio crítico de La Galatea de Miguel de Cervantes*, La Laguna de Tenerife, 1948, y su edición de *La Diana*, Madrid, 1946, pp. 194-201; G. Stagg, «Plagiarism in *La Galatea*», *Filología romanza*, VI (1959), pp. 255-276; Fonseca, *Primera y segunda parte del tratado de amor de Dios...*, Madrid, Luis Sánchez, 1620, pp. 5, 7, 30; para los mitógrafos, A. Soria Olmedo, «Posada antigua de la Philosophia (Los *Dialoghi d'amore* como manual mitográfico)», *El Crotalón, Anuario de Filología española*, I (1984), pp. 819-829.

²⁵ Vid. entre otras cosas, para Pedro de Padilla, Lope, Tirso, O. H. Green, *España y la tradición occidental*, Madrid, 1969, 4 vols.; Ch. V. Aubrun, «Idées de Lope de Vega sur le système du monde», *Mélanges offerts à Marcel Bataillon par les hispanistes français*, Burdeos, 1962, pp. 304-317. Lope de Vega, *La Dorotea*, ed. S. Morby, Madrid, 1968; Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, ed. F. Rico (*La novela picaresca española*, I, Barcelona, 1967); L. Barahona de Soto, *Las lágrimas de Angélica*, ed. J. Lara Garrido, Madrid, 1981; San Juan de la Cruz, *Poesía*, ed. de Domingo Ynduráin, Madrid, 1983; A. Valbuena Briones, «Calderón y los diálogos de amor», *Calderón y la comedia nueva*, Madrid, 1977. Para Antonio de Eslava vid. ahora Julia Barella Vigal «Las noches de invierno de Antonio de Eslava: entre el folklore y la tradición erudita», *Príncipe de Viana*, XLVI (1985), pp. 513-565. Incluso, a través de distintas mediaciones, puede rastrearse la doctrina de León en Bécquer: Cf. J. M.^a Díez Taboada, «El tema de la unión de las almas y las fuentes de la rima XXIV de Bécquer», *RLit*, XLVI (1984), pp. 43-87.

²⁶ Fue publicada en 1899; cf. la ed. de J. B. Avallé Arce, Barcelona, 1970, III, 2.^a parte, p. 119.

²⁷ Cf. el fundamental capítulo de la *Historia de las ideas estéticas en España* (1884), de Menéndez Pelayo (ed. de Santander, 1947, vol. II), dedicado a los platónicos del siglo XVI.

lismo. Sin embargo, conviene recordar que sobre la historiografía moderna pesa aún la opinión de Menéndez Pelayo, en cuanto a la influencia de los *Diálogos*. El crítico montañés opinaba que la tendencia a armonizar platonismo y aristotelismo era una constante en la filosofía española, desde los árabes y hebreos medievales hasta los filósofos renacentistas²⁸ y que el punto álgido de tal tendencia se centraba en León Hebreo, platonizante y judío español, cuya figura le entusiasmaba hasta el punto de colocarlo por encima de Ficino; no titubea en afirmar el carácter español de los *Diálogos* y en deducir de la fecha de redacción incluida en el texto (1502) su influencia sobre los *Asolanos* y el *Cortesano* (1516 y 1528), obviando las dificultades que se desprenden de la distinta genealogía de cada una de estas obras.

Esta concepción quizá exagerada, junto a la escasez de otras obras del mismo tipo, ha llevado a historiadores posteriores —salvo excepciones— a referirse casi exclusivamente a Castiglione y a León Hebreo siempre que fuese menester hablar de neoplatonismo, contaminando a veces sus juicios con consideraciones deducidas de un presunto «Volksgeist» español: así para L. Pfandl el espiritualismo innato de los españoles los impulsaría a preferir el cristiano Castiglione al judío León²⁹; en cambio, para A. Parker sería el tono religioso sincero y profundo de la obra de León el factor decisivo para producir en el alma española un efecto más intenso que el frívolo *Cortesano*³⁰. Especulaciones abstractas de este tipo difícilmente contribuyen a esclarecer la función de estos libros en la vida cultural de la época.

IV. ESTRUCTURA DE LA OBRA

El énfasis sobre la difusión de los *Diálogos* se justifica porque los lectores van marcando los momentos en que su doctrina se acomoda a sus expec-

²⁸ «Siempre la misma tendencia al armonismo en todos los grandes esfuerzos de la Metafísica española, lo mismo en Aben Gabirol que en Raimundo Lulio, lo mismo en Sabunde que en León Hebreo o en Fox Morcillo.» «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España» (1889), *Ensayos de crítica filosófica*, Santander, 1948, página 77.

²⁹ «Tengo, además, la absoluta impresión de que los españoles del siglo XVI se inspiraban más gustosa y fundamentalmente en el *Cortigiano*, mucho más próximo a su sentimiento cristiano, que no en el pagano Platón y el judío León Hebreo, aun en aquellos casos en que, eruditamente humanistas, citan al griego» (*Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, 1933, página 35).

³⁰ «Se trata de un tono religioso sincero y profundo, muy lejos de todo optimismo complaciente, y por ello Hebreo llegó a ejercer en España una influencia más profunda y perdurable que Castiglione. Este tono de sufrimiento subyacente convierte su filosofía del amor en un puente entre el neoplatonismo y la forma de amor cortesano del siglo XV», «Dimensión del humanismo en España», *La época del Renacimiento*, vol. dirigido por D. Hay, Barcelona, 1980, p. 243. Vid. ahora A. A. Parker, *The Philosophy of love in Spanish Literature*, Edimburgo, 1985.

tativas intelectuales. Al no poseer una originalidad muy marcada³¹ el aprecio de esta obra se debe a una conjunción feliz de factores formales y de contenido.

Entre los formales importa la estructura dialogística, mucho más rígida que la de otros diálogos renacentistas, es cierto, pero hábilmente construida y en todo caso acorde con las exigencias de una época entre cuyos rasgos distintivos, en lo literario, se cuenta el diálogo como género ideal para plasmar opiniones singulares, verdades particulares que suponen la ruptura con el sistema paradigmático del saber medieval.

Según los tratadistas contemporáneos, el diálogo es vehículo de la opinión, de las cosas que pueden ocurrir o no, diferentes de los asertos apodícticos de la ciencia³²; se encuentra a medias entre filosofía, retórica y poesía, en una encrucijada ya lejana del rígido debate medieval y previa a la constitución de las formas discursivas aptas para las nuevas ciencias³³.

Además, diálogo y materia amorosa van de la mano, según opiniones cualificadas³⁴; añadamos que la vieja tradición de los «dubbi» y «ragionamenti amorosi» (presente en los *Diálogos de amor*), cuyo carácter coloquial es evidente, se pone de moda en el ámbito de las Academias dominadas por los «intelectuales nuevos» que constituyen la primera franja de receptores de nuestro libro³⁵ y obtendremos un diseño del ambiente literario donde se desarrollaron los *Diálogos*.

Confrontando su estructura con la preceptiva de Carlo Sigonio (1562) se observa una neta falta de atención a las exigencias del «decorum» en la «praeparatio», marco previo a la «contentio» o debate propiamente dicho. En efecto, no se nombra el tiempo ni el lugar, salvo una pequeña alusión en

³¹ Es opinión de J. N. Rodrigues, «A filosofia de Leão Hebreu. O amor e a beleza», *Revisita portuguesa de filosofia*, 5 (1959), páginas 349-386.

³² Para los problemas del género, vid. J. Lara Garrido, «Los *Diálogos de la montería* de Luis Barahona de Soto como realización genérica», *Analecta malacitana*, II (1979), pp. 49-69, así como J. Ferreras, *Les dialogues espagnols du XVI siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, París, 1985, pp. 977-1075. Carlo Sigonio, *De dialogo liber. Caroli Sigonini mutinensis opera omnia edita et inedita...*, a Ludovico Antonio Muratorio... conscripta..., Milán, 1637, cols. 435-488, y L. Mulas, «La scrittura del dialogo. Teorie del dialogo tra Cinque e Seicento», *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, Roma, 1982, pp. 245-263. Ahora A. Prieto, *La prosa española del siglo XVI*, Madrid, 1986, pp. 99-114.

³³ Cf. M. Pozzi, *op. cit.*, pp. X-XI.

³⁴ «... il parlare dello amore, massimamente filosofando (vagando per lo gran mare della sua essenza) e di insegnarla desiderando o di parer di insegnarla, non é disdetto al dialogo», Sperone Speroni, *Apologia dei dialogi* (1578), en *Trattatisti del Cinquecento*, Milán/Nápoles, 1978, al cuidado de M. Pozzi, p. 698.

³⁵ Vid. C. Vasoli, «Le Accademie fra Cinquecento e Seicento e il loro ruolo nella storia della tradizione enciclopedica», *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, ed. por Laetitia Boehm y E. Raimondi, Bolonia, 1981, pp. 81-117.

el diálogo II, no tan vaga que no contenga un eco mínimo del plátano del *Fedro* y de la recomendación de Sigonio de situar los coloquios en «rustica praedia». Este detalle y otros permiten alinear estos diálogos con la familia platónica (que Sigonio distingue de la ciceroniana), y en especial con el tipo de diálogos de «cognitio», al estilo de las explicaciones del *Timeo*, modelo de artificio expositivo a través de la relación entre un maestro y un discípulo.

El núcleo de lo que Sigonio llama «contentio» se organiza en los *Diálogos* sobre la base de las breves preguntas de Sofía y las pormenorizadas respuestas de Filón, según un procedimiento al que, por otro lado, quizá no sea ajena la formación judaica del autor, pero que en todo caso se puede encuadrar en la tradición platónica, continuada en algunos aspectos por la escolástica medieval. Pero los *Diálogos* no son escolástica disfrazada sino verdaderos diálogos renacentistas. Aparte de que Filón alterna a veces sus exposiciones con el empleo del método «obstétrico», inductivo, al modo socrático, se debe poner de relieve que los *Diálogos* poseen un marco muy funcional, y muy acorde con la estética renacentista, según recordaba De Ruggiero³⁶.

Marco y exposiciones doctrinales dotan al diálogo de un doble registro, de amor y sobre el amor, lo cual determina a su vez un doble comportamiento de los esquemáticos personajes: Filón es primero enamorado y luego maestro, Sofía amada y después discípula, lo que en el plano formal se traduce en el paso de cierta elasticidad estilística —en el marco— a la rigidez del sistema de preguntas y respuestas. Esta duplicidad, que en general corresponde a la distribución de «praeparatio» y «contentio», concilia las opiniones dispares de los críticos sobre el carácter de los personajes, «netamente abstractos» para Menéndez Pelayo, simbólicos y portadores de un programa cultural (según Pina Martins Filón, «amor», ama a Sofía, «sabiduría», sin llegar a poseerla nunca), «seres de carne y hueso y no sólo espíritus» para Gebhardt³⁷.

El análisis del marco de los *Diálogos* revela que las normas del comportamiento amoroso, uno de los temas centrales de diálogos y tratados del siglo XVI, no están excluidas de este texto: mientras en aquellos se encuentran explícitas, o ejemplificadas mediante la inserción de poemas, en los *Diálogos* se encuentran implícitas en las actitudes de los interlocutores, similares en algunos aspectos a la estructura actancial que se ha señalado para el soneto petrarquista³⁸, y a las descripciones psicológicas sobre el comportamiento de los amantes debidas a Ficino.

³⁶ *La Critica*, XXV (1927), p. 396.

³⁷ Respectivamente, *op. cit.*, pp. 13, 98 y 136.

³⁸ Vid. A. García Berrio, «Estatuto del personaje en el soneto amoroso del Siglo de Oro», *Lexis* (Lima), julio 1980. P. O. Kristeller, *La filosofía de Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, pp. 308 y ss.

Desde el comienzo mismo se abre el debate amoroso que constituye el hilo conductor de los tres diálogos: «Filón.—El conocerte, Sofía, me produce amor y deseo. Sofía.—Filón, esos afectos que te produce el conocerme, me parecen discordantes. Quizá sea la pasión lo que te hace hablar así» (p. 3).

El amor y el deseo, sus semejanzas y diferencias, son objeto de la primera discusión teórica, suscitada por Sofía; de sus palabras, con una sombra de coquetería, se deduce que el paso del ámbito de la conversación amorosa al de la teoría general sobre el amor se justifica con toda naturalidad: «No puedo negar que el entendimiento suave y puro tiene más fuerza para conmovirme que tu amorosa voluntad. Y, al decir esto, no creo causarte injuria al estimar en ti lo que más vale, ya que, si me amas como dices, debes procurar aquietarme el entendimiento y no excitarme el apetito. Por lo tanto, dejando aparte todo lo demás, resuélveme mis dudas» (p. 5).

A su vez, la respuesta de Filón redondea la situación que desencadena el desarrollo de todo el libro: «Aunque mi razón está inclinada a hacer lo contrario, me veo obligado a acceder a tu petición, a causa de la ley que los vencedores amados han dictado a los esforzados y vencidos amantes» (p. 5).

No es descabellado pensar que las exposiciones teóricas de Filón están determinadas por el marco³⁹, puesto que responden a dudas que Sofía plantea como amada, según un modelo bien familiar a la tradición literaria occidental, el del «service d'amour» impuesto por la dama al caballero deseoso de obtener sus favores, iniciado en la literatura provenzal, continuado en parte por los «stilnovisti» y aún en uso en las culturas cortesanas del Renacimiento, aunque a la rigidez medieval haya sucedido la fórmula, aunque la «situación cortés» se haya matizado por obra del petrarquismo.

Un artificio literario une marco y debate, de modo que los asuntos principales de cada diálogo, la distinción entre amor y deseo (I), la universalidad del amor (II) y el origen del amor (III) son abordados mediante el mismo procedimiento, pues cada interrogatorio de Sofía cumple una deuda de servicio amoroso. En un párrafo del diálogo III se expresa con claridad la divergencia entre los interlocutores que justifica toda la conversación sobre el amor. En él entra en juego además el aspecto simbólico de los nombres, a que se refería Pina Martins. Dice Sofía: «... ¿no ves tú que lo que yo te pido es la teoría del amor, mientras que tú me exiges la práctica del mismo? No puedes negar que el conocimiento de la teoría siem-

pre debe preceder al uso de la práctica, ya que en los hombres es la razón la que dirige el obrar. Como quiera que has dado alguna noticia del amor..., parecería que falta lo principal si faltase el conocimiento de su origen y de sus efectos. De manera que, sin dilación, debes completar lo empezado y satisfacer el resto de mi deseo. Si, como dices, me amas rectamente, debes amar más el alma que el cuerpo; luego, no me dejes a medio camino de tu alto y digno conocimiento» (p. 225). Filón, al responder, reitera sus obligaciones de enamorado: «Es imposible resistirse, Sofía. Cuando creí haberte cerrado todas las vías de huida, huyes por un camino nuevo. Por ello, es preciso que haga lo que tú quieras. La principal razón para ello estriba en que yo soy el amante y tú la amada; tú debes darme la ley y yo debo cumplirla» (pp. 225-226).

En el diálogo I, el marco conduce sin violencias a una especulación sobre la naturaleza del amor al actuar sobre la realidad. Basándose en la *Ética a Nicómaco*, Filón distribuye la función del amor y el deseo en las cosas útiles, deleitables y honestas, según una combinatoria que liga lo deleitable y lo honesto en el amor y el deseo, y lo útil, lo deleitable y lo honesto en el deseo inicial y en el amor después de la posesión, para definir el amor como «afecto voluntario de gozar con unión la cosa que hemos considerado buena» (p. 12), en una primera síntesis platónico-artistotélica, donde se funde en la noción de deseo la idea de la tendencia al bien. Llama la atención en esta tipología de los amores la gran importancia concedida a la fantasía como puente entre los sentidos internos y los externos, elemento capaz de turbar el deseado justo medio en lo útil y en lo deleitoso, lazo entre lo sensible y lo inteligible⁴⁰. También es notable el predominio del amor divino, siempre honesto, cuya virtud no consiste en el justo medio, sino en el desenfreno. De esta manera el primer diálogo recorre una parábola que va del amor humano al divino, para descender al plano de la conversación amorosa, cuando el amante Filón se figura que encarnan en Sofía algunas de las ideas expuestas anteriormente. La amada conserva la clave de la prosecución del debate, al mantener una actitud ambigua que ha sido comparada con la de Laura ante su cantor⁴¹.

Esta estructura semejante a dos anillos concéntricos (el de dentro más pedagógico, suavemente apasionado el de fuera) se repite en los diálogos II y III de modo simétrico, con una armazón «abierto» (aunque el diálogo sea «cerrado» en cuanto a lo doctrinal), pues sólo la satisfacción del deseo o un rechazo definitivo daría fin a la dialéctica interna de la obra.

³⁹ No hay inconveniente, como prefiere J. Ferreras, en que el marco constituya sólo un andamio funcional al servicio de la materia debatida, con tal que se advierta la diferencia de tono y «comportamiento» de los personajes en el marco y la «contentio», así como el artificio que enlaza ambos registros en el libro [vid. la reseña de J. Ferreras a A. Soria Olmedo, *Los Dialoghi... cit.*, en *Criticón*, 31 (1985), pp. 165-179].

⁴⁰ Vid. R. Klein, «L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno», *La forma e l'intelligibile*, Turin, 1975, pp. 45-74 (hay trad. española).

⁴¹ Cf. Luigi Baldacci, *Il petrarchismo italiano nel Cinquecento*, Milán/Nápoles, 1957, pp. 54 y ss.

V. LOS DIÁLOGOS DE AMOR COMO TRATADO

1. LA UNIVERSALIDAD DEL AMOR

La crítica, de Menéndez Pelayo a Gebhardt, Garin y R. Marcel ha puesto de relieve lo excepcional de este libro en el conjunto de los tratados de su género, al centrar la discusión en el alcance cósmico del amor, ensamblando la noción de deseo de belleza con la de «deseo de cosa buena», para referirse al amor de Dios a sus criaturas, que es deseo del bien de ellas, no del suyo. Recoge bajo un solo conjunto de relaciones el impulso «horizontal» del amor humano y el «vertical» de Dios hacia los seres creados, porque su objetivo es trazar el poliedro de la «filografía universal» en todas sus facetas. Para ello se surte de modelos procedentes de una varia tradición cuyo sincretismo va más allá de la armonía platónico-aristotélica: se resumen, además de estas corrientes transmitidas por los árabes y hebreos medievales, doctrinas y ejemplos de astrología, exégesis alegórica y cabalismo. León sigue caminos paralelos a los de Ficino y Pico, con quien podría establecerse un estrecho parentesco⁴²; pero en su obra quizá lo más destacable sea el carácter de vulgarización, debido entre otras cosas a la forma de exposición, simplemente descriptiva, de las teorías. Una razón más para abordar los *Diálogos* tal como se leyeron, como un coloquio renacentista, no como un tratado al estilo de las «summae» medievales. También bajo el prisma de la materia dan la impresión de haber sido estampado para el público que lo acogió con calor. En cierto modo, pueden considerarse una pequeña enciclopedia que pone al alcance de los lectores una accesible teoría erótica con sus saberes conexos.

Al tratar de la universalidad del amor, León, basándose en nociones de la *Física*, la *Metafísica* y *Del alma* aristotélicas, a través de la *Guía de perplejos* de Maimónides⁴³, de la que toma trozos enteros, dibuja un mapa cuyos paralelos y meridianos son las distintas formas del amor que enlaza todas las partes y elementos del universo en todas direcciones: hay amor natural entre los cuatro elementos, sus compuestos y los vegetales, hay amor sensitivo, propio de los animales, y amor racional y voluntario, exclusivo del hombre. En virtud del amor natural los elementos y sus compuestos buscan el lugar propio y el reposo. Tierra, agua, aire, fuego, amor y odio son desde Empédocles —citado por León a través de Aristóteles— los seis factores

⁴² Vid. de Ficino, *In convivium Platonis sive de amore*, ed. R. Marcel, París, 1956 (reprint, 1978); vid. ahora la traducción de Rocío de la Villa Ardura (Madrid, 1986) de Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, ed. de E. Garin, Florencia, 1942.

⁴³ Vid. *Le Guide des égarés*, traducción y notas de S. Munk, París, 1970 (reimp.), y *Guía de perplejos*, ed. de David Gonzalo Maeso, Madrid, 1983.

cuya combinación da lugar a todas las formas del mundo de la generación y corrupción.

En un plano más general, estos amores se resumen en el que siente la materia primera, «meretriz», por todas las formas, como respectivos hembra y macho, según una tradición platónica que llega a León de nuevo mediante la *Guía de perplejos* (III, 8).

La tierra, teatro de los sucesivos amores de la materia prima con los elementos y de éstos entre sí, cuyo fruto es el conjunto de las formas naturales, se une al cielo. Femenina, quieta en su centro, la tierra recibe el semen del cielo, originado por su continuo movimiento, lo cual produce todos los géneros, especies e individuos del mundo sublunar. El cielo (sigue León a Platón y Maimónides) se parece a un hombre. Sus miembros —astros y planetas— corresponden a los del cuerpo humano. El propio hombre, como simulacro de todo el universo, se emplaza en el centro del mapa de las simpatías⁴⁴, en el mundo corruptible, el celeste y el angélico. El concepto de microcosmos, aunque tomado de Maimónides, comparte con el de Pico della Mirandola una tradición común en muchos aspectos. Sin embargo, mientras Pico acentúa la libertad potencial del hombre, León lo sitúa en un centro inestable, pues el intelecto y el alma humanas pueden compararse al sol y a la luna. La luz del sol indica la luz divina, y por tanto la capacidad del entendimiento posible para fundirse con la divinidad, según nos recuerda el testimonio de quienes murieron por un beso de Dios. La inconstante luna representa al alma, compuesta, según Platón, de lo Mismo y lo Otro (*Timeo*, 35 a) y según interpreta nuestro autor, de la unidad y estabilidad que da el intelecto, y de la diversidad y mutación de la materia.

El parangón entre el alma y la luna se detalla en las fases y eclipses, que significan los grados de interposición de lo material entre el alma y el intelecto, correspondiente al amor bifurcado propio del alma: femenino hacia el cielo, masculino hacia la tierra. El mito del carro del *Fedro* y el discurso en *El Banquete* sobre la acción del amor como procreación en la belleza se someten a un orden cósmico presidido por el matrimonio entre cielo y tierra. El alma desea parir en el mundo sublunar la belleza del intelecto, concebida en el mundo angélico y participada al celeste. Cada hombre puede escoger el abandono completo de uno de los dos mundos o mantenerse en equilibrio.

De tejas arriba, León agota las posibilidades de la simpatía universal. En glosa de la idea pitagórica y aristotélica del cielo como animal perfecto

⁴⁴ Cf. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, 1966, pp. 598 y ss.; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937; E. Anagnine, *G. Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosófico*, Bari, 1937; F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Valencia, 1970.

concluye que el amor causa la armonía de los cielos, tal como los miembros de un animal se coordinan en virtud de su amor recíproco⁴⁵.

A su vez, los amores particulares entre los cuerpos celestes ocasionan unas páginas del diálogo II dedicadas al comentario alegórico de los enamoramientos de los dioses. Esta vez, la Introducción de la *Guía* de Maimónides y sobre todo la *Genealogía de los dioses paganos* de Boccaccio, que en algún momento traduce a la letra, tomando además el cañamazo de toda su exposición⁴⁶, son los modelos predilectos. Con esto, los *Diálogos* resultan un importante eslabón en la cadena de transmisión de la mitografía boccacesca. Sin embargo, se separa de la tradición medieval que aquellos autores compendian al dejar en un segundo plano el sentido moral⁴⁷ para hacer de la alegoría vehículo de conservación de la «ciencia», esto es, de la teología primitiva que encierran los dichos de los poetas antiguos; de este modo, se aproxima a la recuperación del saber como misterio cara al platonismo renacentista. Recuérdese a Ficino: «Mos enim est veterum theologorum sacra ipsorum puraque arcana, ne a prophanis polluerentur, figurarum umbraculis tegere»⁴⁸. Su originalidad, en esto como en otros puntos, está en la renuncia a prolongar el lenguaje de los misterios, redoblándolo, con lo cual el fragmento vale por un apretado manual mitográfico, siempre dentro del plan de la filografía universal, ya que «la mayor parte de las cosas engendradas tienen dos principios de su generación: uno formal y otro material, es decir, uno dador y otro receptor (por lo que los poetas al principio formal le denominan padre dador, y al material, madre receptora). Para que estos dos principios concurrieran en la generación de toda cosa engendrada fue preciso que se amasen entre sí y que se unieran con amor para producir lo engendrado, como hacen los padres y las madres de los seres humanos. Cuando esta unión de los dos progenitores es normal en la naturaleza, se denomina —entre los poetas— matrimonial, llamándose al uno marido y al otro esposa; pero cuando se trata de una unión extraordinaria se le aplica el nombre de amorosa o adulterina, y los padres o progenitores se llaman amantes. Por consiguien-

te, bien puedes aceptar sin extrañeza los amores, matrimonios, generaciones, parentescos y genealogías de los dioses superiores e inferiores» (p. 120).

Aparte de legitimar dudas sobre la moralidad de los adulterios de los dioses, el vocablo «unión» (en el original *coniunzione*) apunta a la contigüidad de mitología y astrología, su garante científico. Por eso a continuación se describen, ya «sin mitos ni ficciones, lo que los buenos astrólogos creen acerca de los amores y odios que entre sí sienten los cuerpos-celestes, especialmente los planetas» (pp. 163-164). A saber, las nueve esferas, el Zodíaco, las relaciones de sus signos con los elementos y los planetas, a partir de la atribución a cada uno de ellos de un principio, masculino o femenino, y de dos calidades activas (frío, calor) y pasivas (sequedad, humedad), de donde resulta una tabla de correspondencias que se calibra mediante la teoría de los aspectos⁴⁹; dividida la esfera en 360 grados, a cada signo tocan 30 grados, y los «aspectos» con que se miran entre sí (trino, sextil, cuadrado, opuesto) decide los grados de amistad o enemistad entre los signos y los planetas por separado; los planetas, además, están sujetos a conjunciones propias, mientras que con los astros se relacionan según la teoría de las casas, pues a cada planeta se atribuyen dos signos, que son sus casas, salvo la luna y el sol, que tienen cada uno una sola casa. Otras relaciones entre signos y planetas son la «exaltación», «triple autoridad», «decanos» y «términos», cuyas características se explican también en el texto. El repaso se remata con la mención del amor genérico de los planetas a los grados luminosos del zodíaco y el odio a los oscuros, y el amor a las estrellas fijas. La doctrina se hace eco de teorías transmitidas a Occidente por la tradición árabe y hebrea. Al exponerla de modo didáctico, igual que la digresión mitológica, León Hebreo no sale de los dominios de la astrología doctrinal; se atiene al viejo «astra inclinant, non necessitant» y no se adentra en la posible vertiente mágica. En realidad, ambas digresiones se ponen al servicio de la exposición de cómo el amor se extiende a los tres mundos, sublunar, celeste e intelectual. Desde este último desciende hacia los otros, inferiores, para colmar su falta. Para el orden de los amores y los movimientos del cosmos, León resume las teorías de los neoplatónicos medievales, árabes y hebreos, sobre la gran cadena del Ser (inspirándose de nuevo en Maimónides) según las cuales el Universo se dispone en círculo, atravesado por una línea cuyo principio es la divinidad, igual que su fin, y que abraza todo lo creado, hasta la materia primera, la más alejada de la divinidad. Resume, además, mediante la misma fuente, el aristotelismo averroista, según el cual el amor desciende por grados, pero directamente desde la primera inteligencia al intelecto humano en el orden de las inteligencias, y en el de los cuerpos, desde el primer cielo a la materia primera, produciendo un movimiento continuo y circular en los

⁴⁵ Sobre la idea de armonía, vid. L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di una idea*, Bolonia, 1957.

⁴⁶ Vid. *Genealogiae deorum gentilium...*, ed. V. Romano, Bari, 1951, y ahora *Genealogía de los dioses paganos*, ed. y traducción de M.^a Consuelo Álvarez y Rosa M.^a Iglesias, Madrid, 1983.

⁴⁷ Cf. E. Garin, «Las fábulas antiguas», *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981, p. 60. Para aspectos generales, es fundamental J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*, Turín, 1981 (hay trad. española).

⁴⁸ *De amore*, IV, 2. En general, vid. E. Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, 1972. Para M. Ariani, *Imago fabulosa mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore di Seone Ebreo*, Roma, 1984, la duplicidad semántica y conceptual de la alegoría es el núcleo de todo el pensamiento de Seón. Como puesta al día de las fuentes, este libro constituye una aportación fundamental.

⁴⁹ Vid. F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Bari, 1977.

cielos, y pasando de una forma a otra, en perpetuo movimiento de generación y corrupción.

El centro de la teoría es el deseo, bajo todas sus formas. El amor, lazo universal, causa toda la creación y medio para el retorno a la divinidad. Tal como la felicidad individual consiste en la unión con Dios mediante un acto de amor, el universo, «makrantropos», tiende al mismo fin.

2. ORIGEN DEL AMOR

Gran parte del diálogo III se destina a dilucidar este punto, en respuesta a cinco preguntas de Sofía: 1) Si el amor nació, 2) cuándo, 3) dónde, 4) de quién y 5) por qué.

Al primero de estos lugares se contesta afirmando que el amor es producto de un amado, como padre —causa agente, formal y final— y un amante como madre-causa material. Nació cuando el mundo, lo cual da lugar a la exposición de tres grupos de teorías sobre el origen del mundo, procedentes otra vez de la *Guía de perplejos*: la de Aristóteles y los peripatéticos (según la cual el mundo fue producido «ab aeterno»), la de los fieles (el mundo tuvo un principio temporal) y la de Platón en el *Timeo*, para quien el mundo fue generado del caos y tuvo principio temporal. Siempre de la mano de «Rabí Moisés» se critican los siete argumentos aristotélicos en nombre de la fe, aunque se examina con cuidado la teoría platónica. Platón no quiso dejar la doctrina mosaica de la creación sin «razón filosófica, pues él quiso ser y parecer más bien filósofo que creyente de la Ley» (p. 271), a pesar de ser en el fondo «mosaico» y «cabalista» (p. 284). De esta manera, León sigue un camino paralelo al del Conde de la Mirandola, conciliador del pensamiento hebraico, en especial el cabalístico, y el platónico. Según esta interpretación del pensamiento platónico, el mundo es hijo de un padre (Dios, suma forma) y de una madre común, el caos o materia informe, lo cual se adapta también al aserto aristotélico de que «nada se hace de nada».

Surge entonces el problema de las relaciones entre forma y materia. La materia es la primera en el proceso lógico, ¿pero lo es también en el tiempo? Ya que no hay materia sin forma, ambas deben ser eternas —como sostiene Aristóteles— o creadas —como piensan los fieles—, pero no la materia anterior en el tiempo, como juzga Platón. Aristóteles, además, sitúa la materia y la forma únicamente en el mundo sublunar, donde la materia es eterna a través de las distintas formas del ciclo de la generación y corrupción, mientras que los cielos son incorruptibles, hechos de éter, el quinto elemento. Para Platón, en cambio, los cielos son corruptibles, igual que el mundo sublunar. Así se desprende de la interpretación de un párrafo del *Timeo*, confirmado por las opiniones de los antiguos teólogos de los que Platón fue discípulo. A su juicio, el mundo inferior se corrompe y se renueva cada siete

mil años, y se repite el respectivo regreso al caos y a la divinidad originarias cada siete veces siete mil años. Contando con el aval de los astrólogos, se introduce un resumen histórico de la tradición cabalística, al que sigue una ejemplificación de la alegoresis cabalística aplicada al ciclo de la corruptibilidad de los cielos: distintos textos de la Sagrada Escritura corroboran la teoría de los ciclos cósmicos o «shemittoth»⁵⁰. La diferencia respecto del cabalismo de un Pico, por ejemplo, reside en que León no se interesa como aquél en las posibilidades mágicas de la cábala, ni en extraer una verdad única de las diferentes teologías. Se limita a presentar la cábala como una de las posibilidades teológicas para abordar problemas cosmológicos, superior a la filosofía platónica (que deriva de ella) y a la astrología, pero no excluyente, de manera que la expone con cierto distanciamiento, «ya que ni la razón absoluta ni determinada fe me obliga a creer tales cosas» (p. 284). Parece que Abravanel escriba teniendo a la vista el panorama desarrollado durante los años de Ficino y Pico, y que quiere continuar conscientemente por caminos ya abiertos, aportando la fuerza de su propia formación filosófica y cabalística, pero también simplificando el alcance misterioso de los aspectos más secretos de la cábala.

Tras esta digresión concluye que el amor, producto del primer padre, puro acto y forma, y de la primera madre, pura potencia y materia, fue producido «ab aeterno».

Esta conclusión lleva el debate a la segunda pregunta; la fuente de todo amor nace en la divinidad: «El primer amante es Dios como cognoscitivo y volitivo; el primer amado es el mismo Dios como sumo bello» (p. 286). Las dificultades que se derivan de esta afirmación son las propias de la idea del «Dios desconocido», común al hebraísmo y el cristianismo, al gnosticismo y el neoplatonismo⁵¹: la relación entre lo Uno y lo múltiple y la posibilidad de conceder atributos positivos a Dios. Como Dios amante no puede ser inferior a Dios amado se recurre a la metáfora de la luz, tradicional en la doctrina neoplatónica para representar la emanación. Dios es amor, amorosa unidad de amado, amante y amor, pero esta tripartición no implica división sino en potencia: «Del resplandor de la belleza divina amada fue producido el primer entendimiento universal con todas las ideas, el cual es padre y forma del universo y marido y amado del Caos; de la clara y sabia mente divina amante fue producido el Caos, madre del mundo, amadora y esposa del primer entendimiento, y del ilustre amor divino, nacido de ambos, fue producido el amoroso universo, el cual, de este modo, nació del padre entendimiento y de la madre Caos» (p. 290).

⁵⁰ Vid. G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, 1978. También F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964 (hay trad. española).

⁵¹ Vid. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, 1913.

Llegamos al paradigma de los demás matrimonios y amores del universo, el «hieros gamos» de la tradición iniciada por Filón de Alejandría⁵² y aceptada por los cabalistas, cuya doctrina sobre el despliegue de los «sefiroth» o atributos divinos a partir de una doble fuerza, activa y pasiva, constituyente de la divinidad⁵³ es posible haya sido tenida en cuenta por León.

En respuesta a la tercera pregunta, León manifiesta que el amor nació en el mundo angélico y fue participado a los otros dos. Los ángeles, situados en la cúspide de la cadena de los seres, tienen un mayor conocimiento relativo del amor divino, y en consecuencia su falta es más aguda, aunque se trata de una falta productiva de amor, diferente de la privación absoluta que predomina en el mundo corruptible: ambos tipos de falta originan dos tipos jerarquizados de amor, el primero dotado sólo de potencia, el segundo despojado de potencia y de acto⁵⁴, aunque esta carencia no amputa las relaciones del hombre, ser corruptible, con lo infinito, porque en el entendimiento humano pueden distinguirse cuatro grados ascendentes: humano, copulativo, angélico y divino. En virtud de tal jerarquía, ya presente en las especulaciones de los platónicos medievales árabes y hebreos, puede participar de la luz divina, desgarrando el velo de la materia y pasando de la potencia al puro acto. Ésta es la suprema felicidad. Una cuestión de Sofía, si es propio de la felicidad conocer a Dios o amarlo, provoca unas puntualizaciones sobre este problema, que discuten los filósofos antiguos y los teólogos modernos. Se nos ofrecen ahora dos posibilidades, según se considere que la felicidad consiste en el último acto del alma, o bien reside en el acto de la potencia más noble del alma, la intelectual.

El amor presupone el conocimiento, pero esto no quiere decir que éste sea el último acto del alma, ya que hay dos modos de conocer, uno que da lugar al amor y al deseo de la cosa, y otro que es causado por el amor, «conocimiento unitivo que es goce de perfecta unión» (p. 47). Filón subraya que el amor se centra en la fruición, en la conversión en la persona amada, más allá de la simple posesión. La crítica ha recordado que al plantear estas dos vías hacia la felicidad León Hebreo demuestra estar al corriente de las especulaciones de los hebreos medievales, la del misticismo vulgar, en el cual la razón se aniquila ante el amor, y la de Maimónides, basada en la autoconciencia como medio de ascensión natural hacia el intelecto divino⁵⁵. Por otra parte, el problema del amor intelectual es considerado clave por histo-

riadores de la filosofía como G. Saitta, quien lo enmarca en una teoría del conocimiento subyacente a los *Diálogos*: así como el amor une al sujeto y el objeto, el conocimiento, este conocimiento unitivo, nacido del amor, implica la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, del mundo sensible y el mundo inteligible, en un sentido monista y naturalista, pues el sincretismo de León sería sólo una apariencia; así, la idea de la unión («copulación») del intelecto posible y el intelecto agente esconde una identidad de Dios y el mundo, preludiando el panteísmo de Spinoza. No sabríamos internarnos en esta cuestión, aunque quizá la fractura total entre el pensamiento renacentista y el medieval y la fundación súbita del inmanentismo e idealismo moderno que presuponen las anteriores reflexiones han sido muy matizadas por investigadores posteriores, más partidarios del respeto a las categorías ideológicas del Renacimiento, en su contradictoriedad.

La cuarta pregunta se resuelve, como en otras ocasiones, mediante la enumeración de teorías que guardan un valor relativamente autónomo en el conjunto respecto del amor, objeto principal del libro. En primer lugar se recuerdan las opiniones de los poetas, que en sus genealogías establecen distintos tipos de amor (Cupido, hijo de Marte y Venus, representa al amor voluptuoso; hijo de Venus y sin padre, al puro apetito; de «Venus magna» y de Júpiter, al amor honesto, moderado en las cosas útiles y deleitosas, desenfrenado en las honestas, y así sucesivamente); en suma, reaparecer la tipología de los amores del diálogo I, ahora bajo el prisma de la mitología.

En segundo lugar vienen las opiniones de los filósofos, y se comenta el mito del andrógino, narrado por Aristófanes en *El Banquete*. Se presenta de nuevo la oportunidad para entreverar platonismo y cábala, pues para León Hebreo este mito traduce el relato de la creación del hombre según el Génesis. En efecto, sólo los comentarios hebreos antiguos en lengua caldea dan razón de que en la Sagrada Escritura se diga primero «varón y hembra los creó» (I, 27) y luego «no es bueno que el hombre esté solo» (2, 18) e interpretan que Adán fue creado andrógino y que la creación de Eva equivale a la división del andrógino, entre otros detalles. El propio relato bíblico, interpretado en distintos niveles alegóricos, indica la presencia en cada hombre de un componente masculino y activo, el intelecto, y otro femenino y pasivo, el cuerpo, puesto que en el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, se repite el motivo del «hieros gamos» interno a los atributos divinos. Ambos mitos aluden a la pérdida del equilibrio originario a causa de un acto de soberbia y el mecanismo de compensación concedido por la divinidad. Dan cuenta de la inestabilidad de la condición humana, ya que «todos los amores y los deseos del hombre proceden de la alternada división del entendimiento y del cuerpo humano» (p. 348).

El otro gran mito platónico sobre el nacimiento del amor cuenta su concepción como hijo de Poros y Penía, y lo refiere el «hada Diótima» en el mismo *Simposio*, de las circunstancias de su nacimiento surge la idea del

⁵² Cf. P. Dronke, «L'amor che move il sole e l'atre stelle», *Studi medievali*, VI (1965), p. 396.

⁵³ Cf. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milán, 1965, p. 307.

⁵⁴ Para G. Saitta en esta distinción entre «amor productivo» y «privación absoluta» se encuentra el precedente del panteísmo racionalista de Spinoza: el amor productivo sería posible en cuanto lo infinito está en nosotros (*Il pensiero...*, cit., p. 124).

⁵⁵ Carvalho, *op. cit.*, p. 253.

amor como dirigido por principios contrapuestos: pobreza y audacia, deseo de belleza. El amor no es mortal ni inmortal, rico ni pobre, se parece al filósofo, a medias entre el ignorante y el sabio. En la exégesis de León Hebreo —que cuenta con los precedentes de Plutarco y Plotino, las cuales instalan la naturaleza del amor en el contexto de un sistema cosmológico extraño al puro platonismo⁵⁶— vuelven a operar los mismos principios que rigen todo su sistema, con lo que Penía es la potencia de la materia deseosa de perfección y Poros «el entendimiento afluyente», embriagado de néctar (o sea, de las ideas y formas divinas). De la unión de ambos nace el amor, que es perfección en potencia. La interpretación puede alinearse armónicamente con otros comentarios renacentistas al *Banquete*⁵⁷.

A la quinta y última pregunta se responde que «el fin del amor consistirá en acercarse al deleite, como bueno y bello» (p. 409). Frente a las distinciones del diálogo I entre amor y deseo, ahora el amor se considera especie particular del deseo, aquella cuyo fin es el deleite que coincide con la bondad y la belleza, a diferencia del apetito, cuyo fin es el deleite no bello. En su dimensión universal, el fin del amor es la restitución de la perfección originaria: siendo el universo producido por Dios mediante el amor, Dios lo ama como un padre a su hijo, no para deleitarse en la unión con el amado, sino para que el universo llegue a su mayor grado de perfección. El primer amor divino es el de Dios a sí mismo, y el segundo el de Dios al universo, demostrado al producirlo (como causa eficiente), conservarlo (como causa formal) y llevarlo a su perfección (como causa final).

El universo devuelve ese amor mediante la perfección relativa de cada una de sus partes, ordenadas jerárquicamente, en escala. Todos los actos o movimientos que se lleven a cabo en el universo pueden ser corpóreos o intelectuales, tendentes hacia la materia o hacia el espíritu, cada uno dentro de su esfera propia. El «simulacro» que resume este proceso es el del círculo, dividido en dos semicírculos, uno descendiente desde el Sumo productor a la materia prima, y otro ascendente, de la materia primera a la divinidad. Esta primera imagen, estática, se complementa con la del círculo de los amores, dinámica, tendida desde el más bello al menos bello, para hacerlos participar de la hermosura de Dios, en virtud del «amor productivo» (primer semicírculo) y del menos bello al más bello, con «amor privativo», desde la materia a las formas (segundo semicírculo).

La imagen conclusiva de los *Diálogos*, por tanto, es la de la «Gran Cadena del Ser», una idea que estuvo en pleno vigor hasta el siglo XVIII y que se

mantuvo incluso en ciertas vetas del Romanticismo, construida a partir de la lectura de Platón⁵⁸, recogida y sistematizada por los neoplatónicos y sus herederos árabes y hebreos (como recuerda el propio León) y central en las doctrinas de Ficino y Pico.

Para León Hebreo (como para Ficino a juicio de P. O. Kristeller), el concepto de universo diverge del antiguo por su carácter teleológico, enmarcado por la creación y el retorno último a la divinidad⁵⁹. La relativa originalidad de León aparece en la insistencia en animar la cadena de los seres al desdoblarse en cadena de amores, poniendo de relieve la actividad, más que el retorno. El tema, naturalmente, se encuentra en los predecesores florentinos, pero en León Hebreo pasa a primer plano. De este modo se orienta hacia los caminos de la nueva filosofía de la naturaleza, de Bruno a Spinoza. Orientación, más que panteísmo o mecanicismo disfrazado, transmitida mediante un «corpus» de imágenes que forma una subestructura de pensamiento, la cual, usada en otro contexto⁶⁰ dará cuenta de un modelo de la realidad completamente distinto.

De todos modos, el texto permanece fiel a los criterios que su autor adoptó desde el principio: la explicación de unos cuantos problemas en torno a la naturaleza del amor recurriendo a la filosofía y a la teología (esto es, a la cábala). Por eso las tres últimas dudas parciales que surgen sobre la naturaleza de ese círculo de los amores, sobre todo la tercera⁶¹ acerca de la solidaridad del amor de Dios por el universo con el del universo por Dios, se resuelven con ayuda de la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura. Un párrafo del *Cantar de los cantares*: «atráeme y correremos tras ti. Si el rey me metiere en sus cámaras, nos deleitaremos y alegraremos en ti. Acordarnos hemos de tus amores más que del vino. Las rectitudes te aman» (1, 4), significa que la unión con la divinidad no sería posible si Dios no nos ayudase (en este caso la identificación de la amada con el alma intelectual y del rey con la divinidad se acerca al alegorismo cristiano, pero la atención a las formas gramaticales quizá denote inspiración cabalística: la alternancia de singular «atráeme» y plural «correremos» alude a que con la unión de la parte intelectual de cada hombre se alegra el universo entero).

La última alegoría del texto compara los amores de Dios y el alma con el comportamiento de dos amantes, describiendo una situación que se ha

⁵⁸ Cf. la clásica obra de A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Milán, 1981 (hay trad. española).

⁵⁹ Cf. Kristeller, *La filosofía...*, cit., p. 174.

⁶⁰ Cf. E. Raimondi, *Letteratura e scienza*, Turín, 1978, p. 30, y E. Garin, «Revolución copernicana y mito solar», *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, 1981, pp. 273-302.

⁶¹ Las otras dos se refieren a la naturaleza intelectual del deleite, en el amor de Dios y en el de las inteligencias separadas, por las criaturas.

⁵⁶ Vid. León Robin, *La teoria platonica dell'amore* (1908), Milán, 1973, y en general E. Panofsky, «El movimiento neoplatónico en Florencia y en el norte de Italia», *Estudios de iconología*, Madrid, 1972, pp. 189-237.

⁵⁷ Ficino, *De amore*, II, 8-10. Pico, *Commento sopra una canzona di amore*, ed. cit., pp. 501-504.

comparado con el «bel variar» de «dolci durezza, et placide repulse» de que habló Petrarca (son. CCCLI). Una nueva comprobación del artificio literario de los *Diálogos de amor*, mediante el cual se encadenan las facetas del amor humano con las del universal y el divino.

3. ESTÉTICA Y TEOLOGÍA

La inclusión del concepto de bondad en la definición del amor, más allá del «deseo de belleza» platónico, lleva a definir la belleza como «gracia que, al deleitar el ánimo con su conocimiento, le mueve a amar» (página 359). Dicha gracia se añade a la bondad, sin confundirse con ella; puede suceder que una cosa sea buena y no bella, pues la belleza tiene una naturaleza puramente espiritual y se reduce a los mecanismos capaces de transmitir la «forma ejemplar» que se encuentra en el entendimiento, la cual a su vez participa de Dios, la suprema hermosura, es decir, lo que entra por los ojos, por el oído y por la «imaginación y fantasía», superiores a los sentidos del gusto, olfato y tacto.

El amor, deseo de belleza, es en última instancia deseo de retornar a Dios. Con estas tesis, León Hebreo interviene en el debate renacentista sobre la belleza al criticar, como opinión del vulgo, la idea de que la belleza consiste en la proporción entre el todo y las partes de un objeto, separándose de la estética no metafísica, puramente fenoménica, que aflojó los lazos seculares entre «pulchrum» y «bonum» durante el primer Renacimiento⁶² para aliarse con los platónicos, cuyo concepto clave es «gracia», como puede verse en las obras de Pico y sobre todo de Ficino⁶³ a quien León parece seguir.

A su juicio, la proporción no se opone a la gracia, sino se somete a ella. Con Ficino sostiene que hay belleza en los cuerpos simples, indivisibles, como los planetas y los astros, en los cuales la luz y el color tienen un valor autónomo. Sobre todo la luz se considera fuerza portadora de belleza, fuerza ascendente, opuesta a la sombra de la materia.

Sin embargo, entre los cuerpos compuestos, los desproporcionados no son bellos, ya que la proporción de los cuerpos depende también de la sumisión o indocilidad de la materia: «la belleza, en el mundo inferior, procede del mundo espiritual a las formas, y mediante las formas a los cuerpos; estas formas o bellezas son siempre ajenas a la materia, porque nunca van acompañadas de materia informe que impida su belleza, y por esto las virtudes

⁶² Cf. E. Panofsky, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, 1980, p. 51.

⁶³ Vid. P. Barocchi, *Scritti d'arte del Cinquecento*, Milán/Nápoles, 1978, vol. II, pp. 1628-1641, y C. Ossola, *L'autunno del Rinascimento*, Florencia, 1971.

y sabidurías siempre son bellas, aunque los cuerpos informados sean unas veces bellos y otras no, según que la materia de ellos obedezca o resista a la belleza formal» (p. 368).

En cuanto a las formas artificiales, el proceso es paralelo: tal como las formas naturales derivan del intelecto divino a través del alma del mundo, las artificiales derivan de la mente del artífice humano, «en el cual existen previamente con mayor perfección y belleza que en el cuerpo producido bellamente» (p. 369), a causa de la pérdida que supone toda distribución o multiplicidad frente a la unidad formal de la pura idea aún no materializada.

También en el plano de la belleza se cumple a la perfección la homología del universo y el hombre. Como en una pirámide escalonada, en la cima se encuentran las formas unidas en el intelecto divino, donde la hermosura de cada uno se halla en todas; un grado más abajo, en el alma del mundo, las formas se encuentran «con alguna muchedumbre o diversidad ordenada» (según traduce el Inca Garcilaso), pues el alma del mundo enlaza ya con el mundo natural, al que rige y mueve, aunque todavía estas formas, liberadas de la materia, no sufran alteración ni movimiento. Por último, en el mundo de la generación y corrupción tiene lugar la lucha entre las formas y la materia. Sólo el intelecto y el alma humanos, imágenes del intelecto divino y del alma del mundo, respectivamente, constituyen la excepción. Por su parte, las bellezas corpóreas que se adquieren por la vista y el oído reflejan las bellezas del intelecto divino y el alma del mundo: como el intelecto divino ilumina con su belleza los ojos del intelecto humano, así el sol alumbró nuestros ojos, y tal como las formas están ordenadas en el alma del mundo, así nuestro oído percibe su imagen en el canto armonioso, en el poema o en el discurso. La crítica ha rastreado las fuentes de estas homologías en el comentario de Ficino a las *Enéadas* de Plotino, cuyas hipótesis dan lugar al orden de las formas utilizado por los platónicos renacentistas⁶⁴.

El hincapié de León Hebreo sobre la subjetividad del proceso artístico, derivada de la prioridad de la idea en la mente del artista sobre su realización material, orienta su estética hacia ciertas directrices del Manierismo. En efecto, la argumentación sobre las diferentes capacidades de cada persona está en la base del pensamiento de G. Bruno, sobre que hay tantas reglas como artistas⁶⁵. La belleza corporal es sombra de la espiritual, y el conocimiento de lo bello parte del conocimiento en general. Nuestra alma es figura del alma del mundo, su origen ejemplar o arquetípico. Esta noción platónica, que podemos encontrar entre otros en Ficino se combina con la de la potencia del intelecto posible para recibir todas las formas, de origen aristo-

⁶⁴ Cf. N. Ivanoff, «La beauté dans la philosophie de Marsille Ficin et de Leon Hebreux», *Humanisme et Renaissance*, III (1936).

⁶⁵ Panofsky, *Idea*, p. 66, y R. Klein, «“Giudizio” e “gusto” nella teoria dell'arte del Cinquecento», *La forma...* cit., pp. 373-386.

télico. Para Aristóteles conocer es pasar de la potencia al acto, mientras que en Platón es reminiscencia, con lo que el acto de conocer es hacer relumbrar las formas y esencias latentes en nuestra alma: «A este iluminarse lo denomina Aristóteles acto de entender y Platón recuerdo; la intención es la misma, pero expresada de distinto modo» (p. 374). Esta fusión entre la idea platónica y la potencia aristotélica se convertirá en un «topos» en las teorías estéticas de mediados del siglo XVI.

Para resolver el siguiente problema —la naturaleza de la belleza incorpórea— el razonamiento parte de lo individual. Si en un producto artificial la belleza procede de la idea del artífice, en los cuerpos naturales no es otra cosa que el esplendor de sus ideas, definidas clásicamente como «prenociones divinas de las cosas producidas» (p. 383). Aristóteles no niega esa noción, sólo da otro nombre a las ideas: «Supone que en la mente divina preexiste el Nomos del universo, es decir, el orden del mismo, orden del cual derivan la perfección y la ordenación del mundo y de sus partes» (p. 384). Ahondando en esta nueva concordancia platónico aristotélica, de la que Pico es el precedente más célebre, León explica que en primer lugar Platón piensa que las ideas albergan las esencias y las sustancias, por lo que puede decirse que la esencia y la sustancia del mundo no sería más que la sombra de las esencias y sustancias auténticas. Aristóteles, más templado, a consecuencia del principio de que los efectos deben corresponder a las causas, opina que la sustancia se encuentra en los cuerpos, y que las ideas son más bien las causas productivas y ordenadoras de los cuerpos. Los individuos son las sustancias primeras, y en cada uno de ellos se salva la esencia de la especie, cuyos universales no son las ideas, sino los conceptos intelectuales extraídos de la sustancia de cada individuo. El punto de coincidencia con las ideas platónicas se encuentra en el concepto de causa, y así las ideas en Aristóteles son, según León Hebreo, «primeras causas de todas las sustancias físicas y de todas las esencias compuestas de materia y forma» (p. 385), ellas mismas no compuestas de materia y forma, y por tanto no esenciales, sino principios divinos de los que dependen todas las sustancias y esencias. Por todo esto, para Aristóteles las bellezas de los cuerpos, aunque reales, están causadas —como en Platón— por un principio divino. Ambos filósofos —concluye— han sido como dos médicos para los filósofos griegos: el primero curó con su excesiva valoración de las bellezas corpóreas con lo contrario, y a su vez Aristóteles templó el ardor de los platónicos.

Sin embargo, el papel de Aristóteles se subordina a la construcción platónico-renacentista que domina el conjunto de los *Diálogos*, de acuerdo con la cual, si la estética era el puente hacia una teoría del conocimiento, la pregunta por la belleza espiritual conduce a la primera y suma Belleza, a Dios.

Surge entonces el problema de cómo se produce el paso de la multiplicidad de las ideas a la unidad de la fuente de donde nacen, o viceversa. La atalaya humana, marcada por la diversidad —que quiere decir también divi-

sión, o sea, defecto— puede inducir a alguno a creer que en las ideas se encuentra también diversidad; en cambio, «lo que es uno indivisible en el entendimiento divino, se multiplica idealmente en las partes causales del mundo, y si con respecto a estas partes las ideas son muchas, en relación con dicho entendimiento son una e indivisible» (p. 389). La primera idea es una «idea multifaria» (el traductor Garcilaso añade «esto es, de muchas maneras») «de manera que es múltiple siendo en sí indivisible, pura y simplicísima, y en perfecta unidad contiene la pluralidad de todas las partes del universo creado junto con todo el orden de sus grados, de suerte que donde está la una están todas, y todas no anulan la unidad de una» (p. 390).

En Dios se confunden misteriosamente unidad y diversidad. En alegoría: la «idea multifaria» sería como la luz del sol en el sol, donde se reúnen todos los colores que aparecen separados en los cuerpos, como la gradación de matices en el arco iris, o como el concepto, que se encierra en la mente con su «múltiple belleza unificada». En el intelecto divino la idea de la belleza es la belleza misma, pero nosotros no poseemos otro instrumento, para abordar estos conceptos, que la imagen terrena. De ahí que lo alegórico aparezca como columna vertebral del modo de explicar el universo, puesto que el propio universo está hecho a imagen y semejanza de Dios, exactamente como el hombre, «pequeño universo».

Para perfilar el lugar que ocupa la belleza entre los atributos divinos, León, como en otros casos, expone la vía filosófica y la teológica (cabalística). En la filosofía aristotélica la primera belleza es la del primer intelecto, Dios, del cual participan, en diferentes grados, todas las cosas del universo. En cambio, para Platón el intelecto divino no es Dios, sino algo dependiente y emanado de Él, pero no diferente; es como la luz del sol, que contiene en su simplicidad y unidad todas las esencias y formas del universo, pues Dios no es ente, sino *Supra ente*, dice León, con un concepto («superintellectus») procedente del pseudo-Dionisio y presente en Pico. Reaparece el Dios desconocido, incluso con detalles de sabor hebraico, como llamarlo «Ipse» (lo que recuerda la prohibición de nombrar a la divinidad). Por último, para los árabes y hebreos (Avicenna, Algazel, Maimónides, este último como fuente principal), el motor del primer cielo no es la primera causa, sino el primer intelecto, producido inmediatamente antes. En cuanto a la belleza, el proceso es el mismo: la belleza no está en Dios, que es su origen, y coincide con la suma sabiduría: se distribuye según un esquema triple, exacto al del amor: Dios es «el bello embellecedor, belleza y bello embellecido; el bello embellecedor, padre de la belleza, es Dios supremo; la belleza es la suma sabiduría y primer entendimiento ideal; lo bello embellecido, hijo de esa belleza, es el universo creado» (p. 398).

Dios se esconde a los ojos del hombre, incluso a los del intelecto, los cuales, sin embargo, llegan a entrever la divina belleza (o sapiencia); por eso, entre la vía aristotélica y la platónica, León elige la segunda, como «prisca theologia».

En efecto, a través de Maimónides (*Guía*, II, 30) la exégesis que los antiguos intérpretes caldeos hacen de la primera fase del Génesis, «en el principio creó Dios el cielo y la tierra», la transforma en «con sabiduría creó Dios el cielo y la tierra» en virtud de ciertas precisiones semánticas que propone León, con lo que significa los tres grados de la belleza, Dios, sabiduría y mundo; la sabiduría está en el centro de proceso, pero no como igual a Dios, sino como derivación, emanación o «shefirah» a la manera platónica y cabalística. Pero ya en la creación hay amor, y de nuevo la exégesis del *Cantar de los cantares* ofrece la metáfora matrimonial. El mundo fue engendrado «por el sumo bello, como padre, y por esta suprema sabiduría, verdadera belleza, como madre. Dicen que, enamorada la suma sabiduría de lo sumo bello, como lo está la hembra del macho perfectísimo, y correspondiendo a su amor lo sumo bello, queda preñada por la suma potestad de lo sumamente bello y alumbra el universo bello, hijo de ambos, con todas sus partes» (p. 406).

Así pues, desde la perspectiva de la belleza reaparece el «hieros gamos», y desde este punto se recorre la cadena de los «simulacros matrimoniales», desde el primero, el de Adán con la hembra extraída de su costado, a imagen del de Dios con su sabiduría: «A semejanza de esto, del macho perfecto y de la hembra imperfecta nace el ser humano, que es microcosmo, esto es, mundo pequeño: y asimismo, en el cielo, el sol y la luna, a manera de hombre y mujer enamorados... engendran todas las cosas del mundo inferior» (p. 407).

Tras esta somera presentación de un libro poco original y al mismo tiempo «espléndido alcázar de la *Philographia*» (Menéndez Pelayo) no queda sino volver al principio, reiterando la pertinencia del juicio cervantino.

Diciembre de 1985

Bibliografía

1. EDICIONES

A) ALGUNAS EDICIONES ANTIGUAS

Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo..., in Roma per Antonio Blado d'Assola del MDXXXV.

Libro de l'amore divino et humano. Impreso sin fecha ni lugar.

Dialoghi di amore, composti per Leone medico, di natione Hebreo et dipoi fatto christiano... In Vinegia, nell'anno MDXXXI. In casa de' figliuoli di Aldo.

Leonis Hebraei doctissimi atque sapientissimi viri De amore Dialogi Tres, nupper a Ioanne Carolo Saraceno purissima candidissimaque latinitate donati... Venetiis, apud Franciscum senensem, MDLXIII.

Dialogos de amor de mestre Leon Abarbanel medico y filosofo excelente. De nuevo traduzidos en lengua castellana, y dedegidos a la Maiestad del Rey Filippo... En Venetia, con licencia delli superiori MDLXVIII. (Traducción de Guedella Yahia.)

Philographia Vniversal de todo el mundo, de los Diálogos de León Hebreo, traduzida de italiano en español por micer Carlos Montesa... Zaragoza, en casa de Lorenzo y Diego de Robles Hermanos. Año de 1584. (Aprobaciones de 1582.)

La tradvzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega... En Madrid, en casa de Pedro Madrigal, MDXC.

B) EDICIONES MODERNAS

LEONE EBREO (GIUDA ABRABANEL): *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino Caramella, Col. «Scrittori d'Italia», Bari, 1929.

LEÃO HEBREU (JEUDAH ABRAVANEL): *Diálogos de amor*, texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella; volume I, Texto italiano, Documentos; volume II, Versão portuguesa, Bibliografía; Lisboa, 1983.

LEÓN HEBREO: *La tradvzion del Indio...*, edición de Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1915, vol. IV, pp. 278-459.

LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor* (antología), Colección «Los místicos», selección de Arturo Serrano Plaja (del diálogo III), Buenos Aires, 1944.

LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor*. Col. «Austral». Buenos Aires, 1947.

LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor traducidos por Garcilaso Inga de la Vega*. Edición según la de Madrid de 1590, con observaciones preliminares de Eduardo Juliá Martínez, Madrid, 1949.

LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor*, traducción de David Romano, Barcelona, 1953.

LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor*, en *Obras completas de Garcilaso de la Vega*, edición y estudio preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, S. I., vol. I, Madrid, 1965, pp. 1-227.

2. ESTUDIOS

- ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*, II, «La Edad de Oro (siglo XVI)», Madrid, 1979.
- APPEL, E.: «Leone Medigos Lehre über das Weltall», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX (1907), pp. 387-400, 496-520.
- ARIANI, M.: *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*, Florencia, 1984.
- BAROCCHI, P. (ed.): *Scritti d'arte del Cinquecento*, vol. II, Milán/Nápoles, 1978.
- BELLINOTO, E. O.: «Un nuevo documento sobre los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, VII (1973), pp. 399-409.
- CARVALHO, J. de: «Leão Hebreu, filósofo (para a história do paltonismo no Renascimento)» (1918), *Obra completa*, I, «Filosofia e história da filosofia (1916-1934)», Lisboa, 1978, pp. 154-297.
- CORDIÉ, C.: «*Diálogos de amor* de León Hebreo», *Diccionario literario*, vol. IV, Barcelona, 1959, pp. 25-26.
- DAMIENS, S.: *Amour et intellect chez Léon l'Hebreu*, Toulouse, 1971.
- DE RUGGIERO, G.: Reseña de Pflaum, *La Critica*, XXV (1927), pp. 395-396.
— *Storia della filosofia*, parte III, «Rinascimento, Riforma e Controriforma», Bari, 1947.
- DIONISOTTI, C.: «Appunti su Leone Ebreo», *Italia Medioevale e Umanistica*, II (1959), pp. 409-428.
- FESTUGIÈRE, J.: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Paris, 1941.
- FONTANESI, G.: *Il problema dell'amore nell'opera di Leone Ebreo*, Venecia, 1934.
- GARIN, E.: *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952.
— *Storia della filosofia italiana*, Turín, 1966.
- GEBHARDT, C.: «León Hebreo; su vida y su obra», *Revista de Occidente*, XLIV (1934), pp. 231-273; XLV (1934), pp. 1-46, 131-161.
- GENTILE, G.: *Studi sul Rinascimento*, Florencia, 2.ª ed., 1936.
- IVANOFF, N.: «La Beauté dans la Philosphie de Marsile Ficine et de León Hebreux», *Humanisme et Renaissance* (Ginebra), III (1936), pp. 12-21.
- KLAUSNER, Y.: «Don Yehuda Abrabanel y su filosofía de amor», *Tarbiz*, III (1937), pp. 3-67.
- KÖPPEN, U.: *Die «Dialoghi d'amore» des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen*, Bonn, 1979.
- MARTINS, José V. de Pina: «Livros quinientistas sobre o amor», *Arquivos do Centro Cultural Português*, I (París), 1969, pp. 80-123.
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, Santander, 1947.
— «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», *Estudios de crítica filosófica* (1892), Santander, 1948.
- MEYLAN, E. F.: «L'evolution de la notion d'amour platonique», *Humanisme et Renaissance*, V (1938), pp. 418-442.
- NELSON, J. Ch.: *Renaissance Theory of love: the Context of Giordano Bruno's «Eroici furori»*, Nueva York, 1958.
- OSSOLA, C.: *L'autunno del Rinascimento*, Florencia, 1971.
- PERI, H.; PLAUM, H. J.: «Un predecesor desconocido de León Hebreo», *Tesoro de los judíos sefardíes*, I (Jerusalén), 1959, pp. V-IX.
- PFLAUM, H.: *Die Idee der Liebe; Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tubinga, 1926.
- ROBB, N. A.: *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres, 1935.
- RODRIGUES, J. N.: «A filosofía de Leão Hebreu. O amor e a beleza», *Revista portuguesa de filosofia*, 5 (1959), pp. 349-386.
- RODRIGUES, M. A.: «A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico con versão e notas explicativas», *Biblos*, LVII (1981), páginas 527-595.

- SAITTA, G.: «La filosofia di Leone Ebreo», *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1928.
— *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vols., Bolonia, 1949-1951.
- SOLANA, M.: *Historia de la filosofía española*, vol. I, «Época del Renacimiento, siglo XVI», pp. 465-532.
- SOLMI, E.: *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*, Módena, 1903.
- SONNE, I.: *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Florencia, 1934.
- SORIA OLMEDO, A.: *Los «Dialoghi d'amore» de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada, 1984.
— «Posada antigua de la Philosophia» (Los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo como manual mitográfico), *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, I (1984), pp. 819-829.
- TONELLI, L.: *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1933.
- VALLESE, G.: «La filosofía dell'amore nel Rinascimento: dal Ficino al Bembo», *Grande Antologia Filosófica*, Milán, 1964.
- WIND, E.: *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, 1972.
- ZIMMELS, L.: *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, sein Werk und seine Lheren*, Breslau, 1886.
— *Leone Hebreos. Neue Studien*, Viena, 1892.

DIÁLOGOS DE AMOR

Diálogo primero

FILÓN.—El conocerte, Sofía, me produce amor y deseo.

SOFÍA.—Filón, estos afectos que te produce el conocerme, me parecen discordantes. Quizá sea la pasión la que te hace hablar así.

FILÓN.—Difieren de los tuyos porque son ajenos a toda correspondencia.

SOFÍA.—Amar y desear son entre sí afectos contrarios de la voluntad.

FILÓN.—¿Y por qué son contrarios?

SOFÍA.—Porque de todas las cosas que consideramos buenas, solamente amamos las que tenemos y poseemos, mientras que deseamos las que nos faltan. Es decir, que el deseo precede al amor y, una vez obtenida la cosa deseada, nace el amor y el deseo desaparece.

FILÓN.—¿Qué te induce a tener tal opinión?

SOFÍA.—El ejemplo de las cosas que son amadas y deseadas. ¿No ves que cuando no gozamos de salud, la deseamos, pero no podemos decir que la amemos? En cambio, al conseguirla, la amamos, pero ya no la deseamos. Las riquezas, una herencia, las alegrías, las deseamos antes de poseerlas, pero no las amamos. Más tarde, cuando las hemos logrado, ya no las deseamos sino que las amamos.

FILÓN.—Aunque cuando carecemos de salud y de riquezas no las podemos amar porque no las poseemos, sin embargo amamos el poseerlas.

SOFÍA.—Es impropio aplicar la palabra «amar» a querer poseer una cosa, ya que lo que queremos decir es «desear», porque el amor procede de la misma cosa amada, mientras que el deseo es el afán de tenerla o adquirirla. Por ello parece que no pueden coexistir amar y desear.

FILÓN.—Tus argumentos, Sofía, demuestran más lo sutil de tu ingenio que la verdad de tu opinión; porque si no amamos lo que deseamos, deseáramos lo que no amamos y, por consiguiente, lo que aborrecemos u odiamos. La contradicción no podría ser mayor.

SOFÍA.—No me engaño, Filón, pues yo deseo aquello que por no poseer no amo; pero cuando lo posea, lo amaré, pero ya no lo desearé. Sin embargo, ésta no es razón para desear lo que aborrezco ni siquiera lo que amo, puesto que la cosa amada la tenemos, y, en cambio, carecemos de la deseada. ¿Qué mejor ejemplo puede aducirse que el de los hijos? Quien no los tiene no los puede amar, pero los desea; quien los tiene, no los desea sino que los ama.

FILÓN.—Al igual que aduces el ejemplo de los hijos, debieras recordar el del marido: antes de tenerlo, se le desea y ama al mismo tiempo; más tarde, cuando se le tiene, viene a faltar el deseo y, a las veces, el amor, aunque en muchas mujeres no sólo persiste sino que incluso aumenta. Lo mismo le ocurre al marido con relación a su esposa. ¿No te parece que este ejemplo es mejor para probar mi afirmación que tu ejemplo para negarla?

SOFÍA.—Tus palabras me satisfacen en parte, pero no del todo; máxime si me valgo de tu ejemplo que es semejante a la duda acerca de la cual estamos discutiendo.

FILÓN.—Te hablaré universalmente. Bien sabes que el amor es una de las cosas buenas o que consideramos buenas, puesto que cualquier cosa buena es amable. Al igual que hay tres clases de bueno: provechoso, deleitable y honesto¹, hay tres clases de amor: el deleitable, el provechoso y el honesto. Estos dos últimos, cuando se poseen, deben amarse en algún momento, antes o después de conseguirlos. En cambio, lo deleitable no lo amamos una vez conseguido, porque, por naturaleza, todas aquellas cosas que deleitan nuestros sentidos materiales, una vez alcanzadas se aborrecen más rápidamente que se amaron. Por ello, es preciso que reconozcas que tales cosas se aman antes de poseerlas y, también, cuando se desean. Pero, dado que cuando se poseen por completo cesa el deseo y, la mayoría de las veces, el amor hacia ellas, no me negarás que amor y deseo pueden coexistir.

SOFÍA.—A mi parecer, tus argumentos demuestran tu primera afirmación; pero los míos, que son contrarios, ni son débiles ni están desprovistos de verdad. Entonces, ¿cómo es posible que una verdad sea contraria a otra verdad? A ver si me resuelves esta duda, que me sume en el desconcierto.

FILÓN.—Sofía, yo venía a pedirte remedio a mis penas y, en vez de eso, me pides que resuelva tus dudas. ¿Lo haces para desviarme de este tema que no te es agradable, o porque los conceptos de mi pobre ingenio te desagradan tanto como los afectos de mi afligida voluntad?

SOFÍA.—No puedo negar que el entendimiento suave y puro tiene más fuerza para conmovirme que tu amorosa voluntad. Y, al decir esto, no creo causarte injuria al estimar en ti lo que más vale, ya que, si me amas como dices, debes procurar quietarme el entendimiento y no excitarme el apetito. Por lo tanto, dejando aparte todo lo demás, resuélveme mis dudas.

FILÓN.—Aunque mi razón está inclinada a hacer lo contrario, me veo obligado a acceder a tu petición, a causa de la ley que los vencedores amados han dictado a los esforzados y vencidos amantes². Te diré que hay per-

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 2.

² Para los orígenes de este «servicio» amoroso, cf. por ejemplo Guillem de Berguedá (1138-1192): «Doncx, pus en mi non a ren mieu / faitz ne cum pros dona del sieu». «Así pues, ya que en mí no hay nada mío / haced de mí como noble dama con lo que es suyo» (M. de Riquer, *Los trovadores*, vol. I, Barcelona, 1975, p. 80), aunque ya Platón, en el Banquete (183 D-184 A) pone en boca de Fedro que el Amor ordena a los amantes perseguir y a los amados esquivar.

sonas completamente contrarias a tu opinión, personas que sostienen que el amor y el deseo son, en efecto, una misma cosa, y creen que lo que se desea también se ama.

SOFÍA.—Están totalmente equivocadas porque, aunque se les conceda que lo que se desea se ama, hay muchas cosas que se aman sin desearlas, según ocurre con todas las que poseemos.

FILÓN.—Los has refutado muy bien. Otros creen que el amor es algo que encierra en sí, por una parte, todas las cosas deseadas aunque no se posean y, por otra, las cosas buenas adquiridas y poseídas, que ya no se desean.

SOFÍA.—Tampoco esto me convence, ya que, según dicen, se desean muchas cosas que no se pueden amar porque carecen de existencia. El amor se dirige a lo que existe, mientras que el deseo es propio de lo inexistente. ¿Cómo podemos amar los hijos y la salud, aunque los deseemos, si carecemos de ellos? Ésta es la causa de que crea que el amor y el deseo son afectos contrarios. En cambio, tú has dicho que pueden coexistir. Resuélveme la duda.

FILÓN.—Si el amor sólo es propio de las cosas que existen, ¿por qué el deseo no ha de serlo también?

SOFÍA.—Porque, así como el amor presupone que la cosa exista, el deseo implica su inexistencia.

FILÓN.—¿Por qué el amor presupone que las cosas existan?

SOFÍA.—Porque es necesario que el amor vaya precedido por el conocimiento, ya que nada podríamos amar si antes no supiésemos que era bueno, y no podemos conocer ninguna cosa si antes no existe en acto. Nuestra mente es como un espejo o ejemplo o, mejor dicho, una imagen de las cosas reales. Por consiguiente, nada podemos amar si antes no existe realmente.

FILÓN.—Estás en lo cierto. Mas, por la misma razón, el deseo sólo puede dirigirse hacia las cosas que existen, pues sólo deseamos lo que previamente hemos considerado bueno. Y por ello el filósofo dio esta definición: bueno es lo que todos desean³. Luego, el conocimiento es propio de las cosas que existen.

SOFÍA.—No se puede negar que el conocimiento precede al deseo. Pero yo diría que el conocimiento no sólo trata de las cosas existentes sino incluso de las que carecen de existencia, porque nuestro entendimiento juzga una cosa que es tal como la juzga y otras que no son así, y dado que su misión consiste en discernir la existencia de la inexistencia de las cosas, es preciso que sepa cuáles existen y cuáles no. Por ello, creo que el amor presupone conocer las cosas existentes, y el deseo las que no existen y aquellas que nos faltan.

FILÓN.—O sea, que tanto el amor como el deseo van precedidos del conocimiento de la cosa amada o deseada que es buena, y para ambos el co-

³ Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 1.

nocimiento debe necesariamente referirse a la cosa buena, pues de no ser así, haría aborrecer por completo la cosa conocida y no la haría ni deseable ni amable. De manera que el amor y el deseo presuponen igualmente que las cosas existan, ya sea en realidad ya en el conocimiento*.

SOFÍA.—Si la existencia de las cosas fuese el previo supuesto del deseo, se deduciría que al juzgar una cosa como buena y deseable, este juicio sería verdadero. Pero, ¡cuán a menudo resulta falso y no se da esto en el ser! Por consiguiente, parece que el deseo no siempre supone la existencia de la cosa deseada.

FILÓN.—Lo que dices tanto sucede con el amor como con el deseo, ya que muchas veces la cosa que consideramos buena y amable es mala y debe ser aborrecida. Así como el juicio verdadero acerca de las cosas da origen a deseos rectos y honestos, el falso produce malos deseos y amores deshonestos, de los que derivan todos los vicios y los errores humanos. De modo que tanto el uno como el otro presuponen la existencia de la cosa.

SOFÍA.—Filón, no puedo volar contigo a tanta altura. Volvamos, por favor, más abajo. Veo que ninguna de las cosas que más deseamos, la amamos verdaderamente.

FILÓN.—Siempre deseamos lo que no poseemos, pero no deseamos lo inexistente. Al contrario, el deseo suele referirse a las cosas que existen y que no podemos alcanzar.

SOFÍA.—También suele referirse a aquellas cosas que no existen en acto pero deseáramos que existiesen, aunque no deseemos poseerlas. Así, por ejemplo, deseamos que llueva cuando no llueve y el tiempo es bueno, que venga un amigo, que se haga cierta cosa, etc. Aunque tales cosas no existen, deseáramos que existieran para sacar provecho de ellas y no para poseerlas ni, podríamos decir, para amarlas. Luego, el deseo se refiere a las cosas que no existen.

FILÓN.—Aquello que carece de existencia es nada, y lo que es nada, así como no se puede amar tampoco se puede desear o poseer. Y aunque las cosas que has citado no existen cuando se desean, cabe la posibilidad de que lleguen a existir, y de la existencia posible podemos desear que pasen a existir en acto. Así sucede con las cosas que existen y no poseemos, pero que por el hecho de existir podemos desear su posesión. De manera que todo deseo pretende: o que llegue a existir lo que no existe o conseguir lo que nos falta. Pues, ¿cómo quieres que todo deseo presuponga, por una parte, la existencia y, por otra, la privación de la cosa, y desees que tenga lugar la existencia de que carece? Por lo tanto, el deseo y el amor se basan en que la cosa exista y no en su inexistencia. Para que una cosa sea deseable es preciso que vaya precedida sucesivamente por tres cualidades: primera, que exista; segun-

da, que sea verdadera, y tercera, que sea buena. Con estas tres cualidades puede ser amada y deseada. No podríamos amarla si antes no se la considerara buena, porque de no ser así no se la amaría ni desearía; antes de que se la juzgue buena es preciso que se la considere verdadera; y como existe realmente, antes del conocimiento, es necesario que tenga existencia real, porque ante todo la cosa existe, luego se graba en el entendimiento, más tarde se la juzga buena y, finalmente, se la ama y desea. Ésta es la razón de que el filósofo diga que la existencia, lo verdadero y lo bueno se identifican⁴, con la única distinción de que el ser existe en sí mismo, lo verdadero cuando está grabado en el entendimiento y lo bueno cuando parte del entendimiento y de la voluntad para conseguir las cosas por medio del amor y del deseo. De manera que el deseo presupone la existencia tanto como el amor.

SOFÍA.—Y, sin embargo, me doy cuenta de que deseamos muchas cosas que, no sólo carecen de existencia en quien las desea, sino también en sí mismas. Así, por ejemplo, ocurre con la salud y los hijos cuando carecemos de ellos, y no cabe tenerles amor, sino únicamente deseo.

FILÓN.—Lo que se desea, aunque carezca de ello quien lo desea y no tenga existencia propia, no carece, como tú crees, por completo de ser. Al contrario, es preciso que exista de algún modo aunque no tenga existencia propia, pues de no ser así no podría saberse qué es bueno y deseado. Esto ocurre con la salud respecto al enfermo, que la desea porque existe en las personas sanas y él mismo gozaba de ella antes de enfermar. Lo mismo cabe decir de los hijos: aunque no tienen existencia para quienes los desean porque carecen de ellos, sí la tienen para los demás: todos los hombres son o han sido hijos. Quien no los tiene, los conoce y considera que son cosa buena y, por ello, los desea. Estas clases de existencia bastan para que el enfermo entienda lo que es salud, sepan lo que son hijos quienes los desean y no los tienen. De manera que el amor y el deseo son cosas que tienen, en cierto modo, existencia real y que se consideran buenas, con una sola diferencia: el amor parece ser común a muchas cosas buenas, tanto poseídas como no, mientras que el deseo es propio de las no poseídas.

SOFÍA.—De tus palabras podría deducirse que cualquier cosa deseada sería amada, según has dicho que opinaban algunos autores, y el amor formaría un grupo que abarcaría todas las cosas que se consideran buenas. De este modo, tanto las que no poseemos y deseamos, como las que poseemos y no deseamos, todas ellas, según tu opinión, serían amadas. Y yo no creo que las cosas que faltan por completo (como el ejemplo que aduje de la salud y los hijos), las pueda amar quien carece de ellas, aunque las desee, porque la existencia que según tú tenían para los demás no es suficiente para conocerlas y, por consiguiente, para amarlas, ya que no amamos a los hijos o la

* Es decir, en potencia. (N. del T.)

⁴ Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 2.

salud de los demás, sino la propia. Y cuando nos falta y la deseamos, ¿cómo podemos amarla?

FILÓN.—No estamos ya muy lejos de la verdad. Aunque vulgarmente decimos que «amamos» todas las cosas deseadas en lugar de decir «las consideramos buenas», si queremos hablar con propiedad no podemos decir que amamos aquellas que carecen de existencia propia, como, por ejemplo, la salud y los hijos cuando nos faltan. Yo me refería al amor real, porque el amor imaginado puede sentirse hacia todas las cosas deseadas, dado que existen en la imaginación. De esta existencia imaginada nace cierto amor, cuyo sujeto no es la propia cosa real que deseamos (por no existir aún en acto), sino el concepto de aquella cosa, tornado de su ser común. El sujeto de este amor es impropio, pues no hay verdadero amor si falta el sujeto real. Se trata tan sólo de un amor fingido o imaginado, porque el desear esas cosas carece de verdadero amor. De manera que hay en las cosas tres clases de amor y deseo: unas se aman y desean conjuntamente, como la verdad, la sabiduría, una persona digna, aunque carezcamos de ellas; otras se aman pero no se desean, según sucede con todas las cosas buenas que poseemos; finalmente, otras se desean pero no se aman: la salud y los hijos cuando nos faltan y las demás cosas que carecen de existencia real. En otras palabras: amamos y deseamos al mismo tiempo las cosas que consideramos buenas, que tienen ser propio y de las cuales carecemos; amamos, pero no deseamos, estas mismas cuando ya las poseemos; deseamos, pero no amamos, aquellas que no sólo nos faltan, sino que, además, todavía no tienen existencia propia, hacia la cual pueda dirigirse el amor.

SOFÍA.—He entendido tu argumento y me agrada bastante. Sin embargo, veo que muchas cosas tienen existencia propia real y, cuando no las poseemos, las deseamos; pero no las amamos hasta haberlas conseguido, y entonces las amamos mas no las deseamos. Así ocurre con las riquezas, una casa, una viña, una joya, puesto que cuando están en poder de otro, se desean pero no se aman, por pertenecer a otro; pero, una vez logradas, al mismo tiempo que cesa el deseo se pone en ellas amor. De modo que, antes de adquirirlas, sólo se desean, mas no se aman; más tarde, cuando ya obran en nuestro poder, sólo las amamos pero no las deseamos.

FILÓN.—Estás en lo cierto. Pero yo no digo que lleguemos a amar todas las cosas que se desean, que tienen ser propio, sino que he afirmado que las deseadas han de tener existencia propia, pues de no ser así, aunque las deseemos, no podremos amarlas. Esta es la causa de que no haya tomado como ejemplo ni una joya ni una casa, sino la virtud, la sabiduría o una persona digna, ya que, cuando carecemos de ellas, las amamos y deseamos al mismo tiempo.

SOFÍA.—Explicame la causa de esta diferencia que se da en las cosas deseadas que tienen existencia propia. ¿Por qué algunas, cuando se desean, pueden también ser amadas, y otras no?

FILÓN.—La causa radica en la diferencia que hay entre las cosas amables que, según sabes, son de tres clases: útiles, deleitables y honestas, que no se dan por igual en el amor y en el deseo.

SOFÍA.—Indícame qué diferencia hay entre ellos, es decir, entre amar y desear. Y, para que pueda entenderlo mejor, quisiera que me definieses lo que es amor y lo que es deseo, con una definición que abarcara las tres clases citadas.

FILÓN.—No es tan fácil como crees definir el amor y el deseo, dando una definición que abarque todas las clases, porque la naturaleza de ambos efectos no se halla repartida por igual en cada una de las clases. Ni siquiera los filósofos antiguos dieron una definición tan amplia. Sin embargo, prosiguiendo nuestra conversación, diré que el deseo es el afecto voluntario de que existan o se posean las cosas que consideramos buenas y nos faltan, mientras que el amor es el afecto voluntario de gozar con unión de la cosa que hemos considerado buena. Gracias a estas definiciones podrás saber no sólo la diferencia entre estos afectos de la voluntad (el uno, como he dicho, es gozar con la unión de la cosa, el otro, del ser o de poseerla), sino también que el deseo se refiere a las cosas que nos faltan, mientras que el amor se dirige tanto a lo que poseemos como a aquello de que carecemos, ya que el gozar con la unión puede ser afecto de la voluntad sea en las cosas que nos faltan sea en las que poseemos, porque tal afecto no presupone ni hábito ni carencia alguna, sino que es común a los dos.

SOFÍA.—Aunque estas definiciones precisarían de mayor aclaración, me son suficientes como introducción a la pregunta que te he hecho acerca de la causa de la diferencia que hay entre amar y desear, en las tres clases que tú has citado: útil, deleitable y honesto. Sigue, pues.

FILÓN.—Lo útil, como, por ejemplo, las riquezas, bienes particulares de la ganancia, jamás se desea y ama al mismo tiempo. Cuando se carece de ellas, se desean pero no se aman, por pertenecer a otros; en cambio, cuando las hemos conseguido, cesa el deseo y se aman como cosas propias y se gozan con unión y propiedad. Sin embargo, cuando dejamos de desear las riquezas particulares una vez poseídas, surgen inmediatamente nuevos deseos dirigidos hacia las cosas ajenas, pues los hombres cuya voluntad tiende a amar lo útil, tienen variados e infinitos deseos, y apenas cesa uno al haberlo conseguido, nace otro mayor y más deseado, hasta el extremo de que la voluntad de aquellos hombres nunca se harta de tales deseos. Cuanto más poseen, más desean, llegando a parecerse a quienes pretenden saciar su sed bebiendo agua salada, pues cuanto más beben, mayor es la sed que sienten. Este deseo de las cosas útiles se denomina ambición o codicia, mientras que a la templanza de ellos, que es una virtud excelente, se llama conformidad o satisfacción de lo necesario, y también se le aplica el nombre de suficiencia porque se contenta con lo necesario. Los sabios dicen que el verdadero rico es aquel que se conforma con lo que posee, y así como un

extremo de esta virtud es la codicia de lo superfluo, el otro extremo es el dejar de desear lo necesario, es decir, la negligencia.

SOFÍA.—Pero, ¿qué dices, Filón? ¿No hay muchos filósofos que sostienen que deben abandonarse todas las riquezas? Aunque, a decir verdad, algunos no las abandonaron.

FILÓN.—En efecto, ésta ha sido la opinión de algunos filósofos estoicos y de la Academia*. Pero en ellos no era negligencia dejar de desear y procurarse lo necesario, puesto que lo hacían para dedicarse a la vida contemplativa con íntima y satisfecha contemplación, por haberse dado cuenta de que las riquezas representaban un gran obstáculo para ello por ocupar la mente y apartarla de su misma obra especulativa y de la contemplación, en lo cual precisamente consiste su perfección y felicidad. Sin embargo, los peripatéticos opinan que es preciso conseguir riquezas, pues creen que son necesarias para una vida virtuosa. Dicen que, si bien las riquezas no son virtudes, son al menos instrumento para tenerlas, pues sería imposible practicar la liberalidad y la magnificencia, la caridad y demás obras pías, sin poseer bienes necesarios y suficientes.

SOFÍA.—Para estas prácticas virtuosas, ¿no basta la buena disposición del alma, dispuesta a llevarlas a cabo cuando sea posible? Porque así, sin riquezas, el hombre podría ser virtuoso.

FILÓN.—La disposición sin buenas obras no basta, ya que las virtudes son hábito de hacer bien y se alcanzan perseverando en las buenas obras. Por consiguiente, dado que estas obras no pueden llevarse a cabo sin disponer de bienes, sin ellos no pueden tener tales virtudes.

SOFÍA.—¿Por qué no dijeron esto los estoicos?, y los peripatéticos, ¿cómo pueden negar que las riquezas no apartan el alma de la contemplación feliz?

FILÓN.—Los estoicos reconocen que ciertas virtudes domésticas y urbanas no pueden alcanzarse sin poseer bienes; pero la felicidad no consiste en esas virtudes, sino en la vida intelectual y contemplativa. Para lograr esto último es preciso abandonar las riquezas e incluso hemos de procurar que las virtudes que de ellas proceden no se conviertan en vicios, sino en otras virtudes más elevadas y más próximas a la felicidad última. Tampoco los peripatéticos pueden negar esto, y lo único que los distingue de los estoicos es que estos últimos, con la mejor voluntad, no cayeron en la cuenta de que era necesario poseer bienes para alcanzar ciertas virtudes morales, ya que a los hombres muy excelentes que tratan de conseguir la felicidad última, no les conviene, cuando disponen de la claridad del sol, buscar la luz de una vela, máxime sabiendo que, la mayoría de las veces, estos bienes dan origen a vicios y no a virtudes. Pero los peripatéticos, como saben que a los hombres ilustres no les son necesarias las riquezas, han dicho que hay otras vir-

tudes inferiores a aquéllas y han demostrado que algunas de esas virtudes se alcanzan gracias a los bienes. Pero unos y otros han reconocido que es negligencia dejar de desear lo necesario, como sucede con aquellas virtudes que no se logran con sólo la contemplación intelectual. Por consiguiente, la negligencia es un vicio que se opone a la codicia de lo superfluo, mientras que la suficiencia de desear lo necesario es el justo medio entre ambos extremos y es una excelente virtud para desear las cosas útiles.

SOFÍA.—Al igual que me has demostrado que al desear las cosas útiles hay un medio virtuoso y dos extremos viciosos⁵, ¿se pueden hallar medios y extremos semejantes en las cosas útiles ya poseídas?

FILÓN.—Sí se hallan, y no menos patentes. Por ejemplo: el amor desenfrenado que se siente hacia las riquezas conseguidas o poseídas, es la avaricia, un vicio vil y bajo, ya que cuando el amor por las propias riquezas excede a lo debido, el conservarlas llega a ser más importante que el deber, y se llega a no gastarlas, lo cual va contra la honradez y el orden de la razón. La moderación en amar tales cosas, unida al hecho de gastarlas convenientemente, es el medio virtuoso y noble, al que se denomina liberalidad. La falta de amor hacia las cosas que poseemos y el no gastarlas adecuadamente, constituye el otro extremo vicioso, contrario a la avaricia: la prodigalidad. En resumen, tanto el avaro como el pródigo son viciosos porque ambos son extremos del amor hacia las cosas útiles; el liberal es virtuoso porque ocupa el justo medio entre los dos extremos. El amor y el deseo se hallan en las cosas útiles, según acabo de decir, templada o destempladamente.

SOFÍA.—Todo lo que has dicho me complace. Ahora quisiera saber cómo se da el amor en las cosas deleitables, lo cual creo que cuadra bien con nuestro propósito.

FILÓN.—Así como en las cosas útiles el amor real coexiste con el deseo, lo mismo ocurre en las cosas deleitables, es decir, el deseo no se separa del amor. Todas las cosas deleitables de que carecemos, hasta que se consiguen por completo y se tienen en cantidad suficiente, al mismo tiempo que las deseamos o apetecemos, las amamos: el bebedor desea y ama el vino antes de beberlo, hasta que se harta; el goloso desea y ama lo dulce antes de comerlo, hasta que está harto. En general, quien tiene sed, siempre que desea la bebida, la ama; el hambriento desea y ama la comida; y, asimismo, el hombre desea y ama la mujer antes de poseerla, y la mujer el hombre. Estas cosas deleitables tienen otra propiedad: cuando las hemos conseguido, al mismo tiempo que cesa el deseo, cesa la mayoría de las veces el amor e incluso puede llegar a convertirse en hastío y odio, ya que el hambriento o el sediento, una vez hartos, no desean ya ni comer ni beber, sino que les produce repugnancia. Lo mismo ocurre con las demás cosas que nos deleitan materialmente, porque al llegar

* Es decir, los platónicos. (N. del T.)

⁵ Aristóteles, *Ét. Nic.*, II, 6, y en general todo el libro.

el hastío cesa el deseo, o sea, que ambos viven y mueren simultáneamente en las cosas deleitables. Por otra parte, en las cosas deleitables, al igual que en las útiles, hay descomedidos, que nunca se hartan ni quieren hartarse, como, por ejemplo, los golosos, borrachos y lujuriosos, a quienes la saciedad les disgusta y vuelven muy pronto a desear y a amar aquellas mismas u otras cosas semejantes. El deseo de estas cosas deleitables se denomina propiamente apetito, como el de las útiles se llama ambición o codicia. El desear con exceso las cosas que causan deleite, hablar de ellas a menudo, se llama lujuria, y puede ser lujuria carnal, o de gula o de otras delicadezas superfluas o molicias indebidas, y a quienes alimentan tales vicios se les denomina lujuriosos. Cuando la razón se opone parcialmente al vicio, aunque éste la venza, se aplica a estos viciosos la denominación de incontinentes; en cambio, quienes abandonan por completo la razón, sin intentar contrarrestar en parte el hábito vicioso, reciben el calificativo de destemplados. Del mismo modo que este extremo de lujuria en relación con las cosas deleitables es equivalente a la avaricia y a la codicia en las útiles, considero también vicio el otro extremo, es decir, la abstinencia superflua (equivalente, en las cosas útiles, a la prodigalidad), porque el uno es el camino que conduce a la destrucción del peculio, lo cual no conviene para vivir honestamente, mientras que el otro deja aparte el deleite necesario para sostener la vida y conservar la salud. El justo medio entre estos dos extremos es una grandísima virtud, que se denomina continencia. Cuando, estimulando la sensualidad, la razón vence gracias a la virtud, se la llama templanza; cuando la sensualidad deja por completo de estimular la razón virtuosa (tanto lo uno como lo otro se basa en contenerse templadamente de las cosas deleitables), sin que falte lo necesario ni se tome lo superfluo, se alcanza la virtud que algunos denominan fortaleza, y dicen que el verdadero fuerte es el que se domina a sí mismo, ya que en la naturaleza humana tienen más fuerza las cosas deleitables que las útiles, porque gracias a ella conserva su existencia. Por consiguiente, quien puede frenar este exceso, puede, con razón, denominarse vencedor del más poderoso e intrínseco enemigo.

SOFÍA.—Me agrada todo lo que has dicho acerca del amor y del apetito hacia las cosas deleitables. Sin embargo, me asalta una duda acerca de lo que dijiste de que las cosas deleitables se desean y aman cuando carecemos de ellas y no cuando las poseemos. Aunque esto sea verdad en cuanto al deseo, no me parece cierto respecto del amor, porque, cuando se consiguen los deleites, se aman, mas no antes, cuando aun carecíamos de ellos, pues parece que el gusto de tal deleite vivifique el amor hacia aquellas cosas.

FILÓN.—Este deleite no sólo incita el apetito y agudiza el deseo y el gusto por ellas, sino que también vivifica el amor, pues ya sabes que sólo se apeetece y desea lo que falta.

SOFÍA.—¿Cómo se entiende eso? Porque vemos que al poseer las cosas deleitables no sólo las amamos, sino también las apetecemos. Por consiguiente, lo que se posee debe faltar y no debe tenerse.

FILÓN.—Bien es verdad que estas cosas, al conseguirlas, se aman y desean, mas no después de haberlas tenido. Al conseguirlas y tenerlas junto a nosotros desaparece el apetito y el amor hacia ellas; en cambio, mientras se están adquiriendo, no cesa la falta hasta estar hartos. Iré aún más lejos; al empezar a gozarlas el conocimiento se esfuerza en aproximarse a lo deleitable y así se excita más el apetito y se vivifica el amor. La causa de todo esto reside en el sentimiento de privación, sentimiento que se hace más fuerte y agudo gracias a la presencia y participación del gusto de lo deleitable de que carecemos. En cambio, cuando se goza de dichos deleites hasta saciarse, desaparece la carencia y con ella el apetito y el amor producidos por tal deleite, y aparecen el hastío y el desamor. Es decir, que el apetito y el amor van ligados a la carencia de lo deleitable y no a su adquisición.

SOFÍA.—Me basta con lo dicho. Pero así como has hablado de las semejanzas y diferencias entre lo útil y lo deleitable en cuanto a amar y desear, siguiendo la causa de la similitud manifiesta, no acierto a comprender la razón de la diversidad u oposición de la voluntad, y me gustaría saberla. Lo digo, porque así como en lo útil el amor no se da junto con el deseo, sino que mientras se desea no se ama y al cesar el deseo surge el amor, en lo deleitable ocurre lo contrario, ya que lo que se desea se ama, y al cesar el deseo cesa también el amor. Dime, pues, ¿cómo en dos clases de amor tan semejantes se hallan tantas oposiciones? ¿Cuál es la causa de ello?

FILÓN.—La causa radica en el diferente modo de gozar de estas dos clases de cosas amadas y deseadas. Como lo útil estriba en la posesión continuada de la cosa, cuánto más se posee más se goza de su utilidad. Por ello, el amor no nace hasta que no se posee, entonces cesa el deseo y el amor dura mientras se posee; al faltar la posesión o al cesar después de haber poseído, surge de nuevo el deseo, pero ya no es amor. En cambio, el deleite de lo deleitable no estriba en la posesión, en el hábito o la adquisición perfecta, sino en cierta atención unida a la carencia. Al cesar ésta, cesa el deleite y, por lo tanto, el apetito y el amor hacia tal deleitable.

SOFÍA.—Me parece lógico que el deseo presuponga la carencia de lo deleitable; pero creo que el amor exige el deleite presente de lo deleitable, y como quiera que lo que del todo falta no puede deleitar, tampoco se le puede amar, aunque se desea. Por ello el amor hacia lo deleitable sólo existe cuando deleita, mas no antes, cuando falta, ni después, cuando sacia.

FILÓN.—Sofía, tu duda es muy sutil y, en efecto, el amor de lo deleitable no debe existir cuando el deleite está mezclado a la carencia. Pero has de saber que en el puro apetito de lo deleitable hay un deleite fantástico, aunque todavía no se goza en efecto, lo cual no sucede al ambicionar lo útil, sino que su carencia ocasiona tristeza a quien lo desea. Ésta es la razón de que los hombres que apetecen lo deleitable suelen estar alegres y contentos, mientras que quienes desean lo útil suelen estar melancólicos y descontentos. Esto sucede porque lo deleitable tiene en la imaginación mayor fuerza que lo útil

cuando falta y, en cambio, tiene mayor fuerza que lo deleitable cuando se posee realmente. De manera que en lo deleitable no se da la falta apetecible sin deleite, ni el deleite efectivo sin carencia. Por ello hay en ambos casos contemporáneamente amor y deseo, con la única diferencia que en lo apetecible que nos falta el apetito y el deseo tienen más fuerza que el amor, y en el deleite efectivo es más fuerte el amor que el apetito.

SOFÍA.—Lo que has dicho me complace, ya que vemos que el soñar cosas que nos deleitan mucho produce deleite efectivo y a las veces lo causa la fuerte fantasía de aquellas cosas, incluso cuando estamos despiertos, y su eficacia no se da al imaginar cosas útiles. Sólo me queda una cosa por saber: al comparar estas dos clases de amor, ¿cuál de ellos resulta más amplio y universal? ¿Se pueden hallar juntos en una misma cosa amada?

FILÓN.—Es mucho más elevado, amplio y universal lo deleitable, porque no todo lo deleitable es útil. Al contrario, las cosas que más deleitan nuestros sentidos son poco útiles para la persona a la cual deleitan, tanto en la propia disposición del cuerpo y en la salud como en los bienes adquiridos. Pero el deleite, cuando coincide con lo útil y es conocido por este último, resulta mucho más deleitable. Sobre todo en los bienes adquiridos, pues, al conseguirlos, producen deleite en quien los alcanzó, aunque al poseerlos continuamente el deleite no es tan grande, porque todo deleite parece ser el efecto de querer conquistar lo que nos falta. De donde se deduce que consiste más en adquirir las cosas que en poseerlas.

SOFÍA.—Estoy satisfecha con lo que has dicho acerca de las cosas deleitables. Pero me parece que ya es hora de tratar cómo se dan el amor y el deseo en las cosas honestas, las más excelentes y dignas.

FILÓN.—Lo que hace el hombre excelso es amar y desear las cosas honestas, ya que estos amores y deseos son los que hacen más excelente la parte más importante del hombre, aquélla gracias a la cual es hombre, aquella parte que más alejada está de la materia y de la oscuridad y más próxima a la claridad divina, es decir, el alma intelectual, que es la única parte o potencia humana que puede librarse de la oscura muerte. De donde se infiere que el amor y el deseo hacia lo honesto son dos ornatos de nuestro entendimiento: virtud y sabiduría, que son el fundamento de la verdadera honestidad, que precede a la utilidad de lo útil y al deleite de lo deleitable, porque lo deleitable suele residir principalmente en los sentidos, lo útil en el pensamiento, mientras que lo honesto reside en el entendimiento, que es superior a las demás potencias del alma y, además, porque lo honesto es el fin a que tienden los otros dos. En efecto, lo útil se busca para obtener lo deleitable, ya que, mediante las riquezas y bienes adquiridos, se puede gozar de los deleites de la naturaleza humana. Lo deleitable sirve de sustento al cuerpo, el cual es un instrumento de que se vale el alma intelectual para realizar sus acciones de virtud y sabiduría. De manera que el fin del hombre consiste en llevar a cabo acciones honestas, virtuosas y sabias,

que van delante de todas las demás acciones humanas y delante de todo otro amor y deseo.

SOFÍA.—Has demostrado que lo honesto está por encima de lo deleitable y de lo útil. Pero nuestro propósito es saber qué diferencia hay, en lo honesto, entre amor y deseo, y cómo se asemejan a los que se dan en lo deleitable y en lo útil.

FILÓN.—Estaba a punto de decírtelo, pero me interrumpiste. El amor y el deseo hacia la cosas honestas se parece, en parte, al útil y al deleitable al mismo tiempo; en parte, es semejante a lo útil y distinto de lo deleitable y, en parte, es diferente de los dos.

SOFÍA.—Explícame por separado cada una de estas partes.

FILÓN.—Lo honesto se asemeja a los otros dos (útil y deleitable) en el deseo porque siempre se dirige hacia lo que nos falta, pues así como se desean las cosas útiles y deleitables cuando carecemos de ellas, se desean la sabiduría y los actos y hábitos virtuosos cuando no se poseen. Lo honesto se parece a lo deleitable en que en ambos el amor se halla unido al deseo: cuando se desean las cosas deleitables, se aman aunque no se posean; del mismo modo, la sabiduría y la virtud, cuando se carece de ellas, no sólo se desean, sino que se aman. Precisamente en esto lo honesto se diferencia de lo útil e incluso es contrario a él, pues las cosas útiles, cuando no se poseen, se desean, mas no se aman.

SOFÍA.—¿Cuál es la causa de que lo honesto se asemeje a lo deleitable y se diferencie de lo útil? Las cosas honestas (como, por ejemplo, la virtud y la sabiduría, que cuando no se poseen no se deben amar, ya que nuestra virtud y nuestra sabiduría, cuando carecemos de ellas, no tienen en sí existencia alguna) pueden ser de dos clases: o como la salud que no se tiene, o como las cosas que carecen por completo de existencia en virtud de la cual puedan amarse.

FILÓN.—Lo útil, cuando no se posee en acto, es completamente ajeno a quien lo desea; por ello, aunque se halle y tenga existencia, no lo podemos amar. En cambio, como ya te dije, antes de que se posea realmente, el deseo de lo deleitable produce cierta incitación y cierta existencia deleitable en la fantasía, que es sujeto del amor, porque aquel poco ser es propio del amante en sí mismo. El deseo de la sabiduría, de la virtud o de las cosas honestas, produce cierto tipo, no menor, sino mucho mayor, de existencia de éstas en el alma intelectual, porque desear la virtud y la sabiduría es verdadera sabiduría y es un desear más honesto. Esta existencia que se da en las cosas honestas deseadas pero no poseídas, es propia de nosotros, de nuestra parte más excelente, y por ello el deseo de tales cosas es digno de ir acompañado de un amor no lento. De modo que se puede mejor seguir la existencia deseable que se halla en lo honesto que la que se da en lo deleitable. En ambos, el deseo va acompañado de amor cuando faltan, lo cual no se da en lo útil.

SOFÍA.—Basta. Explicame las dos partes que aún quedan.

FILÓN.—Lo honesto se asemeja a lo útil en el amor de las cosas que se tienen y poseen por completo. Así como las cosas útiles, una vez adquiridas, se aman, así la sabiduría y la virtud de las cosas honestas, cuando se ha logrado poseerlas, se aman sobremanera. En esto precisamente se diferencia lo honesto de lo deleitable, porque, una vez conseguido por completo lo deleitable, ya no se ama, sino que muy pronto surge el odio y el hastío. Lo honesto se distingue de ambos (útil y deleitable) no sólo en que siempre va acompañado de amor, tanto cuando se desea y no se posee como cuando se posee y no se desea (lo cual no se da en ninguno de los otros dos), sino que también es distinto de ellos en otra cosa e importante propiedad: que la virtud en los otros dos consiste en el término medio entre amar y desear —lo superfluo de las cosas deleitables y de las útiles es el extremo del que proceden los mayores vicios humanos—, mientras que tratándose de cosas honestas, cuanto más desenfrenados y superfluos son amor y deseo, más laudables y virtuosos son. La parquedad de ellos es vicio, pues quien llegara a estar desprovisto de tal amor y deseo, no sólo sería vicioso, sino incluso inhumano, porque lo honesto es el verdadero bien, y el bien —como dice el Filósofo— es lo que todos los hombres desean, aunque cada hombre desea por naturaleza saber.

SOFÍA.—Creo haber oído expresar de otro modo esta diferencia.

FILÓN.—¿Cómo?

SOFÍA.—Dicen que en lo honesto el extremo de lo superfluo es virtuoso, porque cuanto más se desea, se ama y se sigue, mayor es la virtud; el otro extremo, la parquedad, es vicio, pues no hay mayor vicio que no amar las cosas honestas. En los otros dos (en lo útil y en lo deleitable) ocurre lo contrario: la virtud de ellos se basa en el extremo de la parquedad en desear, amar y seguir las cosas útiles y deleitables, y, en cambio, el vicio estriba en el otro extremo, en buscarlas mucho y en solicitarlas excesivamente. Por consiguiente, la virtud de lo honesto radica en el amor excesivo, y el vicio en el poco amor, mientras que la virtud de lo útil y de lo deleitable consiste en amarlos poco y el vicio en amarlos demasiado.

FILÓN.—Tu afirmación es cierta si se aplica a determinados hombres, porque la virtud de lo útil y de lo deleitable se basa en el extremo de amarlas y seguir las pocas; pero no es cierta para todo el género humano, porque, generalmente, en la vida moral la virtud estriba en el término medio y no en los extremos. En efecto, así como amar demasiado lo útil y lo deleitable es vicio, también lo es el no amarlos o, mejor dicho, amarlos menos de lo necesario, según más arriba te dije. Bien es verdad que los peripatéticos consideran que para quienes siguen la vida contemplativa e intelectual, en la cual reside la felicidad suprema, es vicio preocuparse de las cosas útiles y desear el placer, no sólo excesivamente, sino con medida: la estrechez es necesaria para la íntima con-

templación⁶. El valerse de dichas cosas es un obstáculo bastante grande; estas personas contemplativas necesitan mucho menos que los virtuosos morales, según demuestran los estoicos. Luego, en la vida moral la virtud consiste en el término medio de las cosas útiles y deleitables, mientras que en la contemplativa estriba en el extremo de lo poco. En la vida moral ambos extremos son viciosos; en la contemplativa el vicio sólo radica en el extremo de lo mucho.

SOFÍA.—Entiendo bien el fundamento de ambas opiniones. Pero haz el favor de indicarme la causa de la diferencia que hay entre lo honesto, lo útil y lo deleitable.

FILÓN.—La causa es la siguiente: así como el apetito desenfrenado del deleite y la insaciable codicia de riquezas son las que arrojan al fondo nuestra alma intelectual, la hunden en el lodo de la materia y ofuscan la mente clara con una tenebrosa sensualidad, del mismo modo el amor ardiente e insaciable hacia la sabiduría y la virtud de las cosas honestas hacen divino nuestro entendimiento humano y convierten nuestro frágil cuerpo, vaso de corrupción, en instrumento de espiritualidad angélica.

SOFÍA.—¿No consideras honestos la moderación y la medida en las cosas útiles y deleitables?

FILÓN.—Si son virtudes, ¿por qué no han de ser honestas?

SOFÍA.—Luego, si son honestas, ¿por qué su extremo es vicio? Tú has dicho que la virtud de las cosas honestas estriba en el exceso y no en lo poco ni en el término medio; por otra parte, dices que el exceder el término medio de lo útil y lo deleitable es virtud. Esto es una contradicción.

FILÓN.—Ya que tu ingenio es sutil procura hacerlo sabio. La virtud que se da en lo útil y en lo deleitable, no lo es por la naturaleza de ellos. En efecto, dado que el deleite reside en los sentidos, y la utilidad de las cosas externas en la fantasía (ambos ajenos a la espiritualidad intelectual, que es el origen de las cosas honestas), cuanto mayor es el amor y el deseo, más dignas son la virtud y la honestidad. Pero lo útil y lo deleitable sólo pueden tener una razón intelectual en la moderación y medida del amor y del deseo hacia ellos, ya que esta moderación y medida es la única virtud que en ellas se da; por esto, al pasar de este justo medio, por exceso o por defecto, surge el vicio en lo útil y en lo deleitable. Estos amores, privados de razón, son malos y viciosos y más propios de animales que de personas, pues sólo en el término medio, establecido por la razón, reside el verdadero amor. Cuanto más se desea, ama y sigue aquel término medio, más verdadera es la virtud, porque este deseo no es ya ni deleite ni utilidad, sino que depende de la moderación de ambos, que es una virtud intelectual y cosa verdaderamente honesta.

SOFÍA.—Me has complacido señalando las diferencias que hay al amar y desear las cosas voluntarias, y he comprendido el porqué de tales diferencias.

⁶ Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, X, 6, también fuente de la ulterior discusión sobre la felicidad.

Mas quisiera que me dijeras a cuál de las tres clases citadas de amor pertenecen algunas cosas amadas y deseadas: por ejemplo, la salud, los hijos, el marido, la esposa, e incluso el poder, el dominio, el mando, el honor, la fama y la gloria. Todas ellas son cosas que amamos y deseamos, pero que no resulta muy claro si pertenecen al género de lo útil o de lo deleitable o bien de lo honesto, ya que si por una parte parecen deleitables (porque cuando se intenta poseerlas producen deleite), por otra no lo parecen, pues una vez tenidas y poseídas se siguen amando hasta que llega la saciedad y el hastío, lo cual parece que es más propio de las cosas útiles y honestas que de las deleitables.

FILÓN.— Aunque la salud consiga lo útil, su naturaleza tiende a lo deleitable y no hay inconveniente en que algunas cosas deleitables sean útiles, así como muchas útiles son deleitables, y algunas de ambas son honestas. Luego, la salud tiene de lo deleitable lo conveniente a su deleite, y no sólo es útil, sino también honesta. Ésta es la causa de que su saciedad nunca sea molesta, de que no se llegue a aborrecer, como ocurre con las demás cosas puramente deleitables, las cuales, cuando se poseen, no se estiman tanto como cuando faltan y se desean. Todavía hay otra causa de que la salud no llegue a aburrir ni a hastiar: su deleite no reside únicamente en los sentidos materiales externos, como las cosas que comemos en el gusto, el deleite carnal en el tacto, los olores en el olfato, deleites todos ellos que pronto producen hastío, sino en los sentidos espirituales que tardan más en saciarse. No consiste en oír, según ocurre con las dulces armonías y las voces agradables; ni en ver, como las figuras bellas y proporcionadas. El deleite de la salud es apreciado por todos los sentidos humanos, tanto internos como externos, e incluso por la imaginación. Además, cuando carecemos de ella no sólo la deseamos con el apetito sensitivo, sino con la voluntad misma gobernada por la razón. Por consiguiente, se trata de un deleite honesto, aunque al poseerla continuamente suele apreciarse menos.

SOFÍA.— En cuanto a la salud, me basta con lo dicho. Háblame ahora de los hijos.

FILÓN.— Aunque alguna vez se desean los hijos por su utilidad, por ejemplo, para la sucesión de las riquezas o para lograrlas, sin embargo, el amor y el deseo natural hacia ellos también es deleitable (esto no se da en los animales, ya que sus deleites sólo se refieren a los cinco sentidos externos antes citados): aunque el ver y el oír a los hijos produce placer a los padres, no por esto el fin de su deseo estriba tan sólo en tenerlos, ya que el principal placer radica en la fantasía y en el pensamiento (que es una potencia espiritual y no un sentido corporal), por lo cual su saciedad no resulta fastidiosa. Además, no se desean tan sólo mediante puro apetito sensual, sino mediante la voluntad dirigida por la mente racional, la cual gobierna, sin errar, la naturaleza humana, ya que —como dice el Filósofo— careciendo los animales de perpetuación individual, sabiendo que son mortales, aspiran a ser

inmortales al menos por medio de los hijos, que es el deseo de la posible inmortalidad de los animales mortales⁷. Por ser en esto diferente el placer que producen los hijos al de las otras cosas deleitables, se comprende que, al tenerlos, no lleguen a causar saciedad molesta. Es esto precisamente lo que les asemeja a la salud: la posesión no hace cesar el amor; al contrario, una vez obtenidos, se aman y se conservan con mucha mayor diligencia, causa de lo cual es el deseo que queda de alcanzar la inmortalidad futura. Por consiguiente, el placer que proporcionan los hijos goza de la propiedad, que se da en las cosas honestas, del amor constante, como también sucede con la salud.

SOFÍA.— He entendido lo que me has dicho del amor hacia los hijos. Háblame ahora del amor de la mujer hacia el marido y del recíproco.

FILÓN.— Es evidente que el amor de los casados es deleitable; pero también ha de ser honesto. Ésta es la causa de que una vez obtenido el placer persista un amor recíproco siempre conservado y acrecido continuamente, causa que reside en la naturaleza de las cosas honestas. Además, en el amor matrimonial lo útil va unido a lo deleitable y a lo honesto, porque los casados reciben constantemente utilidad el uno del otro, utilidad que es causa importante de que el amor persista entre ellos. Y así, aunque el amor matrimonial es deleitable, persiste al coexistir conjuntamente con lo honesto y lo útil.

SOFÍA.— Háblame ahora del deseo que sienten los hombres hacia el poder, el dominio y el mando, a cuál de aquellas clases pertenece y cómo se denomina el amor hacia ellos.

FILÓN.— Amar y desear ser poderoso es al mismo tiempo deleitable y útil. Pero no se trata de un placer material, basado en los sentidos, sino espiritual, radicado en la fantasía y en el pensamiento humanos, sobre todo por ir unido a lo útil; por ello los hombres que gozan de poder no se hartan de él. Al contrario, los reinos, imperios y dominios, una vez adquiridos, se les ama y conserva con astucia y solicitud, no porque sean honestos (en realidad, pocos de estos deseos son honestos), sino porque la imaginación del hombre (en la cual reside el placer) no se sacia como sucede con los sentidos materiales, sino que es poco saciable por naturaleza, máxime porque aquellos deseos participan al mismo tiempo de lo útil y de lo deleitable. Ésta es la causa de que amemos tales poderes una vez poseídos y de que los conservemos con gran solicitud, deseando siempre acrecerlos, con insaciable avidez y desenfrenado apetito.

SOFÍA.— Sólo me queda por saber a cuál de las tres clases de amor pertenecen el honor, la gloria y la fama.

FILÓN.— El honor y la gloria pueden ser de dos clases: una, falsa y bastarda; otra, verdadera y legítima. La bastarda es una halagadora del poder;

⁷ La idea se encuentra expuesta de modo general en Platón, *Banquete*, 207 A-D.

la legítima, el premio de la virtud. El honor bastardo, que los poderosos desean y procuran, es deleitable; pero como su placer no reside en los sentidos saciables, sino en la insaciable fantasía, aquel deleite no puede llegar a saciar como ocurre con las demás cosas deleitables. Al contrario, aunque le falta honestidad, porque es totalmente ajeno a ella, cuando se ha conseguido persiste y se conserva con insaciable deseo de aumentarlo. En cambio, el verdadero honor, como quiera que es un premio a las virtudes honestas, aunque por naturaleza sea deleitable, su placer va mezclado con lo honesto. Por ello y por ser su sujeto la fantasía desmesurada, sucede que, una vez adquirido, se ama y se desea aumentarlo con insaciable deseo. La fantasía humana no se contenta con lograr honor y gloria para toda la vida, sino que los desea y busca para después de la muerte, lo que se denomina propiamente fama. Aunque el honor sea un premio de la virtud, no es, sin embargo, el verdadero fin de los actos honestos y virtuosos; no se debe obrar sólo a vista de él, ya que el fin de lo honesto estriba en perfeccionar el alma intelectiva, la cual se hace verdadera y limpia mediante actos virtuosos, y mediante la sabiduría se adorna de pintura divina. Pero su fin no puede consistir únicamente en la opinión de los hombres, que creen que el honor y la gloria residen en la memoria y en la escritura que conservan la fama, ni tampoco debe consistir el fin propio de la pura honestidad en el fantástico deleite que halla el célebre en la gloria y el famoso en la fama. Es verdad que estos son los premios que deben alcanzar los virtuosos, pero no es el fin que les induce a realizar obras ilustres. Es preciso alabar la virtud honesta, pero no se debe buscar la virtud sólo para ser alabado; y aunque los alabadores acrecen la virtud, decrecería muy pronto si esta alabanza fuese el fin por el cual se hiciese. Pero, como estos placeres guardan estrecha relación con lo honesto, siempre son apreciados y amados y siempre se desea acrecerlos.

SOFÍA.—Estoy satisfecha respecto a las cosas que te pregunté y me doy cuenta de que todos pertenecen a la clase de lo deleitable que reside en la fantasía, aunque en algunas interviene lo útil, en otras lo honesto, y en otras ambos a la vez, razón por la cual el tenerles constantemente no engendra ni saciedad ni hastío. Sólo me queda por saber a qué clase y condición pertenecen la amistad humana y el amor divino.

FILÓN.—La amistad de los hombres algunas veces mira a la utilidad; otras, al deleite. Pero estos ni son amigos perfectos ni firme amistad, porque, al cesar el motivo, quiero decir, al cesar la utilidad y el placer, esas amistades acaban y fenecen. La verdadera amistad humana es la producida por lo honesto y por el vínculo de la virtud, vínculo indisoluble que da origen a la amistad firme y totalmente perfecta. Sólo esta, de entre todas las amistades humanas, es considerada y alabada: une a los amigos tan íntimamente que el bien o el mal de uno de los dos resulta común a ambos, e incluso ocurre a las veces que el bien deleite y el mal entristezca más al amigo que al propio interesado. A menudo el hombre participa en las inquietudes del amigo para

aliviarlo de ellas o ayudarle amistosamente en sus esfuerzos, ya que las tribulaciones en compañía parece que hacen sufrir menos. El Filósofo definió esta clase de amistad diciendo que el verdadero amigo es un *alter ego*⁸, queriendo indicar con ello que quien tiene verdadera amistad tiene doble vida, en dos personas: la suya propia y la del amigo, ya que su amigo es un *alter ego* y cada uno de ellos tiene dos vidas al mismo tiempo: la propia y la del amigo, y con el mismo amor ama a las dos personas y conserva las dos vidas. Por esto la Sagrada Escritura preceptúa amistad honesta al decir: «Amarás al prójimo como a ti mismo»⁹; quiere que la amistad sea tal que los amigos estén unidos y que en el alma de cada uno haya el mismo amor. La causa de dicha unión y vínculo es la mutua virtud o la sabiduría de los dos amigos, la cual, por su espiritualidad, por ser ajena a la materia y abstraerse de las condiciones corpóreas, suprime la diversidad de las personas procedente de la individualidad corporal y engendra en los amigos una esencia mental propia, conservada mediante sabiduría, amor y voluntad comunes a los dos, carente de diversidad y discrepancia como si en verdad el sujeto del amor fuese una sola alma y esencia, conservada en dos personas sin haberse multiplicado. Para finalizar, diré que la amistad honesta hace de una persona dos, y de dos, una.

SOFÍA.—Me has dicho en pocas palabras bastantes cosas acerca de la amistad humana. Tratemos del amor divino, pues deseo saber algo de él, por ser el mayor y el supremo.

FILÓN.—El amor divino no sólo es honesto sino que contiene en sí la honestidad de todas las cosas y de todo el amor de ellas, porque la divinidad es principio, medio y fin de todos los actos honestos.

SOFÍA.—Si es principio, ¿cómo puede ser fin e incluso medio?

FILÓN.—Es principio porque de la divinidad depende el alma intelectiva, agente de todas las honestidades humanas¹⁰, que es tan sólo un diminuto rayo de la claridad infinita de Dios, apto para hacer al hombre racional, inmortal y feliz. Esta alma intelectiva, para venir a hacer las cosas honestas, debe participar de la luz divina, pues a pesar de haber sido producida clara como rayo de luz divina, por estar unida al cuerpo y estar empañada por las tinieblas de la materia, no puede dar origen a los hábitos excelsos de la virtud y a los lúcidos conceptos de la sabiduría, a menos que la luz divina la ilumine en tales actos y condiciones. Al igual que el ojo aunque en sí sea claro, es incapaz de ver los colores, las figuras y las demás cosas visi-

⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.*, IX, 9. Adagio muy difundido a través de Cicerón (*De amicitia*, XXI, 80). «Hanse de avenir los dos como cada uno consigo mismo, por ser otro yo mi amigo», *Guzmán de Alfarache*, 2.^a parte, II, 1, ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, I, Barcelona, 1967, p. 582 y n.º 3 (en lo sucesivo citaremos NPE).

⁹ *Levítico*, 19, 18. También S. Marcos, 12, 32. S. Mateo, 22, 40.

¹⁰ Concepto procedente de Maimónides, *Guía de peregrinos*, parte I, cap. 68.

bles si no le alumbraba la luz del sol, la cual, distribuida en el ojo, en el objeto que se mira y en el espacio que media entre ambos, da origen a la visión ocular en acto; del mismo modo, a nuestro entendimiento, aunque en sí es claro, la compañía del cuerpo basto le impide actuar en los actos honestos y sabios, y queda tan ofuscado que ha de ser iluminado por la luz divina. Esta, haciéndole pasar de potencia a acto —e iluminando las especies y las formas de las cosas procedentes del acto mental, que es el medio entre el entendimiento y las especies de la fantasía—, lo hace actualmente intelectual, prudente y sabio, inclinado a todas las cosas honestas y enemigo de las deshonestas, y apartando por completo las tinieblas de él, resulta perfectamente lúcido en acto. Por consiguiente, tanto de un modo como de otro, el Dios Supremo resulta ser el principio del cual dependen todas las cosas humanas honestas, tanto en potencia como en acto. Y como quiera que el Sumo Dios es bondad pura y máxima, virtud y honestidad infinitas, es necesario que todas las demás bondades y virtudes dependan de Él como del verdadero principio y causa de toda clase de perfecciones.

SOFÍA.—Me parece justo que el principio de las cosas honestas resida en el Supremo Hacedor; no había duda acerca de ello. Pero, ¿de qué modo es medio y fin de ellas?

FILÓN.—La piadosa Divinidad es el medio para realizar cualquier acto virtuoso y honesto. En efecto, dado que la providencia divina se ejerce sobre todo con quienes participan de las virtudes divinas, y más cuanto más participan de ellas, no puede haber duda de que es una grandísima ayuda para realizar tales virtudes, ayudando a estos virtuosos a alcanzar actos honestos y reducirlos a perfección. También es medio de tales actos de otro modo: como contiene en sí todas las virtudes y excelencias, es el ejemplo que han de imitar todos aquellos que tratan de obrar virtuosamente. ¿Cabe mayor piedad y clemencia que la de la Divinidad? ¿Y mayor liberalidad que la de quien da parte de sí mismo a todas las cosas creadas? ¿Y justicia más íntegra que la de su gobierno? ¿Acaso hay bondad mayor, verdad más firme, sabiduría más vasta, prudencia más diligente que la que sabemos existe en la Divinidad? Y todo esto nos consta, no porque las conozcamos por su propio ser, sino por sus obras, al crear y conservar las creaturas del universo. Por consiguiente, para quien medita sobre las virtudes divinas el imitarlas le resulta camino y medio para realizar todos los actos honestos y virtuosos, y para llegar a los más elevados conceptos a que la naturaleza humana puede llegar. Dios no sólo nos es padre por habernos engendrado, sino maestro y maravilloso administrador para inclinarnos a todas las cosas honestas, mediante sus claros y manifiestos ejemplos.

SOFÍA.—Mucho me complace que Dios omnipotente sea no sólo principio de cualquier bien nuestro, sino también medio. Quisiera saber de qué manera es fin.

FILÓN.—Sólo Dios es fin último de todos los actos humanos. En efecto: lo útil sirve para lograr lo deleitable que nos conviene; el deleite nece-

sario sirve para que el hombre se mantenga, lo cual será, a su vez, orientado hacia la perfección del alma. El alma se hace perfecta, primero, mediante el hábito virtuoso y, más tarde, llega a la verdadera sabiduría, cuyo fin es conocer a Dios, que es suma sabiduría, suma bondad y origen de todo bien. Este conocimiento engendra en nosotros un amor sin límites, lleno de excelencia y de honestidad, ya que amamos las cosas honestamente cuando sabemos que son buenas, y el amor de Dios debe exceder a cualquier otro amor honesto y a cualquier acto virtuoso.

SOFÍA.—Me parece que antes dijiste que por ser infinito y perfectísimo, no le puede conocer el entendimiento humano, finito y limitado, ya que cuanto se conoce es preciso comprenderlo. Entonces, ¿cómo se comprenderá lo infinito por lo finito, lo inconmensurable por lo poco? Y si no se puede conocer, ¿cómo se podrá amar?, porque tú mismo has dicho que antes de amar una cosa buena es preciso conocerla.

FILÓN.—Dios inmenso es amado en proporción a lo que se le conoce. Dado que los hombres no pueden conocerle por completo, ni su sabiduría puede ser captada por el género humano, los hombres no pueden llegar a amarle en el grado que a Él conviene, ni nuestra voluntad es capaz de tener un amor tan enorme, ya que es propio de nuestra mente conocer según la posibilidad del conociente y no según la inmensa excelencia de lo conocido. Y nuestra voluntad no le ama según Él es digno de ser amado, sino en el grado a que nuestra voluntad puede llegar en cuanto a amar.

SOFÍA.—¿Puede conocerse una cosa que el conociente no comprende?

FILÓN.—Basta con que comprendamos la parte que conocemos de la cosa, ya que el conociente comprende lo conocido según su propia capacidad y no según la de lo conocido. ¿No ves que la forma del hombre se imprime y refleja en el espejo, no en razón de la perfección del ser humano, sino según la capacidad y poder de perfección del espejo, a pesar de que sólo es figurativo y no esencial? El ojo comprende el fuego no en relación con su naturaleza abrasadora, pues de ser así le abrasaría, sino tan sólo respecto a su color y forma. ¿Cabe mayor ejemplo que el gran hemisferio del cielo que puede ser abarcado por una cosa tan pequeña como es el ojo, que, a pesar de ser tan pequeño, hay sabio que lo cree indivisible, sin que se le pueda aplicar ninguna división natural? Y es que el ojo capta las cosas según su fuerza ocular, su grandeza y naturaleza, y no conforme a la condición de las cosas vistas. Este es el modo en que nuestro diminuto entendimiento comprende a Dios infinito: según la capacidad y la fuerza intelectual del hombre, mas no según el piélago sin fondo de la esencia divina y de su inmensa sabiduría. A este conocimiento le sigue y le corresponde el amor de Dios en razón directa de la habilidad de la voluntad humana, mas no en proporción con la infinita bondad del Dios óptimo.

SOFÍA.—Dime si en este amor hacia Dios se mezcla deseo.

FILÓN.—Naturalmente. El amor divino nunca está privado de ardiente deseo: el de adquirir el conocimiento divino que nos falta, ya que al crecer

el conocimiento, crece el amor hacia la Divinidad conocida. La esencia divina excede infinitamente al conocimiento humano, y su bondad al amor que hacia ella sienten los hombres; pero siempre le queda al hombre el feliz, ardentísimo, desenfrenado deseo de aumentar el conocimiento y el amor hacia Dios. Este aumento siempre le es posible al hombre en razón del objeto conocido y amado, aunque por su parte tales efectos pueden venir determinados por un límite que el hombre no puede traspasar. Incluso después de alcanzar el grado superior le queda impresión del deseo de conocer lo que le falta, sin poder jamás llegar a él, aunque sea bienaventurado, porque el objeto amado excede sobremedida el poder y el hábito humanos. Sin embargo, este deseo remanente no debe causar a los bienaventurados pasión por carecer de él, ya que le es imposible al hombre tener más; al contrario, le produce gran placer saber que ha llegado al extremo de su posibilidad de conocer y amar a Dios.

SOFÍA.—Ya que a ello hemos llegado, quisiera saber en qué consiste esta beatitud humana.

FILÓN.—Los hombres han tenido diversas opiniones acerca de la felicidad. Muchos han creído que estribaba en la utilidad y en poseer bienes de fortuna, y en la abundancia de ellos mientras dura la vida. Pero, evidentemente, esta opinión es falsa: estos bienes exteriores tienen por causa los bienes interiores, de los cuales dependen los primeros, y la felicidad debe consistir en los más excelentes; la felicidad es el fin a que tienden las demás cosas, pero ella no tiende a ningún fin superior. Además, los bienes exteriores dependen del destino, mientras que la felicidad debe depender del hombre.

Otros han defendido una opinión distinta, diciendo que la felicidad consiste en lo deleitable: son los epicúreos, quienes admiten la inmortalidad del alma, y creen que nada puede hacer feliz al hombre a excepción del placer, sea del género que sea. También resulta obvio que esta opinión es falsa: lo deleitable corrompe al sujeto cuando llega a producir saciedad y hastío, mientras que la felicidad proporciona contento completo y satisfacción perfecta. Y ya hemos dicho más arriba que el fin de lo deleitable es lo honesto, mientras que la felicidad no tiende a ningún fin, sino que es causa final de cualquier otra cosa. Por consiguiente, no cabe duda de que la felicidad se basa en las cosas honestas y en los actos y hábitos del alma intelectual, que son los más elevados y el fin de los demás hábitos humanos, pues gracias a ellos el hombre es hombre y es más excelente que cualquier otro animal.

SOFÍA.—¿Cuántos y cuáles son los hábitos de esta alma intelectual?

FILÓN.—Son cinco, a saber: arte, prudencia, entendimiento, ciencia y sabiduría¹¹.

SOFÍA.—¿Cómo defines cada uno de ellos?

FILÓN.—Arte es el hábito de las cosas que se hacen según la razón: son las que se hacen con las manos y con trabajo corporal, e incluye todas las artes mecánicas para las cuales se utiliza instrumento corporal. Prudencia es el hábito de los actos que pueden hacerse según la razón, y consiste en seguir las buenas costumbres humanas; en ella van incluidas todas las virtudes cuyas acciones se llevan a cabo mediante la voluntad y los afectos voluntarios de amor y deseo. Entendimiento es el hábito del principio del saber, hábito que todos conocen y aprueban por naturaleza cuando han comprendido los vocablos, como, por ejemplo: debemos procurar el bien y evitar el mal, los contrarios no pueden estar juntos, etc., en los cuales actúa la potencia intelectual en su primer ser. Ciencia es el hábito de conocer y sacar conclusiones que proceden de los principios antes citados; incluye las siete artes liberales, en las cuales el entendimiento obra en el medio de su ser. Sabiduría es el hábito de las dos juntas* y abarca los principios y las conclusiones de todas las cosas existentes. Sólo este último alcanza el conocimiento más elevado de las cosas espirituales: los griegos la llaman «teología», que significa ciencia divina; también se denomina primera filosofía, por ser la cabeza de todas las ciencias, y a ella se dedica nuestro entendimiento en su último y más perfecto ser.

SOFÍA.—¿En cuál de estos dos verdaderos hábitos consiste la felicidad?

FILÓN.—Es evidente que no consiste en arte ni en cosas artificiales, que más bien quitan la felicidad que la atraen, sino que la felicidad estriba en los demás hábitos, cuyos actos se incluyen en la virtud o en la sabiduría, en las cuales consiste verdaderamente la felicidad.

SOFÍA.—Dime en cuál de estas dos, en la virtud o en la sabiduría, consiste en último término la felicidad.

FILÓN.—Las virtudes morales son vías necesarias para alcanzar la felicidad; pero el verdadero sujeto de ellas es la sabiduría, que sería imposible poseer sin virtudes morales, puesto que quien carece de virtudes no puede ser sabio y, asimismo, el sabio no puede estar privado de virtudes. Por consiguiente, la virtud es la vía de la sabiduría y ésta es el lugar de la felicidad.

SOFÍA.—Las clases de saber son muchas y las ciencias son muy diversas; dependen de la multitud de cosas adquiridas y de la manera y diversidad en que el entendimiento las conoce. Dime, pues, en cuántas y cuáles consiste la felicidad: si consiste en conocer todas las existentes, o sólo una parte, o bien en conocer una sola cosa, y cuál podría ser esta cosa cuyo conocimiento hiciera feliz a nuestro entendimiento.

FILÓN.—Algunos sabios sostuvieron que la felicidad consistía en conocer todas las ciencias de las cosas, todas ellas, sin omitir ninguna.

SOFÍA.—¿Qué prueba aducen para demostrar su opinión?

¹¹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 3.

* Es decir, ciencia y entendimiento. (*N. del T.*)

FILÓN.—Dicen que, en principio, nuestro entendimiento es pura potencia de comprender, potencia que no se limita solamente a unas cuantas clases de cosas, sino que es común y universal a todas, pues —según dice Aristóteles— la naturaleza de nuestro entendimiento puede entender y captar cualquier cosa¹², como la naturaleza del entendimiento agente que produce los símiles intelectivos y mediante ellos ilumina nuestro entendimiento haciéndole hacer todas las cosas intelectuales, e ilumina e imprime todas las cosas en el entendimiento posible*, cuyo fin es pasar de su oscura potencia a acto gracias a la iluminación del entendimiento agente. De donde se deduce que su perfección y felicidad última ha de consistir en hacer pasar completamente de potencia a acto todas las cosas existentes, ya que, estando en potencia en todas, su perfección y felicidad ha de estribar en conocerlas todas, de tal manera que no quede en él potencia o falta alguna. Esta es la felicidad suprema y el fin feliz del entendimiento humano, fin en el que dicen que nuestro entendimiento carece por completo de potencia y se hace actual, y en todas las cosas se une y convierte en el entendimiento agente que ilumina, una vez eliminada la potencia que es la causa de su diversidad. Así, el entendimiento posible se hace puro en acto, y en esta unión estriba la perfección última y la verdadera felicidad, o sea, lo que se denomina feliz copulación del entendimiento posible con el entendimiento agente.

SOFÍA.—La razón que aducen estos autores es para mí tan eficaz como elevada. Sin embargo, me parece que más bien se deduce la no existencia de la felicidad que su manera de ser.

FILÓN.—¿Por qué?

SOFÍA.—Porque si el hombre para ser feliz hubiera de conocer todo, nunca llegaría a serlo, pues resulta casi imposible que un hombre llegue a conocer todas las cosas existentes, a causa de la brevedad de la vida humana y de la diversidad de las cosas del universo.

FILÓN.—Es verdad lo que me dices. En efecto: es completamente imposible que el hombre conozca todas las cosas y cada una de ellas por separado, ya que en distintos lugares de la tierra hay muchas clases diferentes de plantas, de animales terrestres y volátiles, cosas inanimadas, y un solo hombre no puede recorrer toda la extensión de la tierra para ver y conocerlos a todos y menos aún el mar y sus profundidades (en las cuales se hallan muchas más especies de animales que en la tierra, hasta el extremo de que se duda si hay en el mundo más ojos o más pelos, porque se cree que el número de ojos de los animales marinos no es menor que el de los pelos de los terrestres). Casi sería innecesario aludir al incomprensible conocimiento de las cosas celestes, ni al número de estrellas de la octava esfera, ni a la natura-

¹² Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 10.

* Es el que se suele denominar «entendimiento paciente». (*N. del T.*)

leza y propiedades de cada una de ellas. El conjunto de estrellas forma cuarenta y ocho figuras celestes: doce de ellas en el Zodíaco, que es el camino que recorre el Sol; veintiuna en la parte septentrional del Ecuador hasta el Polo Ártico, denominado Tramontana*, que podemos ver; las otras quince figuras están en la parte meridional del Ecuador hasta el Polo Antártico, que no podemos ver. Y no se puede dudar de que en aquella parte meridional, cerca del Polo, hay muchas estrellas, en algunas figuras que desconocemos porque siempre están ocultas bajo nuestro hemisferio, que hemos ignorado durante millares de años, aunque hoy en día tengamos alguna noticia de ellas gracias a los recientes viajes de portugueses y españoles¹³. Tampoco precisa hacer mención de todo lo que ignoramos acerca del mundo espiritual, intelectual, angélico y de las cosas divinas, ya que nuestro conocimiento de ellas es más pequeño que una gota de agua comparada a todo el mar Océano. Dejo también de citar la serie de cosas que vemos pero ignoramos, incluso de nuestras propias cosas, hasta el extremo de que hay quien dice que nuestras propias diferencias nos son desconocidas. De todos modos, nadie duda de que hay en el mundo muchísimas cosas que no podemos ver ni sentir, por lo cual no las podemos comprender, pues —como dice el Filósofo— nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos¹⁴.

SOFÍA.—¿Cómo? ¿No te das cuenta de que el entendimiento capta las cosas espirituales sin haberlas visto ni sentido jamás?

FILÓN.—Todas las cosas espirituales son entendimiento y la luz intelectual está en nuestro entendimiento, por unión y por naturaleza propia, como en sí misma; pero no es como las cosas sensibles, ya que siéndoles preciso el entendimiento para poder comprender, se reciben en él del mismo modo que se recibe una cosa en otra. Por el hecho de ser materiales todas estas cosas sensibles, con verdad se dice que no pueden estar en el entendimiento si antes no se dan en los sentidos, que las conocen materialmente.

SOFÍA.—¿Crees que todos aquellos que comprenden las cosas espirituales, las comprenden por la unidad y propiedad que tienen con nuestro entendimiento?

FILÓN.—No digo eso, aunque éste es el modo perfecto de conocer las cosas espirituales. Pero hay otro modo: las cosas espirituales se conocen por los efectos vistos o sentidos, como, por ejemplo, del movimiento continuo del cielo se deduce que el motor no es cuerpo ni virtud corpórea, sino entendimiento espiritual separado de la materia, pues si el efecto de su movimiento no lo hubieran captado los sentidos, no sería conocido. Además de este cono-

* Boreal. (*N. del T.*)

¹³ Primer viaje de Colón, 1492; segundo, 1493; tercero, 1498; cuarto, 1502. Vasco de Gama, 1497. Cabral, 1501.

¹⁴ Para esta teoría del conocimiento, Aristóteles, *Del alma*, III, 12.

cimiento de las cosas espirituales, hay otro más perfecto: nuestro entendimiento comprende la ciencia intelectual en sí misma, por una actualización, y merced a la identidad de la naturaleza y la unidad sensible que tiene con las cosas espirituales.

SOFÍA.—Comprendo todo esto. No dejemos el hilo. Tú dices que la felicidad no puede basarse en conocer todas las cosas, ya que esto es imposible. Me gustaría saber cómo algunos hombres sabios pudieron admitir este imposible, dado que la felicidad humana no puede consistir en ello.

FILÓN.—Estos hombres no creen que la felicidad consiste en conocer todas las cosas particulares distributivamente, sino que llamamos saber todas las cosas a conocer todas las ciencias que tratan de todas las cosas en un cierto orden y con cierta universalidad, pues al dar cuenta de la razón de todas las cosas y de todas las clases de su ser proporcionan un conocimiento universal de todas ellas, aunque puede ocurrir que algunas particulares no se hallen en los sentidos.

SOFÍA.—¿Es posible que un hombre pueda conocer de este modo todas las cosas?

FILÓN.—La posibilidad es muy remota, por lo cual el Filósofo dice que todas las ciencias son fáciles por una parte, y, por otra, difíciles¹⁵: son fáciles en todos los hombres, difíciles en uno solo. Y aunque se dominaran, la felicidad no puede consistir en conocer muchas y diversas cosas al mismo tiempo, ya que —como dice el Filósofo— la felicidad no estriba en el hábito de conocer, sino en su acto¹⁶: el sabio no es feliz cuando duerme, sino cuando alcanza y goza de la inteligencia. Por lo tanto, si es así, la felicidad consiste necesariamente en un solo acto de comprender, porque, aunque se puedan tener a un mismo tiempo muchos hábitos de ciencia, sólo se puede entender actualmente una sola cosa. Por consiguiente, la felicidad no puede consistir ni en todas ni en muchas y diversas cosas conocidas, sino en conocer una sola cosa. Bien es verdad que para alcanzar la felicidad se precisa previamente poseer una gran perfección en todas las ciencias: en el arte de demostrar, de distinguir la verdad del error en toda inteligencia y discurso, arte que se denomina lógica; en la filosofía moral, que enseña el uso de la prudencia y de las virtudes que obramos; en la filosofía natural, que trata de todas las cosas que tienen movimiento, cambio y alteración, e incluso en la filosofía matemática, que estudia las cosas que tienen cantidad, que son numerables y mensurables. Esta última, cuando se refiere al número absoluto, se denomina aritmética; cuando trata del número de voces, es la ciencia de la música; cuando estudia la medida absoluta se llama geometría, y cuando se dedica a estudiar la medida y el movimiento de los cuerpos cele-

tes, recibe el nombre de astrología. Pero, sobre todo, es preciso ser perfecto en aquella parte del saber que más próxima está a la feliz copulación, es decir, la primera filosofía, la única que se llama sabiduría: trata de todas las cosas que tienen ser, dedicándose principalmente a las que tienen mayor y mejor ser. Es la única que trata de las cosas espirituales y eternas, cuyo ser, en cuanto a su naturaleza, es mucho mayor y más conocido que el de las cosas corpóreas y corruptibles, aunque nosotros las conozcamos menos que a estas últimas, porque nuestros sentidos no las pueden comprender. De donde resulta que nuestro entendimiento es, en la operación de conocer, como el ojo del murciélago con relación a la luz y las cosas visibles: no puede ver la luz del sol, que es la más clara, porque su ojo no es capaz de captar tanta claridad, y, en cambio, ve el brillo de la noche. Esta sabiduría y primera filosofía es la que llega a conocer las cosas divinas que son posibles al entendimiento humano; por ello se la llama teología, que significa lenguaje de Dios. Por consiguiente, el conocimiento de las diversas ciencias es necesario para la felicidad, pero ésta no consiste en ellas sino en el conocimiento perfectísimo de una sola cosa.

SOFÍA.—Indícame cuál es y de qué trata este conocimiento que, él solo, hace feliz al hombre. Sea cual sea, me parece absurdo que la causa de la felicidad resida más en conocer la parte que el todo, pues aquella primera razón de la cual dedujiste que la felicidad consiste en conocer actualmente todas las cosas y ciencias en las que nuestro entendimiento está en potencia, me parece que lleva a concluir que, estando nuestro entendimiento en potencia, toda su felicidad debe estribar en conocer las cosas en acto. Y de ser así, ¿cómo puede ser feliz con un solo conocimiento, según pretendes?

FILÓN.—Tus argumentos son concluyentes, pero las razones demuestran que a la verdad no puede oponerse la verdad: es preciso decidirse por una de las dos. Debes comprender que la felicidad consiste en conocer una sola cosa y que no puede estribar en conocerlas todas, una por una. Consiste en conocer una sola cosa que contenga en sí todas las del universo, de tal manera que al conocer aquella se conozcan todas por un solo acto y con mayor perfección que si cada una de ellas fuera conocida por separado.

SOFÍA.—¿Cuál es esta cosa que, siendo sólo una, es todas las cosas al mismo tiempo?

FILÓN.—El entendimiento no tiene por naturaleza una esencia determinada, sino que es todas las cosas. Cuando es entendimiento posible es todas las cosas en potencia, ya que su propia esencia sólo consiste en comprenderlas todas en potencia. Cuando es entendimiento en acto, puro ser y pura forma, contiene en sí todos los grados del ser, de las formas y de los actos del universo: todas juntas en ser, en unidad y en pura simplicidad. Por ello, quien puede conocerle, al verle en ser, conoce, mediante una sola visión y conocimiento simplicísimo, el ser de todas las cosas del universo al mismo tiempo, con mucha mayor perfección y pureza intelectual que la que tienen en

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

¹⁶ Aristóteles, *Ét. Nic.*, X, 6.

sí mismas, porque las cosas materiales tienen una existencia mucho más perfecta en el entendimiento en acto que la que tienen en sí mismas. De manera que con sólo conocer el entendimiento en acto se conoce todo lo referente a las ciencias de las cosas, y el hombre llega a ser feliz.

SOFÍA.—Dime, pues, cuál es este entendimiento que, al conocerle, causa felicidad.

FILÓN.—Unos sostienen que es el entendimiento agente que, al unirse a nuestro entendimiento posible, ve de una vez todas las cosas en acto con una sola visión espiritual y clarísima, gracias a la cual el hombre llega a ser feliz. Otros opinan que la felicidad se alcanza cuando nuestro entendimiento, iluminado totalmente por la copulación del entendimiento agente, se hace actual por completo, sin potencia, y ve en sí mismo según su última esencia intelectual, en la cual están, y él ve, todas las cosas espiritualmente y, en un solo y mismo inteligente, la cosa entendida y el acto intelectual, sin diferencia alguna ni diversidad de ciencia. Añaden éstos que cuando nuestro entendimiento alcanza este estado, llega a ser y subsiste como si estuviera esencialmente identificado con el entendimiento agente, sin que haya en ellos ninguna división o multiplicidad. Éstas son las opiniones que los más ilustres filósofos tienen de la felicidad. Largo sería, y desproporcionado para nuestra charla, indicar sus argumentos en pro y en contra: sólo te diré que quienes más hondamente contemplan la Divinidad dicen —y yo con ellos— que el entendimiento en acto, que ilumina nuestro entendimiento posible, es Dios altísimo, y por ello aseguran que la felicidad consiste en conocer el entendimiento divino, en el que primeramente están todas las cosas y con mayor perfección que en ningún entendimiento creado, pues en Él todas las cosas son esenciales, no sólo por razón del entendimiento sino también causalmente como en la primera y absoluta causa en todas las cosas existentes: es la causa que las produce, la mente que las guía, la forma que las informa; para el fin a que las destina son hechas; de Él proceden y a Él volverán como su fin último y verdadero y felicidad común. Es el primer ser, y por participación suya todas las cosas existen; es acto puro, sumo entendimiento del que depende todo entendimiento, acto, forma y perfección. Todas las cosas se dirigen a Él, como fin perfectísimo; en Él se encuentran espiritualmente, sin división o multiplicidad alguna, al contrario, en unidad simplicísima. Él es el verdadero bienaventurado: todos lo necesitan y Él no precisa de nadie; viéndose a sí mismo conoce todo, y al ver es visto por sí mismo; su visión es suprema unidad para quien la puede ver y, aunque no pueda llegar a verle, conoce de Él cuanto es capaz de conocer. El entendimiento humano y el angélico, según su capacidad y poder, ven todas las cosas juntas en suma perfección, participan de su felicidad, y por ella llegan a ser y siguen siendo felices, según el grado de su ser. No me extenderé más porque el tipo de nuestra conversación no lo permite, porque la lengua humana no puede llegar a expresar perfectamente lo que el entendimiento siente, porque la pureza inte-

lectual de las cosas divinas no puede ser expresada con voces corporales. Basta con que sepas que nuestra felicidad consiste en el conocimiento y en la visión divina, en la que se ven todas las cosas de un modo perfectísimo.

SOFÍA.—Nada más te preguntaré acerca de este caso, pues me parece que con lo dicho ya hay bastante para mis fuerzas, si es que no hay demasiado. Pero me asalta una duda: en ocasiones, he oído decir que la felicidad no estriba precisamente en conocer a Dios, sino en amarle y gozarle con delección.

FILÓN.—Siendo Dios el verdadero y único objeto de nuestra felicidad, le amamos con conocimiento y amor. Los sabios discuten sobre si el verdadero acto de felicidad consiste en conocer a Dios o en amarle. Tú, basta con que sepas que tanto un acto como otro son necesarios para la felicidad.

SOFÍA.—Me gustaría conocer la razón que movió a los creadores de estas dos opiniones.

FILÓN.—Los que sostienen que la felicidad consiste en amar a Dios, dan esta razón: la felicidad estriba en el acto último que nuestra alma realiza ante Dios, que es el supremo fin del hombre; como quiera que primero hemos de conocerle para luego amarle, se deduce que la felicidad radica no en el conocimiento, sino en el amor a Dios, que es el acto último. Aducen, además, el placer que hay en la felicidad, que también es afecto de la voluntad. De donde deducen que el verdadero acto feliz es voluntario: el amor, en el cual consiste el placer, y no en el acto intelectual, porque este último no participa de placer.

Los otros razonan así: la felicidad consiste en el acto de la más importante y más espiritual potencia de nuestra alma, y como quiera que la potencia intelectual es más importante que la voluntad y más desligada de la materia, se deduce que la felicidad no estriba en el acto de la voluntad, que es amar a Dios, sino que al conocimiento suceden el amor y el placer como accesorios, pero no constituyen el fin principal.

SOFÍA.—No me parece que una razón sea menos eficaz que la otra. Sin embargo, me gustaría conocer tu decisión.

FILÓN.—Es difícil decidir en una cuestión tan discutida por los filósofos antiguos y los modernos teólogos. Sólo por complacerte te lo diré en nuestra conversación, en la cual me has desviado de mi intención que era darte a conocer el efecto que mi alma sentía hacia ti.

SOFÍA.—Habla sólo de lo primero. Luego, cuando estemos saciados de cosas divinas, podremos hablar de nuestra amistad humana.

FILÓN.—Entre las proposiciones verdaderas y necesarias figuran: primero, que la felicidad consiste en el último acto del alma como verdadero fin; segundo, que estriba en la más noble y espiritual potencia del alma, que es la intelectual. No puede negarse que el amor presupone conocer; pero de ello no se deduce que el amor sea el último acto del alma. Has de saber que acerca de Dios y de todas las cosas amadas y deseadas hay dos maneras de

conocer: una es anterior al amor que ellas causan, y no es conocimiento perfectamente unitivo; la otra, posterior al amor, causada por éste: conocimiento unitivo que es goce de perfecta unión. El conocimiento del pan hace que le ame y desee quien tiene hambre, pues si antes no lo conociesen ejemplarmente los ojos, no podría amarlo ni desearlo; mediante este amor y deseo llegamos al verdadero conocimiento unitivo del pan, que tiene lugar cuando lo comemos en acto. Lo mismo ocurre con el hombre respecto a la mujer: al conocerla ejemplarmente la ama y desea, y del amor pasa al conocimiento unitivo que es el fin del deseo. Sucede algo semejante con todas las demás cosas amadas y deseadas: en todas ellas el amor y el deseo son el medio que nos eleva del conocimiento imperfecto a la unidad perfecta, verdadero fin del amor y del deseo, afectos de la voluntad que del conocimiento separado nos suelen llevar a gozar del conocimiento perfecto y unido. Cuando hayas logrado captar esta naturaleza intrínseca, sabrás que no anda muy lejos del deseo ni del amor mentales, aunque más arriba, hablando en términos generales, lo hemos explicado de otra manera. Por consiguiente, podemos definir con verdad el amor como deseo de gozar con unión de la cosa conocida como buena, aunque el deseo, como he dicho en otra ocasión, presuponga carencia de la cosa deseada.

Añadiré ahora que, aunque la cosa buena exista y se posea, siempre se puede desear no el tenerla (pues ya la tenemos) sino gozarla con unión cognoscitiva, y este goce futuro puede desearse, ya que no existe. Este deseo se llama amor, y se refiere a cosas no poseídas que deseamos poseer, o a las que ya poseemos y deseamos gozar con unión. Tanto el uno como el otro se denominan deseo, pero el segundo es más propiamente amor. De manera que definimos el amor como deseo de gozar con unión o deseo de convertirse con unión en la cosa amada.

Volviendo a nuestra intención diré que primero debe existir aquel conocimiento de Dios, y luego, que puede tenerse un conocimiento de cosa tan inmensa y tan elevada. Cuando nosotros conocemos su perfección, aunque no la podemos conocer por completo, le amamos deseando gozar de Él con la más perfecta unión cognoscitiva posible. Tan excelso amor y deseo hace que nos abstraigamos en una tal contemplación que nuestro entendimiento se eleva, iluminado por una especial gracia divina, hasta llegar a conocer más allá del poder y la especulación humanos, y llega a tal unión y copulación con el Sumo Dios que parece como si nuestro entendimiento es razón y parte divina y no entendimiento en forma humana. Al alcanzar este punto, su deseo y amor se sacia con mucha mayor satisfacción que la que experimentaba en su primer conocimiento y en el amor precedente; el amor y el deseo podrían muy bien subsistir, no el amor y deseo de poseer el conocimiento unitivo, pues ya lo tiene, sino de perseverar en el goce de tal unión divina, que es verdadero amor. Pero aun así no me atrevería a afirmar que se experimente placer en aquel acto feliz excepto en el momento en que se consiguió, porque enton-

ces se halla placer en adquirir la cosa deseada que nos faltaba. La mayor parte de los placeres son un lenitivo de la carencia y un medio para lograr la cosa deseada; pero, gozando del acto de la feliz unión, no queda ninguna impresión de carencia, sino una completa satisfacción de unidad que está por encima de cualquier placer, alegría y gozo. En conclusión: la felicidad no consiste en aquel acto cognoscitivo de Dios que produce el amor, ni en el amor que sigue a este conocimiento, sino que estriba únicamente en el acto copulativo del íntimo y vinculador conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado: este es el acto último y el fin feliz, en el cual hay más de divino que de humano. Por esto la Sagrada Escritura —después de preceptuar que debemos conocer la perfecta y pura unidad de Dios, que debemos amarlo más que a lo útil de la codicia, más que el placer del apetito, y más que a cualquier cosa honesta del alma y de la voluntad racionales— dice, como fin último: «Por lo tanto, con Dios os uniréis»¹⁷; y, en otro pasaje, al prometer felicidad suprema, dice tan sólo: «y con Dios os uniréis»¹⁸, sin prometer ninguna otra cosa, sea vida o gloria eterna, sumo placer, alegría o luz infinitas, etc., porque esta copulación es la palabra más adecuada y precisa para indicar la felicidad, por contener todo el bien y la perfección del alma intelectual, en las cuales reside su verdadera felicidad.

Cierto es que en esta vida no resulta nada fácil alcanzar la felicidad, y aunque se pudiera alcanzar, no resultaría demasiado fácil conservarla siempre, ya que, mientras vivimos, nuestro entendimiento tiene cierto vínculo con la materia de nuestro frágil cuerpo. Cierta persona que llegó a alcanzar tal copulación en esta vida, no pudo mantenerla siempre por estar ligado al cuerpo; al contrario, después de la copulación divina, volvía a reconocer las cosas corpóreas como antes, con la única excepción de que cuando llegó al término de su vida, el alma copulada abandonó por completo el cuerpo, permaneciendo con la Divinidad copulante en la suma felicidad. Más tarde, el alma, separada ya de esta unión corpórea, por haber tenido tanta excelencia sin obstáculo alguno, goza eternamente de su feliz copulación con la luz, al igual que gozan perpetuamente de ella los bienaventurados ángeles y las inteligencias separadas, motores y cuerpos celestes, cada uno según el grado de su dignidad y perfección.

Por ahora, Sofía, creo que debes contentarte con lo poco que he dicho de las cosas espirituales. Volviendo a mí, procura hallar remedio a la pasión que me producen mis afectos voluntarios, para sostener esta compañía corpórea.

SOFÍA.—Quiero que me digas primero qué clase de amor sientes hacia mí. Me has mostrado la cualidad de los distintos amores y deseos que sien-

¹⁷ Deuteronomio, 13, 4.

¹⁸ Deuteronomio, 10, 20.

ten los hombres, y los has reducido todos a tres clases de amor. Dime, pues, ¿a cuál de estas clases de amor pertenece el que me tienes?

FILÓN.—La clase de amor que por ti siento, Sofía, ni la puedo entender ni la sé explicar. Noto su poder, mas no lo comprendo. Siendo tan apasionado, se ha adueñado de mí y de toda mi alma; me conoce como principal administrador, mientras que yo, siervo sometido, no acierto a conocerlo. Sé, sin embargo, que mi deseo busca el placer.

SOFÍA.—Si es así, no debes pedirme remedio, ni que satisfaga tu voluntad, ni achacarme que no te conceda el placer, pues tú mismo me has enseñado que, una vez conseguido el efecto deleitable del deseo, no sólo cesa el deseo sino que se extingue el amor y se convierte en odio.

FILÓN.—No te contentas con elegir de nuestra conversación el fruto que te es dulce y agradable; pero Dios no quiera que me des como satisfacción un fruto amargo y venenoso. Si obraras de este modo no podrías alabarte de ser agradecida ni piadosa, ya que pretendes atravesarme cruelmente el corazón con la misma flecha que mi arco dispara en tu favor.

SOFÍA.—Si, como creo, consideras digno el amarme, sería indigno que, por acceder a tu deseo, cesaras de amarme, ya que si consintiera sería muy cruel no sólo hacia ti sino también hacia mí; hacia ti, al privarte de tu amor por mí, y hacia mí privándome de ser amada. Si te niego tu desenfrenado deseo, seré piadosa, pues así no morirá el dulce amor que por mí sientes¹⁹.

FILÓN.—O te engañas a ti misma o me quieres engañar al tomar como base equivocada e inadecuada del amor eso que he dicho: que buscar lo deseado extingue el amor y lo convierte en odio, pues no hay cosa más falsa.

SOFÍA.—¿Cómo falsa? ¿No dijiste tú mismo que la característica del amor deleitable es que su saciedad le convierte en odio fastidioso?

FILÓN.—No todo lo deleitable, una vez conseguido, resulta odioso, ya que la virtud y el saber deleitan la mente mas nunca la hastían, sino que se intenta y desea aumentarlos. Y no sólo estas cosas que son honestas, sino incluso otras no honestas como, por ejemplo, el poder, los honores, las riquezas deleitan cuando se han conseguido y nunca producen hastío; al contrario, cuanto más se tienen más se desean.

SOFÍA.—Me parece que esto contradice lo que antes dijiste acerca de lo deleitable.

FILÓN.—Lo que antes he dicho es que solamente lo que es deleitable para los sentidos externos y materiales (como el gusto y el tacto) llega a saciar y hastiar; pero lo que causa placer a los otros sentidos (vista, oído y olfato) no tiende a la saciedad ni al hastío. Dice Salomón que el ojo no se cansa de ver ni el oído de oír²⁰, y menos aún se sacian de las cosas que las deleitan la

¹⁹ L. Baldacci, *Il petrarchismo italiano*, p. 54, relaciona esta actitud de Sofía con la retratada por Petrarca en el son. CCCLI, «Dolci durezza e placide ripulse».

²⁰ *Proverbios*, 27, 20, 21.

fantasía y la imaginación. Mucho más insaciable es el placer de la mente y del entendimiento en los actos virtuosos y sabios, pues cuanto más insaciable más excelente y honesto es.

SOFÍA.—Comprendo perfectamente que cuando el placer reside en una potencia más espiritual del alma, es más insaciable y menos fastidioso. Pero, según la opinión corriente, el placer que tu deseo me pide reside en el sentido del tacto, que es el que más pronto cae en una sociedad molesta; de manera que con razón le puedo negar²¹.

FILÓN.—Es cosa sabida que la naturaleza ha puesto un límite a los sentidos del tacto y del gusto (que, de entre los cinco, han sido establecidos no sólo para sostener la vida del hombre individuo, sino para mantener la especie humana, mediante la generación sucesiva, que es obra del tacto) más que a los demás sentidos, es decir, la vista, el oído y el olfato. La razón estriba en que estos tres no son imprescindibles para la existencia individual del hombre ni para la existencia sucesiva de la especie, sino que existen para comodidad y utilidad de los hombres y de los animales perfectos, por lo cual, dado que su existencia no es imprescindible, no precisan de término o limitación en su actuación; al igual que el no ver, no oír, no oler, no impide la vida del hombre, tampoco la impide el ver superfluo, el mucho oír u oler frecuentemente, a menos que sea por excepción. En cambio, el gusto y el tacto, por ser necesarios para la vida y la sucesión humanas, si no existieran, se acabarían éstas; su exceso daría lugar a la privación del hombre, porque el comer o beber mucho matarían al hombre tanto como el hambre o la sed. Lo mismo cabe decir del coito frecuente, del excesivo calor o frío, que causarían la corrupción del tacto. Como había mayor placer en estos dos sentidos, por ser necesarios para la existencia del hombre y de su descendencia, fue necesario limitarlos naturalmente para que, si el

²¹ «Como ya dijimos, hay ciertos sujetos para quienes todos los incentivos de la materia constituyen ignominia, fealdad e imperfecciones ineludibles, principalmente el tacto, que, como afirmó Aristóteles, representa una cosa vergonzosa para nosotros y es el determinante de nuestra apetencia de la comida, bebida y acto sexual.» Maimónides, *Guía*, III, 7. Ésta es probablemente la fuente de León Hebreo, aunque como actitud de la estrategia femenina se encuentra con frecuencia: «Esto dixo doña Endrina: / es cosa muy provada / que por sus besos la dueña finca muy engañada: / grande ençendemiento pone al abraçar al amada / toda mujer es vencida desque esta joya es dada» (*Libro de buen amor*, c. 685). En otro contexto más pertinentes cf. M. Ficino: «Tangendi vero cupido non amoris pars est nec amantis affectus, sed petulantiae speties et servilis hominis perturbatio», *De amore* II, 9, ed. R. Marcel, París, 1978. De nuevo como sabiduría femenina: «... Pero con lo uno o con lo otro sé que las pasiones amorosas son como ímpetus indiscretos que hacen salir a la voluntad de sus quicios; la cual, atropellando inconvenientes, desatinadamente se arroja tras su deseo, y pensando dar con la gloria de sus ojos, da con el infierno de sus pesadumbres. Si alcanza lo que desea, mengua el deseo con la posesión de la cosa deseada, y quizá abriéndose entonces los ojos del entendimiento, se ve ser bien que se aborrezca lo que antes se adoraba» (Cervantes, *La gitanilla*, ed. H. Sieber, Madrid, 1980, p. 85).

placer les inclinaba a un exceso perjudicial, el límite natural los frenase, y para que con este exceso no se pudiera corromper el individuo. De donde se infiere que la naturaleza ha sido tan sabia al poner un límite y freno a los sentidos del gusto y del tacto más que a los otros sentidos para conservarlos, como al producirlos para su ser. Y aunque el apetito del amante se sacia con la unión copulativa, e inmediatamente cesa el deseo o, mejor dicho, el apetito, no se extingue el amor cordial; al contrario, se fortifica más la posible unión, que convierte actualmente un amante en el otro, es decir, hace de dos uno, suprimiendo, en cuanto es posible, la división y diversidad de aquellos²², quedando el amor en mayor unidad y perfección y el amante siempre deseoso de gozar con unión de la persona amada, la cual es la verdadera definición de amor.

SOFÍA.—Por consiguiente, me concedes que el fin de tu deseo radica en el más material de los sentidos, es decir, en el tacto. Me maravilla que siendo el amor una cosa tan espiritual, como dices, bases su finalidad en una cosa tan baja.

FILÓN.—No te concedo que sea éste el fin perfecto del amor. Sólo dije que este acto no destruye el amor perfecto, sino que lo vincula y relaciona más estrechamente con los actos corporales amorosos, que se desean tanto porque son señales de recíproco amor en cada uno de los dos amantes, porque estando las almas unidas en amor espiritual, los cuerpos desean gozar la posible unión a fin de que no quede diferencia alguna y la unión sea totalmente perfecta; máxime porque, al corresponder a la unión corporal, el amor espiritual aumenta y llega a ser más perfecto, al igual que el conocimiento de la prudencia es perfecto cuando va ligado a las obras debidas. Resumiendo, te diré que, aunque más arriba hayamos definido el amor en general, la verdadera definición del amor perfecto del hombre y de la mujer es la identificación del amante en el amado, deseando que también el amado se identifique con el amante. Cuando este amor llega a ser igual en cada una de las dos partes, se define como «identificación de un amante en el otro».

SOFÍA.—Aunque tus argumentos son muy verosímiles y sutiles, yo me fío más de la experiencia, a la que debe concederse mayor crédito que a ninguna otra razón. Hay muchas personas que aman, pero que una vez han conseguido de sus amadas los actos corporales amorosos que desean, no sólo cesa su deseo, sino también, y por completo, el amor y hasta en alguna ocasión se convierte en odio. Éste es el caso de Amón, hijo de David: amó con tanto ardor a su hermana Tamar, que por ella llegó a enfermar y a estar en peligro de muerte; luego, cuando Jonadab, mediante engaño y violencia, le

²² Cf. Ficino, *De amore*, II, 8, ed. cit.: «Quotiens duo aliqui mutua se benivolentia complectuntur, iste in illo, ille in isto vivit. Vicissim huiusmodi homines se commutant et seipsum uterque utriusque tribuit, ut accipiat alterum.»

hizo lograr lo que de ella deseaba, inmediatamente la odió tanto que, ya violada, la expulsó de su casa al mediodía²³.

FILÓN.—El amor puede ser de dos clases. La primera viene engendrada por el deseo o verdadero apetito sensual: al desear el hombre a una persona, la ama. Éste es un amor imperfecto, porque depende de un principio vicioso y frágil, hijo del deseo: tal fue el amor de Amón hacia Tamar. Y es verdad que —como tú dices ocurre— al cesar el deseo o apetito carnal, al satisfacerlo y hartarse de él, cesa inmediatamente y por completo el amor, pues al cesar la causa, que es el deseo, cesa el efecto, el amor, y muchas veces se transforma en odio, como ocurrió en aquel caso.

En cambio, la otra clase de amor es la que engendra el deseo de la persona amada, y no procede del deseo o apetito. Al contrario. Al amar primero perfectamente, la fuerza del amor hace desear la unión espiritual y corporal con la persona amada. Por consiguiente, así como el primer amor es hijo del deseo, éste le es padre y verdadero progenitor. Cuando este último amor obtiene lo que desea, el amor no cesa aunque cese el apetito y el deseo, pues al quitar el efecto no por ello desaparece la causa, máxime porque, como ya te dije, nunca cesa el deseo perfecto, que es gozar de la unión con la persona amada, ya que este deseo siempre va unido al amor y sigue necesariamente su esencia. Sin embargo, cesa inmediatamente un particular deseo y apetito de los actos amorosos del cuerpo, a causa del límite que la naturaleza ha impuesto a tales actos; los cuales, aunque no sean continuos, son más bien vínculos de dicho amor que ocasión de destruirlo. Por ello, no debes molestarte porque sienta un perfecto amor hacia ti, por la carencia que hay en lo imperfecto, ya que el amor que te tengo no es hijo del deseo, sino que el deseo es hijo suyo y él le es padre. Mis primeras palabras fueron que «el conocerte me producía amor y deseo»; no dije «deseo y amor», porque el mío no procede del deseo, sino que existía antes que éste y le dio origen.

SOFÍA.—Si el amor que por mí sientes no procede del apetito ni ha sido engendrado por el deseo, ni por el ocio y la lascivia humana, dame a conocer quién lo ha causado. No cabe duda de que todo amor humano se engendra y nace de nuevo, y es preciso que todos los nacidos tengan un progenitor, pues no hay hijo sin padre, ni efecto sin causa.

FILÓN.—El amor verdadero y perfecto, como es el que siento hacia ti, es padre del deseo e hijo de la razón: el mío lo ha engendrado la recta razón cognoscitiva. Al saber que había en ti virtud, ingenio y gracia, tan atractivos como admirables, mi voluntad, al desear tu persona (que la razón, rectamente, ha considerado que es excelente, óptima y digna de ser amada), ha dado origen a un afecto y amor que han hecho que me identifique contigo, han engendrado el deseo de que tú te identifiques conmigo, a fin de que yo,

²³ 2 Samuel, 13.

amante, pueda ser una sola persona contigo, amada, y en igual amor haga de dos almas una, que pueda, al mismo tiempo, vivificar y dirigir dos cuerpos. La sensualidad de este deseo engendra un apetito por todas las demás uniones corporales, a fin de que los cuerpos puedan lograr mediante ella la posible unión de las almas²⁴. Observa, Sofía, que la razón cognoscitiva produjo sucesivamente el amor y éste el deseo y por mis primeras palabras supiste que el conocerte me produjo amor y deseo, porque al conocer yo tus cualidades amables, te amé, y el amarte me llevó a desearte.

SOFÍA.—¿Cómo dices que el verdadero amor nace de la razón? Comprendo muy bien que el amor perfecto no puede ser gobernado ni limitado por ninguna razón, por lo cual lo denominan desenfrenado, porque no deja que la razón le eche un freno ni le gobierne.

FILÓN.—Has comprendido perfectamente. Pero si bien te dije que este amor procede de la razón, no dije que venga limitado y gobernado por ella. Al contrario, te diré que, después de que la razón cognoscitiva lo engendra, una vez nacido, ya no se deja guiar y gobernar por la razón que le engendró, sino que tira coces contra su madre y se hace, como dices, desenfrenado hasta el extremo de que perjudica y daña al amante, pues quien bien ama se desama a sí mismo, lo cual va contra toda razón y deber, ya que el amor es caridad y ha de empezar por uno mismo, cosa que no hacemos, pues amamos al prójimo más que a nosotros mismos. Por estar el amor, después de nacer, privado de razón, se le representa ciego y sin ojos²⁵; por ser su madre

²⁴ Cf. Petrarca, *Triunfo de amor*, III, 162: «e so in qual guisa / l'amante nell'amato si trasforme». Arropado por la filosofía, este motivo se convierte en un «topos» muy difundido. Para sus ecos en la poesía española desde el siglo XV, vid. F. Rico, «De Garcilaso y otros petrarquismos», *Revue de littérature comparée* (1978), pp. 338 ss. El tema se encuentra en la literatura portuguesa (Camoens, son. IV, «Transformase o amador na cousa amada»); en el teatro castellano: «Es amor transformación / del que ama en lo amado / do lo amado es transformado / el amante en afición» (Lucas Fernández, *Farsas y églogas*, ed. M.^a Josefa Canellada, Madrid, 1976, p. 145), en prosa: «Y en el mismo instante que aqueste bien o aquesta cosa que se ama, se considera luego que aplica el hombre su entendimiento a tenerlo por sumo bien, deseándolo convertir en sí, se convierte en él mismo» (Guzmán de Alfarache, *NPE*, I, p. 826 y n.^o 8). Con el matiz propuesto por León Hebreo, vid. Tullia d' Aragona, *Dialogo dell'infinità, di amore*, ed. cit., pp. 222-223: «Tullia. L'amore onesto... non è generato del desiderio, come l'altro, ma dalla ragione, ed ha per suo fine principale il trasformarsi nella cosa amata con disiderio che ella si trasformi in lui, tal che di diventino uno solo o quattro; dalla qual trasformazione hanno favellato tante volte e così leggiadramente si messer Francesco Petrarca, si il reverendissimo cardinal Bembo», y P. Soto de Rojas: «No temas que el deleite oscuro, reo, / mi amor ofenda, pues razón le obliga / y firme estrella, a la razón le llama / hijo suyo es mi amor, no del deseo» (*Desengaño de amor en rimas*, cit. por O. H. Green, *España y la tradición occidental*, vol. II, pp. 232-233. Cf. además la nutrida antología que aporta Manuppella, *op. cit.*, pp. 509-519).

²⁵ Los atributos de Cupido, salvo la ceguera —añadida durante la Edad Media como símbolo de «cupiditas»—, proceden de Propercio, *Elegía II*. Vid. E. Panofsky, «Cupido el ciego», *Estudios sobre iconología*, pp. 139-171.

Venus, que tiene bellos ojos, desea lo hermoso, y la razón considera que una persona bella es buena y amable, de donde nace el amor. También se representa a Cupido desnudo, porque un gran amor no puede disimularse tras la razón ni cubrirse con la prudencia, por las intolerables penas que causa; es pequeño, porque le falta prudencia y ésta no le puede gobernar; tiene alas, porque el amor penetra rápidamente en las almas y rápidamente les hace ir al encuentro de la persona amada; es ajeno a sí mismo, por lo cual dice Eurípides que el amante vive en el cuerpo de los demás²⁶. Se le representa lanzando flechas, por herir de lejos y porque tira al corazón como si fuera su blanco natural y, además, porque la llaga del amor es como la de la flecha inesperada, de abertura estrecha pero honda, nada fácil de ver, difícil de curar y muy mala de sanar; a quien la mira desde fuera le parece pequeña, pero por dentro es peligrosísima y la mayoría de las veces se convierte en fistula incurable. Por otra parte, así como la llaga de la flecha no se cura, aunque se afloje el arco y muera el arquero, del mismo modo la causada por un verdadero amor no puede remediarse sea cual sea el placer que el destino le pueda conceder o le pueda proporcionar la persona amada, ni puede curarse aunque falte la cosa amada por haber muerto. Por lo tanto, no te maravilles de que el perfecto amor, aun siendo hijo de la razón, no esté gobernado por ella.

SOFÍA.—¡Me maravilla que pueda ser loable un amor que no está gobernado por la razón y la prudencia! Yo creía que en ello residía la diferencia entre el amor virtuoso y el lascivo, totalmente desordenado y desenfrenado. Pero ahora me pregunto cuál será el perfecto.

FILÓN.—No me has comprendido bien. El desenfreno no sólo es propio del amor lascivo, sino que también lo es de cualquier amor grande y eficaz, honesto o deshonesto, con la única diferencia de que en el honesto el desenfreno aumenta la virtud, mientras que en el otro hace mayor el error. ¿Quién se atreverá a negar que los amores honestos no encierran maravillosos y desenfrenados deseos? ¿Hay amor más honesto que el divino?, y, sin embargo, ¿cuál es más ardiente y desenfrenado? Jamás viene gobernado por la razón regidora y conservadora del hombre²⁷, pues muchos hay que por amor a Dios no estiman su propia persona y procuran perder la vida, y algunos por amar a Dios no se aman a sí mismos, al igual que el infeliz, que por amarse mucho a sí mismo, no ama a Dios. Y viniendo a la conclusión, ¡cuántos han tratado de acabar con su vida, de consumir su persona, inflamados por el amor hacia la virtud y la fama gloriosa, lo cual no consiente

²⁶ Manuppella, *op. cit.*, pp. 462-463, formula la hipótesis de que León Hebreo adapta las palabras con que en *Hipólito* (vv. 525-527) Eurípides pone en boca del Coro la idea (tan fecunda) de que Eros hace pasar el deseo a los corazones a través de los ojos.

²⁷ «Jamás viene gobernado...»; frase suprimida de la traducción del Inca por el *Índice* de Zapata, Sevilla, 1632, f. 722.

la razón ordinaria, al contrario, dirige todo a fin de poder vivir honestamente! También podría citarte muchas personas que procuraron alegremente morir por amor hacia sus amigos honestos; podría ponerte muchos ejemplos, pero los omito por no ser prolijo. Creo también que es irreprochable el ardiente amor y el afecto que el hombre siente hacia la mujer, y el recíproco, siempre que proceda de un verdadero conocimiento y auténtico juicio que la considere digna de ser amada, amor que es al mismo tiempo honesto y deleitable.

SOFÍA.—A pesar de todo, me gustaría que tu amor estuviera regido por la razón que le fue madre, la cual gobierna a toda persona digna.

FILÓN.—El amor regulado por la razón no quiere forzar al amante, y aunque se le aplique el nombre de amor, no produce sus efectos. El verdadero amor espolea la razón y la persona amante con violencia admirable e increíble fuerza; perturba, más que cualquier otro obstáculo humano, la mente, en la que reside el juicio; borra cualquier otro recuerdo y la llena sólo de sí mismo, hace al hombre completamente ajeno a su persona e identificado con la amada. Lo convierte en enemigo de placer y de compañía, amigo de la soledad, melancólico, lleno de pasiones, rodeado de penas; la aflicción le atormenta, le martiriza el deseo, vive de esperanza, estimulado por la desesperación, meditabundo, angustiado por la crueldad, lleno de sospechas y asaeado por los celos; está atribulado, sin descanso, continuamente fatigado, siempre le acompañan dolores, suspira a menudo y le trabajan constantemente temores y despechos²⁸. ¿Qué más puedo decirte, sino que el amor hace que continuamente muera la vida y viva la muerte del amante? Lo que encuentro más maravilloso es que, siendo tan intolerable y extremado en crueldades y tribulaciones, la mente no quiera alejarse de él, ni lo desea ni procura; al contrario, a quien le aconseja y ayuda le considera enemigo moral. ¿Crees, Sofía, que en tal laberinto nos podamos atener a la ley de la razón y a las reglas de la prudencia?

SOFÍA.—No tanto, Filón. Me doy perfecta cuenta de que en los amantes son muchas más las palabras que las pasiones.

FILÓN.—El hecho de que no creas todo esto es claro indicio de que no lo sientes, pues sólo quien lo siente puede creer en la magnitud del dolor del amante. Si mi enfermedad se te hubiera contagiado no sólo creerías lo que te digo y sufro, sino mucho más; lo que siento no lo sé decir ni callar, y lo que digo es sólo una mínima parte de lo que padezco. ¿Cómo, pues, puedes

²⁸ Confróntese con la descripción de Ficino, aunque es de tipo médico: «Fit etiam ut amore illaqueati vicissim suspirent et gaudeant. Suspirant quod seipsos amittunt, quod perdunt, quod perimunt. Gaudent quod in melius quiddam se transferunt. Calent quoque vicissim et frigent instar eorum quos tertiana febris invadit. Merito frigent, quia calore proprio deseruntur, nec non et calent, cum superni radii fulgoribus accedantur. Frigiditatem timiditas, caliditatem audacia sequitur. Ideo timidi quoque vicissim et audaces apparent», *De amore*, II, 6.

pensar que en esta aflicción (en la que el amante se halla completamente turbado, la razón confusa, la memoria ocupada, la fantasía enajenada, el sentimiento ahogado por un inmenso dolor) quede suelta la lengua para fingir imaginarias pasiones? Lo que digo es lo que las palabras y la lengua pueden expresar; el resto, entiéndalo aquel a quien el destino adverso se lo ha hecho sentir, quien ha probado la amarguísima dulzura de amor, quien no supo, ni quiso, ni pudo rechazar desde un principio su sabroso veneno, porque yo, a fe mía, ni tengo ni hallo manera de poderlo explicar: mi espíritu arde, mi corazón se consume, toda mi persona está sumida en un incendio. Si quien se halla en tal situación pudiera, ¿no crees que se libraría de ella? Pero no puede, pues carece de libertad para librarse o tratar de librarse. Por consiguiente, ¿cómo puede gobernarse por la razón quien no goza de libertad? Los vínculos corporales sólo dejan libre la voluntad, mientras que la sujeción del amor liga, en primer lugar, la voluntad del amante y, luego, toda su persona a la vez.

SOFÍA.—No cabe duda de que los amantes pasan por muchas aflicciones hasta conseguir lo que más desean; pero luego toda la tormenta se transforma en bonanza. Por consiguiente, estas penas más bien proceden del deseo hacia la cosa que no poseemos que del verdadero amor hacia ella.

FILÓN.—Ni siquiera en esto hablas como persona experta. En efecto: el amor de aquellos amantes cuyas penas cesan al conseguir el deleite carnal, no depende de la razón sino del apetito carnal y, según más arriba te dije, sus penas y pasiones son carnales mas no espirituales, como las inmensas, de admirable penetración e intolerante fuerza, que sienten los amantes cuyo amor depende de la razón. Estos no logran, mediante el deleite carnal, remedio para su dolor ni lenitivo a su amor; al contrario, me atrevo a decir y a afirmar que si antes sus penas eran grandes, después de la unión lo son mucho más y más insoportables.

SOFÍA.—¿Por qué causa, al obtener lo que desean, su pasión aumenta?

FILÓN.—Porque este amor es deseo perfecto de unión del amante en la persona amada, unión que sólo puede verificarse mediante la total penetración del uno en el otro. Esto es posible en las almas que son espirituales, porque los efectos espirituales incorpóreos pueden compenetrarse, unirse e identificarse con los mentales. Pero en los diferentes cuerpos, cada uno de los cuales precisa de lugar propio, esta unión y penetración en la cosa deseada deja, después de conseguida, un deseo más ardiente hacia esa unión que no se puede conseguir perfectamente. La mente, al procurar siempre la completa identificación con la persona amada, abandona la suya propia, viviendo cada vez con mayor aflicción y pena por la carencia de unión, pena que ni la razón, ni la voluntad, ni la prudencia pueden atajar ni resistir.

SOFÍA.—Creo que mi ánimo aprueba bastante tus razones. Sólo una cosa hay que me resulta difícil conceder: que haya amor u otra cosa buena en el hombre, mejor dicho, en el mundo, que no venga gobernada por la razón,

pues es cosa sabida que ella regula y gobierna todas las cosas buenas y loables (pues cuanto más participa de razón, más digna es una cosa). Por consiguiente, ¿cómo puedes afirmar que el amor perfecto no está gobernado por la razón?

FILÓN.—Dado que solamente te queda una duda, sólo ésta te quiero aclarar en el presente diálogo. Has de saber que hay en el hombre dos clases de razón: llamaremos ordinaria a la primera y extraordinaria a la otra. La misión de la primera es regir y conservar el hombre en una vida honesta; por ello, todas las demás cosas se dirigen a este fin, y todo aquello que dificulta la buena vida humana, lo desvía y reprueba. Ésta es la razón de la cual dije que no puede limitar ni gobernar el amor perfecto, ya que este amor perjudica y ofende a nuestra persona, nuestra vida y nuestro bienestar, con ofensas intolerables, por seguir a la persona amada. En cambio, la misión de la razón extraordinaria es conseguir la cosa amada; no se preocupa por la conservación de nuestras cosas, sino que las posterga para alcanzar la cosa que ama, al igual que debemos posponer lo menos noble a lo más excelente, porque —como dice el Filósofo— el amado es más perfecto que el amante²⁹, ya que es el fin de este último, y el fin siempre es más noble que el medio. Luego, es muy razonable que se esfuerce por lograr lo que es más elevado, y esto lo podrás comprender mediante un ejemplo natural y otro moral. Natural: cuando se golpea a alguien en la cabeza, pone delante el brazo para salvar la cabeza, porque ésta es más noble. Asimismo, como el amante y el amado se han identificado y el amado es la parte más noble de esta unión, resulta natural que el amante no se arredre ante cualquier aflicción o pena con tal de conseguir el amado; con gran cuidado y diligencia tiende a él como verdadero fin, y abandona todas sus cosas propias como si perteneciesen a los demás. El ejemplo moral es el siguiente: la primera razón nos ordena conservar las riquezas para nuestras propias necesidades, para que podamos vivir bien y cómodamente; la segunda nos ordena repartirlas provechosamente entre los demás, para alcanzar un fin más noble, es decir, conseguir la virtud de la liberalidad. Por lo tanto, la primera nos ordena buscar la utilidad y placeres honestos, mientras que la segunda nos manda cansar y ocupar el entendimiento y la persona en una cosa más noble y, con razón, digna de ser amada.

SOFÍA.—¿Cuál de estas dos clases de razón crees, Filón, que debemos seguir?

FILÓN.—La segunda es más digna y superior, al igual que la prudencia del liberal al gastar provechosamente las riquezas es superior a la del avaro al acumularlas para sus propias necesidades, pues, aunque el conseguir rique-

zas es prudencia, aun mayor y más digna es distribuirlas con liberalidad. El hombre que sabe mantenerse razonablemente en un digno y excelente amor, sin gozar de él, es como árbol siempre verde, con muchas ramas, pero sin fruto alguno, al que, con razón, se puede denominar estéril. Por otra parte, no cabe duda de que quien carece de un excelente amor, pocas virtudes suele poseer. Quien se entrega a un amor brutal y lascivo, como es el nacido del apetito carnal, no confirmado por la razón de los méritos de la cosa amada, es como árbol que produce fruto venenoso del que sólo la corteza resulta algo dulce. En cambio, el amor elegido por la razón se convierte en gran suavidad, no sólo en el apetito carnal, sino en la mente espiritual y con insaciable afecto. Y cuanto llegues a saber, Sofía, cuán abundante es el amor en todo el universo, tanto en el físico como en el espiritual, y cómo, desde la primera causa que ha producido todo hasta la última cosa creada, nada hay sin amor, cuando sepas todo esto, le tendrás mayor consideración y entonces lograrás conocer más a fondo su genealogía.

SOFÍA.—Si quieres complacerme, explícame también esto.

FILÓN.—Es tarde para hacerlo. Es ya hora de que dé descanso a tu agradable persona y deje mi mente sometida a la vigilia normal en mí, en la que aunque mi mente queda sola, siempre la acompañas tú, con lo cual resulta ser una contemplación tan dulce como angustiosa.

²⁹ En este caso, el Filósofo sería Platón (cf. *Banquete*, discurso de Fedro, 180 A-C).

Diálogo segundo

SOFÍA.—Dios te guarde, Filón. ¿Pasas así, sin hablarme?¹.

FILÓN.—La enemiga de mi salud me saluda. Dios también te guarde, Sofía. ¿Qué quieres de mí?

SOFÍA.—Quisiera que te acordaras de la deuda que tienes conmigo; si te parece, creo que es ahora el momento oportuno para saldarla.

FILÓN.—¿Yo deudor tuyo?, ¿de qué? Desde luego no por beneficios ni benevolencia; tú sólo has sido liberal conmigo en penas.

SOFÍA.—Reconozco que no se trata de una deuda de gratitud sino de promesa, que, aunque no sea tan agradable, obliga más.

FILÓN.—No recuerdo haberte prometido otra cosa sino amarte y sufrir tus desdenes, hasta que Caronte me haga atravesar el río del olvido²; aunque si en la otra orilla el alma puede tener sentimientos, nunca le faltarán aflicción y martirio. No es necesario que recuerde esta promesa, pues la voy pagando diariamente.

SOFÍA.—¿Eres desmemoriado, Filón, o finges serlo? Tanto se debe acordar de la deuda el deudor como el acreedor. ¿No recuerdas que días atrás, al final de nuestro diálogo acerca del amor y del deseo, prometiste explicarme por completo el origen y genealogía del amor? ¿Cómo has podido olvidarlo tan pronto?

FILÓN.—¡Ah, ah!, ya recuerdo. No te extrañe, Sofía, que habiéndome usurpado tú la memoria no pueda recordar tales cosas.

SOFÍA.—Si te la usurpo, te la aparto de las cosas ajenas, mas no de las mías.

FILÓN.—Mi alma sólo se acuerda de tus cosas, que la llenan de amor y de pena; en cambio, esas otras, aunque sean tuyas, son ajenas a mi sufrimiento.

SOFÍA.—Sea como fuere, te perdono el olvido, mas no la promesa. Como tenemos tiempo por delante, sentémonos bajo esta sombra, y háblame del nacimiento del amor y de cuál fue su origen.

FILÓN.—Si quieres que hablemos del nacimiento del amor, es preciso, en nuestra actual conversación, que trate de lo general que es su existencia y de su amplia universalidad, y en otra ocasión hablaremos de su nacimiento.

¹ Este encuentro inspira el de Dameo y Dórida en el diálogo *Dórida* de Damasio de Frías (cf. E. Asensio, «Damasio...», *op. cit.*, p. 227).

² El Leteo.

SOFÍA.—¿Acaso el origen de una cosa no es anterior a su universalidad?

FILÓN.—Es anterior en cuanto a existencia, mas no en nuestro conocimiento.

SOFÍA.—¿Cómo no?

FILÓN.—Porque la universalidad del amor nos es más conocida que su origen, y de las cosas conocidas pasamos a conocer las ignoradas.

SOFÍA.—Estás en lo cierto al decir que la universalidad del amor es bastante conocida, dado que ninguna persona está libre de él, sea varón o hembra, joven o vieja; incluso los niños, desde que empiezan a conocer, aman a sus madres y amas.

FILÓN.—Luego, ¿no crees que el amor abunda más que la generación humana?

SOFÍA.—Incluso en todos los animales irracionales que se reproducen, hay amor: entre hembras y machos, entre hijos y padres.

FILÓN.—La reproducción no es la única causa del amor en los hombres y demás animales; existen hoy otras muchas causas. Asimismo, el amor no sólo se da en ellos, sino que es común a otras muchas cosas del mundo.

SOFÍA.—Dime primero qué otras causas de amor hay en los seres vivos, y luego me hablarás de cómo puede darse incluso en las cosas inanimadas y que no se reproducen.

FILÓN.—Te hablaré de lo uno después de lo otro. Los animales, además de amar naturalmente las cosas convenientes con el fin de obtenerlas y odiar las perjudiciales para esquivarlas, se aman unos a otros por cinco razones. Primera, por el deseo y el placer de la reproducción, como los machos a las hembras. Segunda, por la sucesión generativa, padres y madres con los hijos. Tercera, por el beneficio, que no sólo da origen al amor del beneficiario hacia el benefactor, sino también el recíproco, aunque sean de distinta especie, y así se da el caso de que una perra o bien una cabra alimenta a un niño y se tengan un grandísimo amor el uno al otro, y lo mismo ocurre si alimenta a cualquier otro animal de distinta especie. Cuarta, por la naturaleza de la misma especie u otra semejante: individuos pertenecientes a cualquier especie de animal no rapaz viven en compañía, por el amor que se tienen unos a otros, y las mismas aves de rapiña, aunque no van juntas (para poder gozar solas de toda la caza) siempre sienten un respeto y amor hacia las de su propia especie, pues no se valen contra ellas de su natural y cruel ferocidad o venenosidad; incluso entre las diversas especies de animales hay alguna semejanza amigable, como el delfín con el hombre, al igual que otros se odian mutuamente, como el basilisco y el hombre que se matan con la vista³. Quin-

ta, por la compañía constante, gracias a la cual no sólo son amigos los animales de una misma especie, sino los de especies diferentes y de naturaleza irreconciliable, como, por ejemplo, un león y un perro, un cordero y un lobo, que llegan a ser amigos merced a la compañía.

SOFÍA.—He comprendido cuáles son las causas del amor entre los animales. Háblame ahora de las del amor entre los hombres.

FILÓN.—Las causas del amor entre los hombres son las mismas cinco que para los animales; pero el uso de la razón las hace más intensas o más remisas, directa o indirectamente, según las distintas finalidades de los hombres.

SOFÍA.—Indícame estas diferencias en cada una de las cinco causas.

FILÓN.—La primera es que el deseo o placer que se halla en la reproducción es en el hombre causa de un amor más intenso, firme y propio que en los animales, pero suele estar más encubierto por la razón.

SOFÍA.—Explicame estas diferencias con más detalle.

FILÓN.—Es más intenso en los hombres, porque aman a las mujeres con mayor vehemencia y las buscan con mayor diligencia, hasta el extremo de que, por ellas, dejan de comer y dormir y posponen todo reposo; es más firme, porque el amor entre hombre y mujer dura mucho más tiempo, pues ni saciedad ni ausencia ni obstáculo alguno pueden disolverlo. Es más propio, porque cualquier hombre tiene más apego a una misma mujer que el macho de los animales hacia la hembra, y, aunque en algunos animales se da esta propiedad, no es tan perfecta y definida como en los seres humanos. Este amor está más encubierto en los hombres que en los animales porque la razón suele limitar el exceso y lo considera propio de brutos cuando ella no lo regula; a causa de la fuerza de este apetito carnal en los hombres y por sujetarse a razón, los hombres ocultan sus órganos de reproducción como si fueran vergonzosos y enemigos de la honestidad moderada.

SOFÍA.—Dime qué diferencia hay entre los hombres y los animales en la segunda causa de amor, es decir, en la sucesión generativa.

FILÓN.—Gracias a la sucesión generativa sólo se aman entre sí los animales hijos con sus padres y madres, sobre todo con estas últimas, porque les suelen criar, o el padre, cuando les alimenta, y no de otro modo. En cambio, los hombres aman al mismo tiempo al padre y a la madre y, además, a los hermanos y demás parientes, por la proximidad de la generación. A veces la avaricia y otros excesos humanos hacen perder no sólo el amor de los parientes y hermanos, sino también el de los progenitores y de sus mismas esposas, lo que no ocurre en los animales irracionales.

la vista y al sentido»; para el delfín: «... el solemne / respeto que este pez al hombre tiene» (L. Barahona de Soto, *Las lágrimas de Angélica*, VII, 12, ed. J. Lara Garrido, Madrid, 1981, y nota en p. 329, con más ejemplos).

³ Sobre la «semejanza amigable» entre los animales, a partir de Plinio, *Historia natural*, X, LXXIV, cf. Pedro Mejía, *Silva de varia lección*, II, XXXIX, y los ejemplos que trae Rico, *NPE*, 1, p. 234, n.º 98, p. 89, n.º 1. Además, para el basilisco, cf. por ejemplo Lucano, *Farsalia*, I, 9, en trad. de Juan de Jáuregui: «Pues con el silbo y el mirar temido / lleva muerte a

SOFÍA.—Explicame la diferencia entre hombres y animales en la tercera causa de amor, es decir, el beneficio.

FILÓN.—El beneficio es causa de que un hombre ame a otro al igual de lo que ocurre en los animales. Mas en esta causa he de alabar más a los irracionales, quienes aman más por gratitud por el favor recibido que por la esperanza de recibirlo; en cambio, la avaricia de los hombres no virtuosos hace que amen más con la esperanza de recibir un solo favor que por gratitud por los muchos favores recibidos. Con todo, esta causa, el beneficio, es tan amplia, que parece abarcar la mayor parte de las demás.

SOFÍA.—En la cuarta causa, ¿hay alguna diferencia entre hombres y animales?

FILÓN.—Naturalmente. Los hombres se aman tanto como los animales de una misma especie, sobre todo los oriundos de un mismo país o región; pero los hombres no sienten un amor tan seguro y firme como los animales, ya que los más feroces y crueles no lo son con los de su misma especie: el león no roba a otro león, ni la serpiente ataca con su veneno a otra serpiente. En cambio, los hombres reciben mayores males y muertes de sus congéneres que de todos los animales y cosas contrarias del universo: la enemistad, la persecución y el hierro humano matan más hombres que todas las demás cosas, artificiales y naturales, juntas. La avaricia y la preocupación por las cosas superfluas son causas de la corrupción del amor natural de los hombres; de ellas derivan enemistades no sólo entre personas de muy distantes y diferentes países, sino también entre los de una misma provincia, ciudad e incluso casa: entre hermanos, entre padres e hijos, entre marido y mujer. A estas causas hemos de añadir otras supersticiones humanas que son causa de crueles enemistades.

SOFÍA.—Te falta por hablar de la última causa del amor, de la compañía. ¿Hay alguna diferencia entre el hombre y los animales?

FILÓN.—La compañía y la conversación tienen mayor fuerza en el amor y la amistad humanos que en los de los animales, por ser más intrínseca, ya que el habla lo hace penetrar mucho más hondamente en el cuerpo y en las almas, y aunque la ausencia lo haga cesar, su recuerdo perdura en la memoria de los hombres más que en los animales.

SOFÍA.—He comprendido bien cómo estas cinco causas del amor que se dan en los animales irracionales también se dan en el hombre y cuáles son las diferencias. Quisiera saber si existe en el hombre alguna otra causa de amor que no se halle en los animales.

FILÓN.—Hay en los hombres dos causas de amor de las que los animales carecen por completo.

SOFÍA.—Dímelas.

FILÓN.—Una es la conformidad de la naturaleza y el temperamento de dos hombres que, sin más razón, dan lugar a que desde la primera vez que se ven sean amigos. Como no hay otra causa de esta clase de amistad, se dice que se

avienen por temperamento, y, en efecto, se trata de una cierta semejanza o correspondencia armoniosa entre dos temperamentos. También se da el odio entre los hombres sin causa aparente, odio que deriva de una desproporcionada desemejanza de sus temperamentos. Los astrólogos dicen que esta amigable conformidad deriva de una semejanza o proporción en la posición de los planetas y demás señales celestes en el momento de nacer cada uno de ellos, así como la diferencia no amigable de los temperamentos procede de la diferente y desproporcionada posición de los astros en el momento del nacimiento. Esta causa de amor y amistad la hallamos en los hombres, mas no en los animales.

SOFÍA.—¿Cuál es la otra?

FILÓN.—La otra estriba en las virtudes morales e intelectuales, gracias a las cuales los hombres de bien aman mucho a los hombres excelentes. Los méritos de esas virtudes dan lugar al amor honesto, el más digno de todos, ya que los seres humanos, sin otra causa, sólo por virtud y sabiduría, se aman eficazmente con un amor muy perfecto y firme, que no por la utilidad y el placer. Estas dos causas comprenden las otras cinco. Sólo éste es amor honesto; procede de la recta razón, por lo cual no se da en los animales irracionales.

SOFÍA.—He comprendido bien cuáles son las causas de amor en los hombres y en los animales irracionales; pero veo que todas ellas son propias de los seres vivos, mas ninguna lo es de los inanimados. Sin embargo, tú dijiste que el amor no sólo es común a los animales sino también a los demás cuerpos insensibles, lo cual me resulta extraño.

FILÓN.—¿Por qué extraño?

SOFÍA.—Porque nada podemos amar si antes no lo conocemos, y los cuerpos inanimados carecen de conocimiento. Además, el amor procede de la voluntad o apetito y se imprime en los sentidos; los cuerpos inanimados carecen de voluntad, apetito y sentidos. ¿Cómo, pues, pueden tener amor?

FILÓN.—El conocimiento, el apetito y, por consiguiente, el amor son de tres clases: natural, sensitivo y racional voluntario.

SOFÍA.—Háblame de las tres.

FILÓN.—El conocimiento, el apetito y el amor natural se encuentran en los cuerpos no sensibles como los elementos y los cuerpos compuestos por elementos insensibles, por ejemplo los metales y las especies de piedras, y en las plantas, hierbas y árboles. Todos ellos tienen un conocimiento natural de su finalidad y una inclinación natural hacia ella, que les impulsa al fin, a los cuerpos pesados a bajar y los ligeros a ascender a lo alto, como a lugar propio conocido y deseado: esta inclinación se denomina, y es verdaderamente, apetito o amor natural⁴. El conocimiento y apetito o amor sen-

⁴ Para la explicación que sigue, León Hebreo se sirve de conceptos de la física aristotélica (*Del cielo*, IV, 3 ss.; *Física*, IV, 3) a través de la *Guía de perplejos*: I, 36, I, 72, II, 4, aunque el amor de los seres al lugar natural, como base de un sistema del mundo, aparece con

sitivo es el que se da en los animales irracionales, que van tras lo conveniente y huyen de lo que les es perjudicial: buscan el alimento, la bebida, la templanza, el coito, la tranquilidad, etc., que primero es preciso conocer, luego apetecer y amar y, finalmente, conseguir. Si el animal no conociese estas cosas, no las desearía y amaría, y si no las apeteciese no trataría de conseguirlas y, al no poseerlas, no podría vivir. Pero ni este conocimiento es racional, ni este apetito o amor son voluntarios, ya que la voluntad no puede existir sin la razón; sin embargo, son obras de la facultad sensitiva, por lo que las denominamos conocimiento y amor sensitivos o, hablando con mayor propiedad, apetito. El conocimiento y el amor racional y voluntario sólo se da en los hombres, porque procede y está administrado por la razón, que sólo el hombre, de entre todos los cuerpos generables y corruptibles, posee.

SOFÍA.—Dices que el amor voluntario sólo es propio de los hombres y no de los demás animales y cuerpos inferiores; que el amor o apetito sensitivo reside en los animales irracionales, mas no en los cuerpos inanimados, y que el amor y el apetito natural es el único que se dan en los cuerpos inferiores insensibles. Quiero saber si este amor natural puede darse en los animales al mismo tiempo que el amor sensitivo que les es propio, y si el amor natural y el sensitivo se halla en los hombres junto con el amor voluntario y racional propio de ellos.

FILÓN.—Tu pregunta ha sido acertada. En efecto, junto con el amor más excelente se hallan los menos excelentes, pero con el que es menos no siempre se da el más excelente. En el hombre, junto con el amor racional voluntario se da también el amor sensitivo: buscar las cosas que convienen para la vida y huir de las perjudiciales; también se da en ellos la inclinación natural de los seres no sensibles, ya que cuando un hombre cae de un lugar elevado tiende naturalmente a ir hacia abajo, como cuerpo pesado que es, inclinación natural que también se halla en los animales, pues, por ser cuerpos pesados, tienden naturalmente a ir hacia el centro de la tierra, lugar conocido y deseado por naturaleza.

SOFÍA.—¿En qué te fundas para aplicar a estas inclinaciones naturales y sensitivas el nombre de amor? Parece que el amor sea propiamente un afecto de la voluntad, y sólo el hombre, de entre todos los seres, tiene voluntad. Llama, pues, a las otras inclinaciones o apetito, mas no amor.

FILÓN.—Según dice Aristóteles, las cosas se conocen por sus contrarios⁵. La ciencia de los contrarios sólo es una: si el contrario de esta inclinación es y se llama odio, es lógico que ella se denomine amor. Así como en el hombre el odio voluntario es lo contrario del amor, del mismo modo en los ani-

mucha frecuencia en la literatura; cf. sólo *Guzmán de Alfarache*, 1.^a parte, III, 7: «No es posible lo que está violentado dejar de bajar o subir a su centro, que siempre apetece» (*NPE*, I, p. 409, con documentada nota).

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, III, 2.

males el odio hacia las cosas perjudiciales para la vida se opone al amor hacia las cosas convenientes para ella. El animal huye de lo primero y va en pos de lo otro; el odio le hace huir, mientras que el amor le impulsa a buscarlo. Asimismo, los cuerpos irracionales pesados tienen un amor natural a ir de arriba hacia abajo, y por eso lo hacen así, mientras que huyen de lo contrario, porque lo odian; ocurre al revés con los cuerpos ligeros: aman lo alto y odian lo bajo. Y del mismo modo que en todos ellos hay odio, también hay amor.

SOFÍA.—¿Cómo puede amar quien no conoce?

FILÓN.—Es que conoce, puesto que ama y aborrece.

SOFÍA.—Y, ¿cómo puede conocer quien carece de razón, de sentidos y de imaginación, como les ocurre a estos cuerpos inferiores insensibles?

FILÓN.—Aunque no tengan en sí mismos estas potencias cognoscitivas, están dirigidos por la naturaleza que conoce y gobierna todas las cosas inferiores, es decir, por el alma del mundo, hacia un recto e infalible conocimiento de las cosas naturales, para conservación de sus naturalezas.

SOFÍA.—¿Cómo puede amar quien no siente?

FILÓN.—Al igual que la naturaleza dirige rectamente los cuerpos inferiores para que conozcan su fin y lugares propios, ella misma les encamina a amarlos, a apetecerlos y a moverse para conseguirlos cuando están separados de ellos. Al igual que la flecha busca directamente el blanco, no porque le conozca, sino por el conocimiento del arquero que la dirige, del mismo modo estos cuerpos inferiores buscan su lugar propio y su fin, no por conocimiento propio, sino por el recto conocer del primer creador, conocimiento infuso en el alma del mundo⁶ y en la naturaleza universal de las cosas inferiores. Por consiguiente, así como la tendencia de la flecha procede del conocimiento, del amor y del apetito del artífice, la de estos cuerpos irracionales deriva del conocimiento y del amor naturales.

SOFÍA.—Estoy conforme con la manera en que el amor y el conocimiento se da en los cuerpos inanimados; pero me agradecería saber si hay en ellos otro amor o apetito distinto del que sienten hacia sus lugares propios, los ligeros a ascender y los pesados a descender.

FILÓN.—El amor que los elementos y demás cuerpos inanimados sienten hacia sus lugares propios y el odio que tienen a los contrarios, se asemeja al amor que los animales sienten hacia las cosas convenientes y el odio por las perjudiciales, por lo cual huyen de lo uno y van en pos de lo otro. También se parece este amor al que sienten los animales terrestres hacia la tierra, los marinos por el agua, los voladores por el aire y la salamandra por

⁶ Concepto de origen platónico (*Timeo*, 30 c) central entre los neoplatónicos (p. ej., Plotino, *Enéada*, IV, 3, XI, recogido por Ficino en *De vita coelitus comparanda*, I). Vid. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983, pp. 84-85.

el fuego, tanto que se dice que nace en él y en él habita⁷. Semejante a éstos es el amor de los elementos por sus lugares propios. Además de esta clase de amor, te diré que en los elementos actúan las cinco causas de amor recíproco que hemos dicho se daban en los animales.

SOFÍA.—¿Todas ellas?

FILÓN.—Todas.

SOFÍA.—Explicámelas detalladamente.

FILÓN.—Empezaré por la última*, el amor hacia la misma especie, porque es más evidente. Verás que las partes de la tierra que se hallan separadas del conjunto, tienden a unirse a toda la tierra con un amor eficaz: las piedras que se solidifican en el aire buscan rápidamente la tierra; los ríos y demás corrientes de agua, nacidos en las profundidades de la tierra, de los vapores que ésta emana, convertidos en agua, apenas reúnen una cantidad suficiente, corren al encuentro del mar y de toda el agua, a causa del amor que sienten hacia su especie. Los vapores aéreos o vientos, que nacen en las profundidades de la tierra, tratan de salir fuera mediante terremotos, deseando hallarse en su elemento, en el aire, a causa del amor que tienen a su especie. Asimismo, el fuego, que se origina aquí abajo, trata de ascender al lugar de su elemento, a la parte superior, por amor hacia la especie.

SOFÍA.—He comprendido el amor que cada elemento siente hacia su propia especie. Háblame de las otras causas.

FILÓN.—Hablaré de la penúltima de ellas**, la cuarta, es decir, la sociedad, porque también es evidente, por ser proporcionada a los lugares naturales.

SOFÍA.—¿Pues qué otra compañía se da en los elementos y en dichos cuerpos?

FILÓN.—Cada uno de los cuatro elementos, es decir, tierra, agua, aire y fuego, ama descansar junto a uno de los otros, mas no junto a todos. La tierra huye del cielo y del fuego y busca el centro que es lo más alejado del cielo; le gusta estar cerca del agua y del aire, pero debajo y no encima de ellos, pues cuando está encima huye hacia abajo y no descansa hasta haberse alejado lo máximo posible⁸.

SOFÍA.—¿Por qué lo hace, ya que del cielo procede todo bien?

FILÓN.—Lo hace por ser el más pesado y espeso de todos los elementos, y, como holgazana que es, prefiere más que ninguno de los otros el descanso; como el cielo está siempre en movimiento continuo, sin descansar nunca, la tierra para poder reposar se aleja cuanto puede de él y sólo en el

⁷ Vid. Plinio, *Historia natural*, X.

* Antes, en la página 67, la expuso en penúltimo lugar. (*N. del T.*)

** Antes la expuso en último lugar. (*N. del T.*)

⁸ Cf. Aristóteles, *Física*, IV, 5. *Del cielo*, IV, 5, a través de Maimónides, *Guía*, I, 36.

centro, que es lo más bajo, halla reposo, rodeada de un lado por el agua y por el aire por el otro.

SOFÍA.—He entendido lo de la tierra. Háblame del agua.

FILÓN.—También el agua es pesada y holgazana, pero menos que la tierra y más que los otros elementos; ésta es la razón de que también ella huya del cielo, ya que no se mueve velozmente como el aire y el fuego. Busca lo bajo y le agrada estar cerca, pero encima de la tierra y debajo del aire, hacia los cuales siente amor. Es enemiga y odia el fuego, por lo que huye y se aleja de él, y no tolera estar con él sin la compañía de los demás.

SOFÍA.—Háblame del aire.

FILÓN.—El aire, por ser ligero y sutil, ama la naturaleza y la proximidad del cielo y ágilmente la busca cuanto puede. Ascende hacia arriba, aunque no hasta el lado mismo del cielo, puesto que no es una substancia tan purificada como el fuego, que ocupa el primer lugar. Por ello, el aire ama estar junto al fuego, debajo de él; también le gusta estar cerca del agua y de la tierra, pero no puede tolerar hallarse debajo de ellas, sino solamente encima; además, sigue fácilmente el continuo movimiento circular del cielo. Es amigo del fuego y del agua; mas como éstos son contrarios y enemigos entre sí, el aire se ha colocado entre ambos, como amigo de los dos, a fin de que no se perjudiquen mediante una guerra continua.

SOFÍA.—Falta por hablar del fuego.

FILÓN.—El fuego es el más sutil, ligero y purificado de los elementos. No siente amor hacia ninguno de ellos, excepto por el aire, cuya proximidad le agrada, con tal de estar encima de él. Ama el cielo y no descansa, donde quiera que se halle, hasta que logra colocarse junto a él. Éste es el amor social que se da en los cuatro elementos.

SOFÍA.—Me complace; pero, ¿por qué no has hablado de la causa de que el fuego sea tan caliente y el agua tan fría? ¿Ni de las cualidades de los otros?⁹

FILÓN.—Porque no pertenece a esta causa de amor. Pero te la diré porque será útil para las otras. Has de saber que el cielo, mediante su movimiento continuo, y los rayos del Sol y de los demás planetas y estrellas fijas del octavo cielo, calientan este globo del cuerpo muerto que llena toda la concavidad de la esfera de la Luna. Como la primera parte de este globo, la más próxima al cielo, se calienta más, se purifica, se sutiliza y se hace más ligera y muy caliente; su calor llega a ser tan grande que puede consumir todo lo húmedo, y queda seca: es el fuego. El calor celeste, al extenderse más lejos, a la parte de este globo que viene después del fuego, también la calienta, pero no hasta el extremo de que sea capaz de consumir lo húmedo: es el aire, caliente y húmedo, y gracias a la primera de estas cualidades también

⁹ Doctrina basada en Aristóteles y Galeno. Cf. *Guía*, II, 19.

se purifica, se sutiliza y queda algo menos ligero que el fuego, porque es menos caliente que éste.

Cuando el calor celeste se extiende en este globo más allá del aire, ya no es capaz de crear un elemento caliente; al contrario, por estar lejos del cielo, queda frío, mas no tanto que no pueda existir en él lo húmedo. También queda pesado, a causa del espesor originado por la frialdad, y tiende a lo bajo: este elemento es el agua, fría y húmeda. Más allá de ésta, es tanta la frialdad en el resto del centro de este globo bajo el agua, que reseca todo lo húmedo, y queda como cuerpo especísimo, muy pesado, frío y seco, como es la tierra.

Por consiguiente, el aire y el fuego, que por su mayor proximidad disfrutan más del calor y del beneficio celeste, que es la vida de los cuerpos inferiores, aman más al cielo; donde quiera que se hallen se aproximan a él y con él se mueven en su continuo movimiento circular. Los otros dos, tierra y agua, por participar poco del calor y de la vida celeste, no le aman ni tratan de aproximarse a él; al contrario, le huyen, para poder descansar con tranquilidad, sin moverse con él, continua y circularmente.

SOFÍA.—Dado que, según dices, la tierra es el más bajo y vil de todos los elementos, el más alejado de la fuente de la vida que es el cielo, ¿cómo es que en ella se engendran tantísimas cosas diferentes, en mayor número que en ningún otro elemento? Así, por ejemplo, las piedras son de muchas maneras distintas: unas son grandes, limpias y hermosas, mientras que otras son claras y muy preciosas; los metales, no sólo son burdos, como el hierro, el plomo, el cobre, el estaño y el mercurio, sino también finos y brillantes, como la plata y el oro. También la tierra produce muchísimas especies de hierbas, flores, árboles y frutos; además de una gran multitud y diversidad de animales. Todos ellos están vinculados a la tierra, pues aunque en el mar viven algunas especies vegetales y una grandísima cantidad de animales, y en el aire los que vuelan, todos ellos, sin embargo, tienen reconocimiento a la tierra y es en ella donde más se paran. Además, en ella nace la especie humana, que es con mucho el más perfecto de los cuerpos que están bajo el cielo, especie que no habita en ninguna otra esfera de los elementos. ¿Cómo, pues, te atreves a decir que la tierra es el más vil y el más mortificado de los cuatro elementos?

FILÓN.—Aunque la tierra, por estar alejadísima del cielo, es en sí misma el más espeso, frío y bajo de los elementos y el más ajeno a la vida, sin embargo, por estar unida en el centro, recibe unidamente en sí las influencias y rayos de todas las estrellas, planetas y cuerpos celestes, que en ella se congregan. Atrae de esta manera la virtud de los demás elementos, que llegan a unirse de tantas y tan distintas maneras, que se engendran todas las cosas que has citado. Esto no podría ocurrir en ningún otro elemento, porque ninguno de ellos es receptáculo común y unido de todas las virtudes celestes elementales. Todas estas virtudes se unen en la tierra; pasan por los demás elementos, pero únicamente se asientan en la tierra, a causa de su espesor,

por estar en el centro y porque en ella inciden todos los rayos con mayor fuerza. De manera que ésta es la verdadera esposa del cuerpo celeste, mientras que los demás elementos sólo son concubinas suyas: en la tierra engendra el cielo toda o la mayor parte de su generación, y ella se adorna con tantas y tan diversas cosas.

SOFÍA.—Mi duda se ha disipado; volvamos a nuestro objeto. Dime si las demás causas del amor de los hombres y de los animales se dan en los elementos y otros cuerpos muertos, como, por ejemplo, la tercera causa, el beneficio, y la segunda, la sucesión generativa, y la primera, el deseo y placer de la reproducción.

FILÓN.—El beneficio se identifica en estos cuerpos elementales con la sucesión generativa, porque el engendrado ama al que lo engendró como benefactor suyo, y el progenitor ama al engendrado por ser receptor de su beneficio. Esta causa de la sucesión generativa se da también en las cosas engendradas por los elementos: verás que las cosas engendradas en la región del aire, por los vapores que suben de la tierra y del mar, cuando los vapores son húmedos producen agua, nieve y granizo, que, apenas han sido engendrados, inmediatamente, con amoroso impulso, bajan al encuentro del mar y de la tierra, su madre; en cambio, cuando los vapores son secos, se forman de ellos vientos y materias ígneas: los vientos buscan el aire mediante espiración y lo ígneo va hacia arriba en busca del fuego, cada uno de ellos movido por el amor hacia su origen propio y hacia el elemento que los engendró. También las piedras y metales producidos por la tierra, cuando están fuera de ella la buscan raudos y no paran hasta hallarse en ella, al igual que los niños buscan a su madre y sólo junto a ella se tranquilizan. La tierra los engendra, nutre y conserva con amor; las plantas, las hierbas y los árboles tienen tanto amor a la tierra, su madre y progenitora, que nunca, si no es por la fuerza, quieren apartarse de ella; más aún, con los brazos de sus raíces la abrazan afectuosamente, como hacen los niños con los pechos de sus madres. Y la tierra, madre amorosa, no sólo los engendra con gran caridad y amor, sino que siempre se preocupa de alimentarlos con su propia humedad, llevada desde su interior a la superficie para nutrirles con ella, como hace la madre que lleva la leche desde las entrañas a los senos para criar a sus hijos. Y cuando la tierra carece de humedad que ofrecerles, la pide, mediante ruegos y súplicas, al cielo y al aire, la compra y contrata con sus vapores que ascienden, de los cuales se produce el agua de lluvia que sirve para alimentar a sus plantas y a sus animales. ¿Qué madre podría haber más llena de piedad, más caritativa para con sus hijos?

SOFÍA.—Es verdaderamente admirable esta preocupación en un cuerpo sin alma como es la tierra, y mucho más admirable es la de Aquél que la pudo hacer tan especial. Sólo me queda por saber algo acerca de la primera causa del amor en los animales, es decir, el deseo y el placer de la reproducción, cómo se da en los elementos y cuerpos sin alma sensitiva.

FILÓN.—En los elementos y en la materia de todas las cosas inferiores se da el amor generativo con mucha más abundancia que cualquiera de las otras causas.

SOFÍA.—¿Cómo, en la materia? ¿Acaso la materia de todas estas cosas inferiores es algo distinto que estos cuatro elementos? Vemos, sin embargo, que de ellos proceden todas las demás cosas engendradas.

FILÓN.—Así es; pero los elementos mismos son generables, por lo cual es preciso decir de qué se engendran.

SOFÍA.—¿De qué? El uno del otro. Del agua se forma el aire; del aire, agua; del fuego, aire, y del aire, fuego, y lo mismo cabe decir de la tierra.

FILÓN.—También eso que dices es verdad. Mas en las cosas que se engendran de los elementos, los propios elementos son materia y fundamento que persiste en la cosa que ellos han engendrado, los cuatro unidos virtualmente. Pero cuando el uno es engendrado por el otro, no puede suceder así: cuando el fuego se convierte en agua, no queda fuego en el agua, al contrario, el fuego se corrompe y engendra agua. Siendo esto así es preciso señalar alguna materia común a todos los elementos, en la cual puedan verificarse todas estas transformaciones. Esta materia, una vez informada en forma de aire, por alteración suficiente, deja esa forma de aire y adopta la del agua, y lo mismo cabe decir de los otros elementos. Los filósofos la denominan primera materia; los más antiguos la llaman caos, que en griego significa «confusión»¹⁰ porque todas las cosas, en potencia y generativamente, están en aquella juntas y confusas; de ella se forman todas, cada una por sí, difusa y sucesivamente.

SOFÍA.—¿Qué amor puede haber en esta primera materia?

FILÓN.—Esta —según dice Platón— apetece y ama todas las formas de las cosas engendradas¹¹, como la mujer al hombre. Su amor, apetito y deseo no lo sacia la presencia en acto de una de las formas, por lo cual se enamora de la que le falta y, abandonando la primera, adopta esta última, de tal manera que, no pudiendo conservar al mismo tiempo todas las formas en acto, las recibe sucesivamente, una después de otra. También posee, en muchas de sus partes, todas las formas juntas; pero como cada una de esas partes quiere gozar del amor de todas las formas, es preciso que se vayan transformando sucesiva y continuamente de una en otra, pues una forma no basta

¹⁰ El concepto aristotélico de materia primera, a través de Maimónides, *Guía*, I, 28. Para el de caos, *vid.* Ovidio, *Metamorfosis*, I, 7.

¹¹ A partir del *Timeo*, 49 a, los neoplatónicos y gnósticos llaman a la materia madre y a la forma padre; pero cf. especialmente Maimónides, *Guía*, I, 17: «Así Platón y sus predecesores denominaban a la Materia, «hembra» y a la Forma, «macho». Ya sabes que los principios de los seres que nacen y perecen son tres: la materia, la forma y la privación particular inherente a la materia, pues si ésta contuviera en sí la privación, no sería susceptible de forma, de ahí que la privación sea elemento integrante de los principios» (ed. cit., p. 89).

para saciar su apetito y amor, que excede sobremanera a la satisfacción, ni una sola de estas formas puede saciar éste su insaciable apetito. Así como ella es causa de la continua producción de las formas de que carece, también es causa de la continua corrupción de las formas que posee. Por ello, algunos la denominan meretriz¹², porque no tiene amor firme y único por una sola cosa, sino que, cuando lo siente hacia una, desea abandonarla por allegarse a otra. A pesar de todo, gracias a este amor adulterino, adorna el mundo inferior con tanta y tan admirable diversidad de cosas tan bellamente formadas. Por consiguiente, el amor generativo de esta primera materia, su deseo constante hacia el nuevo marido de que carece, el placer que experimenta en el nuevo coito, son causas de la generación de todas las cosas generables.

SOFÍA.—Comprendo perfectamente el amor, el apetito y el deseo insaciable que hay en esta primera materia. Me gustaría saber qué amor generativo puede hallarse en los cuatro elementos, que son contrarios entre sí.

FILÓN.—El amor que suele darse en los cuatro elementos, aunque sean contrarios entre sí, es causa generativa de todas las cosas mixtas y compuestas por ellos.

SOFÍA.—Explícame de qué manera.

FILÓN.—Los elementos, por ser contrarios, están divididos y separados: el fuego y el aire, calientes y ligeros, buscan lo alto y huyen de lo bajo; la tierra y el agua, fríos y pesados, tienden a lo bajo y se apartan de lo alto. Sin embargo, muchas veces, por intercesión del cielo benigno, merced a su movimiento y a sus rayos, se unen amistosamente, y de tal manera se mezclan, tan amistosamente, que casi alcanzan una unidad de cuerpo uniforme y de uniforme cualidad. Esta amistad es capaz de recibir, por virtud del cielo, otras formas, más excelentes que ninguna de los elementos, en diversos grados, aunque los elementos quedan mezclados en ella materialmente.

SOFÍA.—¿Cuáles son estas formas que reciben, mediante su amistad, los elementos? ¿Cuántos son sus grados?

FILÓN.—En el primer y más débil grado de la amistad reciben las formas de los mixtos inanimados, como las formas de las piedras: unas oscuras, otras más claras; algunas brillantes y preciosas, en las que la tierra pone la dureza, el agua la claridad, el aire la diafanidad o transparencia y el fuego

¹² Maimónides, *Guía*, III, 8, glosa esta idea aplicando a materia y forma el proverbio salomónico de la mujer fuerte y la mujer adúltera. Un precedente inmediato se encuentra en el *De amore*, de Francesco Cattani de Diacetto. Las variaciones sobre el tema son abundantes en la literatura; cf. sólo *La Celestina*, I: «Puesto que sea todo eso verdad, por ser tú hombre eres más digno... En que ella es imperfecta, por el qual defeto desea e apetece a tí e a otro menor que tú. ¿No has leydo el filósofo, do dice: Assi como la materia apetece a la forma, assi la muger al varón?» (*vid.* Lope de Vega, *La Dorotea*, ed. E. S. Morby, Madrid, 1968, p. 95, n.º 91, donde se recogen éste y muchos ejemplos más).

la brillantez con los rayos que tienen las piedras preciosas. De esta primera unión amigable de los elementos proceden las formas de los metales: unos burdos, como el hierro y el plomo; otros más limpios, como cobre, estaño y mercurio; otros claros y hermosos, como la plata y el oro, en todos los cuales domina tanto el agua, que el fuego suele derretirlos. La forma del compuesto, piedra o metal, es más perfecta cuanto mayor y más regular es en él la amistad de los elementos. Cuando la amistad de estos cuatro elementos contrarios es de grado mayor, y su amor está unido con mayor igualdad y con menos exceso de uno de ellos, no solamente llegan a adoptar formas de mixtos, sino que pueden recibir formas más excelentes, como son las animadas. En primer lugar, las del alma vegetativa, que produce en las plantas la germinación, nutrición y crecimiento por todas partes, y la producción de sus semejantes mediante la semilla y las ramas del generante. De este modo se engendran todas las especies vegetales; las menos perfectas son las hierbas; los árboles, las más perfectas. El alma vegetativa de una especie es más perfecta y de mayor importancia que la de otra cuanto mayor es el amor, la unidad y más igual la amistad de estos cuatro elementos contrarios que se hallan en ella. Este es el segundo grado de su amistad.

Cuando el amor de los elementos es mayor, más unido y más igual, no solamente reciben las formas de los mixtos y las formas del alma vegetativa de nutrición, crecimiento y reproducción, sino que, además, reciben las del alma sensitiva, con sentidos y movimiento, fantasía y apetito. De este grado de amistad se engendran todas las especies de animales terrestres, marinos y volátiles. Algunos son imperfectos, pues carecen de movimiento y de sentidos, excepto el del tacto; mas los animales perfectos están dotados de todos los sentidos y de movimiento. Una especie es más excelente que otra en su obrar, cuando la amistad de sus elementos es mayor y de mayor unión e igualdad. Este es el tercer grado de amor en los elementos.

El cuarto y último grado de amor y amistad que se da en los elementos, ocurre cuando alcanzan el amor más igual y la amistad más unida posibles, pues entonces no sólo reciben las formas mixtas, vegetativas y sensitivas, y las del movimiento, sino que, además, son capaces de participar de una forma mucho más alejada y ajena a la vileza de estos cuerpos generables y corruptibles. Más aún: participan de la forma propia de los cuerpos celestes y eternos, es decir, el alma¹³, que de entre todos los seres inferiores sólo se da en la especie humana.

SOFÍA.—Pero, ¿cómo fue posible que el hombre, formado por estos mismos elementos contrarios y corruptibles, haya podido tener forma eterna e intelectual, propia de los cuerpos celestiales?

¹³ La tripartición del alma en vegetativa, sensitiva e intelectual procede de Aristóteles, *Del alma*, II y III.

FILÓN.—Porque el amor de sus elementos es tan igual, uniforme y perfecto, que es capaz de reunir toda la contrariedad de los elementos, de formar un cuerpo libre de toda contradicción y oposición, al igual que el cuerpo celeste, carente de cualquier contrariedad. Gracias a esto llega a participar de aquella forma intelectual y eterna, que solamente suele informar a los cuerpos celestes.

SOFÍA.—Jamás oí hablar de tal amistad entre los elementos, aunque bien sé que, según lo perfecta que es la constitución de aquéllos, la forma del compuesto resulta más o menos perfecta.

FILÓN.—¿No te parece verdadero amor y amistad la complexión de los elementos y su amistad, cómo los contrarios pueden estar juntos, sin discusión ni contradicción? Algunos aplican a esta amistad los nombres de armonía, música y concordancia, y tú sabes que la amistad produce concordia, mientras que la enemistad causa discordia. Por ello dice el filósofo Empedocles que las causas de la producción y corrupción de todas las cosas inferiores son seis, a saber: los cuatro elementos, la amistad y la enemistad¹⁴. En efecto, la amistad de los cuatro elementos contrarios da lugar a la formación de los cuerpos compuestos por ellos, mientras que la enemistad causa la corrupción de los mismos. Junto a estos cuatro grados de producirse el amor en los elementos, que son causa del origen de todos los cuerpos compuestos según los cuatro grados de composición, has de suponer otros tantos grados de odio, que son causa de disolución y de corrupción. Luego, así como todo mal y ruina deriva de la enemistad de dichos elementos, todo bien y formación procede del amor y de la amistad de los mismos.

SOFÍA.—Me agrada tu discurso acerca de las maneras y causas del amor que se halla en este mundo inferior, es decir, en todas las cosas generables y corruptibles, tanto en el hombre como en los brutos, en las plantas y en los mixtos que carecen por completo de alma y, asimismo, en los cuatro elementos y en la primera materia, común a todos.

Y me doy cuenta de que, así como una especie de animal ama a otra y procura ir acompañada de ella mientras aborrece y huye de una tercera, del mismo modo entre las plantas hay especies amigas, que nacen juntas y germinan mejor cuando están próximas, mientras que otras son enemigas, y al estar cerca una de otra se marchitan. Lo mismo ocurre con los metales: uno acompaña a otro en determinado mineral, pero no a un tercero; lo que también se da en las piedras preciosas. Así, vemos que el hierro ama tanto al imán que, a pesar de su espesor y pesadez, se mueve en busca de él. Y, para

¹⁴ «Con la tierra conocemos la tierra; con el agua, el agua; con el aire, el aire luciente; con el fuego, el fuego voraz; el amor, con el amor; el odio, con el odio terrible» (trad. de F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, p. 14). Seguramente, la cita llega a León Hebreo a través de Aristóteles, *Del alma*, I, 2, 404 b.

concluir, veo que no hay cuerpo alguno bajo el cielo que carezca de amor, deseo y apetito natural, o sensual o voluntario, conforme has dicho. Sin embargo, me resultaría raro que en los cuerpos celestes y en los entendimientos espirituales hubiera amor, ya que carecen de las pasiones de estos cuerpos engendrables.

FILÓN.—En los cuerpos celestes y en las cosas intelectuales no hay menos amor que en las inferiores; al contrario, es más elevado.

SOFÍA.—Quisiera saber de qué manera, ya que la principal y más corriente causa de amor que yo conozco es la generación. Si en las cosas eternas no hay generación, ¿cómo puede haber amor?

FILÓN.—Carecen de generación porque son ingenerables e incorruptibles. Pero la generación de las cosas inferiores procede del cielo, como verdadero padre que es, al igual que la materia es la primera madre en la generación, y luego los cuatro elementos, especialmente la tierra, que es la madre más evidente. Y tú bien sabes que los padres tienen tanto amor como las madres; incluso, quizá tengan un amor más excelente y perfecto.

SOFÍA.—Háblame más extensamente de este amor paternal del cielo.

FILÓN.—En general te diré que al moverse el cielo, padre de las cosas generables, con movimiento continuo y circular, sobre todo la esfera de la primera materia, al moverse y mezclar todas sus partes, hace germinar todos los géneros, especies e individuos del mundo inferior de la generación, al igual que moviéndose el macho sobre la hembra y moviendo a esta última, ella concibe los hijos.

SOFÍA.—Háblame de esta propagación más clara y detalladamente.

FILÓN.—La primera materia, como una hembra, tiene cuerpo, el cual recibe la humedad que lo nutre, el espíritu que lo penetra y el calor natural que lo atempera y vivifica.

SOFÍA.—Explicame estas cosas una por una.

FILÓN.—La tierra es el cuerpo de la primera materia, receptáculo de todas las influencias de su macho, que es el cielo. El agua es la humedad que lo nutre; el aire, el espíritu que la penetra, y el fuego es el calor natural que la atempera y vivifica.

SOFÍA.—¿De qué manera pone el cielo su generación en la tierra?

FILÓN.—Todo el cuerpo del cielo es el macho que la cubre y rodea con un movimiento continuo. Aunque ella está inmóvil, sin embargo se mueve un poquito a causa del movimiento de su macho; pero su humedad (que es el agua), su espíritu (el cielo) y su calor natural (el fuego) se mueven actualmente por el movimiento celeste viril, al igual que se mueven todas estas cosas en la hembra en el momento del coito por el movimiento del macho, aunque ella no se mueva corporalmente, al contrario, esté quieta para recibir el semen de su macho.

SOFÍA.—¿Qué semen pone el cielo en la tierra?, y ¿cómo le puede poner?

FILÓN.—El semen que la tierra recibe del cielo es el rocío y el agua de lluvia que, con ayuda de los rayos del sol, de la luna y de los demás plane-

tas y estrellas fijas, engendra en la tierra y en el mar todas las especies e individuos de los cuerpos compuestos, según los cuatro grados de composición de los que ya te he hablado.

SOFÍA.—¿Quiénes son, propiamente, en el cielo, los productores de este semen?

FILÓN.—Todo el cielo lo produce gracias a su movimiento continuo, así como todo el cuerpo del hombre en conjunto interviene en la producción del esperma. Al igual que el cuerpo humano está compuesto por miembros homogéneos, es decir, de la misma naturaleza: huesos, nervios, venas, membranas y cartílagos, además de la carne, que es el relleno entre unos y otros, del mismo modo el gran cuerpo del octavo cielo está formado por estrellas fijas de diversa naturaleza, estrellas que se dividen en cinco magnitudes más una sexta formada por las estrellas nebulosas, además de la sustancia del cuerpo diáfano del cielo, que hace continuo y llena los espacios entre unas y otras.

SOFÍA.—Y los siete planetas, ¿para qué sirven en la formación de este semen del mundo?

FILÓN.—Los siete planetas son siete miembros heterogéneos, es decir, orgánicos, importantes en la producción de este semen, como lo son en el hombre los órganos que engendran el esperma.

SOFÍA.—Háblame ampliamente de ellos.

FILÓN.—La producción del esperma humano depende, en primer lugar, del corazón, que proporciona los espíritus con el calor natural, que es la forma del esperma. Segundo, el cerebro aporta lo húmedo, que es la materia del esperma. Tercero, el hígado, que mediante suave decocción atempera el esperma, lo rehace y aumenta con la parte más purificada de la sangre. Cuarto, el bazo que, después de haberlo purificado quitando las heces melancólicas, lo espera y lo rehace viscoso y ventoso. Quinto, los riñones, que gracias a su propia decocción, lo hacen agrio, caliente e incitativo, sobre todo por la porción de cólera que reciben constantemente de la bilis. Sexto, los testículos, donde el esperma recibe constitución perfecta y naturaleza seminal generativa. Séptimo, y último, el pene, que pone el esperma en la hembra receptora.

SOFÍA.—Comprendo perfectamente cómo participan en la formación del esperma viril estos siete miembros orgánicos. Pero, ¿qué relación tiene esto con los siete planetas?

FILÓN.—Pues que de una manera semejante participan los siete planetas del cielo en la producción del semen del mundo.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—El Sol es el corazón del cielo, origen del calor natural y espiritual, que hace exhalar los vapores de la tierra y del mar, y producir el agua y el rocío que es el semen; sus rayos y aspectos la atraen, gracias, sobre todo, al cambio de las cuatro estaciones del año que él origina mediante su movi-

miento anual. La Luna es el cerebro del cielo, que produce la humedad, que es el semen en común; a consecuencia de sus fases cambian los vientos y descienden las aguas; produce la humedad de la noche y el rocío, que es nutrimento seminal. Júpiter es el hígado del cielo que, con su calor, suave y húmedo, coopera en la generación de las aguas, en la templanza del aire y suavidad de las épocas. Saturno es el bazo del cielo, y gracias a su frialdad y sequedad se espesan los vapores y se condensan las aguas, se mueven los vientos que los llevan y se templan el exceso de calor. Marte es la hiel y los riñones del cielo que, mediante su calor excesivo, ayuda a ascender a los vapores, derrite el agua y la hace fluir, la hace sutil y penetrativa y le da calor seminal incitativo a fin de que la frialdad de Saturno y de la Luna no hagan el semen inapto para la generación por falta de calor actual. Venus es los testículos del cielo; tiene gran influencia en la producción del agua buena e idónea para la fecundación, ya que su frialdad y humedad son benignas, muy asimilables y aptas para dar lugar a la generación terrestre. Por la relación y la proximidad que tienen los riñones con los testículos en la producción del esperma, los poetas han imaginado a Marte enamorado de Venus, porque el uno proporciona la incitación y el otro la humedad necesaria para el semen. Mercurio es el pene del cielo, en ciertas ocasiones directo y en otras retraído; a veces causa actualmente las lluvias, y otras, las impide. Se mueve principalmente por la proximidad del Sol y por las fases de la Luna, al igual que se mueve el pene por deseo e incitación del corazón, de la imaginación y de la memoria del cerebro. Por consiguiente, puedes ver, Sofía, que el cielo es perfectísimo marido de la tierra, pues con todos sus miembros, tanto orgánicos como homogéneos, se mueve y se esfuerza en poner en ella el semen y producir en ella tantas cosas engendradas, hermosas y diferentes. ¿No ves que no sería continua tan gran diligencia, tan sutil provisión, si no fuera por el ferviente y profundísimo amor que el cielo, como verdadero hombre generador, siente hacia la tierra, hacia los demás elementos y hacia esta primera materia conjuntamente, como a la mujer propia de la cual está enamorado o casado con ella? Siente amor por las cosas engendradas, cuida admirablemente de su nutrición y conservación, como si verdaderamente se tratara de hijos. La tierra y la materia sienten amor hacia el cielo como a marido queridísimo, o a amante y bienhechor, y las cosas engendradas aman al cielo como a padre piadoso y óptimo curador. Con este amor recíproco se une el universo corpóreo, se adorna y se sostiene este mundo. ¿Qué mayor demostración quieres para comprender lo universal que es el amor?

SOFÍA.—Es admirable el amor matrimonial y mutuo de la tierra y del cielo, así como las propiedades femeninas que tiene la tierra y las masculinas del cielo, junto con sus siete planetas, que corresponden a los miembros que participan en la producción del esperma del hombre. Ya había oído decir que cada uno de los siete planetas tenía, según los astrólogos, influencia sobre

uno de los miembros humanos, pero no creía que fuera sobre los que participan en la generación, sino sobre los miembros externos de la cabeza, adecuados para servir al conocimiento sensible e interior.

FILÓN.—Es cierto que los siete planetas tienen influencia sobre las siete concavidades que hay en la cabeza, y que sirven al sentido y al conocimiento, es decir: el Sol sobre el ojo derecho y la Luna sobre el izquierdo, porque ambos son ojos del cielo. Saturno sobre la oreja derecha y Júpiter sobre la izquierda (según otros, al revés); Marte sobre el orificio nasal derecho y Venus sobre el izquierdo (según otros, al revés); Mercurio sobre la lengua y la boca, porque él preside la elocuencia y las doctrinas. Pero esto no quita que, como dicen los astrólogos, tengan influencia sobre los siete miembros del cuerpo que intervienen en la generación, según te he dicho.

SOFÍA.—¿Por qué razón convienen y cuadran estas dos maneras de influencia parcial en los miembros humanos?

FILÓN.—Porque estos siete miembros del conocimiento se corresponden en el hombre con los siete de la generación.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—El corazón y el cerebro son en el cuerpo lo que los ojos en la cabeza; el hígado y el bazo, como las dos orejas; los riñones y los testículos, como los dos orificios nasales. El pene se asemeja a la lengua, por posición y forma, por extenderse y retraerse; está colocada en medio de todos, y así como el pene al moverse engendra generación corporal, la lengua la engendra espiritual al expresar teorías, y produce hijos espirituales al igual que el pene los produce corporales, y el beso es común a ambos, el uno para incitar el otro. Al igual que los demás miembros sirven a la lengua para conocer, y ella es el fin para captar este conocimiento, todos los otros auxilian al pene en la generación, en la que consiste su fin. Así como la lengua está colocada entre las dos manos, que son instrumentos para llevar a cabo lo que se conoce y se habla, el pene está colocado entre las piernas, instrumentos del movimiento para acercarse a la hembra que recibe.

SOFÍA.—He comprendido esta correspondencia entre los miembros cognoscitivos de la cabeza y los generativos del cuerpo. Pero dime por qué, a semejanza de esto, no hay en el cielo dos clases de planetas que correspondan unos al conocimiento y otros a la generación, a fin de que la semejanza sea más perfecta.

FILÓN.—El cielo, por su sencillez y espiritualidad, con los mismos miembros e instrumentos del conocimiento engendra las cosas inferiores. Por ello, el corazón y el cerebro, productores del semen generativo del cielo, son ojos con los que ve, es decir, el Sol y la Luna; el hígado y el bazo, templadores del semen, son los oídos con que oye, es decir, Saturno y Júpiter; los riñones y los testículos, perfeccionadores del semen, son los orificios nasales con los que huele, es decir, Marte y Venus; el pene, que deposita el semen, es la lengua mercurial, guía del conocimiento. En cambio, en el hombre (y en los

demás animales perfectos), a pesar de ser imagen y simulacro del cielo, fue preciso separar los miembros cognoscitivos de los generativos, poner los primeros en la parte superior de la cabeza y los últimos en la inferior del cuerpo, pero correspondiéndose entre sí.

SOFÍA.—Estoy satisfecha de esto. Pero me queda una duda: tú has comparado el cielo al hombre, y la materia, la tierra y demás elementos a la hembra; en cambio, siempre he oído decir que el hombre no sólo es simulacro del cielo, sino de todo el universo corpóreo e incorpóreo a la vez.

FILÓN.—Y así es: el hombre es imagen de todo el universo, por lo cual los griegos lo llaman *microcosmos*, que significa «mundo pequeño». Sin embargo, el hombre (y cualquier otro animal perfecto) contiene en sí el macho y la hembra, porque su especie se salva en ambos y no en uno solo de ellos. Por esto, no sólo en la lengua latina *homo* significa macho y hembra, sino que también en la hebrea, la más antigua, madre y origen de todas las lenguas, *Adam**, que quiere decir hombre, significa macho y hembra, y en su significado se contienen juntos ambos conceptos.

Los filósofos afirman que el cielo es un solo animal perfecto. Pitágoras creía que tenía derecha e izquierda, como cualquier otro animal perfecto. Decía que la mitad del cielo desde el Ecuador hasta el Polo Ártico, que llamamos Tramontana**, era la derecha del cielo, porque de dicha línea hacia el norte podía ver mayores estrellas fijas, más claras y numerosas de las que veía desde el Ecuador hasta el otro Polo, e incluso le parecía que causaba, en los seres inferiores, mayor y mejor generación en esa parte de la tierra que en la otra, por lo que llamaba a la otra mitad del cielo, la que va del Ecuador al Polo Antártico, que nos está oculto, izquierda del cielo.

En cambio, Aristóteles, al confirmar que el cielo es un animal perfecto¹⁵, dice que no sólo tiene estas dos partes del animal, es decir, derecha e izquierda, sino que tiene, además, las otras partes del animal perfecto, es decir: delantera y trasera, o sea, cara y espaldas; alta y baja, o sea, cabeza y pies. Dice esto, porque en el animal se hallan separadas y diferenciadas cada una de estas seis partes; la derecha y la izquierda presuponen las otras cuatro, sin las cuales no podrían darse, ya que derecha e izquierda son partes de la anchura del cuerpo del animal, mientras que lo alto y lo bajo, es decir, la cabeza y los pies, son partes de la longitud, que precede naturalmente a la anchura. Delante y detrás, o sea, cara y espaldas, son partes de la profundidad del cuerpo del animal, que es base de la longitud y de la anchura. Por consiguiente, dado que el cielo tiene derecha e izquierda —según dice Pitágoras— es preciso que también posea las otras cuatro partes de las

otras dos dimensiones: cabeza y pies, en la longitud; cara y espaldas, en la profundidad. Añade Aristóteles que la derecha del cielo no es nuestro polo, ni la izquierda el otro, como pretendía Pitágoras, porque la diferencia y la superioridad de una parte sobre otra no residiría en el cielo mismo, sino en el modo en que se nos aparecen, y quizás en la otra parte, la que desconocemos, haya más estrellas fijas en el cielo y más moradas en la tierra (y, en nuestros días, la experiencia de los viajes de portugueses y españoles, han demostrado parte de esto). Por ello, Aristóteles dice que el oriente es la derecha del cielo y el occidente la izquierda, que todo el cuerpo del cielo es un animal, cuya cabeza es el Polo Antártico que nos está oculto, y los pies el Ártico. Y así, la derecha está en el oriente, la izquierda en el occidente, la cara es la parte que hay de oriente a occidente y las espaldas, o parte posterior, la que va de occidente a oriente, por debajo.

Por consiguiente, dado que todo el universo es un hombre o, mejor, un animal que contiene macho y hembra, y el cielo es uno de los dos, perfectamente, con todas sus partes, ciertamente puedes creer que es el macho u hombre, mientras que la tierra y la primera materia, junto con los elementos, son la hembra, y también puedes creer que ambos están siempre unidos en amor matrimonial, o bien, en recíproco afecto de dos amantes verdaderos, según te he dicho anteriormente.

SOFÍA.—Me agrada lo que has dicho de Aristóteles, de la animalidad del cielo y de sus seis partes, naturalmente diferenciadas en el animal y en las plantas. Aunque en estas últimas existe una diferenciación de cabeza y pies: la cabeza es la raíz y los pies las hojas (en los animales ocurre al revés, de lo alto a la bajo), sin embargo, no poseen diferenciadas las otras partes, pues no tienen cara ni espaldas, ni derecha ni izquierda. En lo que dice Aristóteles de que el oriente es la derecha del cielo y el occidente la izquierda, me asalta una duda: oriente y occidente no son siempre lo mismo para todos los habitantes de la tierra; nuestro oriente es occidente para quienes moran debajo de nosotros, es decir, para los antípodas¹⁶, y nuestro occidente es oriente para ellos, y, asimismo, todas las partes de la esfera del cielo, de levante a poniente, son para ciertos habitantes de la tierra oriente y para otros occidente. Luego, ¿cuál de estos orientes será la derecha?, ¿por qué el uno y no el otro? Y si cada oriente es la derecha, ¿uno mismo será derecha e izquierda? Resuélveme esto, que me parece absurdo.

FILÓN.—Tu duda, Sofía, no es muy fácil de resolver. Algunos sostienen que el oriente que es la derecha del cielo es el oriente de quienes habitan en el centro de la extensión de la población del mundo, de levante a poniente porque creen que la mitad de la extensión está habitada, o es tierra descubierta, mientras que la otra está cubierta por las aguas.

* En castellano, Adán. (*N. del T.*)

** Véase la nota de la página 67. (*N. del T.*)

¹⁵ La crítica de Aristóteles a Pitágoras en *Metafísica*, I, 5, *Del cielo*, II.

¹⁶ Cf. Platón, *Timeo*, 63 a; Aristóteles, *Del cielo*, IV, 1.

SOFÍA.—Esto es verdad.

FILÓN.—No, por cierto, ¡no es verdad! Sabemos que la mayor parte de la esfera terrestre, de levante a poniente, está descubierta; cada una tiene su oriente y no hay razón para que uno sea más que otro la derecha, sobre todo porque lo que para unos es oriente para otros es occidente. Y de ser así, un mismo oriente sería derecha e izquierda, como tú has dicho. Por ello, otros sostienen que el signo Aries es la derecha del cielo y Libra la izquierda.

SOFÍA.—¿Por qué razón?

FILÓN.—Porque cuando el Sol está en Aries tiene mayor potencia y entonces germinan todas las plantas y el mundo se rejuvenece, mientras que cuando está en Libra todas se van secando y, por lo tanto, envejeciendo.

SOFÍA.—Aunque fuera así, no por ello sería Aries la derecha, porque no siempre está al oriente, sino alguna vez al occidente; cuando para unos es oriente, para otros es occidente, y Aristóteles dice que el oriente es la derecha.

FILÓN.—Los refutas muy bien. En efecto, el Sol, al entrar en Aries, no es tan benévolo y bienhechor para todos los habitantes de la tierra porque los de la otra mitad, los que habitan al otro lado del Ecuador y pueden ver el Polo Antártico, que se denominan antíctonos¹⁷, reciben el beneficio de la primavera cuando el Sol está en Libra, pues entonces empieza a acercarse a ellos, y, en cambio, notan el fin del otoño cuando está en Aries, pues se aleja de ellos, al contrario de lo que nos ocurre a nosotros. Por consiguiente, nuestra derecha sería para ellos izquierda, mientras que la derecha del animal es para todos derecha, y lo mismo la izquierda.

SOFÍA.—Sin duda es así, pues ya había oído decir que quienes habitan más allá de la zona tórrida están en primavera cuando nosotros estamos en otoño, y en otoño cuando estamos en primavera. Sin embargo, te suplico, Filón, que no dejes mi duda sin solución verdadera, caso de que la sepas.

FILÓN.—Los comentaristas de Aristóteles sólo hallaron estos dos modos de resolverla; como conocían la debilidad de su solución, se adhirieron a la que menos inconveniente presentaba. Y tú, Sofía, conténtate con lo que aquellos, mucho más sabios que tú, se contentaron.

SOFÍA.—Yo me guío por mi opinión y no por la de los demás; veo que tú aún estás menos satisfecho que yo con estas soluciones. Para tranquilizarme es preciso que me concedas que tu Aristóteles se equivocó, o bien trata de darme una respuesta más satisfactoria que ésta.

FILÓN.—Dado que mi mente está identificada contigo ninguno de mis conceptos puede negársete. Yo entiendo de otra manera a Aristóteles, quien explica agudamente las obras de estas seis partes, tanto en el cielo como en todo animal perfecto. Dice que lo alto, o sea, la cabeza, que es principio de

la longitud del animal, es la parte de la que primero depende la facultad de moverse, pues ciertamente de la cabeza o cerebro proceden los nervios y espíritus motores; la derecha es la parte donde el movimiento mismo empieza, según es manifiesto en el hombre; la cara, o parte delantera, es adonde se dirige el movimiento de la derecha. Las otras tres partes son las opuestas a éstas en dichas operaciones.

SOFÍA.—Entiendo esto. Vamos a la duda.

FILÓN.—Aristóteles dice que la derecha es la parte en que se levanta el Sol y las demás estrellas y planetas, es decir, el oriente. Añade que esto no es propio de una parte determinada materialmente, sino de todas virtualmente, en cuanto son oriente y se dirigen hacia occidente, y no al contrario, según el movimiento de los planetas errantes, que van de occidente a oriente. Aquél es un movimiento izquierdo y propio de la parte izquierda, y se parece al movimiento imperfecto y débil de la mano izquierda del hombre, al igual que el de oriente a occidente, en cualquier parte del cielo, es movimiento derecho y de la parte derecha. En efecto, dado que la cabeza del cielo es el Polo Antártico y los pies el Ártico, según él dice, es preciso que —encaminándose siempre el cielo y todas sus partes de oriente a occidente—, el movimiento empiece en la parte derecha y el opuesto en la izquierda. Y así la cara queda en aquella parte que está entre oriente y occidente, por encima, hacia donde se dirige el cielo en el movimiento derecho, mientras que las espaldas son la parte que queda detrás del oriente, debajo del cual se separan, como la mano derecha de las espaldas.

SOFÍA.—Me agrada comprenderte. Según lo que dices, en el cielo, sólo lo alto y lo bajo, o sea, la cabeza y los pies, están diferenciados materialmente; el uno es uno de los polos, y el otro, el otro; las demás cuatro partes se delimitan según la dirección del movimiento. ¿Es así, Filón?

FILÓN.—Así es; lo has comprendido bien.

SOFÍA.—Sin embargo, en los animales todas las seis partes son diferentes y están diferenciadas materialmente. Dime por qué se da en ellos tal diferencia.

FILÓN.—El animal se mueve directamente de un lugar a otro, y las partes de su longitud y anchura están diferenciadas y son diferentes; en cambio, en el cielo, que se mueve según movimiento circular de sí mismo a sí mismo, y siempre gira sobre sí, es preciso que estas partes estén en él, materialmente, una misma en otra misma y todo en todo, por lo que la cabeza y los pies del cielo, o sea, sus polos, como nunca se cambian el uno por el otro, están diferenciados materialmente, al igual que en los animales.

SOFÍA.—Si uno mismo es oriente y occidente, se deduce que uno mismo es derecha e izquierda.

FILÓN.—No es así, porque, aunque materialmente determinado trozo del cielo sea para unos oriente y para otros occidente, según el movimiento del cielo, todo él y cada parte, es oriente para todos cuando se halla en su orien-

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Del cielo*, II, 13; Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, I, 78.

te y, por razón del movimiento, siempre es la derecha y nunca la izquierda. Sin embargo, nunca se mueve, ni el cielo ni ninguna de sus partes, al contrario de aquel movimiento derecho, es decir, al revés, como lo hacen siempre los planetas errantes, por lo que su movimiento es izquierdo. Se mueven así, al revés, para contrarrestar el movimiento derecho del cielo, para favorecer los contrarios inferiores y para dar lugar a la continua generación de estos últimos.

SOFÍA.—Te he comprendido y queda disipada mi duda. Sin embargo, quisiera que me explicaras de qué manera dicen los filósofos que un solo hombre es imagen de todo el universo, tanto del mundo inferior de la generación y de la corrupción, como del mundo celeste y del espiritual o angélico, es decir, divino¹⁸.

FILÓN.—Parece que me apartas un poco de nuestro propósito, es decir, de la universalidad del amor; pero como, de todos modos, esto guarda alguna relación con nuestra materia, te lo explicaré brevemente. Los tres mundos que has especificado: generable, celeste e intelectual, están contenidos en el hombre como en un microcosmos, y se dan en él no sólo diferentes en cualidades y obras, sino también diferenciados en miembros, partes y lugares del cuerpo humano.

SOFÍA.—Explícame los tres particularmente.

FILÓN.—El cuerpo humano se divide en tres partes, al igual que el mundo, una sobre la otra: la inferior va de una capa o membrana que divide el cuerpo por la mitad, en la cintura, llamada diafragma, hasta abajo, a las piernas; la segunda va desde aquella membrana hasta la cabeza; la tercera, la más elevada, es la cabeza.

La primera contiene los órganos de la nutrición y de la reproducción: estómago, hígado, hiel, bazo, mesenterio, intestinos, riñones, testículos y pene. Esta parte del cuerpo humano está relacionada con el mundo inferior de la generación del universo; así como en este último, de la primera materia se producen los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), así en esta parte, del alimento, que es primera materia de los cuatro humores, se producen: la bilis, caliente, seca y sutil, semejante al fuego; la sangre, caliente y húmeda, ligeramente templada, relacionada con el aire; la flema, fría y húme-

¹⁸ La fuente es seguramente Maimónides, quien en su *Guía*, I, 72, compara el Universo con el individuo, estableciendo una serie de correspondencias anatómicas entre el hombre y el universo y formulando la noción de microcosmos a través del «intelecto hílico», exclusivo del hombre. Cf. también Pico della Mirandola: «La natura dello uomo, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'Universo; e come ogni mezzo partecipa de gli estremi, così l'uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha communione e convenienza, per la quale cagione si vuole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo» (*Compendio*, ed. Garin, p. 478; también *De hominis dignitate*, p. 192). Pero el precedente inmediato se encuentra en el *De amore* de Francesco Cattani da Diacceto.

da, semejante al agua, y el humor melancólico, frío y seco como la tierra. Así como de los cuatro elementos se forman los animales que, además de la nutrición y del crecimiento, poseen sentidos y movimiento; las plantas, que carecen de sentidos y de movimiento, y sólo tienen nutrición y crecimiento; otros mixtos, sin alma, carentes de sentidos, movimiento, nutrición y crecimiento, pero que son como heces de los elementos, es decir, piedras, hongos, sales y metales, del mismo modo, de estos cuatro humores, producidos en esta primera parte inferior de los hombres, se forman órganos dotados de nutrición, crecimiento, sentidos y movimiento, como son: nervios, membranas, tendones y músculos, y otros que carecen por sí de sentido y de movimiento, como: huesos, cartilagos y venas. También del alimento y de los humores proceden otras cosas que ni tienen sentido ni movimiento, nutrición ni crecimiento, sino que son heces y residuos del alimento y de los humores, como son: las heces, la orina, el sudor y las destilaciones de la nariz y de las orejas. Al igual que, en el mundo inferior, de la putrefacción, se forman algunos animales, muchos de los cuales son venenosos, de la putrefacción de los humores se engendran muchas clases de enfermedad, algunas de ellas venenosas. Finalmente, así como en el mundo inferior, por participación del cielo, se forma el hombre, que es un animal espiritual, del mismo modo del mejor de los humores, del más volátil y sutil, se forman espíritus sutiles y purificados, por participación y asistencia de los espíritus vitales, que siempre están en el corazón, los cuales pertenecen a la segunda parte del cuerpo humano que tiene correspondiente en el mundo celeste, según diremos.

SOFÍA.—He comprendido perfectamente la correspondencia de la parte inferior del hombre con el mundo inferior de la generación y de la corrupción. Háblame ahora de la parte celeste.

FILÓN.—La segunda parte del cuerpo humano contiene los órganos espirituales que están encima del diafragma hasta la garganta, es decir, el corazón y los dos pulmones, el derecho y el izquierdo, en el primero de los cuales hay tres lóbulos y en el izquierdo dos. Esta parte corresponde al mundo celeste. El corazón es la octava esfera, llena de estrellas, encima de la cual está todo lo celeste, que se denomina primer motor, por mover todas las cosas: se mueve de un modo igual, uniforme y circularmente, y sostiene todas las cosas corpóreas del universo mediante su movimiento continuo, y cualquier otro movimiento continuo que tengan los planetas o los elementos procede de él. Así es el corazón en el hombre: siempre se mueve con movimiento circular y uniforme, nunca descansa; merced a su movimiento mantiene con vida todo el cuerpo humano; él es causa del movimiento continuo de los pulmones y de todas las arterias que laten en el cuerpo. En el corazón se hallan todos los espíritus y virtudes humanas, al igual que en el cielo hay tantas estrellas claras, grandes, medianas y pequeñas. Hay muchas figuras celestes ligadas a este cielo primer motor, como los siete planetas errantes, lla-

mados así porque yerran en su movimiento: a las veces van derechos, otras retroceden; alguna vez rápidamente, otras despacio y todos siguen al primer motor. Esto es lo que ocurre con los pulmones, que siguen al corazón y le sirven en su continuo movimiento; pero, por ser esponjosos, se dilatan y contraen, a veces de prisa y otras despacio, como los planetas errantes. Al igual que los más importantes de estos planetas para gobernar el universo son los dos luminares, Sol y Luna, y encima acompañan al Sol tres planetas superiores: Marte, Júpiter y Saturno, y debajo, con la Luna, están los otros dos: Venus y Mercurio, del mismo modo el pulmón derecho, más importante, es símbolo del Sol, y tienen en sí tres lóbulos que proceden del mismo pulmón, mientras que el pulmón izquierdo, simulacro de la Luna, sólo tiene dos lóbulos; el conjunto alcanza el número de siete. Así como el mundo celeste mantiene este mundo inferior con sus rayos y su movimiento continuo, gracias a los cuales les proporciona el calor vital, la espiritualidad y el movimiento, así este corazón, junto con los pulmones, mantiene todo el cuerpo con las arterias, gracias a las cuales proporciona a todo su calor, sus espíritus vitales y su continuo movimiento. Por consiguiente, la semejanza es perfecta por completo.

SOFÍA.—Me agrada esta correspondencia del corazón y los miembros espirituales con el mundo celeste, y sus influencias sobre el mundo inferior. Si me quieres ahora complacer, explícame cuál es el correspondiente del mundo espiritual en el cuerpo humano.

FILÓN.—La cabeza del hombre, que es la parte superior de su cuerpo, es imagen del mundo espiritual, el cual —según el divino Platón (que no anda lejos de Aristóteles)— tiene tres grados: alma, entendimiento y divinidad¹⁹. Del alma procede el movimiento celeste y ella provee y gobierna la naturaleza del mundo inferior, al igual que en éste la naturaleza gobierna la primera materia. El equivalente del alma en el hombre es el cerebro, con sus dos potencias del sentido y del movimiento voluntario, potencias que están contenidas en el alma sensitiva, correspondiente al alma del mundo, que provee y mueve los cuerpos. Viene luego en el hombre el entendimiento posible, que es la última forma humana y que corresponde al entendimiento del universo, en el cual están todas las criaturas angélicas. Finalmente, hay en el hombre el entendimiento agente, el cual, al unírsele el posible, se hace actual y lleno de perfección y de gracia de Dios, copulado con su sagrada divinidad. Esto es lo que en el hombre corresponde al principio divino, del cual todas las cosas toman su principio, y a él se dirigen y en él descansan como en su fin último.

Esto debe bastarse, Sofía, en este nuevo diálogo familiar, acerca de la semejanza del hombre con todo el universo y por qué, con razón, los lla-

¹⁹ La base de esta división, en el *Timeo*, 64 d-72 e. Los platónicos del Renacimiento establecieron una jerarquía más detallada (cf. E. Panofsky, «El movimiento neoplatónico en Florencia y en el norte de Italia», *Estudios sobre iconología*, pp. 195-197).

maron los antiguos microcosmos²⁰. Hay otras muchas semejanzas de detalle que sería prolijo enumerar y que están fuera de nuestro propósito. Utilizaremos lo dicho cuando hablemos del nacimiento y del origen del amor; entonces podrás comprender que las cosas del mundo no se aman en vano unas a otras, las elevadas a las bajas, y viceversa, ya que todas son partes de un mismo cuerpo que responde a una integridad y perfección.

SOFÍA.—La conversación nos ha transportado y alejado un poco de nuestro propósito. Volvamos a nuestra intención, Filón. Has demostrado (si he comprendido bien) cuán grande es el amor que siente el cielo, como hombre generador, hacia la tierra y hacia la primera materia de los elementos, como mujer que recibe su generación. Según esto, no cabe duda de que el cielo siente amor hacia todas las cosas engendradas por la tierra, mejor dicho, por la materia de los elementos, como el padre lo siente hacia sus propios hijos. Este amor se manifiesta ampliamente en el cuidado que pone en conservarlas, premiarlas y sustentarlas, produciendo el agua de lluvia para alimentar las plantas, las plantas para nutrir a los animales, y ambos para sustento y servicio del hombre, primogénito y principal engendrado suyo. Él hace cambiar las cuatro estaciones del año (primavera, verano, otoño e invierno) para dar origen y sustento a las cosas y para templar el aire, por ser necesario para la vida de ellas y para igualar su constitución. También vemos que las cosas engendradas aman el cielo, padre piadoso y verdadero, por la alegría que a los animales les produce la luz del sol y la llegada del día, mientras que la oscuridad del cielo al llegar la noche les produce tristeza y les obliga a recogerse en sus moradas. Estoy segura de que podrías decirme muchas más cosas acerca de esto, pero me basta con lo que has dicho acerca del mutuo amor del cielo y la tierra, como hombre y mujer; del amor de cada uno de ellos hacia las cosas que han engendrado, como amor de padre y madre hacia sus hijos; y del amor que las cosas engendradas sienten hacia la tierra y hacia el cielo, como los hijos hacia la madre y el padre. Pero quisiera que me dijeras si los cuerpos celestes, además del amor que sienten por las cosas del mundo inferior, se aman entre sí, ya que, teniendo en cuenta que entre ellos no existe generación (que merece la principal causa del amor entre las cosas del universo), parecería que tampoco debiera darse el mutuo amor y el placer de la identificación.

FILÓN.—Aunque entre los cuerpos celestes falta la recíproca y mutua generación, no falta el perfecto y recíproco amor. La principal demostra-

²⁰ «Primum igitur, illud advertendum, vocari a Mose mundum hominen magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo. Hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, celestem et corruptibilem per tres homines partes aptissime figurat, simul indicans hac figura non solum contineri in homine mundos omnes, sed et quae hominis pars sui mundo respondeat breviter declarans», Pico della Mirandola, *Heptaplus*, ed. Garin, p. 380.

ción de que tienen amor entre sí, es que entre ellos reina constantemente la amistad y concordancia armónica, pues tú ya sabes que toda concordancia procede de una verdadera amistad o de un verdadero amor. Si contemplases, Sofía, la correspondencia y la concordancia de los movimientos de los cuerpos celestes (de los que se mueven de levante a poniente, y de los que se mueven al revés, de poniente a levante; unos con movimiento velocísimo, otros con menor velocidad; unos despacio, otros muy lentamente; a veces se mueven regularmente, otras retrogradan; a veces están parados en la estación, sea en la progresión sea la retrogradación; a las veces se inclinan a septentrión, otras hacia mediodía y otras van por el centro del Zodíaco; uno de ellos, el Sol, jamás se aparta de aquel recto camino del Zodíaco, no se inclina ni hacia septentrión ni hacia mediodía, como hacen los demás planetas); si conocieses el número de las esferas celestes, a causa de las cuales son necesarios los diversos movimientos (sus medidas, formas y posiciones; sus polos, epiciclas, centros y excéntricos: uno ascendente y otro descendente; uno al oriente del Sol y otro al occidente, y muchas cosas que sería largo citar en nuestro actual diálogo), si conocieses todo esto verías una correspondencia y una concordia tan admirables entre diversos cuerpos y diferentes movimientos en una unión armónica, que quedarías maravillada por la previsión del ordenador. ¿Qué mayor demostración de verdadero amor y perfecto afecto del uno hacia el otro cabe que ver una tan suave conformidad, basada y persistente en tanta diversidad? Decía Pitágoras que los cuerpos celestes al moverse producían voces excelsas, que se correspondían una a otra en armónica concordancia²¹, música celestial que—según él—era causa de que todo el universo se mantuviera en su peso, en su número y en su medida. Señalaba a cada esfera y a cada planeta un sonido y una voz propios, y explicaba la armonía que de todos ellos resultaba. La causa de que nosotros no oigamos esta música celestial estriba—según él—en lo alejado que está el cielo de nosotros, o bien en la costumbre que hace que no la oigamos, al igual que ocurre a quienes viven junto al mar, que, por la costumbre, no oyen su estrépito como aquellos que se acercan a dicho mar. Por consiguiente, dado que el amor y la amistad son causa de toda concordancia, dado que en los cuerpos celestes hay concordancia mayor, más firme y más perfecta que en todos los cuerpos inferiores, se deduce que entre ellos reina mayor y más perfecto amor y más perfecta amistad que en estos cuerpos inferiores.

SOFÍA.—La concordancia y la correspondencia mutua y recíproca que se halla en los cuerpos celestes, más me parece que sean efecto y señal de su amor que causa del mismo. Me agradaría conocer la causa de este amor recíproco en los cielos, ya que, careciendo de propagación y de sucesión generativa, que es la principal causa del amor de los animales y del hombre, no

veo que ninguna de las otras causas les convenga: ni beneficio voluntario de uno hacia otro, pues sus cosas siempre son generales; ni el hecho de pertenecer a una misma especie, pues, si he comprendido bien, en los cuerpos celestes no se da especie, ni tampoco género ni verdadera individuación, o, en caso de que se diera, cada uno de los cuerpos celestes pertenecería a una especie particular; ni por la sociedad, pues vemos que algunas veces se separan, ni el uno debe originar nuevo amor ni el otro nueva amistad, pues son cosas generales, carentes de inclinación voluntaria.

FILÓN.—Aunque los cuerpos celestes carecen de las cinco clases de amor comunes a hombres y animales, quizá posean aquellas dos que son propias de los hombres.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—La principal causa del amor que se da en los cuerpos celestes es la conformidad de su naturaleza, como es en los hombres la de los temperamentos. Hay entre los cielos, planetas y estrellas tal conformidad de naturaleza y esencia, sus movimientos y actos se corresponden con tanta proporción, que, siendo diferentes, se logra una unidad armónica, por lo que más parecen miembros distintos de un cuerpo organizado que diversos cuerpos independientes. Al igual que de varias voces, unas aguas y otras graves, se forma una melodía entera, agradable al oído, y que, al faltar una de ellas, toda la melodía o armonía queda rota, de la misma manera con estos cuerpos diferentes en tamaño y movimiento, pesados y ligeros, gracias a su proporción y conformidad, se forma una proporción armónica tan estrecha que, con solo que faltara una pequeña partícula, el conjunto quedaría deshecho. Por consiguiente, esta conformidad de naturaleza es causa del amor de los cuerpos celestes, no sólo como diversas personas, sino como miembros de una misma persona. Al igual que el corazón ama al cerebro y a los demás miembros y les proporciona vida, calor natural y espíritu; el cerebro, a los demás, les proporciona nervios, sentidos y movimiento; el hígado, sangre y venas por el amor que sienten unos hacia otros y que cada uno tiene al todo por ser parte de él, amor que excede al amor de cualquier otra persona, del mismo modo las partes del cielo se aman recíprocamente con conformidad natural y, al participar todos en una unión de fin y de obra, se sirven unos a otros y se acomodan en su necesidad, forman un cuerpo celeste perfectamente organizado.

También se da entre ellos la otra causa propia del amor de los hombres, es decir, la virtud. Dado que cada uno de los cuerpos celestes está dotado de virtud excelente, necesaria para la existencia de los demás y de todo el cielo y del universo, al conocer los otros cuerpos estas virtudes, por ellas aman a los demás. Incluso diré que la aman por el beneficio que produce, no propio y particular hacia uno, sino universal en todo el universo, pues sin él todo quedaría destruido. De este modo se aman los hombres virtuosos, es decir, por el bien que hacen en el universo, no por un beneficio par-

²¹ Cf. *Guía*, II, 8.

ticular, como ocurre con las cosas útiles. Por consiguiente, dado que los cuerpos celestes son los animales más perfectos, se hallan en ellos las dos causas de amor que se dan en los hombres, que forman la más perfecta especie animal:

SOFÍA.—Puesto que, como tú dices, media un amor tan eficaz entre los cuerpos celestes, no debe ser inútil el hecho de que los poetas hablen del amor de los dioses celestes, de los enamoramientos de Júpiter y de Apolo, con la única excepción de que los poetas han considerado lascivo este amor, como de macho y hembra, unos matrimonial y otros adulterino; incluso consideran que engendra otros dioses, cosas que son muy ajenas a la naturaleza de los celestes; pero, como dice el vulgo, muchas son las mentiras de los poetas.

FILÓN.—Los poetas no han dicho acerca de esto ni vanidades ni mentiras, como tú crees.

SOFÍA.—¿Cómo no? ¿Acaso podrías creer tú tales cosas de los dioses celestes?

FILÓN.—Las creo, porque las comprendo; si tú las comprendieses, también las creerías.

SOFÍA.—Pues dámelas a comprender, a fin de que las crea.

FILÓN.—Los poetas antiguos no pusieron en sus poemas una sola sino muchas intenciones, que llaman «sentidos»²². En primer lugar, ponen como sentido literal, como corteza exterior, la historia de algunas personas o de sus hechos notables, dignos de recuerdo. Luego, en la misma ficción, como corteza más intrínseca y más cercana a la médula, el sentido moral, útil para la vida activa de los hombres, que aprueba los actos virtuosos y vitupera los vicios. Además de esto, bajo las mismas palabras, presuponen algún conocimiento verdadero de las cosas naturales o celestes, astrologales o teologales, y, alguna vez, los dos o, mejor dicho, los tres sentidos científicos coexisten dentro de la misma fábula, como la médula del fruto dentro de sus cortezas. Estos sentidos medulares se denominan «alegóricos».

SOFÍA.—Me parece que indica no poca habilidad e ingenio sutil poner en una narración histórica, verdadera o supuesta, tantas y tan diferentes ideas. Quisiera que me dices algún ejemplo, a fin de poderlo creer con mayor facilidad.

FILÓN.—Seguramente crees, Sofía, que aquellos autores antiguos quisieron dedicar la mente tanto al artificio del significado de las cosas de las ciencias como al verdadero conocimiento de ellas. Te daré un ejemplo: Perseo²³, hijo de Júpiter (según ficción poética), mató a Gorgona, y, una vez vencedor, voló al éter, que es lo más alto del cielo. El sentido histórico es

que Perseo, hijo de Júpiter, por participar de las virtudes de este último, o por descender de uno de aquellos reyes de Creta o de Atenas o de Arcadia, que se llamaron Júpiter, mató a Gorgona, tirana en la tierra, porque Gorgona significa, en griego, tierra; por haber sido virtuoso, los hombres le exaltaron hasta el cielo. También significa que Perseo (moralmente hablando, el hombre prudente), hijo de Júpiter, poseedor de las virtudes de éste, al matar el vicio bajo y terrenal, personificado por Gorgona, subió al cielo de la virtud. En sentido alegórico indica, primero, que la mente humana, hija de Júpiter, al matar y vencer la terrenidad de la naturaleza gorgónica, llegó a comprender las cosas celestes, elevadas y eternas, especulación en la cual consiste la perfección humana. Esta alegoría es natural, porque el hombre pertenece a las cosas naturales. Pero el mito encierra otra alegoría celeste; la naturaleza celeste, hija de Júpiter, dio origen, con su continuo movimiento, a la mortalidad y corrupción de los cuerpos inferiores terrestres; esta naturaleza celeste, vencedora de las cosas corruptibles, se separó de la mortalidad de aquéllas, voló hacia lo alto y se hizo inmortal. Encierra, además, una tercera alegoría teologal: la naturaleza angélica, que es hija de Júpiter, sumo dios, creador de todas las cosas, al matar y apartar de sí misma la corporalidad y la materia terrenal, personificada por Gorgona, subió al cielo, porque las inteligencias ajenas a cuerpo y materia son las que mueven perpetuamente las esferas celestes.

SOFÍA.—Cosa admirable es conseguir encerrar en las pocas palabras necesarias para referir un hecho histórico, tantos sentidos llenos de verdadera ciencia, cada uno más elevado que otro. Pero, por favor, dime, ¿por qué no dieron a conocer más libremente sus ideas?

FILÓN.—Quisieron decir estas cosas con tanta habilidad y brevedad por muchas causas. La primera, porque creían que resultaba odioso a la naturaleza y a la divinidad manifestar sus maravillosos secretos a cualquier persona; y en esto ciertamente tuvieron razón, porque divulgar demasiado la ciencia verdadera y profunda es dar alas a los inaptos, en la mente de los cuales esta ciencia se gasta y corrompe, como le ocurre al buen vino en ruín vaso. De esta corrupción se deriva una adulteración general de las doctrinas entre los hombres; a cada momento se corrompen más, al pasar de ingenio inapto en ingenio inapto. Esta corrupción procede de divulgar demasiado las cosas científicas. En nuestra época se ha hecho tan contagiosa por el mucho hablar de los modernos, que apenas si es posible hallar vino intelectual que se pueda beber, que no esté agriado; pero en los tiempos antiguos, los secretos del conocimiento intelectual se incluían bajo las cortezas de las fábulas con grandísima habilidad, a fin de que no pudiera penetrar en su interior sino el ingenio apto para comprender las cosas divinas e intelectuales, la mente conservadora de las verdaderas ciencias, y no la que las puede corromper.

SOFÍA.—Me agrada esta razón de que las cosas excelentes y elevadas se han de confiar a los ingenios elevados y esclarecidos, porque quienes

²² Cf. Boccaccio, *Genealogía de los dioses paganos*, I, 3.

²³ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, I, 3.

no lo son las envilecen. Más háblame de las otras causas de las ficciones poéticas.

FILÓN.—Lo hicieron, además, por otras cuatro causas. Una de ellas, la segunda, por buscar la brevedad, por encerrar en pocas palabras muchas sentencias, brevedad que es muy útil para conservar las cosas en la memoria, sobre todo por estar pensada de tal manera que, al recordar un hecho histórico, se puedan recordar todos los sentidos doctrinales incluidos en aquél, bajo las palabras. Tercera, por mezclar lo histórico y lo fabuloso, que deleita, con lo verdaderamente intelectual, lo fácil con lo difícil, a fin de que, al estar alimentada la fragilidad humana con el placer y la facilidad de la fábula, se colase de rondón en la mente la verdad de la ciencia, al igual que se suele iniciar a los niños en las cosas disciplinares y virtuosas, empezando por las más fáciles, máxime porque pueden estar juntas, unas en la corteza y otras en la médula, como se hallan en las ficciones poéticas. La cuarta causa, para conservar las cosas intelectuales, para que no varíen con el correr del tiempo en las diversas mentes de los hombres, para que, al poner estas sentencias bajo tales historias, no se puedan apartar de los términos de aquéllas. Aun más, para conservarlas mejor han expresado la historia en versos medidos y cuidados, a fin de que no se pudieran corromper fácilmente, ya que la medida no puede sufrir el vicio, por lo que ni la disposición de los ingenios ni las incorrecciones de los escritores pueden adulterar con facilidad las ciencias. La última y principal causa es para que con un mismo alimento pudiesen comer diversos invitados cosas de varios sabores: las mentes bajas solamente pueden tomar de los poemas la historia junto con el adorno del verso y su melodía; las más elevadas comen, amén de esto, el sentido moral; y otras, aun más elevadas, pueden comer, además de todo lo anterior, el alimento alegórico, no sólo el de filosofía natural, sino también el astrologal y el teologal. Añádese a esto otra finalidad: dado que estos poemas pueden servir así de alimento común a toda clase de hombres, se logra perpetuar los hechos en la mente de la multitud, ya que las cosas muy difíciles pocos son los que las pueden gustar, y la memoria de unos pocos puede borrarse muy pronto, al sobrevenir una época que aparte a los hombres de la doctrina, según hemos visto ha ocurrido en algunas naciones y religiones, como los griegos y los árabes, que, habiendo sido muy sabios, han perdido casi por completo la ciencia. Y así sucedió en Italia en la época de los godos, aunque luego renació lo poco que ahora tenemos. El remedio para evitar este peligro consiste en ocultar las ciencias bajo poemas fabulosos e históricos, que, gracias al placer que producen y a la suavidad del verso, andan y se conservan siempre en boca del pueblo, de hombres, de mujeres, de niños.

SOFÍA.—Me agradan todas estas causas de las ficciones poéticas. Pero, dime: Platón y Aristóteles, príncipes de los filósofos, ¿por qué uno de ellos no quiso (aunque utilizó la fábula) valerse del verso, sino sólo de la prosa, y el otro no utilizó ni el verso ni la fábula, sino la oración lógica?

FILÓN.—Jamás quebrantan las leyes los pequeños; sólo lo hacen los grandes. El divino Platón, queriendo ampliar la difusión de la ciencia, le quitó una cerradura, la del verso; pero no la otra, la fábula. De manera que fue el primero que rompió parte de la ley de la conservación de la ciencia, pero la dejó cerrada con el estilo fabuloso, que es suficiente para conservarla. Aristóteles, más audaz y amigo de ampliarla, con nuevo y propio estilo en el decir, quiso también quitar la cerradura de la fábula y romper por completo la ley de la conservación, y habló en estilo científico, en prosa, de las cosas filosóficas. Ciertamente desplegó una habilidad tan grande en su decir, tan breve, comprensible y de tan hondo significado, que bastó éste para conservar la ciencia, sin recurrir así ni al verso ni a la fábula, hasta el extremo de que, al contestar a Alejandro el Macedonio, su discípulo, el cual le había escrito que se maravillaba de que hubiese puesto de manifiesto los libros tan secretos de la filosofía, le respondió que sus libros estaban editados y eran inéditos²⁴: editados sólo para aquellos que de él lo oyeron. De estas palabras podrás darte cuenta, Sofía, de la dificultad y del artificio que encierra el lenguaje de Aristóteles.

SOFÍA.—Me doy cuenta, pero me parece extraño que dijera que sólo entendería sus dichos quien se los hubiera oído a él, ya que después de él ha habido muchos filósofos que los han comprendido totalmente o en su mayor parte. Por ello, su modo de hablar no sólo me parece mendaz, sino también arrogante, pues si sus dichos son claros, los buenos entendimientos deben comprenderlos, aunque estuvieran ausentes cuando los pronunció, ya que la escritura se ha hecho no para servir a los presentes, sino a quienes están alejados en el tiempo y ausentes. ¿Por qué no podría la naturaleza producir ingenios que fueran capaces de comprender a Aristóteles por sus escritos, sin haberle oído a él mismo?

FILÓN.—Resultaría, en efecto, extraña esta afirmación de Aristóteles si no le hubiera guiado otra intención.

SOFÍA.—¿Cuál?

FILÓN.—Él llama oyente suyo a aquel cuyo entendimiento comprende y filosofa según lo hacía su entendimiento, sea cual sea la época y el lugar en que viva. Quiere decir que sus palabras escritas no convierten en filósofo a todos los hombres, sino solamente a aquellos cuya mente es apta para el conocimiento filosófico, como era la suya. Este le entenderá; los demás, no, como ocurre con aquella filosofía cuyo sentido está oculto bajo una ficción poética.

SOFÍA.—Según esto, Aristóteles no hizo mal en eliminar la dificultad del verso y de la fábula, ya que encerró la doctrina bajo una cerradura suficiente para conservar la ciencia en las mentes claras.

²⁴ Traducción recogida, p. ej., en Aulo Gelio, *Noches áticas*, XX, V, 7-12. Para esta importancia concedida a la alegoría como medio pedagógico, se debe tener en cuenta también a Maimónides, *Guía*, Introducción.

FILÓN.—No hizo mal, porque puso remedio, gracias a la grandeza de su genio; pero dio alas a otros carentes de su genio para escribir filosofía en prosa suelta. Y así, de una manifestación en otra, llegando a mentes inaptas, ha sido causa de que se haya falsificado, corrompido y arruinado.

SOFÍA.—Ya me has hablado bastante de esto. Volvamos a los amores poéticos de los dioses celestes. ¿Qué me dices de ellos?

FILÓN.—Te lo diré; pero antes has de saber cuáles y de cuántas clases son estos dioses poéticos, y luego conocerás el amor de los mismos.

SOFÍA.—Tienes razón. Dime, pues, cuáles son estos dioses.

FILÓN.—El primer dios entre los poetas es aquella primera causa productora y conservadora de todas las cosas del universo, llamado corrientemente Júpiter²⁵, que significa padre ayudador, por ser padre ayudador de todas las cosas: de la nada las hizo y les dio el ser. Los romanos le denominaron Optimo Máximo porque todo bien y todo ser procede de él; los griegos le dieron el nombre de Zeus, que significa vida, porque de él sacan todas las cosas vida, mejor dicho, es vida de todas las cosas.

Este nombre, Júpiter, lo comunicó Dios omnipotente a algunas de sus criaturas más excelentes, y en el mundo celeste tocó en suerte este nombre al segundo de los siete planetas, llamado Júpiter por tener mayor suerte y clarísimo esplendor, ser de óptimos efectos en el mundo inferior, el que con su constelación e influencia mejores, más excelentes y más afortunados hombres produce. En el mundo inferior, también se llama Júpiter al fuego elemental, por ser el más claro y activo de todos los elementos, vida de todas las cosas inferiores, puesto que —según dice Aristóteles— con el calor se vive. También se dio este nombre a algunos hombres notabilísimos, que ayudaron mucho a la generación humana, como aquel Lisaniás de Arcadia, que fue a Atenas y al ver que aquellos pueblos eran rústicos y tenían costumbres bestiales, no sólo les dio la ley humana, sino que incluso les enseñó el culto divino, por lo cual le nombraron rey y le adoraron como dios, llamándole Júpiter, por participar de las virtudes de ese dios; como el Júpiter cretense, hijo de Saturno, que dirigió bien a aquellas gentes, prohibiéndoles comer carne humana y otros ritos bestiales, enseñándoles las costumbres humanas y los conocimientos divinos, fue llamado Júpiter y adorado como dios, porque, según ellos, era enviado y formado por Dios, al cual ellos llamaban Júpiter.

SOFÍA.—¿Acaso conocían los poetas a este sumo dios por otro nombre propio?

FILÓN.—Le llamaban también Demogorgón, que significa dios de la tierra, es decir, del universo, o dios terrible, por ser el mayor de todos. Dicen que éste es quien produce todas las cosas.

²⁵ En estos razonamientos León Hebreo adapta en gran medida la introducción de la *Genealogía* de Boccaccio.

SOFÍA.—Después del sumo dios, ¿qué otros dioses mencionan los poetas?

FILÓN.—En primer lugar mencionan los dioses celestes, como son Polo, Cielo, Éter y los siete planetas, es decir: Saturno, Júpiter, Marte, Apolo (o sea, el Sol), Venus, Mercurio y Diana (la Luna), a todos los cuales llaman dioses y diosas.

SOFÍA.—¿Por qué razón aplican los nombres de las deidades a las cosas corpóreas, como son estas celestes?

FILÓN.—Por su inmortalidad, brillantez y grandeza, por la gran fuerza que tienen en el universo y, sobre todo, por la divinidad de sus almas, que son entendimientos separados de la materia y de la corporeidad, puros y siempre en acto.

SOFÍA.—¿Extendieron aún más los antiguos el nombre de dios?

FILÓN.—Sí, pues llega al mundo inferior, ya que los poetas denominan dioses a los elementos: mares, ríos y grandes montañas del mundo inferior. Al fuego le llaman Júpiter; al aire, Juno; al agua y al mar, Neptuno; a la tierra, Ceres; a la parte profunda de la tierra, Plutón; al fuego mixto que arde dentro de la tierra, Vulcano, y así dieron otros muchos nombres de dioses a las partes de la tierra y del agua.

SOFÍA.—Muy extraño es eso de que llamen dioses a los cuerpos que ni son vivos ni sensibles, carentes de alma.

FILÓN.—Les llaman dioses a causa de la grandeza, la acción e importancia que tienen en este mundo inferior y también porque creían que cada uno de estos cuerpos estaba gobernado por la virtud espiritual de la divinidad intelectual o bien —como quiere Platón— porque cada uno de los elementos poseía un principio formal incorpóreo, por participación del cual tenían naturaleza propia, que él denomina ideas²⁶: cree que la idea del fuego es verdadero fuego por esencia formal, y el elemental es fuego por participación de aquella idea, etc. Por consiguiente, no es extraño que consideraran a la divinidad propia de las ideas de las cosas, por lo cual también ponían divinidad en las plantas, principalmente en aquellas que son alimento más corriente y normal de los hombres, como Ceres a las mieses y Baco al vino, a causa de la utilidad y necesidad universal que de ellos tienen los hombres, porque también las plantas, al igual que los elementos, tienen sus propias ideas. Por la misma razón llamaron dioses y diosas a las virtudes, a los vicios y pasiones humanas: además de que, las primeras por su excelencia y las otras por su fuerza, participan en cierto modo de la divinidad, la principal causa de ello reside en que cada una de las virtudes, cada uno de los vicios y también cada una de las pasiones humanas, tiene su propia idea, por cuya

²⁶ Cf. por ejemplo: «LAURENCIO: ¿Qué tienes por idea? DON BELA: La noticia exemplar de las cosas», Lope de Vega, *La Dorotea*, V, 2, ed. Morby, p. 388 y nota.

participación se dan más o menos en los hombres, intensa o remisamente. Por esto se cuentan entre los dioses, la Fama, el Amor, la Gracia, la Codicia, la Voluptuosidad, la Discordia, la Fatiga, la Envidia, el Fraude, la Perinacia, la Miseria y muchas otras semejantes, porque cada una tiene su propia idea y su principio incorpóreo, según te he dicho, a causa del cual es denominada dios o diosa.

SOFÍA.—Aunque las virtudes, por su excelencia, tuvieran ideas, los vicios y malas pasiones, ¿cómo las pueden tener?

FILÓN.—Así como entre los dioses celestes hay algunos buenísimos y benéficos, como Júpiter y Venus, de los cuales siempre derivan muchos bienes; y otros malos, no propicios, como Saturno y Marte, de los que derivan todo mal, del mismo modo entre las ideas platónicas hay algunos principios de bien y de virtud y otras de mal y de vicios, porque el universo, para conservarse, precisa de lo uno y de lo otro; a causa de esa necesidad todo mal es bueno, pues todo cuanto es preciso para la existencia del universo es bueno, ya que su esencia es buena. Por consiguiente, el mal y la corrupción son tan necesarios para la existencia del mundo como el bien y la generación, pues lo uno dispone lo otro y es preparación para ello. No te asombres, pues, si tanto lo uno como lo otro tienen un principio divino de la idea inmaterial.

SOFÍA.—Pues yo he oído decir que los vicios y los males consisten en privación y dependen de la carencia de la primera materia y de su imperfecta esencia potencial. ¿Cómo, pues, tienen principios divinos?

FILÓN.—Aunque así fuese, según pretenden los peripatéticos, no se puede negar que la materia misma no haya sido producida y creada por la mente divina ni que todos sus efectos no estén dirigidos por la suprema sabiduría, ya que son necesarios para el ser total del mundo inferior y del ser humano. Por ello, Dios les proporciona verdaderas ideas como principios, no materiales, sino agentes y formales, que dan lugar a la existencia de estas cosas imperfectas, basadas en la privación y dotadas de ente por la necesaria existencia del universo.

SOFÍA.—Me doy por satisfecha en cuanto a esto. Volvamos a nuestro intento, y dime: ¿comunican aún más los poetas el nombre de Dios?

FILÓN.—En último lugar, lo han querido dar particularmente a los hombres, pero sólo a quienes han poseído alguna virtud heroica y han realizado acciones semejantes a las divinas, grandes hechos, dignos de eterno recuerdo, como los divinos.

SOFÍA.—¿Y sólo por esta semejanza aplican nombres de dioses a los hombres mortales?

FILÓN.—Les llaman dioses, no por su parte mortal, sino por aquella gracia a la cual son inmortales, es decir, el alma intelectual.

SOFÍA.—Esta la tienen todos los hombres y no todos son dioses.

FILÓN.—El alma no es en todos excelente y divina por igual. Por los actos conocemos el grado del alma de un hombre, y las almas de aquellos cuya

virtud y actos se asemejan a los divinos, participan actualmente de la divinidad y son como rayos de ella. Luego, con alguna razón les llamaron dioses, y a algunos, por su excelencia, se les aplicó el nombre de dioses celestes, como Júpiter, Saturno, Apolo, Marte, Venus, Mercurio, Diana, Cielo, Polo, Éter y otros nombres de estrellas fijas que forman parte de las figuras estrelladas de la octava esfera. Otros fueron denominados hijos de éstos, como Hércules, hijo de Júpiter, Neptuno, hijo de Saturno; a otros, menos excelentes, les conceden nombres de dioses inferiores, como Océano y Tierra, Ceres y Baco, etc., o hijos de aquéllos cuyo padre fue dios y la madre diosa inferior.

De esta manera se han multiplicado las ficciones poéticas de los hombres heroicos llamados dioses: al narrar sus vidas, actos e historia, dan a conocer cosas de la filosofía moral; cuando les aplican nombres de virtudes, vicios y pasiones, aluden a cosas de la filosofía natural; y cuando conceden nombres de dioses inferiores del mundo de la generación y de la corrupción, aluden a la astrología y ciencia de los cielos, y con nombres de dioses celestes se refieren a la teología de Dios y de los ángeles. Por consiguiente, estas ficciones fueron ingeniosas y muy sabias en la multiplicada enumeración de los dioses.

SOFÍA.—Me basta ya en cuanto a la naturaleza de los dioses gentiles y a sus múltiples apelativos. Háblame ahora de sus amores, lo cual es nuestro propósito, y de cómo se puede suponer que haya en ellos propagación generativa y genealogía sucesiva, según hacen los poetas, no sólo en aquellos hombres heroicos, llamados dioses por participación, sino también en los dioses celestes e inferiores, en los cuales parece absurdo suponer lascivia, matrimonios y propagación.

FILÓN.—Ya es hora de explicarte parte de sus amores y de su generación. Has de saber, Sofía, que no toda generación es propagación carnal y acto lascivo, porque de este modo sólo engendran los hombres y los animales; sin embargo, la generación es común a todas las cosas del mundo, desde el primer dios hasta la última cosa, con la única diferencia de que sólo aquél es engendrador mas no engendrado, mientras que todas las demás cosas son engendradas y, además, la mayoría de ellas son engendrades. La mayor parte de las cosas engendradas tienen dos principios de su generación: uno formal y otro material, es decir, uno dador y otro receptor (por lo que los poetas al principio formal le denominan padre dador, y al material, madre receptora). Para que estos dos principios concurrieran en la generación de toda cosa engendrada fue preciso que se amaran entre sí y que se unieran con amor para producir lo engendrado, como hacen los padres y las madres de los seres humanos. Cuando esta unión de los dos progenitores es normal en la naturaleza, se denomina —entre los poetas— matrimonial, llamándose al uno marido y al otro esposa; pero cuando se trata de una unión extraordinaria, se le aplica el nombre de amorosa o adulterina, y los padres o pro-

genitores se llaman amantes. Por consiguiente, bien puedes aceptar sin extrañeza los amores, matrimonios, generaciones, parentescos y genealogías de los dioses superiores e inferiores²⁷.

SOFÍA.—Te comprendo y me grada este fundamento universal en los amores de los dioses. Pero quisiera que me explicaras detalladamente los amores de alguno de ellos, al menos de los más célebres, y sus generaciones, y me agradaría que empezaras por la generación de Demogorgón, que, según dices, es considerado el sumo y primer dios, pues he oído decir que engendró hijos de un modo extraño. Dime, por favor, lo que tú opinas de esto.

FILÓN.—Te diré lo que he oído acerca de la generación de Demogorgón. El poeta Pronápides dice en su *Protocosmo*²⁸ que, como Demogorgón sólo estaba acompañado por la Eternidad y el Caos, al descansar en esa su Eternidad, oyó un alboroto en el vientre del Caos. Para ayudarle, Demogorgón alargó la mano y abrió el vientre del Caos, del cual salió la Discordia haciendo ruido, con cara fea y deshonesta; quería volar hacia arriba, pero Demogorgón la arrojó a lo bajo. Mas como el Caos seguía preso de sudores y suspiros fogosos, Demogorgón no retiró su mano hasta que le sacó del vientre a Pan y tres hermanas, llamadas Parcas. Como a Demogorgón Pan le pareció más bello que cualquier otra cosa engendrada, lo hizo su mayordomo y le dio sus tres hermanas como criadas, es decir, como servidoras y compañeras. El Caos, al verse libre de su carga, por orden de Demogorgón, puso a Pan en su sitial. Este es el mito de Demogorgón; pero Homero, en la *Iliada*²⁹, considera el Litigio o Discordia como hija de Júpiter, de la cual dice que, por haber disgustado a Juno en el nacimiento de Euristeo y de Hércules, fue arrojada del cielo a la tierra. También dicen que Demogorgón engendró a Polo, Pitón*, la Tierra y Erebo.

SOFÍA.—Dime qué significa esta fabulosa generación de Demogorgón.

FILÓN.—Indica la generación o producción de todas las cosas por el sumo Dios creador, que dicen estaba acompañado por la Eternidad, porque sólo Él es verdaderamente eterno, ya que ha sido, es y será siempre principio y causa de todas las cosas, sin que haya en Él ninguna sucesión temporal. También le dan por compañero eterno el Caos, que es —según dijo Ovidio³⁰— la materia común, mixta y confusa en todas las cosas, que los antiguos consideraban coeterna con Dios, de la cual Él (cuando le plugo) engendró todas las cosas creadas como verdadero padre de todas, mientras que la mate-

²⁷ E. Wind, *Los misterios paganos*, p. 92, copia el párrafo y comenta que se usaba como justificación en el debate sobre la moralidad de los adulterios de los dioses durante el siglo XVI.

²⁸ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, I, 3.

²⁹ *Iliada*, XIX, 91.

* León Hebreo engloba bajo este nombre dos figuras: Pitón y Fitón. (*N. del T.*)

³⁰ Ovidio, *Metamorfosis*, I, 6-9.

ria es la madre común a todo engendrado. Por consiguiente, sólo a éstos consideran eternos y no engendrados progenitores de todas las cosas, el uno padre y la otra madre, aunque creían que el padre era causa principal y el Caos causa accesoria y acompañante. Del mismo modo parece que entendía Platón, en el *Timeo*, la nueva generación de las cosas por el sumo Dios³¹, producidas de la materia eterna y confusa; pero en esto podrían ser reprendidos, porque, siendo Dios productor de todas las cosas, es preciso que haya producido la materia, de la cual han sido engendradas las cosas; pero cuando dicen que el Caos estaba en compañía de Dios en la eternidad, debe entenderse que Él lo produjo *ab eterno* y produjo todas las demás cosas de dicho Caos de nuevo, en el comienzo del tiempo (según la opinión platónica); la llaman* compañera, a pesar de que fue producida, porque dicho Caos fue producido *ab eterno* y por hallarse para siempre en compañía de Dios. Por haber sido compañera del Creador en la creación y producción de todas las cosas y su esposa al engendrarlas (porque el Caos fue producido inmediatamente por Dios, mientras que todas las demás cosas han sido producidas por Dios y por aquel Caos o materia), con razón se puede denominar a este Caos compañera de Dios, pero esto no quita que fuera producida por Dios *ab eterno*, al igual que Eva, producida de Adán, fue su compañera y consorte, y todos los demás seres humanos nacieron de los dos.

SOFÍA.—Parece, en efecto, que con esta fábula quisieron aludir a la generación del universo por Dios omnipotente, como padre, y por su Caos o materia, como madre. Pero dime algo acerca de lo que ocultan los detalles de la fábula, como, por ejemplo, del alboroto del vientre del Caos, la mano de Demogorgón, el nacimiento de la Discordia, etc.

FILÓN.—El alboroto que Demogorgón oyó en el vientre del Caos es la potencia y apetito de la materia confusa por germinar las cosas divididas, división que causaba y suele causar alboroto. El alargar la mano Demogorgón para abrir el vientre del Caos, indica el poder divino que quiso reducir la potencia universal del Caos en acto dividido, pues esto es lo que significa el abrir el vientre de la preñada para sacar fuera lo que está oculto dentro. Han imaginado este extraordinario modo de generación con la mano, y no con el miembro engendrador corriente, para demostrar que la primera producción o creación de las cosas no fue ordinaria, como lo es la generación natural que suele seguir a la creación, sino que fue extraordinaria y milagrosa, con mano de omnipotencia. Dice que lo primero que salió del Caos fue la Discordia, pues lo primero que salió de la primera materia fue la divi-

³¹ E. Wind, *Los misterios paganos*, p. 142, documenta la difusión del motivo materia = hembra desde Aristóteles, Plutarco y Plotino hasta la sátira de O. Bruno en *De la causa, principio et uno*.

* A la materia, que es el Caos. (*N. del T.*)

sión de las cosas, que estaban en ella indivisas, y gracias al parto obrado por la mano y el poder del padre Demogorgón fueron divididas. Llama a esta división «Discordia» porque estriba en la contrariedad, esto es, de los cuatro elementos, cada uno de los cuales es contrario del otro, y le otorgan cara fea porque, en efecto, la división y la contrariedad es defecto, del mismo modo que la concordia y la unión son perfección. Cuenta que la Discordia quiso ascender al cielo, pero fue arrojada desde allí a la tierra por Demogorgón, porque en el cielo no hay ninguna discordia ni contrariedad —según los peripatéticos—; por ello, los cuerpos celestes no son corruptibles, sino que sólo lo son los inferiores, porque en ellos hay contrariedad, y la contrariedad es causa de corrupción. Por ser arrojada del cielo a la tierra se entiende que el cielo es causa de todas las contrariedades inferiores, mientras que él carece de contrariedad.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo la puede causar?

FILÓN.—Por la contrariedad de los efectos de los planetas, estrellas y signos celestes; por la contrariedad de los movimientos celestes: uno va de levante a poniente y otro de poniente a levante, y, también, por la contrariedad del lugar de los cuerpos inferiores, colocados en la redondez del cielo de la Luna, pues los que están próximos a la circunferencia del cielo son ligeros, mientras que los alejados de ella, próximos al centro, son pesados, contrariedad de la cual depende toda otra contrariedad de los elementos. También podrían aludir con su subida al cielo a aquella opinión antigua y platónica de que las estrellas y los planetas están hechos de fuego, por su brillantez, mientras que el resto del cuerpo celeste está hecho de agua, a causa de su diafanidad y transparencia; de ahí que el nombre que en hebreo se da a los cielos, *shamaim*, debe interpretarse *esh maim*, que, en hebreo, significa fuego-agua³². Según esto, la discordia y la contrariedad, en la primera creación, subieron al cielo porque están formados de fuego y agua; pero no permanecieron ahí, sino que fueron arrojados del cielo para morar constantemente en la tierra, en la cual la generación sucesiva tiene lugar a base de la continua contrariedad.

SOFÍA.—Me parece raro que en el cielo haya elementos de naturaleza contraria, como son fuego y agua.

FILÓN.—Si la primera materia es común a los cuerpos inferiores y a los celestes —como creen éstos y también Platón— no es extraño que también en el cielo se dé cierta contrariedad de los elementos.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo no se corrompe, como les ocurre a los cuerpos inferiores?

FILÓN.—Dice Platón que los cielos en sí son corruptibles, pero la poten-

cia divina les hace indisolubles: es decir, merced a las formas intelectuales en acto que los informan. Además, estos elementos celestes son más puros y casi almas de los elementos inferiores, no están mezclados en el cielo como en los mixtos inferiores, ya que el fuego sólo se halla en los cuerpos brillantes y el agua en los transparentes. Por consiguiente, aunque la Discordia, al poco de salir del vientre del Caos, pretendió ascender al cielo, fue, sin embargo, arrojada al mundo inferior, donde aún hoy está su morada.

Prosigue la fábula narrando que, aunque en este parto de la Discordia el Caos estaba preñado de sudores y suspiros fogosos, Demogorgón alargó la mano y sacó de su vientre a Pan y las hermanas Parcas. Con estos esfuerzos en dar a luz la Discordia, aluden a las naturalezas de los cuatro elementos contrarios; de este modo: la agravación representa la tierra, que es el más pesado de ellos; el sudor es el agua; los suspiros fogosos, el aire y el fuego. A causa de y para poner remedio al esfuerzo de estos contrarios, la potencia divina produjo del Caos el segundo hijo, Pan, que significa, en griego, «todo», el cual debe entenderse como naturaleza universal ordenadora de todas las cosas producidas por el Caos, la que apacigua los contrarios y los pone de acuerdo. Ésta es la razón de que Pan naciera después de la Discordia, ya que la concordia sigue a la discordia y es posterior a ella. Produjo, al mismo tiempo que a él, a las tres hermanas Parcas, llamadas Cloto, Láquesis y Atropos, a las que Séneca denominaba hadas. Representan los tres órdenes de las cosas temporales: presente, futuro y pasado³³ a las que dicen que Dios hizo auxiliares de la naturaleza universal, pues Cloto se interpreta como evolución de las cosas presentes y es el hada que devana el hilo que se hila en el presente; Láquesis es protracción (o sea, producir el futuro) y es el hada que guarda el hilo que aún queda por hilar en la rueca, y Atropos se interpreta como «sin regreso» (es decir, el pasado, que no puede volver) y es el hada que hiló el hilo ya arrollado en el huso. Se denominan Parcas, por lo contrario, porque a nadie perdonan. De Pan dicen que fue colocado en el sitial de Caos por orden de Demogorgón, porque la naturaleza ejecuta la orden divina y su administración en las cosas. Viene luego la generación por Demogorgón de un sexto hijo, llamado Polo, que es la última esfera que gira sobre los dos polos, Ártico y Antártico; un séptimo llamado Fitón, que es el Sol, y otro octavo, que fue hembra, es decir, la Tierra, que es el centro del mundo. Dicen que esta Tierra engendró la Noche, porque la sombra de la Tierra da lugar a la noche; también entienden por Noche la corrupción y privación de las formas luminosas, que procede de la materia tenebrosa. Dicen que la Fama fue la segunda hija de la Tierra, porque la Tierra conserva la fama de los mortales, después de que han sido sepultados en ella. El tercer

³² En términos semejantes se expresa Pico, *Heptaplus*, p. 185.

³³ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, XI, l. Para una interpretación análoga cf. Pico, *Comentario*, p. 517.

hijo fue —según ellos— Tártaro, es decir, el infierno, porque todos los cuerpos engendrados vuelven a la parte inferior del vientre de la Tierra. Añaden que la Tierra dio a luz estos hijos y otros más sin padre, porque son defectos y privaciones del ser, que dependen de la materia burda, pero no de forma alguna. El último hijo de Demogorgón fue Erebo, que significa adhesión, es decir, la potencia natural inherente a todas las cosas inferiores, que, en el mundo bajo, es la materia de los generables y causa de generación y corrupción, de toda variación y cambio de los cuerpos inferiores, mientras que en el hombre (llamado «mundo pequeño») es el apetito y el deseo de adquirir todas las cosas nuevas. Por ello dicen que Erebo engendró muchos hijos, es decir: Amor, Gracia, Fatiga, Envidia, Miedo, Dolor, Fraude, Obstinación, Indigencia, Miseria, Hambre, Queja, Enfermedad, Vejez, Palidez, Oscuridad, Sueño, Muerte, Caronte, Día y Éter³⁴.

SOFÍA.—¿Quién fue la madre de tantos hijos?

FILÓN.—La Noche, hija de la Tierra, de la cual tuvo Erebo todos estos hijos.

SOFÍA.—¿Cuál es el motivo de que atribuyan todos estos hijos a Erebo y a la Noche?

FILÓN.—Porque todos ellos derivan de la potencia inherente y de las privaciones nocturnas, tanto en el gran mundo inferior como en el pequeño humano.

SOFÍA.—Dime de qué manera.

FILÓN.—El Amor, es decir, el deseo, ha sido engendrado por la potencia inherente y por la carencia, porque la materia —como dice el Filósofo— apetece todas las formas de las que carece. La Gracia es la forma de la cosa deseada o amada, la cual existe previamente en la mente que desea o en la potencia que apetece; la Fatiga son los afanes y esfuerzos del que desea por alcanzar aquello que apetece; la Envidia es la que quien desea siente hacia quien posee; el Miedo es el que se tiene de perder lo recién adquirido, porque toda adquisición puede perderse, o bien de no poder conseguir lo que se desea. El Dolo y el Fraude son medios para alcanzar las cosas deseadas; la Obstinación es la que se tiene en buscarlas; la Indigencia, la Miseria y el Hambre son las carencias de quienes desean. La Queja es la lamentación cuando no pueden conseguir lo que anhelan, o bien cuando pierden lo conseguido; la Enfermedad, la Vejez y la Palidez son disposiciones para la pérdida y la corrupción de las cosas adquiridas gracias a la voluntad y a la potencia generativa. La Oscuridad y el Sueño son las primeras pérdidas, mientras que la Muerte es la última corrupción. Caronte es el olvido que sigue a la corrupción y pérdida de lo conseguido. Día es la forma resplandeciente que puede alcanzar la potencia material inherente, es decir, la poten-

cia intelectual humana, que en el hombre es la resplandeciente virtud y sabiduría hacia la cual se dirige la voluntad y el deseo de los perfectos. Éter es el espíritu celeste intelectual, o sea, aquello que más puede participar la potencia material y la voluntad humana. También podría aludirse mediante estos dos hijos de Erebo, Día y Éter, a las dos naturalezas del cielo: la brillante de las estrellas y planetas, que se llama día, y la transparente de la esfera, denominada éter.

SOFÍA.—¿Qué relación guardan estas naturalezas celestes con Erebo, que es la materia de los generables y corruptibles, y cómo pueden ser hijos suyos?

FILÓN.—Muchos autores antiguos, entre ellos Platón, sostienen que estas naturalezas celestes están hechas con la materia de los cuerpos inferiores, por lo cual llegan a ser los mejores hijos de Erebo.

SOFÍA.—Me conformo con lo que brevemente has dicho de la descendencia de Demogorgón. Sólo me falta conocer las cosas relativas al amor, como, por ejemplo, el enamoramiento de Pan, segundo hijo de Demogorgón, por la ninfa Siringa³⁵.

FILÓN.—Los poetas representan al dios Pan con dos cuernos en la cabeza, dirigidos hacia el cielo; la cara ígnea, larga barba que le cuelga sobre el pecho; lleva en la mano una vara y una flauta de siete cañas, y su cuerpo lo cubre una piel manchada con diversas manchas; sus miembros son cortos, ásperos y toscos, y tiene pies de cabra. Dicen que Pan contendió con Cupido, quien le venció, y entonces se vio obligado a amar a Siringa, ninfa virgen de Arcadia, la cual, al verse perseguida por Pan, huyó, pero vio impedida su huida por el río Ladón. Pidió socorro a las demás ninfas y fue convertida en cálamos o cañas de marisma. Pan, que la perseguía, oyó el sonido que el viento producía al pasar por las cañas y sus oídos fueron heridos por una armonía tan suave que, por el placer del sonido y por amor hacia la ninfa, cogió siete de aquellas cañas, las juntó con cera e hizo la flauta, instrumento suavísimo.

SOFÍA.—Quisiera que me dijeras si los poetas han ocultado alguna alegoría en esta fábula.

FILÓN.—Además del sentido histórico de un silvano de Arcadia, que, enamorado, se dio a la música y fue inventor de la flauta de siete cañas, unidas mediante cera, no cabe duda de que encierra otro sentido, más elevado, alegórico: Pan, que en griego significa «todo», es la naturaleza universal ordenadora de todas las cosas del mundo; los dos cuernos que tiene en la frente, dirigidos hacia el cielo, son los dos polos de éste, Ártico y Antártico; la piel manchada que lleva encima es la octava esfera llena de estrellas; la cara ígnea representa el Sol y los demás planetas, que son siete en total, al igual que en la cara hay siete órganos: dos ojos, dos orejas, dos orificios nasales

³⁴ Tratados con más pormenor en el libro I de la *Genealogía*, capítulos 1-24.

³⁵ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, I, 4.

y la boca, los cuales —como más arriba hemos dicho— simbolizan los siete planetas; los cabellos y la larga barba que le cae sobre el pecho son los rayos del Sol y de los demás planetas y estrellas, que caen sobre el mundo inferior para dar lugar a toda generación y mezcla; los miembros, cortos y toscos, son los elementos y los cuerpos inferiores, muy groseros y rudos si se les compara con los celestes; de entre estos miembros los pies son caprinos, porque los pies de las cabras jamás siguen un camino recto, sino que van saltando y atravesando desordenadamente los vericuetos: así son los pies del mundo inferior y sus movimientos y transformaciones de una esencia en otra, transversalmente, sin orden fijo, tosquedades y desórdenes de los que carecen los cuerpos celestes. Este es el significado de la figura de Pan.

SOFÍA.—Conforme. Háblame ahora de lo que significa su amor hacia Siringa, lo cual cuadra mejor con nuestro propósito.

FILÓN.—Dicen también que esta naturaleza universal, tan grande, poderosa, excelente y admirable, no puede carecer de amor; por ello amó a la virgen pura e incorrupta, es decir, el orden estable e incorruptible de las cosas mundanas, porque la naturaleza ama lo mejor y lo más perfecto. Este huye cuando aquélla le persigue, porque el mundo inferior es muy inestable y siempre cambia desordenadamente, como si tuviera pies de cabra. La fuga de esta virgen fue interrumpida por el río Ladón, es decir, el cielo, que corre continuamente como un río: en él queda retenida la estabilidad incorrupta, aunque huidiza, de los cuerpos generables del mundo inferior. A pesar de que el cielo es continuamente inestable, a causa de su continuo movimiento local, esta inestabilidad es ordenada y eterna, virgen incorrupta, y sus deformidades tienen una correspondencia ordenada y armónica, según más arriba hemos dicho de la música y melodía celestial. Estas deformidades vienen representadas por los cálamos de las cañas del río, en los que fue convertida Siringa; en estas cañas el espíritu produce suaves sonidos y armonía, porque el espíritu intelectual que mueve los cielos produce su consonante correspondencia musical. Con siete de estas cañas hizo Pan la flauta, mediante la cual se alude a la reunión de las esferas de los siete planetas y sus admirables concordancias armónicas; por ello dicen que Pan lleva la vara y la flauta, que siempre toca, porque la naturaleza se vale continuamente de la ordenada mutación de los siete planetas para lograr las continuas mutaciones del mundo inferior. He aquí, Sofía, cómo en pocas palabras te he explicado el significado del amor de Pan por Siringa.

SOFÍA.—Me agrada el amor de Pan hacia Siringa. Ahora quisiera saber la generación, matrimonios, adulterios y enamoramientos de los demás dioses celestes y cuáles son las alegorías que encierran.

FILÓN.—Te diré brevemente algo de ellos, porque decirlo todo sería demasiado largo y enojoso. El origen de los dioses celestes procede de Demogorgón y de sus dos nietos, hijos de Erebo, o, como quieren otros autores, de sus propios hijos, es decir, de Éter y de Día, hermana y esposa del ante-

rior. Dicen que de estos dos nació Celio o Cielo³⁶, nombre que los gentiles aplican a Urano, padre de Saturno, porque su virtud era tan excelente y tan profundo su ingenio, que parecía celeste y digno de ser hijo de Éter y de Día, pues su ingenio participaba de la espiritualidad etérea y su virtud de la luz divina. La alegoría de este mito es bastante evidente, porque el Cielo, que rodea, oculta y cubre todas las cosas, es hijo de Éter y de Día; porque está compuesto de naturaleza etérea en su diafanidad, sutil y espiritual, y de naturaleza clara divina por las estrellas luminosas que tiene. El Éter se llama padre por ser parte principal en el cielo, por su extensión, que abarca todas las esferas; también —según Plotino, tomándolo de Platón—, porque penetra todo el universo, que considera lleno de espíritu etéreo (los cuerpos brillantes son miembros particulares del cielo a semejanza de cómo la hembra es parte del hombre, que es el todo) y, finalmente, porque el Éter es un cuerpo más sutil y espiritual que los cuerpos brillantes de las estrellas y de los planetas. Ésta es la razón de que Aristóteles diga que por el hecho de tener las estrellas mayor y más densa corporeidad que el resto del cielo, son capaces de recibir y retener la luz³⁷, lo cual no puede hacer el orbe a causa de su transparente sutilidad. Plotino considera que es tanta la sutilidad del Éter que penetra todos los cuerpos del universo, superiores e inferiores, y está con ellos en sus lugares propios sin que aumente el tamaño de los mismos; es un espíritu interior, que es base de todos los cuerpos, sin acrecer su corporeidad. Luego, el Éter tiene propiedades de marido espiritual y el Día de mujer, más material; el cielo está formado por ambas naturalezas.

SOFÍA.—Y de Cielo, ¿quién nació?

FILÓN.—Saturno.

SOFÍA.—¿Quién fue la madre?

FILÓN.—Saturno³⁸, rey de Creta, fue hijo de Urano y de Vesta, y dado que Urano, por su excelencia, fue llamado «cielo», Vesta, la esposa, fue llamada «tierra», porque engendró tantísimos hijos, especialmente a Saturno, el cual se inclinó hacia las cosas terrestres y fue inventor de muchas cosas útiles para la agricultura. También Saturno tuvo naturaleza lenta y melancólica, como la tierra; y, alegóricamente, la tierra —como te he dicho— es esposa del cielo en la generación de todas las cosas del mundo inferior.

SOFÍA.—Dado que Saturno es un planeta, ¿cómo puede ser hijo de la Tierra?

FILÓN.—Por una parte es hijo del Cielo, porque es el primer planeta, el más próximo al cielo estrellado, el cielo por antonomasia, que rodea, como padre, a todos los planetas. Pero Saturno tiene muchas semejanzas con la

³⁶ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, I, 24.

³⁷ Cf. Aristóteles, *Del cielo*, II, 7.

³⁸ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, VIII, 1.

Tierra: primero, por su color plomizo, que tira al terrestre; luego, porque de entre todos los planetas errantes es el más lento en su movimiento, al igual que la tierra es de entre todos los elementos el más pesado. Saturno tarda treinta años en recorrer su órbita; Júpiter, el más lento de los demás, doce años; Marte, dos, aproximadamente; el Sol, Venus y Mercurio, un año, y la Luna, un mes. Además de esto, Saturno se parece a la tierra por su temperatura y constitución que es fría y seca y hace que los hombres sobre los que influye sean melancólicos y tristes, pesados y lentos, de color de tierra, inclinados a la agricultura, a la construcción y a los oficios terrenos; este planeta domina, además, todas estas cosas terrenas. Se le representa viejo, triste y feo, con aspecto meditabundo, mal vestido, con una hoz en la mano, porque así son los hombres sobre los que domina, y la hoz es un instrumento de la agricultura, a la cual los hace inclinados. Por otra parte, proporciona gran ingenio, pensamientos profundos, verdadera ciencia, consejos rectos y ánimo constante, por la mezcla de la naturaleza celeste del padre y la terrena de la madre. Finalmente, por parte de padre, otorga la divinidad del alma, y por parte de madre, la fealdad y ruina del cuerpo; por ello, significa pobreza, muerte, sepultura y cosas escondidas bajo tierra, carentes de apariencia y adorno corpóreo. Suponen los poetas que Saturno devoraba a todos sus hijos varones, mas no a las hembras, porque corrompe a todos los individuos y conserva sus raíces terrenas, madres de ellos. Por consiguiente, con razón se le llamó hijo del Cielo y de la Tierra.

SOFÍA.—¿Quién fue hijo de Saturno?

FILÓN.—Los poetas asignan a Saturno muchos hijos e hijas, como Cronos, que significa tiempo determinado o circuito temporal, como el año, que es el tiempo del circuito del Sol. Dicen que Cronos es hijo de Saturno, porque el mayor y el más largo circuito temporal que el hombre puede ver en su vida es el circuito de Saturno, que —según te he dicho— tarda treinta años en realizarse, ya que los de los demás planetas tienen lugar en mucho menos tiempo.

SOFÍA.—¿Quién fue la esposa de Saturno y madre de Cronos?

FILÓN.—Su esposa, la madre de Cronos y de los demás hijos, fue Opis, es decir, su propia hermana, hija de su padre Cielo y de su madre Tierra.

SOFÍA.—¿Por Opis, entienden alguna otra cosa, además de la esposa de Saturno, rey de Creta?

FILÓN.—La alegoría es que Opis significa «obra», es decir, el trabajo de la tierra, tanto en la agricultura como en la construcción de ciudades y casas. Con razón es esposa y hermana de Saturno: hermana por ser hija del Cielo, que es causa principal de la agricultura y de las moradas terrestres, de manera que los padres o progenitores de Opis son los mismos que los de Saturno, es decir, Cielo y Tierra; y esposa, porque Saturno es agente productor de las construcciones y de la agricultura, y Opis es su receptáculo paciente y material.

SOFÍA.—¿Qué otros hijos tuvo Saturno de Opis?

FILÓN.—Plutón, que representa el centro de la tierra llamado infierno; Neptuno, el abismo del mar, porque sobre ambos domina Saturno; y otros hijos que le asignan los poetas. Pero volviendo a las cosas celestes, que son nuestro objeto, te diré que Júpiter fue hijo de Saturno. Júpiter es el planeta más próximo a Saturno, y en el orden celeste le sucede, al igual que Júpiter, rey de Creta, sucedió a su padre Saturno; dicho Júpiter, por su virtud benigna y noble, tomó su nombre de este excelente y benigno planeta, al igual que su padre, por las semejanzas ya apuntadas. Como estos reyes participaban de la naturaleza de aquellos dos planetas, se les aplicaron sus nombres, como si esos cuerpos celestes hubiesen bajado a la tierra y se hubieran hecho hombres. También se parecen a estos dos planetas en las cosas que les sucedió a cada uno, por sí y el uno con el otro.

SOFÍA.—Ya has hablado de Saturno. Dime ahora la alegoría que encierran los hechos que le ocurrieron a Júpiter, con su padre Saturno y por sí solo.

FILÓN.—¿De cuál de sus historias quieres que te hable?

SOFÍA.—De aquella que relata que cuando nació Júpiter lo ocultaron a su padre, Saturno, que mataba a todos sus hijos.

FILÓN.—Lo alegórico es que Saturno arruina todas las bellezas y excelencias que llegan al mundo inferior procedentes de los demás planetas, especialmente las de Júpiter que son las primeras y las más ilustres, como, por ejemplo, la justicia, la liberalidad, la magnificencia y la religión; el ornato, el esplendor y la belleza; el amor, la gracia y la benignidad; la libertad, la propiedad, las riquezas, las delicias, etc., todas las cuales son arruinadas y destruidas por Saturno. Quienes nacen cuando Saturno tiene poder sobre Júpiter, el primero les es perjudicial y arruina en ellos todas estas noblezas o las debilita, como Júpiter cretense, que, cuando era niño y débil de fuerzas fue ocultado a la malquerencia de su padre, Saturno, que quería matarlo para tener poder sobre él.

SOFÍA.—¿Y qué alegoría encierra el hecho de que cuando Saturno estaba preso en poder de los Titanes, su hijo Júpiter con suficientes fuerzas lo libertó?

FILÓN.—Significa que cuando Júpiter es fuerte en la natividad de algunas personas, en el principio de algún edificio o morada u obra grande, si tiene buen aspecto y supera a Saturno, libra de cualquier calamidad, miseria y encarcelamiento y reprime todas las desgracias de dichas personas.

SOFÍA.—Y el hecho de que Júpiter, después de haber puesto en libertad a Saturno, lo privó de su reino y lo desterró al infierno, ¿qué significa?

FILÓN.—La historia narra que Júpiter³⁹ después de haber liberado a su padre del encarcelamiento de los Titanes, le arrebató el reino y le hizo huir

³⁹ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, XI, 1.

a Italia, donde reinó en compañía de Jano y echó los fundamentos del país en que ahora se halla Roma, y allí, desterrado, murió. Los poetas llaman infierno a Italia, tanto porque en aquel entonces era inferior a Creta, cuyo rey la consideraba infierno respecto a su propio reino, como porque, en efecto, Italia es inferior a Grecia, por ser más occidental, ya que el oriente es superior al occidente. La alegoría es que, siendo Júpiter más poderoso que Saturno sobre cualquier persona o acto, aparta a dicha persona del dominio de Saturno y disminuye su influencia. También significa, universalmente, que aunque Saturno reina primero en el mundo de la generación, conserva las semillas bajo tierra, congela el esperma al principio de la concepción de los animales, a pesar de ello, cuando llega el momento del crecimiento y del adorno de las cosas nacidas, Júpiter es quien reina y ejerce predominio; arrebató el poder a su padre, Saturno, lo confina al infierno, es decir, a los lugares oscuros en los que se ocultan las semillas de las cosas al principio de la generación, semillas sobre las que Saturno tiene dominio propio.

SOFÍA.—Me parecen bien estas alegorías de los hechos acaecidos entre Júpiter y Saturno. Dado que estos tienen un significado sutil, con mayor razón lo tendrán los que se cuentan de la virtud y de la victoria de Júpiter, así como de su justicia, liberalidad y religión.

FILÓN.—Así es, pues dicen que él enseñó a las gentes la manera de bien vivir, apartándolas de los muchos vicios que tenían, pues comían carne humana y la sacrificaban, y les apartó de aquella costumbre inhumana. Significa que Júpiter celeste, por su benignidad, inhibe en los hombres toda crueldad, les hace piadosos, les prolonga y preserva la vida, y los defiende de la muerte, por lo que ese Júpiter es denominado en griego Zeus, que significa vida. También dicen que dio leyes y religión y construyó templos, porque el planeta Júpiter ofrece estas cosas a los hombres, haciéndoles regulados, moderados y atentos al culto divino. Dicen que adquirió la mayor parte del mundo, que luego dividió entre sus hermanos, hijos, parientes y amigos, reservándose únicamente el monte Olimpo, en el cual estableció su residencia. Los hombres iban a pedirle sus juicios rectos, y él hacía razón y justicia a cualquier agraviado. Esto significa que aquel planeta Júpiter distribuye liberalmente victorias, riquezas y posesiones a los hombres joviales*, que tiene en sí una substancia clara y una naturaleza limpia, ajena a toda avaricia y fealdad, que hace a los hombres justos, amantes de la virtud y de juicio recto, por lo cual es llamado, en hebreo, *Tsédeq*, que significa justicia.

SOFÍA.—Me agradan todas estas alegorías de Júpiter; pero, ¿qué me dirás, Filón, de sus amores, no sólo matrimoniales con Juno, sino también de los adulterinos, más propios de nuestro propósito?

* Entiéndase en el sentido de propios de Júpiter o Jove. (N. del T.)

FILÓN.—La historia es que Júpiter tiene por esposa a Juno⁴⁰, su hermana, hija de Saturno y de Opis, nacidos ambos en un mismo parto, aunque ella nació antes. En sentido alegórico algunos consideran que Juno es la tierra y el agua, y Júpiter, el aire y el fuego; para otros, Juno es el aire y Júpiter, el fuego, entre los que parece mediar hermandad y unión; otros creen que es la Luna, y cada uno acomoda el mito de Juno a su propia opinión.

SOFÍA.—Y tú, Filón, ¿qué entiendes por Juno?

FILÓN.—Entiendo la virtud que gobierna el mundo inferior y todos los elementos, sobre todo el aire, que es el que rodea y cerca el agua y el que penetra la tierra por todas partes, ya que el elemento fuego no era conocido ni concebido por los antiguos, quienes creían incluso que el aire estaba junto al cielo de la Luna, aunque aquella primera parte, por la proximidad de los cielos, por su continuo movimiento, sea la más caliente. Luego (por la universalidad del aire en todo el globo, que es más apropiado a Juno), ella es la virtud que gobierna todo el mundo de la generación y de los elementos, a semejanza de Júpiter que es la virtud gobernadora de los cuerpos celestes. Se compara al planeta Júpiter porque es el más benigno y excelente, el más elevado después de Saturno, que es su padre, es decir, el entendimiento que produce el alma celeste, y Opis, su madre, que es el centro de la tierra y de la primera materia. Júpiter ocupa el lugar medio en el cielo, pues es principio y padre de los demás planetas y de Cielo y de su hermana Juno, y contiene todo lo que hay desde el centro de la tierra hasta el cielo. Por estar contiguos el uno al otro, los llaman hermanos; y se dice que nacieron en un mismo parto para indicar que el mundo celeste y el elemental fueron producidos a la vez por el entendimiento padre y la materia madre —según Anaxágoras—; y esto concuerda con la Sagrada Escritura cuando dice que en la producción o creación del mundo partiendo de un principio y simiente de las cosas creó Dios el cielo y la tierra⁴¹. Decían que Juno salió primero del vientre de su madre, porque creían que la formación de todo el universo empezaba en el centro y, sucesivamente, iba ascendiendo hasta la última circunferencia del cielo, como árbol que crece hasta la copa, y conforme al dicho del Salmista: «en el día que creó Dios la tierra y el cielo»⁴², que antepuso en el orden de la creación lo inferior a lo superior corpóreo. Se les considera unidos en matrimonio porque —como más arriba te dije— el mundo celeste es verdadero marido del mundo elemental, que es su verdadera esposa, el uno agente y la otra receptora. Se llama Juno porque ayuda*, casi como

⁴⁰ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, IX, 1.

⁴¹ *Génesis*, 1, 1.

⁴² *Salmos* 90, 2.

* Juego de palabras intraducibles entre Giove (Júpiter) y el verbo giovare (ayudar, ser útil). (N. del T.)

derivación de Júpiter, porque ambos ayudan a la generación de las cosas, el uno como padre y la otra como madre; se llama a Juno diosa de los matrimonios y Lucina de los partos, porque es la virtud que gobierna el mundo, la conjunción de los elementos y la generación de las cosas.

SOFÍA.—Me basta esto en cuanto a su unión. Háblame ahora de su descendencia, de Hebe, hembra, y de Marte, macho.

FILÓN.—Suponen que, en cierta ocasión, Apolo se hallaba en casa de Júpiter, su padre, y dio de comer a su madrastra Juno, entre otras cosas, lechugas agrestes; ella, antes estéril, quedó súbitamente embarazada y parió una hija, llamada Hebe⁴³ la cual, por su belleza, fue considerada diosa de la juventud y casó con Hércules.

SOFÍA.—¿Cuál es la alegoría?

FILÓN.—Estando el Sol, llamado Apolo, en casa de su padre Júpiter, es decir, en Sagitario, que es la primera mansión de Júpiter, y de allí hasta Piscis, que es el segundo signo de Júpiter en el Zodíaco (esto es, desde mediados de noviembre hasta mediados de marzo), a causa del gran frío y de la fuerte humedad de esos meses quedó preñada Juno (el mundo elemental) y esto se sobreentiende al decir que Apolo le dio de comer lechugas agrestes, que son muy frías y húmedas, cualidades ambas que preñan la tierra, estéril desde el pasado otoño, y entonces las raíces de las simientes de las cosas empiezan a tomar virtud germinativa, que es verdadera concepción. Y así, ella viene a parir en la primavera, es decir, cuando el Sol pasa de Piscis a Aries. Como entonces florecen las plantas y todas las cosas se rejuvenecen, por ello se la llama diosa de la juventud, pues, en efecto, Hebe es la virtud germinativa de la primavera, nacida de Júpiter celeste y de Juno terrestre y elemental, por intercesión del Sol. Y dicen que casó con Hércules porque los hombres excelentes y famosos por su virtud se llaman «hércules», porque la fama de tales hombres siempre es joven, nunca muere ni envejece.

SOFÍA.—He oído de Hebe; háblame de Marte, hijo de ellos⁴⁴.

FILÓN.—Marte, como sabes, es un planeta caliente y produce calor en el mundo inferior. Este calor, mezclado con la humedad, representada por Hebe, da lugar a la generación de este mundo inferior, representado por Juno. De manera que Juno parió, de Júpiter celeste, este hijo y esta hija, gracias a los cuales tienen lugar todas las generaciones inferiores. También dicen que así como Hebe significa generación universal del mundo, Marte, que es comburente y destructor, representa la corrupción, causada principalmente por el gran calor de verano, que seca toda humedad. Por consiguiente, de estos dos hijos de Júpiter y Juno procede la generación y la corrupción, gracias a las cuales se perpetúa el mundo inferior. Como la corrupción deriva

del principio celeste sólo por accidente, ya que su verdadera obra e intención es la generación, dicen que Juno dio a luz a Marte por percusión de la vulva, porque la corrupción procede del defecto y percusión de la materia, mas no de la intención del agente.

SOFÍA.—Me gusta la alegoría que encierra el matrimonio y la descendencia legítima de Júpiter y Juno. Quisiera saber algo acerca de sus amores y preocupaciones extraordinarias, como son los Latona, Alcmena, etc.

FILÓN.—Dicen que Júpiter se enamoró de Latona virgen y la embarazó⁴⁵ Juno sufrió amargamente por esto, por lo que no sólo incitó contra ella a todas las partes de la tierra, de tal manera que ninguna la quería recibir, sino que, además, la hizo perseguir por Pitón, serpiente grandísima, que la expulsaba de todas partes. Y así, Latona en su huida llegó a la isla de Delos, que la acogió, y allí dio a luz a Diana y a Apolo; pero Diana salió primero y ayudó a su madre, haciendo de Lucina en el nacimiento de Apolo, el cual, una vez nacido, con su arco y sus flechas mató a la citada serpiente Pitón.

SOFÍA.—Háblame del sentido alegórico.

FILÓN.—Significa que durante el diluvio y, también, poco después de él el aire se había engrosado tanto con los vapores del agua que cubría la tierra, a causa de las grandes y continuas lluvias que cayeron durante el diluvio, que no se veía en el mundo ni luz lunar ni solar, ya que los rayos de dichas luces no podían atravesar la densidad del aire. Por ello dicen que Latona (que es la circunferencia del cielo, por donde va la Vía Láctea) había sido embarazada por Júpiter, su amante, y quería parir en el universo, después del diluvio, la luz lunar y la solar; pero Juno (que es el aire, el agua y la tierra), indignada, celosa de aquella gravidez, impedía con su espesor y sus vapores el parto de Latona y la aparición del sol y de la luna en el mundo, de tal modo que no llegaba ni se podía ver en ningún lugar de la tierra. Además, Pitón, la serpiente (o sea, la gran humedad que quedó después del diluvio) la perseguía mediante la continua subida de los vapores, y, al engrosar el aire, no dejaba dar a la luz los rayos lunares ni los solares. Llamen serpiente a aquella humedad superflua, porque era causa de la corrupción de las plantas y de todos los animales terrestres. Finalmente, en la isla de Delos (donde primero se purificó el aire, a causa de la salubridad del mar) Latona parió a Diana y a Apolo, porque los griegos creían que, después del diluvio, la luna y el sol aparecieron primeramente en Delos. Diana nació primero, porque la aparición de la luna en la noche fue anterior; más tarde nació Apolo, que surgió al día siguiente. De manera que la aparición de la luna preparó la del sol, como si hubiera sido Lucina de la madre en el parto de su hermano. Y, una vez nacido, Apolo mató con su arco y sus flechas a Pitón, serpiente; es decir, el sol, al aparecer, secó mediante sus rayos la humedad, que impedía la procreación de los animales y de las plantas.

⁴³ Cf. Boccaccio, *Genealogia*, IX, 2.

⁴⁴ Cf. Boccaccio, *Genealogia*, IX, 3.

⁴⁵ Cf. Boccaccio, *Genealogia*, IV, 20.

SOFÍA.—¿Cuál es el arco de Apolo?

FILÓN.—Podría decirte que es la circunferencia del círculo solar, de la cual salen los rayos como flechas, pues las flechas presuponen arco. Pero, en realidad, el arco de Apolo es otro más propio, que te daré a conocer cuando hablemos de sus amores. Podría explicarte otra alegoría más antigua, docta y sabia acerca del nacimiento de Diana y Apolo.

SOFÍA.—Dímela, te ruego.

FILÓN.—Esta otra alegoría indica la producción de los luminares en la creación del mundo, conforme a la mayor parte de la Sagrada Escritura mosaica.

SOFÍA.—¿De qué modo?

FILÓN.—Escribe Moisés que, al crear Dios el mundo superior celeste y el inferior terrestre (este último, con todos sus elementos estaba confuso y parecía un abismo tenebroso y oscuro) y al espirar el espíritu divino sobre el agua del abismo, produjo la luz; y fue primero noche y luego día, día primero⁴⁶. Esto es lo que significa el mito del parto de Latona (que es la sustancia celeste): habiéndose enamorado de ella Júpiter (que es el sumo Dios, creador de todas las cosas), la dejó embarazada con los cuerpos lúcidos en el acto, especialmente con el sol y la luna; pero como Juno (el globo de los elementos, que estaba confuso) no lo consentía, los cuerpos lúcidos con sus rayos no la podían atravesar, al contrario, eran rechazados de todas las partes del globo. Además, el abismo del agua (la serpiente Pitón) impidió al cielo parir sobre la tierra la luz del sol y de la luna. Finalmente, en Delos, isla (que es la parte descubierta de la tierra, que al principio no era grande, sino como una isla en medio de las aguas) aparecieron primeramente, porque, por estar descubierta el agua, el aire no era allí tan espeso. Y ésta es la causa de que la sagrada creación cuente que, después de lo creado el primer día, en el segundo fueron creados la noche y el día, extendido el firmamento etéreo, que fue la separación del aire, del agua y de la tierra. Luego, en el tercer día quedó al descubierto la tierra, empezando a germinar las plantas; en el cuarto día aparecieron el sol y la luna sobre la tierra ya al descubierto, que es el símbolo del parto de Latona en la isla de Delos, con lo cual se indica que su preñez tuvo lugar el primer día y el parto y la aparición en el cuarto de los seis días de la creación.

Dicen que Diana salió primero y fue Lucina que ayudó en el nacimiento de Apolo, porque la noche precedió al día en la creación, y los rayos lunares empezaron a preparar el aire para recibir los solares. Apolo mató a Pitón (el abismo), porque el sol, con sus rayos, fue secando y dejando al descubierto progresivamente la tierra, purificando el aire y digiriendo el agua, consumiendo la humedad indigesta del abismo que quedaba en todo el globo,

humedad que impedía la creación de los animales, aunque no la de las plantas, por ser éstas más húmedas. Por ello, en el quinto día de la creación, el siguiente a la aparición de los luminares, fueron creados los animales voladores y marinos, que eran los menos perfectos, y en el sexto y último día de la creación fue formado el hombre, como el más perfecto de todos los animales inferiores, cuando el sol y el cielo habían dispuesto de tal modo los elementos y templado la mezcla de los mismos, que con ella se pudo hacer un animal, en el que se combinase lo espiritual con lo corporal, lo divino con lo terrestre, lo eterno con lo corruptible, en un compuesto admirable.

SOFÍA.—Mucho me agrada esta alegoría y su conformidad con la creación narrada en la Sagrada Escritura mosaica, así como la sucesiva obra de los seis días, uno tras otro. En verdad es muy admirable conseguir ocultar cosas tan sublimes y elevadas bajo el velo de los amores carnales de Júpiter. Dime si también los de Alcmena encierran algún significado⁴⁷.

FILÓN.—La ficción narra que Júpiter se enamoró de Alcmena, la gozó bajo aspecto de su esposo, Anfitríon, y de ella nació Hércules. Tú sabes que Hércules, entre los griegos, significa hombre dignísimo y sobresaliente en cuanto a virtud, y tales hombres nacen de mujeres bien formadas, hermosas y buenas, como Alcmena, que era honrada y buena, amadora de su marido; de tales mujeres suele enamorarse Júpiter y les comunica sus virtudes joviales, de manera que conciben principalmente de dicho Júpiter. Su marido es casi instrumento de la concepción, lo cual quiere decir que Júpiter gozó de ella bajo forma de su marido, Anfitríon, porque el semen de Anfitríon, de no ser por virtud e influencia de Júpiter, no era digno de poder engrandecer en ella a Hércules, el cual, por sus virtudes divinas, procedentes de Júpiter, fue verdadero hijo de este último, y figurada o instrumentalmente de Anfitríon. Del mismo modo se entiende de todos los hombres excelentes que también pueden llamarse Hércules, a semejanza de aquel ilustre hijo de Alcmena.

SOFÍA.—Júpiter también se enamoró de otras y de ellas tuvo muchos hijos. Dime algo acerca de ellos.

FILÓN.—A Júpiter le son atribuidos otros muchos amores. La causa de ello estriba en que el planeta Júpiter es benéfico e inclina a los hombres a la amistad y al amor. Aunque el amor que produce es honesto, sin embargo, cuando en la natividad de quienes nacen bajo su influencia (los llamados hijos suyos por los poetas) está en conjunción con alguno de los otros planetas, les hace amantes de las cosas honestas, pero dotados también de las cosas propias de la naturaleza del otro planeta. Por ello, a las veces produce un amor limpio, puro, claro, manifiesto y suave, conforme a su propia naturaleza: con esta clase de amor suponen que amo a Leda⁴⁸, de la cual

⁴⁶ Génesis, I, 1-5. Cf. la exégesis de Maimónides, *Guía*, II, 30.

⁴⁷ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, XII, 28 y 30.

⁴⁸ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, XI, 7.

gozó bajo apariencia de cisne, porque el cisne es blanco, limpio, claro y su canto es suave; por ello Leda lo prendó y luego se prendó ella, y de él tuvo en un solo parto a Cástor y a Pólux (a los que se denominó hijos de Júpiter por poseer virtudes excelentes), a Elena, por su clara belleza, como de cisne. Júpiter convirtió a los dos hermanos en el signo Géminis, por ser la casa de Mercurio, planeta que proporciona hablar agradable, representado por el suave canto del cisne, para indicar que la pureza de alma junto con dulzura en el hablar es causa importante de amor y de amistad.

Otras veces Júpiter concede un amor honesto, no de un modo tan aparente y manifiesto, sino nebuloso, intrínseco y velado, y así dicen que amó a la hija de Ínaco⁴⁹ de la cual gozó en forma de nube. Cuando Júpiter está en conjunción con Venus produce un amor que tiende al placer: así dicen que amó y consiguió a Europa en forma de toro hermoso⁵⁰. Cuando está aspectado con Mercurio da lugar a un amor inclinado a lo útil, porque Mercurio se considera procurador de las sustancias: por ello amó y gozó de Dánae bajo forma de lluvia de oro⁵¹, porque la distribución liberal de las riquezas hace que el hombre sea amado por aquellos necesitados que la reciben como lluvia. Cuando está en conjunción con el Sol engendra amor de poder, de dominio y de grandes alturas, con lo cual explican que había amado y gozado de Asteria en forma de águila⁵². Cuando se une a la Luna produce amor tierno y piadoso, como el de la madre o el aya hacia el niño: así amó y obtuvo a Semele, hija de Cadmo, bajo figura de Beroe, su niñera⁵³. Cuando está unido a Marte da lugar a un amor caliente, fogoso y comburente, y de esta manera dicen que amó y obtuvo a Egina, bajo forma de rayo⁵⁴. Cuando está en conjunción con Saturno concede un amor mezcla de honesto y de vil, en parte humano intelectual y en parte burdo e inmundo: así imaginan que amó y consiguió a Antiópe⁵⁵, en forma de sátiro, cuya parte superior es de hombre y la inferior de cabra, porque el signo Capricornio es la casa de Saturno. Cuando Júpiter está en signo femenino produce amor femenino, como dicen que amó y forzó a Calisto⁵⁶ en forma de mujer, y, finalmente, cuando se halla en signo masculino, sobre todo en la casa de Saturno, es decir, en Acuario, engendra amor masculino, por lo que suponen que amó a Ganimedes⁵⁷, niño, y lo convirtió en Acuario, signo de Saturno.

⁴⁹ Ío. Cf. Boccaccio, *Genealogía*, VII, 21.

⁵⁰ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, II, 62.

⁵¹ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, II, 33.

⁵² Cf. Boccaccio, *Genealogía*, IV, 21.

⁵³ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, V, 25.

⁵⁴ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, VII, 55.

⁵⁵ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, V, 30.

⁵⁶ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, IV, 67.

⁵⁷ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, VI, 4.

En todos estos y muchos más amores de Júpiter podrían señalarse otras muchas alegorías; pero las paso por alto, por no ser demasiado importantes, para evitar ser prolijo. Basta con que sepas que todos sus enamoramientos indican las clases de amor y de amistad que dependen de la influencia de Júpiter, en aquellos seres cuya natividad está influida por él, influjo que a veces se da solo y otras acompañado en los distintos signos del cielo e indica así el gran número de sus hijos y la historia de aquellos que participaron de diversas maneras de las virtudes de Júpiter y cuáles son los tipos de esta participación.

SOFÍA.—Ya hemos hablado bastante de los amores de Júpiter. Dime algo de aquel célebre enamoramiento de Marte, su hijo, por Venus.

FILÓN.—Ya has oído más arriba que Marte nació por percusión de la vulva de Juno, lo cual significa que el planeta Marte es calentísimo, acuciante e incita a la generación del mundo inferior (llamado Juno), y es hijo de Júpiter porque éste es el planeta que está más cerca, por debajo, de él. El planeta Venus, según los antiguos, sigue a Marte; vienen luego Mercurio, el Sol y la Luna; pero los astrólogos* modernos colocan al Sol entre Marte y Venus.

De Venus suponen los poetas diversas cosas. A veces la llaman magna⁵⁸, aplicándole las cosas más excelentes de la naturaleza, y dicen que es hija de Cielo, padre, y de Día, madre: le dan a Cielo por padre porque Venus es uno de los siete planetas celestes y como madre a Día porque Venus es muy claro, cuando es matutino anticipa el día y cuando es vespertino lo prolonga. Dicen que tuvo de Júpiter al Amor doble y las tres hermanas llamadas Gracias, entendiéndose con ello que el amor en los seres inferiores procede de los dos progenitores benéficos, llamados fortunas: de Júpiter, benéfico mayor, y de Venus, benéfico menor, el primero padre, por la superioridad y excelencia masculinas, y Venus madre por ser menor, inferior y femenina. Además, el amor de Júpiter es honesto, perfecto y masculino, mientras que el de Venus es deleitable, carnal, imperfecto y femenino, por lo cual suponen que este Amor nacido de ambos es doble, por estar compuesto de honesto y de deleitable, y también porque el verdadero amor debe ser doble y mutuo en los dos amantes, por lo que engendraron al mismo tiempo las Gracias, ya que el amor nunca existe sin gracia por ambas partes. Dicen que esta Venus al entrar en la casa de Marte excitó las furias, con lo que quieren significar que cuando en la natividad de alguien Venus se halla en uno de los signos que son casas de Marte, es decir, en Aries o en Escorpio, engendra amantes furiosos y de amor ardiente por la calidez de Marte. Esto ocurre cuando Venus aspecta a Marte, y la pintan ceñida de un cesto cuando hace matrimonios o bodas, para indicar el estrecho lazo y el vínculo inseparable que Venus pone entre quienes

* Palabra que usa en el sentido de astrónomo. (*N. del T.*)

⁵⁸ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, III, 22.

están unidos por amor. De entre los animales, le dan como atributo las palomas, porque se dedican intensamente al connubio amoroso, y de entre las hierbas, el mirto, tanto por suave olor como por ser siempre verde, como el amor, y también por ser las hojas del mirto opuestas*, porque el amor siempre es doble y mutuo; además, el fruto del mirto es negro, para indicar que el amor produce fruto melancólico y angustioso. De entre las flores le atribuyen la rosa, por su belleza y suave olor y también por estar rodeada de espinas agudas, porque el amor está rodeado de pasiones, dolores y tormentos acuciantes.

SOFÍA.—La Venus que se describe desnuda en el mar, dentro de una concha flotante, ¿es ésta misma?⁵⁹

FILÓN.—En efecto, Venus humana fue una sola, hija de Júpiter y de Dione, que suponen casada con Vulcano, pero que, en realidad, estuvo casada con Adonis, aunque otros creen que primero casó con Vulcano y luego con Adonis. Esta fue reina de Chipre, tan dada al amor concupiscible, que enseñó e hizo lícito a las mujeres el ser públicas. Por su gran belleza y aspecto resplandeciente fue denominada Venus, por semejanza con la claridad de aquel planeta, estimando que la celeste pone en ésta no sólo gran belleza sino también ardiente lascivia, según su naturaleza, la cual tiende a originar en el mundo inferior vida deleitable y generación concupiscible. Por ello, Venus empezó a ser adorada como diosa y honrada con templos en Chipre; pero los poetas han imaginado bajo este velo muchas cosas fingidas, que son símbolo de la naturaleza, composición y efectos de la Venus celeste. Sus virtudes excelsas están representadas con el nombre de Venus magna, hija de Cielo y de Día, como ya te he dicho; pero los poetas explican su incitación a la lascivia carnal narrando de otra manera su nacimiento: dicen que Saturno cortó con una hoz los testículos de su padre, Celio, mientras que para otros fue Júpiter quien los cortó a su padre Saturno, con su propia hoz, y los arrojó al mar; de la sangre de ellos, junto con la espuma del mar, nació Venus, por lo que la suponen desnuda dentro de una concha en el mar.

SOFÍA.—¿Cuál es la alegoría que encierra este extraño origen?

FILÓN.—Los testículos de Celio representan la virtud generativa que, procedente del cielo, llega al mundo inferior, virtud de la cual Venus es el verdadero instrumento, pues es la que verdaderamente proporciona a los animales el apetito y la facultad generadora. Dicen que Saturno los cortó con una hoz porque Saturno es en griego Cronos, que significa «tiempo», el cual es causa de la generación en este mundo inferior, porque como las cosas temporales de este mundo no son eternas, es preciso que tengan principio y que hayan sido creadas; también porque el tiempo corrompe las cosas que están

sometidas a él, y todo lo corruptible es preciso que haya sido engendrado. Por consiguiente, el tiempo, representado por Saturno, llevó por medio de Venus la generación del cielo al mundo inferior, llamado «mar» por cambiarse continuamente de una forma en otra a causa de la continua generación y corrupción, y esto ocurrió al cortar los testículos con la hoz, porque mediante la corrupción se produce la generación en este mundo. Además, la naturaleza de Saturno tiende a corromper, así como la de Venus a engendrar; esta última es la causa del nacer y aquélla del morir, porque si las cosas no se corrompiesen no podrían engendrarse. Por ello dicen que Saturno con su hoz, por medio de la cual destruye y corrompe toda cosa, cortó los órganos viriles de su padre, Celio, y los arrojó a este mar mundano; de ellos se engendró Venus, la que otorga a los seres inferiores la facultad engendradora mezclada con la potencia corruptora a causa de la ablación de los testículos de Celio. Quienes sostienen que los testículos cortados fueron los de Saturno, de los cuales nació Venus, aluden a que Saturno impide la generación, por lo que Júpiter le cortó los testículos: así quedó impotente para engendrar; pero los órganos reproductores que faltaron a Saturno formaron a Venus, que es la causa de la generación. Aluden también al hecho de que Saturno es el planeta que primero, después del coito, da lugar a la concepción, porque es el que congela el esperma y por ello domina en el primer mes del embarazo; pero Júpiter acapara inmediatamente el dominio de la concepción, formando la criatura en el segundo mes, en el que domina: esto es lo que significa la ablación de los testículos del padre Saturno, que es el primero en la concepción. Se dice que Venus nació de estos testículos porque es la principal causa que interviene en la generación y, además, porque domina en el quinto mes y hace perfecta toda la formación y belleza de la criatura, razón por la cual sostienen que nació de la sangre de los testículos y de la espuma del mar, es decir, que el animal se engendra del esperma del macho, que es la sangre de los testículos, y del esperma sutil de la hembra, parecido a la espuma, o bien se entiende por la espuma el esperma del macho, que tan blanco es, y por la sangre el de la hembra, del cual se nutre la criatura. Imaginan a Venus desnuda, porque el amor no puede encubrirse; porque ella es carnal y los amantes deben estar desnudos; nada en el mar, porque el amor generativo se extiende por todo este mundo, mudable continuamente como el amor y, finalmente, porque el amor hace que los amantes se sientan inquietos, dudosos, vacilantes, tempestuosos como el mar.

SOFÍA.—Ya he oído bastante del origen y nacimiento de Venus. Hora es ya de que sepa algo de su amor por Marte.

FILÓN.—Dicen que Venus casó con Vulcano; pero como este era cojo, ella se enamoró de Marte, valiente y aguerrido. Cuando yacía secretamente con Marte, el Sol la vio e informó de ello a Vulcano, el cual, silenciosamente, tendió unas redes invisibles de hierro alrededor del lecho sobre el que ambos yacían, y así, desnudos, quedaron presos. Entonces Vulcano convocó a los

* Literalmente: de dos en dos. (N. del T.)

⁵⁹ Cf. Boccaccio, *Genealogia*, III, 23.

dioses, en especial, a Neptuno, Mercurio y Apolo, y les mostró a Marte y a Venus, desnudos, presos en las redes de hierro, espectáculo ante el cual los dos, avergonzados, se cubrieron el rostro; pero Neptuno suplicó tanto a Vulcano, que a ruegos suyos fueron liberados Marte y Venus. Esto explica que Venus odiara para siempre al Sol y toda su progenie, por lo cual hizo que todas sus hijas cometieran adulterio.

SOFÍA.—¿Y qué me dices, Filón, de tanta lascivia y adulterio entre los dioses celestes?

FILÓN.—La alegoría de este mito no sólo es científica, sino también útil, porque demuestra que el exceso de la lascivia carnal no sólo perjudica a todas las potencias y facultades del cuerpo humano sino que, además, causa defecto en el acto mismo, con disminución de su actividad normal.

SOFÍA.—Explícame esto detalladamente.

FILÓN.—Venus representa el apetito concupiscible del hombre, el cual deriva de Venus, ya que según sea la fuerza de su influjo en la natividad, aquel apetito es grande e intenso. Esta Venus está casada con Vulcano, el dios del fuego inferior, que en el hombre se llama calor natural, que limita y actúa la concupiscencia y como marido suyo siempre le está unido actualmente. Dicen que Vulcano fue hijo de Júpiter y de Juno⁶⁰, pero como era cojo lo expulsaron del cielo, y entonces Tetis lo crió y llegó a ser el herrero de Júpiter, cuyos rayos fabrica. Quieren indicar de este modo que el calor natural del hombre y de los animales es hijo de Júpiter y de Juno, porque lleva mezclado lo celeste con lo material: por participación de Júpiter y del cielo posee las virtudes naturales, animales y vitales, y por estar mezclado con la materia no es eterno como lo es el calor efectivo del Sol y de los demás cuerpos celestes, ni siempre poderoso, ni se halla siempre del mismo modo en el cuerpo humano; al contrario, al igual que hace el cojo al andar, crece y luego disminuye, sube y después baja, según la edad y las facultades del hombre. Esto es lo que significa que fue expulsado del cielo por ser cojo, ya que el calor y las demás cosas celestes son uniformes, no cojean como las inferiores. Fue criado por Tetis, que es el mar, porque tanto en los animales como en la tierra este calor viene alimentado por la humedad, que lo sustenta, y es más o menos intenso o remiso según si la humedad que recibe es suficiente o no. Dicen que es herrero y artífice de Júpiter porque es ministro de las muchas operaciones admirables y joviales que tienen lugar en el cuerpo humano.

Por consiguiente, dado que la concupiscencia venérea está casada y unida al calor natural de Marte, que es el ferviente deseo de la lascivia, pues es quien produce la lujuria ardiente, excesiva e inmoderada, por ello dicen que no nació del semen de Júpiter ni participó de ninguna de sus buenas cuali-

⁶⁰ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, XII, 70.

dades, sino que nació de la percusión de la vulva de Juno, es decir, el veneno de la menstruación de la madre, porque Marte, mediante sus incitaciones ardientes, hace que la potencia de la materia de Juno sobrepuje a la razón de Júpiter; de manera que Venus, la concupiscente, quiere enamorarse del ardiente Marte y ésta es la razón de que los astrólogos hablen de la grandísima amistad que reina entre estos dos planetas, y digan que Venus refrena con su aspecto benéfico toda la malicia de Marte. Al ser excesiva la lujuria por la mezcla de ambos, el Sol (la clara razón humana) les acusa a Vulcano, informándole de que el calor natural viene a faltar por ese exceso; entonces Vulcano tiende las cadenas invisibles en las que, vergonzosamente, quedan presos ambos adúlteros, ya que, al faltar el calor natural, viene a menos el poder de la lujuria y los deseos excesivos se ven atados, sin libertad ni poder, libres de efectos y mezclado el pudor a la penitencia. Y así, avergonzados, Vulcano los muestra a los dioses, con lo que se quiere indicar que la carencia de calor natural es sentida por todas las potencias humanas, denominadas potencias por sus obras virtuosas, todas las cuales quedan defectuosas por falta de calor natural, y citan explícitamente tres dioses: Neptuno, Mercurio y Apolo, que son las principales facultades del cuerpo humano: Neptuno es el alma nutritiva que posee las virtudes y potencias naturales que proceden del hígado, las cuales se forman con abundancia de humedad, que está presidida por Neptuno; Mercurio es el alma sensitiva, que contiene el sentido, el movimiento y el conocimiento, que proceden del cerebro y son propios de Mercurio; Apolo representa el alma vital del pulso que, mediante las arterias, transmite los espíritus y el calor natural; esta alma tiene su origen en el corazón, porque —como más arriba te dije— el corazón, en el cuerpo humano, equivale a Apolo en el mundo, de manera que el exceso de lujuria causa perjuicio y vergüenza al corazón y a sus correspondientes virtudes, al cerebro y sus virtudes y al hígado y sus virtudes. Ninguno de ellos puede aplacar a Vulcano, ni remediar sus fuerzas perdidas, excepto Neptuno, que es la virtud nutritiva, la cual, gracias a su humedad alimenticia, permite recuperar el calor natural consumido y devolver la libertad al poder de la lujuria. Venus siente un odio profundísimo hacia la progenie del sol e hizo adular a sus hijas, inclinándolas a su propia naturaleza*, porque el amor es enemigo de la razón y la lujuria es contraria a la prudencia, y no sólo no la obedece sino que incluso prevarica y adultera sus consejos y juicios, atrayéndola a su propia inclinación, considerando buenos y factibles la lujuria y sus efectos, por lo cual los ejecuta con suma diligencia.

SOFÍA.—Ya he oído bastante acerca de Marte y de Venus. Por esto dicen los poetas que de estos dos enamorados nació Cupido.

* La de Venus. (*N. del T.*)

FILÓN.—Así es: el verdadero Cupido⁶¹ es la pasión amorosa y la concupiscencia perfecta; procede de la lascivia de Venus y del fervor de Marte, por lo cual lo representan niño, desnudo, ciego, con alas y tirando flechas. Lo representan niño porque el amor siempre crece y es desenfrenado, como los niños; desnudo, porque ni se puede encubrir ni disimular; ciego, porque es incapaz de ver ninguna razón contraria, pues la pasión le ciega; con alas, porque es velocísimo, pues el amante vuela con el pensamiento y está siempre con la persona amada y en ella vive; con las flechas traspasa el corazón de los amantes, flechas que causan llagas estrechas, hondas e incurables, y que la mayoría de las veces proceden de los respectivos rayos de los ojos de los amantes, rayos que son como saetas.

SOFÍA.—Dime también cómo Venus tuvo de Mercurio a Hermafrodita.

FILÓN.—Has de saber que algunos poetas dicen que Mercurio⁶² era hijo de Cielo y de Día y hermano de Venus, mientras que para otros es hijo de Júpiter y fue criado por Juno. Añaden que este Mercurio es el dios de la elocuencia, de las ciencias, especialmente de las matemáticas (aritmética, geometría, música y astrología), de la medicina, de los comerciantes, de los ladrones, mensajero de Júpiter e intérprete de los dioses, y su atributo es una vara rodeada por una serpiente.

En relación con estas atribuciones se cuentan muchas fábulas. En efecto, el planeta Mercurio influye en todas estas cosas, según sea su posición en la natividad del hombre: si es poderoso y de buen aspecto produce elocuencia, elegante y suave hablar, doctrina e ingenio en las ciencias matemáticas; si aspecta a Júpiter hace filósofos y teólogos; si aspecta bien a Marte forma verdaderos médicos, pero si se aspecta mal, ladrones y malos médicos, sobre todo cuando está combusto por el Sol (de donde procede la fábula de que robó las vacas de Apolo y dicen que engendró de Liqueón al ladrón Autólico); en conjunción con Venus crea poetas, músicos y versificadores; con la Luna, mercaderes y comerciantes; con Saturno proporciona ciencia profundísima y predicción de las cosas futuras, pues él, por naturaleza, puede transformarse en la naturaleza del planeta con el que se mezcla; mezclándose con planeta masculino es macho; con femenino, hembra.

Han existido muchos hombres llamados Mercurio, sobre todo algunos sabios egipcios y médicos que participaron de sus virtudes. Por ser un planeta brillante le hacen hijo de Cielo y de Día, porque a la sustancia celeste une la luz diurna, porque la luz de todos los planetas procede del Sol, que hace el día. Le creen hermano de Venus porque sus progenitores son comunes, los dos planetas están juntos y cada uno de ellos recorre su órbita casi en el mismo tiempo, es decir, en un año; van siempre cerca del Sol, sin ale-

jarse demasiado de él, por todo lo cual dicen que son hermanos. En cambio, otros le consideran hijo de Júpiter por su divina sabiduría y virtud, y dicen que lo crió Juno porque la sabiduría humana procede de la divinidad y se perpetúa en los escritos materiales, representados por Juno. Le llaman mensajero de Júpiter porque anuncia y predice las cosas futuras que Dios omnipotente quiere hacer, y por esto y por su elocuencia es denominado intérprete de los dioses. Su vara es símbolo de la rectitud de ingenio que proporciona en las ciencias, y la serpiente que la rodea es el discurso sutil que va alrededor del recto ingenio, o, de otra manera, la vara es el entendimiento especulativo de la prudencia acerca de las virtudes morales, ya que la serpiente, por su sagacidad, es signo de prudencia, y la vara, por su rectitud y firmeza, es signo de ciencia.

SOFÍA.—Oí decir que la vara se la dio Apolo.

FILÓN.—La fábula narra que Mercurio robó las vacas de Apolo⁶³; pero habiéndole visto un tal Bato, para que callase le regaló una vaca. Sin embargo, dudando de él, quiso poner a prueba su palabra, para lo cual adoptó el aspecto de otra persona, se acercó a Bato y prometió darle un buey si le revelaba quién había robado las vacas; y Bato se lo contó todo. Entonces Mercurio, temiendo a Apolo, lo convirtió en piedra. Finalmente, Apolo, por ser divino, conoció la verdad; tomó el arco para saetear a Mercurio, pero como éste se hizo invisible, no le pudo alcanzar. Más tarde, de común acuerdo, Mercurio ofreció a Apolo la cítara y éste le regaló la vara. Otros dicen que, habiendo previsto Mercurio la ira de Apolo, le robó a escondidas las flechas del carcaj; pero Apolo, al saberlo (aunque estaba enfurecido), rió la astucia de Mercurio, le perdonó y le dio la vara, recibiendo de él la cítara.

SOFÍA.—¿Qué significa este mito?

FILÓN.—Significa que los seres mercuriales son pobres, pero astutos en adquirir mediante engaños, encubiertamente, la abundancia y la riqueza que poseen los reyes y los grandes maestros, pues ellos suelen ser administradores y secretarios reales, a causa de su habilidad mercurial: esto es lo que significa que Mercurio robó las vacas a Apolo: Apolo representa y da origen a los señores poderosos, y las vacas son sus riquezas y bienes; cuando los príncipes están airados contra ellos por sus latrocinios, consiguen librarse de la ira con astucia mercurial, arrebatándoles las causas de las que podría proceder el castigo y, al mitigar la ira de los señores, quedan en gracia. Además, por su baja condición no les ofenden las furias de los grandes maestros, pues éstos no les oponen resistencia: así, Mercurio, el más pequeño de los planetas, es aquel al que los rayos solares y la combustión producida por ellos son menos nocivos que a ningún otro planeta. Están concertados: Mercurio da la cítara a Apolo y recibe la vara, es decir, que el sabio mercurial

⁶¹ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, IX, 4, y nota 25 del Diálogo I.

⁶² Cf. Boccaccio, *Genealogía*, I, 7, XII, 62.

⁶³ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, II, 12.

sirve al príncipe con prudencia armoniosa y con suave elocuencia, representada por la cítara, mientras que el príncipe le proporciona poder y autoridad y concede crédito y reputación a su sabiduría. Por ello dice Platón que el poder y la sabiduría deben abrazarse, ya que la sabiduría templada el poder, y éste favorece la sabiduría. Significa, finalmente, que cuando el Sol y Mercurio están en conjunción perfecta en lugar adecuado de la natividad y en buen signo, hacen que el hombre mercurial literato sea poderoso y el hombre solar y gran maestro sea sabio, prudente, elocuente.

SOFÍA.—Ya me has dicho bastante acerca del nacimiento de Mercurio. Hora es ya de que me expliques lo que te pregunté, es decir, cómo de él y de Venus nació Hermafrodita.

FILÓN.—He aquí lo que dice Tolomeo en su *Centiloquio*⁶⁴: el hombre en cuya natividad Venus está en la casa de Mercurio y éste en la de Venus, y más aun si ambos están unidos corporalmente, está inclinado a la lujuria bestial y antinatural. Algunos aman a los machos y ni siquiera se avergüenzan de ser agentes y pacientes al mismo tiempo, haciendo no sólo de macho sino también de hembra. Tales personas son llamadas hermafroditas, es decir, personas de ambos sexos a la vez; y dicen verdad, pues nacen en la conjunción de Mercurio y de Venus. La causa estriba en que estos dos planetas no se avienen bien y naturalmente cuando están juntos, ya que Mercurio es completamente intelectual y Venus corporal, por lo que, cuando ambas naturalezas se mezclan, surge una lujuria desviada y antinatural.

SOFÍA.—Ya me has dicho bastante acerca de los amores, matrimonios y generaciones de los dioses celestes y de sus naturalezas, tanto del padre universal, Demogorgón, como de los padres celestes, Éter y Cielo, y de los planetas que, sucesivamente, proceden de ellos: Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio. Sólo me queda por saber algo de los hijos de Latona y de Júpiter, es decir, de Apolo y de Diana, aunque de esta última poco hay que contar, ya que —según dicen— fue siempre virgen. Sólo quisiera saber algo del amor de Apolo por Dafne, la cual, al huir de él, fue convertida en laurel.

FILÓN.—La generación de Apolo y de Diana ya la oíste más arriba por completo. Suponen a Diana virgen⁶⁵ porque la excesiva frialdad de la Luna evita la incitación y el ardor de la lujuria en las personas en cuya natividad predomina. La llaman diosa de los montes y de los campos porque la Luna tiene gran influencia en la germinación de las hierbas y de los árboles, con los cuales se alimentan los animales salvajes; cazadora, porque su luz ayuda a los cazadores nocturnos, y también la llaman guarda de los caminos por-

⁶⁴ Hermafrodita: Cf. Boccaccio, *Genealogía*, III, 22. *Centiloquio*: Se trata del *Carpos* (*Fructus*), libro de astrología también llamado «Centiloquio» por ser una colección de cien aforismos. Atribuido a Tolomeo, su autor fue un astrólogo que vivió después de Tolomeo y antes de Proclo.

⁶⁵ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, V, 2.

que con su luz nocturna consigue que los caminos sean más seguros para los caminantes. La suponen armada de arco y flechas porque sus rayos muchas veces resultan perjudiciales a los animales, sobre todo cuando, como flechas, penetran por agujeros estrechos. Le asignan un carro tirado por ciervos blancos para, mediante la velocidad de éstos, dar a entender que su movimiento es más veloz que el de ninguna otra esfera, pues recorre su circuito en un mes, y la blancura es su color propio. Se llama Luna, porque cuando es nueva alumbra al principio de la noche, y Diana porque cuando es vieja* anuncia el día iluminando la mañana antes de que salga el Sol y también porque muchas veces es visible en pleno día.

SOFÍA.—Me basta en cuanto a Diana. Háblame de Apolo y de su enamoramiento, pues es el único amor de los dioses celestes que me falta conocer.

FILÓN.—Entre los poetas, Apolo⁶⁶ es considerado dios de la sabiduría y de la medicina, posee la cítara que le regaló Mercurio y preside a las Musas. Le dan como atributos el laurel y el cuervo, y dicen que va armado de arco y flechas.

SOFÍA.—Quiero saber el significado.

FILÓN.—Es dios de la sabiduría porque domina especialmente sobre el corazón y porque ilumina los espíritus que son el origen del conocimiento y de la sabiduría humanos; además, porque gracias a su luz se ven y se distinguen las cosas sensibles, de las que deriva el conocimiento y la sabiduría. Es dios de la medicina porque la virtud del corazón y el calor natural que de él depende conservan en todo el cuerpo la salud y curan todas las enfermedades; también, porque el calor templado del Sol en primavera cura las largas enfermedades que quedan del invierno y del otoño, épocas en que, por ser frías, el calor del Sol es débil y reducido, por lo cual surgen entonces muchas enfermedades que se curan al renovarse el calor, en primavera. Se le asigna como atributo la cítara y dicen que es el dios de la música porque produce en todo el cuerpo humano la armonía de la pulsación que procede de los espíritus del corazón, armonía que los médicos experimentados conocen por el tacto; también porque como la armonía celestial es producto de los movimientos de todas las esferas (armonía —según te dije— que Pitágoras cree consistir en concordancia de voces), el Sol, por ser el más grande, el más brillante y el principal de los planetas, como capitán de todos ellos, es el que gobierna toda la armonía; por ello le asignan la cítara y dicen que la obtuvo de Mercurio, pues éste es quien proporciona concordancia y ponderación armónicas, pero el Sol, como principal, es el maestro de la música celeste. Y con razón, ya que su movimiento

* Llana. (*N. del T.*)

⁶⁶ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, V, 3.

es más ordenado que el de cualquiera de los otros, va siempre por el centro del Zodíaco sin desviarse, siempre recto en su movimiento; por ello sirve de medida de los movimientos de los otros, así como es el que proporciona luz a todos los demás. Esto significa el hecho de presidir a las Musas, que son nueve, aludiendo a las nueve esferas celestes que integran la armonía, cuya universal concordancia viene organizada por él. Sus flechas son los rayos, muchas veces perjudiciales por exceso de calor o por venenosidad del aire, por lo cual le consideran autor de la peste. De entre los árboles le dan como atributo el laurel por ser caliente, aromático y siempre verde, porque con él se coronan los poetas ilustres y los emperadores victoriosos, todos los cuales están sometidos al Sol, que es dios de la sabiduría y causa de la exaltación de los imperios y de las victorias. También le atribuyen el laurel por otra razón: como Apolo es el dios de la sabiduría influyen en la adivinación, por lo cual dicen que, una vez hubo matado a Pitón, empezó a dar oráculos en Delfos. Del laurel se ha dicho que cuando un hombre duerme con la cabeza rodeada con sus hojas, sueña cosas verdaderas y sus sueños participan de adivinación. Por esta razón le atribuyen el cuervo, porque dicen que este animal posee sesenta y cuatro voces distintas, de las cuales se sacaban augurios y auspicios adivinadores, más que de ningún otro animal.

SOFÍA.—Me basta con esto acerca de la naturaleza y condición de Apolo. Dime lo que se refiere a su amor por Dafne⁶⁷.

FILÓN.—La poesía narra que como Apolo se alabó en presencia de Cupido del poder de su arco y de sus flechas, con las cuales había matado a Pitón, serpiente muy venenosa, parecía que no apreciase la fuerza del arco y de las flechas de Cupido considerándolas armas infantiles inadecuadas para dar tan terribles golpes. Indignado por ello, Cupido hirió a Apolo con una flecha de oro y a Dafne, hija del río Peneo, con una de plomo, y entonces Apolo amó a la virgen Dafne y la persigió como se persigue al oro, y a Dafne se le hizo el amor de Apolo tan pesado como el plomo, y huía continuamente de él. Dafne, al verse perseguida y casi alcanzada por Apolo, pidió ayuda a su padre, Peneo, y a los demás ríos, los cuales, para librarla del dios, la convirtieron en laurel; Apolo, al hallarla así, convertida en laurel, la abrazaba igualmente y ella temblaba de miedo. Al fin, Apolo tomó algunas de sus hojas, y con ellas adornó su cítara y su carcaj y adoptó el laurel como árbol propio, con lo cual Dafne quedó contenta de él.

SOFÍA.—La fábula es linda; pero, ¿qué significa?

FILÓN.—Quiere indicar cuán grande y universal es la fuerza del amor, incluso en el más arrogante y poderoso de los dioses celestes, en el Sol. Por ello, galantemente, narran que se gloriaba de que con su arco y sus flechas,

es decir, sus rayos calentísimos, había matado a la horrible serpiente Pitón, que todo lo destruía, lo cual —como ya te dije— significa que la acuosidad del diluvio, que había quedado esparcida sobre toda la tierra e impedía la generación y la nutrición de los hombres y de todos los restantes animales terrestres, fue secada por el Sol mediante sus rayos, ardientes como saetas, y así dio el ser a todos los que moran sobre la tierra. Y para que conozcas, Sofía, cuál es el verdadero arco de Apolo, además de su curso y de la circunferencia solar, te diré que es aquel arco de muchos colores que aparece en el aire, frente al sol, cuando el tiempo está húmedo y lluvioso, arco que los griegos denominan «iris». Esto alude a la narración de la Sagrada Escritura en el *Génesis*⁶⁸, donde se dice que después del diluvio, de todos los seres sólo había quedado Noé, hombre justo, y sus tres hijos, los cuales se salvaron en un arca flotante junto con un macho y una hembra de cada especie de animales terrestres y Dios le aseguró que ya no habría más diluvios, dándole como señal aquel arco iris que aparece en las nubes cuando ha llovido, el cual da garantía de que ya no habrá diluvio. Y como quiera que este arco es engendrado por la irradiación de la circunferencia del Sol en las nubes húmedas y espesas, y que el distinto espesor de las mismas da lugar a sus diferentes colores, según la diferente capacidad de captación de las nubes, se sigue que el arco del Sol es aquel que, por orden de Dios, fue garantía y seguridad de que ya no habría ningún diluvio más.

SOFÍA.—¿De qué manera el Sol, mediante su arco, proporciona tal seguridad?

FILÓN.—El Sol, cuando luce el arco, no se imprime en el aire sutil y sereno, sino en el espeso y húmedo, el cual, si fuera de grueso espesor, capaz de poder originar un diluvio por multitud de lluvias, sería incapaz de recibir el reflejo del Sol y formar el arco. Por ello, la aparición de este reflejo y arco asegura que las nubes no tienen espesor suficiente para poder originar un diluvio. Esta es la garantía y seguridad que nos da el arco del diluvio, originado por la fuerza del Sol, que de tal modo purifica y adelgaza las nubes que, al imprimir en ellas su irradiación, las incapacita para originar un diluvio.

Por consiguiente, con razón y prudencia dijeron que Apolo mató a Pitón con su arco y sus flechas; pero por esta acción, aunque Apolo se sentía soberbio y orgulloso de ella, según lo es la naturaleza solar, no pudo librarse del golpe del arco y de la flecha de Cupido, porque el amor no sólo obliga a los inferiores a amar a sus superiores, sino que incluso arrastra a los superiores a amar a los inferiores. Por esto Apolo amó a Dafne, hija del río Peneo, es decir, la humedad natural de la tierra, que procede de los ríos que la atraviesan. Esta humedad ama el Sol, el cual, al enviarle sus rayos ardientes, pro-

⁶⁷ Cf. Boccaccio, *Genealogía*, VII, 29.

⁶⁸ *Génesis*, 6, 9-10.

cura atraerla hacia sí, exhalándola en vapores. Podría decirse que la finalidad de tal exhalación es sustentar a los celestes, ya que los poetas consideran que se nutren de los vapores que proceden de la humedad del globo terráqueo; pero, aunque todo esto sea metafórico, se entiende que el Sol y los planetas se mantienen principalmente en su cometido propio, es decir, en gobernar y sustentar el mundo inferior y, por consiguiente, todo el universo mediante la exhalación de los vapores húmedos. Por eso ama la humedad e intenta atraérsela; pero ella huye del Sol, porque toda cosa huye de quien la consume. Además, los rayos solares hacen penetrar la humedad en los poros de la tierra, la hacen huir de la superficie y por ello el Sol la disuelve; una vez dentro de la tierra, cuando ya no puede huir del Sol, se convierte en árboles y en plantas, gracias a la ayuda e influencia de los dioses celestes engendrados de las cosas y a la ayuda de los ríos, que la restauran y la libran de la persecución y compresión del Sol.

Dicen, según la fábula, que se convirtió en laurel porque en el laurel (un árbol excelente, perenne, siempre verde, oloroso y caliente en su generación), más que en ningún otro árbol, se manifiesta la mezcla de los rayos solares con la humedad de la tierra. Refieren que era hija del río Peneo, porque el territorio por el que discurre produce mucho laurel. Narran que Apolo adornó con sus hojas su cítara y su carcaj, aludiendo a que los poetas esclarecidos, es decir, la cítara de Apolo, y los generales victoriosos y los emperadores reinantes, es decir, el carcaj del sol (el cual propiamente produce las famas ilustres, las victorias poderosas y los triunfos excelsos), son los únicos que suelen ser coronados de laurel, como indicio de honor eterno y de fama gloriosa, ya que, al igual que el laurel dura bastante, del mismo modo el nombre de los sabios y de los vencedores es inmortal; así como el laurel siempre es verde, así la fama de éstos es siempre joven, nunca envejece ni se seca, y al igual que el laurel es caliente y oloroso también las almas cálidas de estas personas producen agradabilísimo olor en lugares distantes, desde una parte a otra del mundo. Por ello se denomina a este árbol lauro, por ser entre los árboles lo que es el oro entre los metales y también porque se cuenta que los antiguos lo denominaban lauro por sus loores y porque con sus hojas se coronaban quienes eran dignos de loor eterno. Por consiguiente, éste es el árbol que se atribuye al Sol y dicen que no puede alcanzarle flecha del cielo porque el tiempo no puede destruir la fama de las virtudes, ni siquiera pueden lograrlo los movimientos y las mutaciones celestes, que asaclean todas las demás cosas de este mundo inferior con vejez, corrupción y olvido.

SOFÍA.—Ya estoy satisfecha acerca de los amores de los dioses celestes, tanto de las esferas como de los siete planetas. No quiero que te tomes la molestia de explicarme los amores de los otros dioses terrestres y humanos, porque a la sabiduría no le interesa demasiado. Pero sí quisiera que me contases, sin mitos ni ficciones, lo que los buenos astrólogos creen acerca de

los amores y odios que entre sí sienten los cuerpos celestes, especialmente los planetas.

FILÓN.—Te diré brevemente parte de lo que me preguntas, porque decirlo todo resultaría demasiado prolijo. Nueve son las esferas celestes que los astrólogos han podido conocer: las siete más próximas a nosotros son las esferas de los siete planetas errantes; de las otras dos superiores, la octava es aquella en la que están fijadas la gran muchedumbre de estrellas visibles, y la última y novena es la diurna, que en un día y una noche, o sea, en veinticuatro horas, recorre todo su circuito y en este lapso de tiempo mueve consigo todos los otros cuerpos celestes. El circuito de estas esferas superiores se divide en trescientos sesenta grados, agrupados en doce signos de treinta grados cada uno: este circuito se denomina Zodiaco, que significa círculo de los animales, porque aquellos doce signos están representados por animales, y son: Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. Tres de ellos tienen naturaleza de fuego, calientes y secos, o sea, Aries, Leo y Sagitario; tres son de naturaleza de tierra, fríos y secos: Tauro, Virgo y Capricornio; tres de naturaleza de aire, calientes y húmedos: Géminis, Libra y Acuario, y tres tienen naturaleza de agua, fríos y húmedos: Cáncer, Escorpio y Piscis. Estos signos tienen entre sí amistad y odio, porque cada tres de una misma naturaleza dividen el cielo en triplicidades y sólo están alejados entre sí en 120°, por lo cual son amigos completos, como Aries con Leo y Sagitario, Tauro con Virgo y Capricornio, Géminis con Libra y Acuario, y Cáncer con Escorpio y Piscis, ya que el hecho de tener aspecto trino y de ser de la misma naturaleza los une en perfecta amistad. Los signos que dividen el Zodiaco en sextiles, o sea, que están a 60° unos de otros, tienen mediana amistad, es decir, imperfecta: Aries con Géminis, Géminis con Leo, Leo con Libra, Libra con Sagitario, Sagitario con Acuario y Acuario con Aries; todos ellos, además de tener aspecto sextil, son masculinos y tienen la misma calidad activa, es decir, son calientes, ya sean secos (de naturaleza ígnea) o húmedos (como el aire), pues, en efecto, el fuego y el aire tienen entre sí una amistad y conformidad mediana. Conformidad semejante tienen entre sí los otros signos de naturaleza de tierra y de agua, pues todos ellos son conformes a medias: Tauro con Cáncer, Cáncer con Virgo, Virgo con Escorpio, Escorpio con Capricornio, Capricornio con Piscis y Piscis con Tauro, todos los cuales tienen aspecto sextil de 60° de distancia, son femeninos y de la misma calidad activa, es decir, fríos, aunque difieren en cuanto a la calidad pasiva entre seco y húmedo, como es la diferencia entre la tierra y el agua, por lo que la amistad de los mismos es mediana e imperfecta.

Por otra parte, si los signos están en el Zodiaco a la mayor distancia posible, es decir, a 180°, tienen entre sí enemistad completa, porque la posición del uno es opuesta y totalmente contraria a la del otro: cuando el uno asciende, el otro descende; cuando uno está sobre la tierra, el otro está debajo

de ella; y aunque sean de la misma calidad activa, o sea, ambos calientes o ambos fríos, sin embargo, en la calidad pasiva siempre son contrarios: si el uno es húmedo el otro es seco, y esto, junto con la oposición de distancia y de aspecto, hace que sean enemigos mortales, como Aries con Libra, Tauro con Escorpio, Géminis con Sagitario, Cáncer con Capricornio, Leo con Acuario y Virgo con Piscis. Cuando están en aspecto cuadrado, o sea, a 90°, son medio enemigos, tanto porque la distancia es la mitad de la oposición como porque sus naturalezas son siempre contrarias en ambas calidades, activa y pasiva: si el uno es ígneo (caliente y seco) el otro es áqueo (frío y húmedo); si un signo es aéreo (caliente y húmedo) el otro es térreo (frío y seco), como Aries y Cáncer, Leo y Escorpio, y Sagitario y Piscis, uno de ellos ígneo y el otro áqueo; y como Géminis y Virgo, Libra y Capricornio, Acuario y Tauro, uno de ellos aéreo y el otro térreo; o bien son contrarios al menos en la calidad activa, pues si uno es caliente el otro es frío, como Tauro y Leo, Virgo y Sagitario, Capricornio y Aries, y, asimismo, Cáncer y Libra, Escorpio y Sagitario, y Piscis y Géminis, pues todos éstos son contrarios entre sí en cuanto a calidad activa y tienen aspecto cuadrado de mediana enemistad.

SOFÍA.—He comprendido perfectamente cómo entre los doce signos del cielo se da amor y odio, perfecto o imperfecto. Ahora quisiera que me dijese si también se da en los siete planetas.

FILÓN.—Los planetas se aman entre sí cuando se aspectan benéficamente, o sea, con aspecto trino, a una distancia de 120°, el cual es aspecto de amor perfecto, o bien con aspecto sextil, de la mitad de aquella distancia, es decir, a 60° uno del otro, aspecto de amor lento y de amistad mediana; pero son enemigos y se odian cuando se miran con aspecto opuesto a la mayor distancia que puede haber en el cielo, o sea, 180°, aspecto de completo odio y enemistad y de oposición total; finalmente, cuando están en cuadratura, a la mitad de aquella distancia, es decir, a 90° uno de otro, se tienen mediana enemistad y odio lento.

SOFÍA.—Has hablado de los aspectos, de que el trino y el sextil producen amor, y de que el opuesto y el cuadrado engendran odio. Dime si cuando están en conjunción se tienen amor o desamor.

FILÓN.—La conjunción de dos planetas resulta amorosa u odiosa según sea la naturaleza de los dos. Si hay conjunción de dos planetas benignos, llamados benéficos, como Júpiter y Venus, se da amor y benevolencia entre ambos. Si la Luna está en conjunción con uno de ellos, la conjunción es feliz y amorosa; si el Sol, la conjunción es perjudicial y hostil, porque los hace combustos y de poco valor, aunque el Sol le sea en cierta parte bueno, aunque no demasiado a causa de la combustión.

Cuando Mercurio está unido a Júpiter la conjunción es feliz y amigable; con Venus es amorosa, aunque no muy recta; con la Luna tiene mediana amistad, pero con el Sol está combusto y su conjunción es poco favorable, excep-

to en el caso de que estén unidos perfectísima y corporalmente, pues entonces sería óptima y muy amorosa, y en tal caso aumenta la fuerza del Sol como si hubiera dos soles en el cielo.

La conjunción del Sol y la Luna es muy odiosa, aunque cuando están unidos por completo y corporalmente, algunos astrólogos la consideran favorable, sobre todo para las cosas secretas. En cambio, la conjunción de uno de los dos planetas maléficos, Saturno y Marte, con los demás es odiosa, excepto la de Marte con Venus, que produce lascivia amorosa y excesiva. La de Saturno con Júpiter es amorosa para Saturno y odiosa para Júpiter; pero la conjunción de uno de ellos con el Sol, al igual que es perjudicial para el Sol, también es nociva para ellos, porque el Sol les quema y debilita su potencia. También con Mercurio y con la Luna tienen pésima conjunción y ni siquiera es provechosa para ellos mismos.

SOFÍA.—Así como las conjunciones son distintas en el bien y en el mal según sea la naturaleza de los planetas unidos, ¿son también diversos entre ellos los aspectos benéficos y asimismo los maléficos, según la naturaleza de los dos que se aspectan?

FILÓN.—Los aspectos benéficos y también los maléficos se distinguen más o menos según sean los planetas que se aspectan. Cuando los dos benéficos, Júpiter y Venus, se aspectan según trino o sextil, el aspecto es óptimo; si el aspecto es opuesto o cuadrado se miran con enemistad, pero no producen ningún mal, sino poco bien y con dificultad. Cuando cualquiera de ellos mira a la Luna, a Mercurio o al Sol con aspecto amoroso, presagian una felicidad de la clase de su naturaleza; si están mal aspectados, indican poco bien y obtenido con dificultad; pero cuando los dos benéficos tienen buen aspecto con los dos maléficos, es decir, Saturno y Marte, proporcionan un bien mediocre, aunque con algún temor y disgusto; y si el aspecto es malo, producen mal bajo capa de bien, excepto Marte con Venus que tienen tan buena naturaleza que si se aspectan bien son muy favorables, sobre todo en asuntos amorosos.

También cuando Júpiter mira con buen aspecto a Saturno, da lugar a cosas divinas, elevadas y buenas, completamente ajenas a la sensualidad. Además, Júpiter (benéfico) corrige la dureza de Saturno, y Venus, cuando está bien colocada, corrige la crueldad y maldad de Marte.

Cuando Mercurio aspecta bien a Marte, hace poco bien a Saturno, y si le aspecta mal produce gran mal, ya que puede convertirse a la naturaleza del planeta con el que se une. Mercurio con la Luna es bueno con buen aspecto, y malo con malo. Cuando los maléficos aspectan a la Luna con mal aspecto son pésimos y con buen aspecto no son buenos, pero moderan los inconvenientes, y así les ocurre con el Sol. El Sol con la Luna en aspecto amoroso son óptimos y corrigen los excesos y daños de Marte y de Saturno, pero con mal aspecto son difíciles y no buenos. Este es el resumen de las diferencias de sus aspectos.

SOFÍA.—Me basta, Filón, lo que me has dicho del amor y del odio que sienten los doce signos entre sí y los planetas. Dime, por favor, si los planetas también sienten amor y odio por un signo más que por otro.

FILÓN.—Me basta, Filón, lo que me has dicho del amor y del odio que sienten los doce signos entre sí y los planetas. Dime, por favor, si los planetas también sienten amor y odio por un signo más que por otro.

FILÓN.—Claro que lo sienten, porque los doce signos son casas o domicilios de los siete planetas, cada uno de los cuales siente amor hacia su casa, pues al hallarse en aquel signo, su virtud es poderosa, y, en cambio, odia el signo opuesto a su casa, porque al estar en él su poder se debilita.

SOFÍA.—¿En qué orden se reparten estos doce signos como casas de los siete planetas?

FILÓN.—El Sol y la Luna tienen cada uno una casa en el cielo: la del Sol es Leo, la de la Luna, Cáncer. Cada uno de los otros cinco planetas tiene dos casas: Saturno tiene como casas Capricornio y Acuario; Júpiter, Sagitario y Piscis; Marte, Aries y Escorpio; Venus, Tauro y Libra; Mercurio, Géminis y Virgo.

SOFÍA.—Dime si existe alguna causa que explique el orden de esta distribución.

FILÓN.—La causa y el orden de la posición de los planetas, según los antiguos, es que el más alto, Saturno, por su excesiva frialdad tomó por casas a Capricornio y a Acuario, signos en los que cuando el Sol se halla en ellos, es decir, de mediados de diciembre a mediados de febrero, el tiempo es el más frío y borrascoso de todo el año, cosas propias de la naturaleza de Saturno. Júpiter, por ser el segundo después de Saturno, tiene las dos casas que en el Zodíaco están junto a las de Saturno, es decir, Sagitario antes de Capricornio y Piscis después de Acuario.

Marte, el tercer planeta y próximo a Júpiter, tiene las dos casas contiguas a las de este último: Escorpio antes de Sagitario y Aries después de Piscis, Venus, que es, según los antiguos, el cuarto planeta, próximo a Marte, tiene las dos casas que están junto a las de éste, o sea, Libra antes de Escorpio y Tauro después de Aries.

Mercurio, el quinto planeta, cercano a Venus, según los antiguos, tiene sus dos casas junto a las de aquél, o sea: Virgo antes de Libra y Géminis después de Tauro. El Sol, que los antiguos consideran que es el sexto planeta, próximo a Mercurio, tiene una sola casa, la anterior a Virgo, que es la casa principal de Mercurio; la Luna, o sea, el séptimo y último planeta, tiene su casa después de Géminis, que es la otra casa de Mercurio. Por consiguiente, no al azar, sino con un orden razonable, los planetas han elegido sus casas en el Zodíaco.

SOFÍA.—Me agrada este orden, que concuerda con la posición de los planetas según los antiguos, quienes colocaban el Sol debajo de Venus y de Mercurio. Pero según los astrólogos modernos, que lo colocan junto a Marte y encima de Venus, este orden no sería justo ni razonable.

FILÓN.—También resulta razonable el orden según los modernos, pero empezando no de Saturno, sino del Sol y de la Luna y de sus casas, por ser estos dos luminares príncipes del cielo, mientras que los demás son servidores suyos, ya que el Sol y la Luna desempeñan parte principal en la conservación de este mundo.

SOFÍA.—Explicame eso un poco.

FILÓN.—Así como antes empezábamos por Capricornio, que es el solsticio de invierno, cuando los días empiezan a crecer, ahora empezaremos por Cáncer, que es el solsticio de verano, cuando los días son los más largos del año al final del crecimiento. Cáncer, por ser frío y húmedo, de naturaleza lunar, es casa de la Luna, y Leo, que está junto a él, por ser caliente y seco, de naturaleza solar, y porque el Sol cuando está en él es muy potente, es considerado casa del Sol.

SOFÍA.—Luego, ¿tú consideras la Luna antes que el Sol?

FILÓN.—No te maravilles de eso, ya que en la sagrada creación la noche se antepone al día y, según te he dicho, Diana fue Lucina, según los poetas, en el nacimiento del día. De modo que, con razón, Cáncer, casa de la Luna, va antes que Leo, casa del Sol. Junto a estos dos signos están las dos casas de Mercurio, que es el más próximo a la Luna, que es el primer planeta y el más inferior, y Mercurio es el segundo, cuyas casas son: Géminis, antes de Cáncer, y Virgo, después de Leo. Venus, el tercero, está encima de Mercurio, y sus dos casas son las contiguas a las de Mercurio: Tauro, antes de Géminis, y Libra, después de Virgo. Marte, el quinto, está sobre Venus y el Sol; sus casas están junto a las de Venus: Aries, anterior a Tauro, y Escorpio, posterior a Libra. Júpiter, el sexto, está sobre Marte, y sus casas junto a las de éste: Piscis, antes de Aries, y Sagitario, después de Escorpio. Saturno, el séptimo y más elevado, está sobre Júpiter; sus casas están junto a las de Júpiter: Acuario, antes de Piscis, y Capricornio, después de Sagitario, que vienen a estar una junto a otra, porque son los últimos signos, opuestos y alejados de los del Sol y de la Luna, es decir, de Cáncer y de Leo.

SOFÍA.—Me satisface el orden de los planetas en la distribución de los doce signos como casas de ellos, cada uno de los cuales siente amor por su casa y odio por la contraria, según has dicho. Pero quisiera que me dijeras si esta oposición de los signos se corresponde con la diversidad u oposición de aquellos planetas, de los cuales aquellos signos opuestos son casas.

FILÓN.—Claro que se corresponden, porque la oposición de los planetas corresponde a la oposición de los signos que son sus casas. Así, las dos casas de Saturno, Capricornio y Acuario, son opuestas a las de los dos luminares (Sol y Luna), es decir, a Cáncer y a Leo, a causa de la oposición entre la influencia y la naturaleza de Saturno con la de los dos luminares.

SOFÍA.—¿De qué modo?

FILÓN.—Porque, así como los dos luminares son causas de la vida de este mundo inferior, de las plantas, de los animales y de los hombres, aportan-

do el Sol el calor natural y la Luna la humedad radical, porque con el calor viven y con la humedad se nutren, del mismo modo Saturno es causa de la muerte y de la corrupción de los inferiores, a causa de sus cualidades contrarias: frialdad y sequedad. Las dos casas de Mercurio, Géminis y Virgo, son opuestas a las de Júpiter, Sagitario y Piscis, a causa de sus influencias contrarias.

SOFÍA.—¿Cuáles son estas influencias contrarias?

FILÓN.—Júpiter inclina a conseguir riquezas en abundancia, por lo cual los hombres joviales* son generalmente ricos, magníficos y opulentos. En cambio, Mercurio, como produce una inclinación por investigar las ciencias sutiles y las doctrinas ingeniosas, aparta el alma de conseguir riqueza, por lo que, la mayoría de las veces, los sabios son poco ricos y los ricos poco sabios, porque las ciencias se consiguen merced al entendimiento especulativo y las riquezas al activo, y como quiera que el alma humana es una sola, cuando se dedica a la vida activa se aparta de la contemplativa, y cuando se da a la contemplación menosprecia los asuntos mundanos; estos últimos son pobres por elección, ya que esa pobreza vale más que el conseguir riquezas. De manera que con razón las casas de Mercurio son las opuestas a las de Júpiter y quienes en su natividad tienen las casas del uno ascendiendo sobre la tierra, las del otro bajan bajo tierra, de manera que raramente el buen jovial es buen mercurial, y viceversa. Quedan las dos casas de Venus, Tauro y Libra, que son las opuestas a las de Marte, Escorpio y Aries, a causa de la contrariedad de las naturalezas de los dos.

SOFÍA.—¿Cómo contrariedad? Al contrario, amistad y buena conformidad, ya que —como tú mismo has dicho— Marte está enamorado de Venus y ambos se avienen bien juntos.

FILÓN.—La contrariedad no reside en su influencia, como la de Júpiter y Mercurio, sino en su naturaleza, como la de Saturno y los luminares, aunque éstos sean, además —como te he dicho—, contrarios en influencia. Marte y Venus sólo son contrarios en naturaleza cualitativa, pues Marte es seco y caliente, pero ardiente, mientras que Venus es fría y húmeda, pero moderada, no como la Luna que tanto en frialdad como en humedad es excesiva. Por ello, Marte y Venus se avienen bien como dos contrarios de cuya mezcla deriva un efecto moderado, principalmente en los actos nutritivos y generativos, pues el uno proporciona calor, que es la causa activa en ambos actos, y el otro la humedad moderada, que es la causa pasiva en los mismos. Y aunque el calor de Marte es excesivo en ardor, la frialdad moderada de Venus le atempera y lo hace adecuado para tales operaciones. Por consiguiente, en esta contrariedad reside la avenencia amorosa de Marte y de Venus, y sólo por ella sus casas están opuestas en el Zodíaco.

* De Júpiter o Jove. (*N. del T.*)

SOFÍA.—Me gusta esta oposición de los signos, causada por el odio, o bien por la contrariedad de los planetas de los cuales son casas. Dime, por favor, si también en el orden y en la oposición se deja ver algo del amor y de la benévola amistad, al igual que se aprecia el odio y la contrariedad.

FILÓN.—Claro que se deja ver, sobre todo en los luminares. Verás que ninguna de las casas de Júpiter (benéfico mayor), mira con aspecto opuesto a las casas de los dos luminares, Sol y Luna; que ninguna de las de Saturno (maléfico mayor), mira con aspecto benévolo las de los luminares, sino con opuesto, que es hostil por completo. Pero la primera casa de Júpiter, es decir, Sagitario, mira con aspecto trino (propio de amor perfecto) a Leo, casa del Sol (luminar mayor), y la segunda, o sea, Piscis, aspecta a Cáncer, casa de la Luna (luminar menor) también con aspecto trino, con amor perfecto.

Asimismo, ninguna de las casas de Mercurio aspecta mal a las del Sol y de la Luna, porque están unidas por una gran familiaridad; al contrario, su primera casa, que es Géminis, tiene aspecto sextil, de amor imperfecto, con Leo, casa del Sol, y su segunda casa, o sea Virgo, también aspecta a Cáncer, casa de la Luna, con aspecto sextil amigable.

Quedan las casas de Venus (benéfico menor) y Marte (maléfico menor). Así como estos dos planetas se avienen cuando están juntos, así sus casas tienen mediana amistad con las del Sol y la Luna. En efecto: Aries, primera casa de Marte, tiene aspecto trino con Leo, casa del Sol, por ser ambos planetas y ambos signos de una misma constitución, caliente y seca; tiene aspecto cuadrado (enemistad mediana) con Cáncer, casa de la Luna, por ser de calidad contraria: Marte y su casa Aries, son calientes y secos, mientras que la Luna y su casa Cáncer, son fríos y húmedos. Escorpio, segunda casa de Marte, tiene aspecto trino (amor perfecto) con Cáncer, la casa de la Luna, porque ambos signos tienen la misma naturaleza: son fríos y húmedos; pero con Leo, casa del Sol, el aspecto es cuadrado por la oposición que hay entre lo caliente y seco (Leo) y lo frío y húmedo (Escorpio). Y de forma parecida se portan las casas de Venus con las de los luminares: Tauro, primera casa de Venus, mira a Cáncer, casa de la Luna, con aspecto sextil amigable (ambos son fríos) y a Leo, casa del Sol, con aspecto cuadrado, medio hostil, porque es contrario a él, pues es caliente. Y así, Libra, segunda casa de Venus, tiene con Leo aspecto sextil amigable, por ser ambos calientes, y con Cáncer (por ser frío) aspecto cuadrado de mediana amistad. Por consiguiente, estos dos planetas, Marte y Venus, son medios entre Saturno y Júpiter, por lo que sus casas tienen amistad mediana con las del Sol y la Luna.

Otras muchas relaciones podría decirte, Sofía, acerca de las amistades y enemistades celestes, pero prefiero pasarlas por alto porque alargarían y dificultarían nuestro diálogo.

SOFÍA.—Acerca de este tema tan sólo quiero que me digas si los planetas sienten alguna otra clase de amistad u odio hacia los signos, además de que sus casas se aspecten bien o mal.

FILÓN.—Naturalmente. La sienten, en primer lugar, con la exaltación de los planetas, pues cada uno de ellos tiene un signo en el que tiene poder de exaltación: el Sol en Aries, la Luna en Tauro, Saturno en Libra, Júpiter en Cáncer, Marte en Capricornio, Venus en Piscis, Mercurio en Virgo, aunque sea una de sus casas. También tienen triple autoridad, tres planetas en cada signo: Sol, Júpiter y Saturno en los tres signos de fuego, que son, de entre los seis masculinos, Aries, Leo o Sagitario; Venus, Luna y Marte gozan de autoridad en los signos femeninos, es decir, en los tres signos térreos, Tauro, Virgo y Capricornio, y en los tres ácueos, o sea, Cáncer, Escorpio y Piscis; Saturno, Mercurio y Júpiter la tienen en los tres restantes signos masculinos, o sea, Géminis, Libra y Acuario. No te hablaré ampliamente de las causas de esta distribución por no ser prolijo. Te diré tan sólo que en los signos masculinos tienen triplicidad los tres planetas masculinos, y en los femeninos los tres planetas femeninos.

Los planetas sienten también amor hacia sus decanos*: cada diez grados del Zodíaco forman el decano de un planeta. Los diez primeros grados de Aries son de Marte, los siguientes del Sol, los terceros de Venus y así sucesivamente siguiendo el orden de los planetas y de los signos, hasta llegar a los últimos grados de Piscis, que también vienen a ser decano de Marte. Los planetas, excepto el Sol y la Luna, aman sus términos, ya que cada uno de esos cinco planetas tiene ciertos grados de términos en cada signo; también aman los grados luminosos y favorables y odian los oscuros y aborrecidos, las estrellas fijas, cuando están en conjunción con ellas, sobre todo con las grandes y brillantes, es decir, las de primera o segunda magnitud, y odian a aquellas estrellas fijas que son de naturaleza contraria a la suya propia. Ahora sí creo haberte dicho, acerca de los amores y de los odios celestes, lo suficiente para nuestro actual diálogo.

SOFÍA.—He oído ya bastante acerca de los amores celestes. Ahora quisiera saber, Filón, si aquellos espíritus o entendimientos espirituales celestes, están también, como las demás creaturas corporales, unidos por el amor, o bien sí, por carecer de materia, están libres de vínculos amorosos.

FILÓN.—A pesar de que el amor se da en las cosas corporales y materiales, sin embargo, no es propio de ellas. Al contrario. Así como el ser, la vida, el entendimiento y cualquier otra perfección, bondad o belleza dependen de los espirituales, y de los inmateriales pasa a los materiales, de manera que todas estas excelencias se dan antes en los espirituales que en los corporales, del mismo modo el amor, antes y más esencialmente se halla en el mundo intelectual y de él pasa al corporal⁶⁹.

SOFÍA.—Explicame la razón.

* El original pone «haces» o «caras». (N. del T.)

⁶⁹ Cf. Ficino, *De amore*, IV, 3.

FILÓN.—¿Acaso puedes aducir alguna contra ello?

SOFÍA.—Preparada está. Tú me has demostrado que el amor es deseo de unión, y quien desea carece de lo que desea, y la carencia no se da en los seres espirituales, sino que es propia de la materia, por lo cual no puede darse en ellos amor. Además, los materiales, por ser imperfectos, suelen desear el unirse a los espirituales, que son perfectos; pero los perfectos, ¿cómo pueden desear unirse a los imperfectos?

FILÓN.—Los espirituales no sólo sienten amor entre sí, sino que también aman a los corporales y materiales. Lo que tú dices, o sea, que el amor presupone deseo y éste carencia, es cierto; pero no hay inconveniente en que, habiendo entre los espíritus varias categorías de perfección, uno sea más perfecto que otro y de más clara y elevada esencia, con lo que el inferior, el que es menos perfecto, ama al superior y desea unirse a él. Luego, todos aman sobre todo y profundamente al sumo y perfecto Dios que es la fuente de la que procede todo ser y felicidad, cuya unión todos desean con vehemencia y la buscan constantemente mediante sus actos intelectuales.

SOFÍA.—Te concedo que los espirituales se amen unos a otros y que amen a Dios, pero no viceversa, porque el inferior ama al superior mas no al contrario, y menos aun que los espirituales amén a los corporales o materiales, ya que ellos son más perfectos y no echan en falta a los imperfectos, por lo cual ni los pueden desear ni amar, como has dicho.

FILÓN.—Iba a contestarte a este segundo argumento si no hubieses sido impaciente. Has de saber que, así como los inferiores aman a los superiores, deseando unirse a ellos por carecer de la mayor perfección de estos últimos, así los superiores aman a los inferiores y desean unírseles para que sean más perfectos. Este deseo presupone carencia, no en el superior que desea, sino en el inferior necesitado, ya que el superior, al amar al inferior, desea proporcionarle, con su superioridad, la perfección que al inferior le falta; de esta manera aman los espirituales a los corporales y materiales, para suplir con su perfección la carencia de aquéllos y para unirles a sí y perfeccionarlos.

SOFÍA.—¿Cuál crees tú que es amor más verdadero y perfecto: el del superior por el inferior, o el de este último por el primero?

FILÓN.—El del superior por el inferior, y el del espiritual por el corporal.

SOFÍA.—Dime la razón.

FILÓN.—El fin del uno es recibir; el del otro, dar. El espiritual superior ama al inferior como el padre a su hijo, y el inferior ama al superior como el hijo al padre, y tú bien sabes que es mucho más perfecto el amor del padre que el del hijo. Además, el amor del mundo espiritual hacia el mundo corporal se asemeja al del macho por la hembra, mientras que el del corporal por el espiritual, al de la hembra por el macho, como más arriba te indiqué. Ten paciencia, Sofía, que con mayor perfección ama el macho que da, que la hembra receptora.

Entre los hombres, los bienhechores aman más a quienes reciben sus beneficios que estos últimos a los primeros, ya que los beneficiados aman por el provecho, mientras que los bienhechores lo hacen por la virtud: el primer amor tiene algo de útil, el segundo es completamente honesto. Tú ya sabes que lo honesto es mejor que lo útil, de manera que, con razón, dije que el amor es mucho más excelente y perfecto en los espirituales hacia los corporales que en estos últimos hacia los espirituales.

SOFÍA.—Lo que has dicho me satisface; pero se me ocurren otras dos dudas. Primera: el deseo presupone carencia, pero carencia de la cosa deseada en quien desea y ama, y no carencia de la perfección del amante en la cosa amada, como tú pareces sugerir, o sea, que la carencia reside en el inferior, deseado y amado por el superior. La otra duda es que he oído decir que las personas amadas, en cuanto amadas, son más perfectas que los amantes, porque el amor se tiene por las cosas buenas; la cosa amada es fin e intención del amante, y el fin es el más noble. Por consiguiente, ¿cómo, pues, el imperfecto puede ser amado por el perfecto, según tú dices?

FILÓN.—Tus dudas tienen cierta importancia. La solución de la primera es la siguiente: en el orden del universo lo inferior depende de lo superior y el mundo corpóreo del espiritual, por lo cual la carencia del inferior supondría imperfección en el superior del cual depende, porque la imperfección del efecto indica imperfección de la causa. Por consiguiente, como la causa ama a su efecto y el superior al inferior, desea la perfección del inferior y unirlo a sí mismo para librarlo de la carencia, porque al librar al inferior se salva a sí mismo de la carencia e imperfección; de manera que cuando el inferior no llega a unirse con el superior, no sólo resulta defectuoso e infeliz él, sino que también el superior queda manchado con carencia de su excelsa perfección, pues el padre no puede ser padre feliz si el hijo es imperfecto, por lo cual dicen los antiguos que el pecador pone mácula en la divinidad y la ofende, mientras que el justo la exalta. Por consiguiente y con razón, no sólo el inferior ama y desea unirse con el superior, sino que también éste ama y desea unir a sí al inferior, a fin de que cada uno de ellos sea perfecto en su grado, sin carencia, y a fin de que el universo se una y se enlace progresivamente con el vínculo del amor, que une el mundo corporal al espiritual, los seres inferiores a los superiores, unión que es el principal fin que el Sumo Hacedor y omnipotente Dios tuvo al crear el mundo, con ordenada diversidad y pluralidad unificada.

SOFÍA.—Veo cuál es la solución de la primera duda; resuélveme la segunda.

FILÓN.—Aristóteles la resuelve: habiendo demostrado que las almas intelectivas e inmateriales son las que mueven eternamente los cuerpos celestes, dice que los mueven por algún fin e intención de sus almas, y añade que este fin es más noble y excelente que el motor mismo, porque el fin de la cosa es más noble que ésta. De las cuatro causas de las cosas naturales, es decir: mate-

rial, formal, agente (que hace o mueve la cosa) y final (que es el fin que mueve a la agente a hacer). La más baja de ellas es la material; la formal es mejor que ésta, la agente es mejor y más noble que las anteriores porque es causa de ellas, y la causa final es la más noble y excelente de las cuatro y más que la agente, porque el agente se mueve por el fin. De manera que el fin se denomina «causa de todas las causas». De esto se concluye que el fin, por el cual el alma intelectual de cada uno de los cielos mueve su esfera, es más excelente no sólo que el cuerpo del cielo, sino que el alma misma, del cual Aristóteles dice⁷⁰ que siendo amado y deseado por el alma del cielo, por amor de éste, el alma intelectual, con deseo firme y afecto insaciable, mueve eternamente el cuerpo celeste propio de ella, amándolo y vivificándolo, aunque este cuerpo es menos noble e inferior a ella, porque él es cuerpo y ella entendimiento, con lo cual hace sobre todo que el amor que siente hacia su amado superior sea más excelente que ella misma, deseando unirse para siempre con él y llegar a ser feliz en esa unión, como una verdadera amante con su amado. Con ello podrás, Sofía, entender que los superiores aman a los inferiores y los espirituales a los corporales por el amor que sienten hacia otros superiores a ellos, y para lograr unirse a ellos los aman y, al amarles, benefician a sus inferiores.

SOFÍA.—Dime, por favor, quiénes son más excelentes que las almas intelectivas que mueven los cielos, de los cuales éstas puedan ser amantes y puedan desear unirse a ellos y, con esta unión, llegar a ser felices, que por lograr esta unión sean tan diligentes en mover eternamente sus cielos. También es preciso que me digas de qué manera los superiores, al amar a los inferiores, gozan de la unión con sus superiores, ya que no veo clara la razón de ello.

FILÓN.—En cuanto a tu primera pregunta, los filósofos que comentaron a Aristóteles procuraron averiguar quiénes eran estos tan excelentes que son fines y son más sublimes que las almas intelectivas que mueven los cielos. La primera academia de los árabes: Alfarabi, Avicena, Algazel y nuestro Rabí Moisés de Egipto⁷¹, en su *Moré**, dicen que cada esfera tiene dos inteligencias: una de ellas lo mueve efectualmente y es el alma motora intelectual de aquella esfera, y la otra lo mueve finalmente, pues es el fin por el cual el motor, es decir, la inteligencia que anima el cielo, mueve su esfera, la cual es amada por aquélla por ser una inteligencia superior, y al desear unirse con ella mueve eternamente su cielo.

⁷⁰ Conceptos aristotélicos asimilados a través de Maimónides, *Guía*, II, 4.

⁷¹ La fuente de estas teorías se encuentra en «nuestro Rabí Moisés de Egipto» (Maimónides), *Guía*, II, 4. Alfarabi es autor de un tratado, *De intellectu sensu* (citado por Maimónides; cf. la nota de Munk en su edición de la *Guía*, II, 18). Avicena es autor de una *Metafísica*, de la que hay traducción latina, Venecia, 1495. Algazel escribió una *Destrucción de los filósofos*. De Averroes, Maimónides cita el *Epítome in libros metaphysicae Aristotelis*, cap. IV. Cf. Joaquim de Carvalho, *Leão Hebreu*, p. 233.

* Se trata de Moisés Maimónides. (*N. del T.*)

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo quedaría la opinión de aquellos filósofos acerca del número de ángeles o inteligencias separadas que mueven los cielos, que son tantas como las esferas que mueven y no más, puesto que, según estos árabes, el número de inteligencias es doble que el de esferas?

FILÓN.—Según ellos, este dicho y este número se da en cada una de estas dos clases de inteligencias, es decir, motoras y finales, pues es preciso que las inteligencias motoras sean tantas cuantas las esferas, y lo mismo las inteligencias finales.

SOFÍA.—En realidad alteran aquella antigua opinión al duplicar el número; pero, ¿qué dicen del primer motor del cielo supremo, que para nosotros es Dios, porque es imposible que Él tenga como fin otro mejor que Él?

FILÓN.—Estos filósofos árabes creen que el primer motor no es el sumo Dios, porque entonces Dios sería alma propia de una esfera, al igual que las demás inteligencias motoras, y esta apropiación e igualdad no convendría bien a Dios; pero dicen que el fin por el cual mueve el primer amor es el sumo Dios.

SOFÍA.—Y esa opinión, ¿es admitida por todos los demás filósofos?

FILÓN.—Claro que no, puesto que Averroes y otros comentaristas posteriores de Aristóteles creen que las inteligencias son tantas como el número de esferas y no más, y que el primer motor es el sumo Dios. Averroes dice que no hay dificultad en que Dios sea propio de una esfera, como alma o forma que da el ser al cielo superior, ya que tales almas están separadas de la materia, y como su esfera es la que contiene y abarca todo el universo y la que mueve con su movimiento todos los demás cielos, la inteligencia que le informa, mueve y da el ser debe ser el sumo Dios y no otro. Él, al ser motor, no se hace igual a los otros, sino que queda mucho más elevado y sublime, así como su esfera es más sublime que las de las demás inteligencias. Al igual que su cielo comprende y contiene a todos los demás, del mismo modo su virtud contiene la virtud de todos los demás motores; si por denominársele motor como a los otros, fuese igual a ellos, también sería —según dicen los primeros— igual que las demás inteligencias finales, por ser, como ellas, fin del primer motor. En conclusión, Averroes opina que suponer mayor número de inteligencias que las que puede admitir la fuerza de la razón filosófica, no es propio de filósofos, ya que no se puede ver sino lo que la razón demuestra.

SOFÍA.—Esta opinión me parece más estrecha que la de los primeros; pues, ¿qué dirá Averroes acerca de la afirmación de Aristóteles (y con él la razón) de que el fin del motor de una esfera es más excelente que dicho motor?

FILÓN.—Según Averroes, Aristóteles cree que la misma inteligencia que mueve es fin de sí misma en su movimiento continuo, porque mueve la esfera para alcanzar su propia perfección, con lo cual resulta más noble por ser fin del movimiento que por ser causa eficiente de él. Por consiguiente, esta afirmación de Aristóteles es más bien una comparación de las dos clases de

causalidad que se dan en una misma inteligencia, es decir, eficiente y final, que comparación de una inteligencia con otra, como dicen los primeros.

SOFÍA.—Me parece extraño que, acerca de esto, Aristóteles diga que una inteligencia es más perfecta que sí misma.

FILÓN.—También a mí me resulta irrazonable que una frase que presenta una comparación tan absoluta como esta de Aristóteles, deba entenderse de una misma inteligencia. Aunque esta afirmación de Averroes sea verdadera (sobre todo en el primer motor que, siendo Dios, es preciso que sea fin de su movimiento y de su acción) y también que sea verdad que la causa final es más elevada que la eficiente, no por ello parece que la intención de Aristóteles fuera sacar tal conclusión de aquella frase.

SOFÍA.—Entonces, ¿qué crees tú que pretendía?

FILÓN.—Demostrar que el fin de todos los motores de los cielos es una inteligencia más sublime y superior a todas, amada por todos con el deseo de identificarse con ella, en la cual estriba la felicidad suprema, y esta inteligencia es el sumo Dios.

SOFÍA.—¿Y tú consideras que Él es el primer motor?

FILÓN.—Largo sería contarte todo lo que puede decirse acerca de ello, y quizá fuera osadía afirmar que una opinión es superior a la otra; pero si yo admitiera que la idea de Aristóteles es que el primer motor es Dios, añadiría que según este filósofo Él es el fin de todos los motores, más excelente y superior a todos los demás, pero no más excelente que sí mismo, aunque en Él sea más importante el ser causa final de todas las cosas, porque lo uno es el fin al que lo otro tiende.

SOFÍA.—Entonces, ¿tú niegas que los demás motores no mueven los cielos para completar su perfección, de la cual quieren gozar, según dice Averroes?

FILÓN.—No lo niego, sino que digo que desean unirse a Dios para contemplar su perfección, de modo que su último fin e intención es su propia perfección; pero como quiera que ésta consiste en que se unan a la Divinidad, se deduce que en la Divinidad reside su fin último y no en sí mismo, por lo cual Aristóteles dice que esta Divinidad es un fin más elevado que ellos mismos y que la propia perfección que en ellos reside, como cree Averroes.

SOFÍA.—La felicidad de las almas intelectivas humanas y su fin último, ¿sería acaso, por una razón semejante, la unión con Dios?

FILÓN.—Indudablemente. Su perfección última, su fin y su verdadera felicidad no radica en ellas mismas, sino en elevarse y unirse a la divinidad; por el hecho de ser el sumo Dios y felicidad de todas las cosas intelectuales, no queda descartado que su propia perfección no sea su fin último, porque en el acto de la felicidad el alma intelectiva no está ya en sí misma, sino en Dios, el cual le da felicidad mediante su unión. En esto reside su fin último y su felicidad y no en sí mismo en cuanto no posee esta unión feliz.

SOFÍA.—Me agrada esta sutileza y quedo satisfecha en cuanto a mi primera pregunta. Vamos a la segunda.

FILÓN.—Tú quieres que te diga de qué manera la inteligencia, al amar y mover la esfera celeste corpórea, puede engrandecerse y elevarse hasta el amor del sumo Dios y alcanzar su unión feliz.

SOFÍA.—Esto es lo que quiero saber de ti.

FILÓN.—La duda es aún mayor, porque el acto propio y esencial de la inteligencia separada de la materia es comprender a la vez a sí mismo y todas las cosas en sí, de manera que la esencia divina se refleje en ella con visión clara como el sol en un espejo, ya que la esencia divina contiene las esencias de todas las cosas y es causa de ellas. Su felicidad y su fin último deben consistir en este acto y no en mover un cuerpo celeste, que es una cosa material.

SOFÍA.—Me agrada ver cómo ensangrientas la llaga para luego poderla curar mejor; veamos, pues, cuál es el remedio.

FILÓN.—Ya me has oído decir en otra ocasión, Sofía, que todo el universo es un individuo, es decir, como una persona, y cada una de estas cosas corporales y espirituales, eternas y corruptibles, es miembro y parte de este gran individuo, que todo él y cada una de sus partes han sido producidos por Dios para un fin común al conjunto, al mismo tiempo que con un fin propio para cada una de las partes. Síguese que el todo y las partes son felices cuando cumplen recta y completamente los cometidos que les ha encomendado el Sumo Hacedor. El fin del todo es la perfección conjunta del universo entero, señalada por el divino arquitecto, y el fin de cada una de las partes no se ciñe tan sólo a lograr la perfección de esta parte, sino que con ella ha de cooperar rectamente a la perfección del conjunto, que es el fin universal y primera intención de la Divinidad. Cada parte fue hecha, ordenada y dedicada más a alcanzar este fin común que el fin propio, hasta el extremo de que, al faltar parte de tal cooperación en los actos relacionados con la perfección del universo, el defecto sería mayor y llegaría a ser más desgraciado que si careciera de su acto propio. De este modo es más feliz por lo común que por lo propio, al igual que ocurre en el ser humano, en el cual la perfección de una de sus partes, como, por ejemplo, el ojo o la mano, no consiste única y principalmente en ser hermoso el ojo o la mano, ni en que el ojo vea bastante y la mano pueda realizar muchos actos, sino que ante y sobre todo consiste en que el ojo vea la mano y haga aquello que es conveniente al bienestar de todo el individuo, y resulta más noble y excelente sirviendo rectamente a la persona toda, ya que la belleza propia es acto propio. Muchas veces, para salvar toda la persona, la parte se ofrece y expone naturalmente al peligro, como ocurre con el brazo que se pone ante una espada para salvar la cabeza. Por consiguiente, dado que esta ley siempre es observada en el universo, la inteligencia logra mayor felicidad en mover la esfera celeste (lo cual es un acto necesario a la existencia del todo, aunque sea

un acto extrínseco y corpóreo) que en entender intrínsecamente su esencia, que es el acto propio. Esto entiende Aristóteles⁷² al decir que la inteligencia mueve por un fin más elevado y excelente, o sea, Dios, interesándose por su orden en el universo, de tal manera que al amar y mover su esfera coadyuva a la unión del universo, gracias a lo cual consigue verdaderamente el amor, la unión y la gracia divina unificadora del mundo, la cual es su fin último y la felicidad ansiada.

SOFÍA.—Me agrada, y supongo que por la misma causa las almas espirituales intelectivas de los hombres se unen a un cuerpo tan frágil como el humano, para atenerse al orden divino, para coligarse y unirse con todo el universo.

FILÓN.—Bien has hablado, pues así es. Nuestras almas, por ser espirituales e intelectivas, ningún bien podrían obtener de su asociación con el cuerpo frágil y corruptible, sino que estarían mucho mejor con sus acto intelectual, intrínseco y puro; pero se juntan a nuestro cuerpo sólo por amor hacia el sumo creador del mundo, para servirle trayendo la vida, el conocimiento intelectual y la luz divina del mundo superior y eterno al inferior y corruptible, a fin de que esta parte más baja del mundo no esté privada de la gracia divina y de la vida eterna, a fin de que este gran viviente no tenga ninguna parte que no sea viva e inteligente como el todo. Nuestra alma, al cooperar así a la unión de todo el universo, según el orden divino, que es fin común y principal en la producción de las cosas, goza rectamente del amor divino y llega a unirse al sumo Dios una vez se ha separado del cuerpo, y ésta es su felicidad suprema. Pero si no cumple tal misión, no puede alcanzar este amor y esta unión con Dios, lo cual representa para ella una pena muy elevada y eterna, porque, si gobernando rectamente el cuerpo es capaz de alcanzar el altísimo paraíso, cuando es inicu permanece eternamente en el ínfimo infierno, alejada de la unión divina y de su propia felicidad, de no ser porque la piedad divina es tan grande que le ha dado manera de hallar el remedio oportuno⁷³.

SOFÍA.—¡Dios nos libre de tal error y quiera Él que seamos uno de los rectos administradores de su santa voluntad y su orden divino!

FILÓN.—¡Dios lo quiera! Pero ya sabes, Sofía, que esto no puede lograrse sin amor.

SOFÍA.—Verdaderamente, el amor en el mundo no sólo es común a todas las cosas, sino que, aún más, es necesario, ya que nadie puede ser feliz sin amor.

⁷² A través de Maimónides, *Guía*, II, 4.

⁷³ «De no ser porque la piedad divina es tan grande que le ha dado manera de hallar el remedio oportuno.» Frase suprimida de la traducción del Inca por el *Índice* de Zapata. Para Gebhardt se trata de una alusión a la doctrina sobre la transmigración de las almas.

FILÓN.—Si no hubiera amor, no sólo faltaría la felicidad, sino que ni siquiera existiría el mundo ni habría nada en él, de no existir el amor.

SOFÍA.—¿Por qué tantas cosas?

FILÓN.—Porque el mundo y sus cosas tienen ser cuando está unido y vinculado con todas sus cosas como si fueran miembros de un mismo individuo; de no ser así, la división sería causa de su perdición total, y como quiera que nada, a excepción del amor, puede unir el universo con todas sus cosas distintas, se deduce que este amor es causa de la existencia del mundo y de todas sus cosas.

SOFÍA.—Dime de qué manera el amor vivifica el mundo y hace de tantas cosas diversas una sola.

FILÓN.—Podrás comprenderlo fácilmente de las cosas ya dichas. El sumo Dios produce y gobierna el mundo con amor y lo une en una unidad, porque siendo Dios uno con unidad simplicísima, es preciso que lo que de Él procede también forme una unidad completa, pues de uno procede uno, y de la unidad pura procede unión perfecta. Así, el mundo espiritual se une al corporal gracias al amor; las inteligencias separadas o ángeles divinos, nunca se unirían a los cuerpos celestes ni los informarían ni les harían de almas que les dan vida, si no los amaran; ni las almas intelectivas se unirían a los cuerpos humanos para hacerlos racionales, si no las obligase a ello el amor; ni el alma de este mundo se uniría a la esfera de la generación y de la corrupción si no fuera por el amor. Finalmente, los inferiores se unen a su superiores, el mundo físico al espiritual, el corruptible al eterno, y el universo entero con su Creador, mediante el amor que por Él siente, por el deseo de unirse a Él y de llegar a ser feliz en Su divinidad.

SOFÍA.—Así es: el amor es un espíritu vivificante que penetra el mundo entero y es un vínculo que une a todo el universo.

FILÓN.—Ya que así opinas del amor, no es preciso que siga hablándote de su universalidad, de la que hoy hemos hablado extensamente.

SOFÍA.—Sin embargo, aún te queda por hablar del nacimiento del amor, según me prometiste, pues ya me has hablado bastante de su comunidad en el universo y en cada una de sus partes, y me resulta muy evidente que en el mundo carece de ser quien carece de amor. Sólo me queda por saber cuál es su origen y algo de sus efectos, buenos y malos.

FILÓN.—En cuanto al nacimiento del amor estoy en deuda contigo; pero hablar de sus efectos sería una petición nueva. Ni para lo uno ni para lo otro queda ya tiempo; es ya tarde para iniciar un nuevo tema. Vuélvemelo a pedir otro día, cuando tú quieras. Pero, dime, Sofía, ¿cómo siendo tan común el amor no se halla en ti?

SOFÍA.—Y tú, Filón, ¿de verdad me amas mucho?

FILÓN.—Tú lo ves y lo sabes.

SOFÍA.—Ya que el amor suele ser recíproco y de dos personas (según tantas veces te he oído decir) o tú lo finges hacia mí o yo lo disimulo.

FILÓN.—Me contentaría con que tus palabras contuvieran tanto engaño como las mías encierran verdad; pero me temo que tú no dices como yo la verdad, porque el amor no se puede fingir ni negar por mucho tiempo.

SOFÍA.—Si tú sientes verdadero amor, yo no puedo carecer de él.

FILÓN.—Lo que no te atreves a confesar, por no decir lo falso, ¿pretendes que yo lo crea por conjetura? Yo te digo que mi amor es verdadero, pero estéril, ya que no puede producir en ti el recíproco; a mí me ata, mas no puede atarte a ti.

SOFÍA.—¿Cómo son? ¿Acaso no tiene el amor naturaleza de imán, que junta cosas diferentes, aproxima las alejadas y atrae lo pesado?

FILÓN.—Aunque el amor tiene mayor fuerza de atracción que el imán, sin embargo, para quien no quiere amar, resulta más pesado y resistente que el hierro.

SOFÍA.—No puedes negar que el amor une a los amantes.

FILÓN.—Esto es cierto cuando ambos son amantes; pero yo sólo soy amante mas no amado, y tú eres amada pero no amante. ¿Cómo quieres que el amor nos una?

SOFÍA.—¿Quién vio jamás un amante que no fuera amado?⁷⁴

FILÓN.—Yo, y creo que soy contigo como otro Apolo con Dafne.

SOFÍA.—Luego, ¿pretendes que Cupido te hirió con la flecha de oro y a mí con la de plomo?

FILÓN.—Yo no lo quisiera, pero así es: yo deseo tu amor más que el oro, y el mío te resulta más pesado que el plomo.

SOFÍA.—Si para ti yo fuera Dafne, me hubiese convertido en laurel por temor a tus palabras más rápidamente que ella por miedo a las flechas de Apolo.

FILÓN.—Poca fuerza tienen las palabras que no son capaces de conseguir lo que con una sola mirada suelen lograr los rayos de los ojos, es decir, el mutuo amor y el afecto recíproco. Sin embargo, con tal de resistirme, te veo transformada en laurel, tan inmóvil en un lugar como inmutable de propósito, tan difícil de atraerte a mi deseo cuando yo a cada momento me acerco más al tuyo. Así estás siempre como el laurel, verde y oloroso, en cuyo fruto no se halla ningún otro sabor a excepción del amargo y áspero, mezclado con savia que incita a quien lo prueba. De manera que para mí en todo eres un laurel, y si quieres ver cuál es el indicio de que te has convertido en laurel, mira mi muda cítara, que no sonaría si no estuviese engalanada con tus bellísimas hojas.

⁷⁴ Cf. Ficino, *De amore*, II, 8: «...ostensum est amatum vicissim amatorem amare debere. Non solum vero debere sed cogi, sic ostenditur. Amorem procreat similitudo. Similitudo natura quedam est in pluribus eadem. Nam si ego tibi similis sum, tu quoque mihi est necessario similis. Eadem ergo similitudo, que me ut te amem compellit, te quoque amare me cogit.»

SOFÍA.—Que yo te amo, Filón, no sería honesto el confesarlo ni piadoso el negarlo; cree lo que la razón te presenta como más conveniente, ya que temes lo contrario. Y como quiera que el tiempo ya nos invita al descanso, bueno será que cada uno de nosotros vaya a tomarlo; después volveremos a vernos.

Entre tanto, procura distraerte, pero recuerda la promesa. Adiós.

Diálogo tercero

SOFÍA.—Filón, Filón, ¿no oyes o no quieres contestar?

FILÓN.—¿Quién me llama?

SOFÍA.—No pases así, tan de prisa; aguarda un poco.

FILÓN.—¿Tú aquí, Sofía? No te había visto, pasaba distraído.

SOFÍA.—¿Dónde vas tan abstraído que ni hablas ni oyes ni ves a tus amigos circunstantes?

FILÓN.—Iba por algunas necesidades de la parte que vale menos.

SOFÍA.—¿Que vale menos? Para ti no debe valer poco aquello que impide a tus ojos abiertos el ver y a tus orejas no cerradas el oír.

FILÓN.—Esa parte no vale en mí más que en otro, ni la estimo más de lo debido, ni mis actuales necesidades son tan perentorias que puedan abstraer por completo mi pensamiento. Así que las cosas a por las cuales iba no son causa, como tú crees, de mi abstracción.

SOFÍA.—Dime, pues, ¿cuál es la causa de tus ocupaciones?

FILÓN.—Mi mente, aburrída de los asuntos mundanos y cansada de ocupaciones tan bajas, para refugiarse se retrae en sí misma.

SOFÍA.—¿Para qué?

FILÓN.—El fin y el objeto de mi pensamiento ya sabes cuál es.

SOFÍA.—Si lo supiera no te lo preguntaría; luego, si te lo pregunto es que lo ignoro.

FILÓN.—Si no lo sabes, debieras saberlo.

SOFÍA.—¿Por qué?

FILÓN.—Porque quien conoce la causa debe conocer el efecto.

SOFÍA.—¿Y cómo sabes tú que yo conozco la causa de tus meditaciones?

FILÓN.—Sé que te conoces a ti misma más que a otros.

SOFÍA.—Aunque me conozco, si bien no tan perfectamente como quisiera, sin embargo ignoro que yo sea causa de las fantasías que te abstraen.

FILÓN.—Es costumbre vuestra, amadas hermosas, que aun conociendo la pasión de los amantes, fingís no conocerla; pero así como eres más bella y generosa que las demás, quisiera también que fueses más sincera, y como quiera que lo propio es carecer de mácula, me agradecería que esta costumbre corriente no produjese en ti defecto alguno.

SOFÍA.—Veo, Filón, que para desvirtuar mis acusaciones no hallas otro expediente sino recriminarme. Dejemos de lado si conozco o no tus pasiones; dime, pues, claramente, ¿qué te hacía ir tan pensativo?

FILÓN.—Ya que te agrada que exprese lo que ya sabes, te diré que mi mente ocupada en contemplar, como de costumbre, la belleza en ti contenida, grabada en imagen en ella y siempre deseada, me ha hecho abandonar los sentidos externos¹.

SOFÍA.—¡Ja, ja, me haces reír! ¿Cómo puede grabarse con tanta eficacia en la mente aquello que, estando presente, no puede entrar por los ojos abiertos?

FILÓN.—Dices verdad, Sofía, porque si tu espléndida belleza no hubiese penetrado por mis ojos, no habría podido herir tanto como lo hizo los sentidos y la fantasía, y al penetrar hasta el corazón no habría tomado como residencia eterna, como la tomó, mi mente, llenándola con la escultura de tu imagen; los rayos del sol no atraviesan tan rápidamente los cuerpos celestes o los elementos que están bajo él hasta la tierra, como lo hizo la efigie de tu belleza, hasta colocarse en el centro del corazón y en el corazón de la mente.

SOFÍA.—Si fuera verdad lo que dices, sería muy de admirar que, habiendo sido yo tan íntima en tu alma y dueña de todo, ahora con gran dificultad se me abrieran tus puertas para verme y oírme.

FILÓN.—Y si durmiera, ¿también me acusarías?

SOFÍA.—No, porque el sueño te excusaría, ya que suele anular los sentidos.

FILÓN.—No me excusa menos la causa que me los ha anulado.

SOFÍA.—¿Qué otra cosa sino el sueño, que es media muerte, te los podría anular?

FILÓN.—El éxtasis o enajenamiento causado por la meditación amorosa, que es más de media muerte².

SOFÍA.—¿Cómo puede el pensamiento abstraer al hombre de los sentidos más que el sueño, el cual echa por tierra como cuerpo sin vida?

FILÓN.—El sueño más bien da vida que la quita, lo cual no lo hace el éxtasis amoroso.

¹ Motivo muy extendido entre los petrarquistas, a partir de la balada XXX de G. Cavalcanti, «Quando di morte mi convien trar vita», y naturalmente de Petrarca: «Quando giugne per gli occhi al cor profondo / l'imagin donna, ogni altra indi si parte / et le virtù che l'anima comparte / lascian le membra, quasi immobil pondo» (Son. XCIV, que Castelvetro comenta así: «Quando un amante riceve per gli occhi nel cuore l'immagine della persona amata, l'anima si parte dal corpo e va nel corpo della persona amata. Dove se è ricevuto, vive nell'amata persona e muore in sè»). En L. Baldacci, p. 55). *Vid.* también Ficino: «Accedit quod amans amati figuram suo sculpsit in animo», *De amore*, II, 8; Garcilaso, Soneto V, o el comentario de Herrera: «...mas las imágenes de los que aman, esculpidas en ella [el alma] como inustiones hechas con fuego, dejan impresas en la memoria formas, que se mueven y viven y hablan y permanecen en otro tiempo» (*Anotaciones*, ed. Gallego Morell, Madrid, 1972, p. 336). Naturalmente se podrían aducir muchos más ejemplos, con variaciones específicas.

² Aforismo originado en Ovidio; cf. P. Mejía, *Silva de varia lección*, III, XXXV.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—El sueño nos restaura de dos maneras y es producido por la naturaleza con dos fines: uno, para que los órganos de los sentidos y de los movimientos externos descansen y se recreen los espíritus que realizan sus operaciones, a fin de que no se disuelvan y consuman por los constantes trabajos de la vigilia; el otro, para poder valerse de la naturaleza de los espíritus y del calor natural para digerir el alimento, pues produce el sueño para hacer la digestión perfectamente, para que cesen los sentidos y movimientos externos, atrayendo los espíritus al interior del cuerpo para ocuparse junto con todos en la nutrición y restauración del animal. Que esto es así lo demuestran los cielos, que por no comer ni cansarse en sus continuos movimientos, están siempre en vela, nunca duermen, por lo que el sueño es para los animales más bien causa de vida que apariencia de muerte. Sin embargo, el enajenamiento producido por la meditación amorosa se da con privación de sentidos y de movimiento, pero no natural, sino violento; en él ni los sentidos descansan ni el cuerpo se restaura, sino que la digestión queda impedida y la persona se consume. Por consiguiente, si el sueño me excusaría por no haberte hablado ni visto, mucho más debe excusarme el enajenamiento y el éxtasis amoroso.

SOFÍA.—¿Pretendes que quien vela y piensa, duerme más que quien duerme?

FILÓN.—Pretendo que siente menos que quien duerme, ya que el espíritu no se retrae en el éxtasis menos que en el sueño, dejando los sentidos sin sentir y los miembros sin movimiento, para que la mente pueda recogerse en sí misma a contemplar un objeto tan íntimo y deseado que la ocupa y enajena por completo, como ahora ha hecho en mí la contemplación de tu hermosa imagen, diosa de mi deseo.

SOFÍA.—Me resulta extraño que el pensamiento pueda producir la enajenación que suele causar el sueño profundo, pues yo veo que al pensar podemos hablar, oír y movernos, mientras que sin pensar no se pueden realizar estos actos perfecta y ordenadamente.

FILÓN.—La mente es la que gobierna los sentidos y ordena los movimientos voluntarios de los hombres. Para desempeñar esta misión es preciso que salga del interior del cuerpo a las partes externas, en busca de instrumento con que realizar tales actos y para acercarse a los objetos de los sentidos que están fuera, y entonces, al pensar, podemos ver, oír y hablar sin impedimento. Pero cuando la mente se recoge en sí misma para contemplar con suma eficacia y unión una cosa amada, huye de la parte exterior, abandona los sentidos y el movimiento, y se retira con la mayor parte de sus facultades y espíritus en aquella meditación, sin dejar en el cuerpo ninguna facultad excepto aquella sin la cual la vida no podría subsistir, es decir, la vital del continuo movimiento del corazón y el anhelo de los espíritus por las arterias, para atraer de fuera el aire fresco y expulsar de su interior el vicia-

do; sólo subsiste ésta junto con una pequeña parte de la facultad nutritiva, ya que su mayor parte queda impedida por la profunda meditación; por esto, poco manjar sustenta largo tiempo a los contemplativos.

Así como el sueño al fortificar la facultad nutritiva, arroba, impide y ocupa la recta cogitación de la mente, perturbando la fantasía por la ascensión al cerebro de los vapores del alimento que se está digiriendo, vapores que son causa de los varios y desordenados sueños, del mismo modo la íntima y eficaz contemplación arroba y ocupa el sueño, el nutrimento y la digestión del alimento.

SOFÍA.—Por una parte haces semejantes el sueño y la contemplación, porque ambos abandonan los sentidos y el movimiento y retraen adentro el espíritu; por otra, los consideras contrarios, pues el uno priva y el otro ocupa.

FILÓN.—En efecto, así es. En algunas cosas son semejantes, en otras diferentes: son semejantes en lo que dejan y diferentes en lo que adquieren.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—Porque tanto el sueño como la contemplación anulan e impiden los sentidos y el movimiento; pero el sueño los abandona haciendo fuerte la facultad nutritiva, mientras que la contemplación los abandona fortificando la facultad cogitativa.

También se asemejan en que los dos retiran el espíritu del exterior al interior del cuerpo; pero difieren en que el sueño lo retira a la parte inferior del cuerpo, bajo el pecho, es decir, al vientre, donde se hallan los órganos de la nutrición (estómago, hígado, intestinos, etc.) para que allí atiendan a la digestión del alimento para sustentarse; en cambio, la contemplación los retira a la parte más elevada del cuerpo, la que está más arriba del pecho, es decir, al cerebro, que es la sede de la facultad cogitativa y residencia de la mente, para hacer que allí la meditación sea perfecta. Además, la intención de la necesidad de retraer el espíritu es distinta en ambos: el sueño lo retrae dentro, para retirar con él el calor natural, cuya abundancia precisa para la digestión que tiene lugar durante el sueño; la contemplación no la retrae para retirar el calor, sino para retirar todas las facultades del alma, reducir el alma a unidad y hacerse fuerte para poder contemplar bien aquel deseo.

Dado que hay tanta diferencia entre el sueño y la contemplación, con razón la una arroba y el otro ocupa; pero en cuanto a la pérdida de los sentidos y del movimiento, la contemplación es igual al sueño, y quizá los impide con mayor fuerza y violencia.

SOFÍA.—Con todo, no me parece que el pensativo pierda los sentidos como quien duerme. No me negarás que al amante, en el éxtasis, no le queda con gran fuerza la cogitación y el pensamiento, que van anejos a los sentidos, ni que a quien duerme no le quede nada de esto, sino sólo la nutrición, que nada tiene que ver con los sentidos, ya que incluso se da en las plantas.

FILÓN.—Si lo consideraras bien, hallarías lo contrario. En el sueño, aunque se pierdan los sentidos de la vista, oído, gusto y olfato, no se pierde el

del tacto, pues al dormir se siente frío y calor; la fantasía también persiste en muchas cosas, y aunque sea desordenada, la mayoría de las veces sus ensueños tratan de pasiones presentes. En cambio, en el transporte contemplativo, también se pierde, junto con los demás sentidos, la sensación de frío y de calor, y, además, la cogitación y la fantasía de todas las cosas, a excepción de la que se contempla. Aun más, esta única meditación que le queda al amante contemplativo no trata de él, sino de la persona amada, y él, al estar sumido en tal meditación, no está en sí, sino fuera de sí, en aquellos que contempla y desea.

El amante, cuando está en éxtasis, pensando en lo que ama, ni recuerda ni se preocupa de sí mismo, ni ejecuta ninguna acción natural, sensitiva, motiva o racional, que le beneficie; al contrario, en todo está ajeno a sí mismo, es propio de aquello que ama y contempla, con lo cual se identifica por completo. La esencia del alma es su acto propio; pero cuando se une para contemplar íntimamente un objeto, transporta a él su esencia y el objeto se convierte en su propia sustancia: ya no es alma y esencia de quien ama, sino tan sólo especie actual de la persona amada. Por consiguiente, es mucho mayor la abstracción producida por el enajenamiento amoroso que la del sueño. Entonces, ¿con qué razón me puedes acusar de que ni te vea ni te hable?

SOFÍA.—No se puede negar que a todas horas no se vea que la eficaz contemplación de la mente suele ocupar los sentidos; pero quisiera conocer más claramente la razón. Dime, pues, ¿por qué, al pensar tan íntimamente como se quiera, no prosiguen los sentidos sus operaciones? La mente para contemplar no precisa valerse de la inhibición de los sentidos, pues nada tienen que hacer en la actuación de aquélla; tampoco precisa abundancia de calor natural, como en la digestión del alimento, ni de los espíritus que sirven a los sentidos, porque la mente no actúa mediante los espíritus corporales, ya que es incorpórea. Por consiguiente, la meditación, ¿qué necesidad tiene de la pérdida de los sentidos? ¿Por qué motivo o razón los priva, retrae y recoge?

FILÓN.—El alma es en sí una e indivisible; pero como se extiende virtualmente por todo el cuerpo y llega hasta sus partes externas, hasta la superficie, se multiplica para realizar ciertas operaciones relativas al sentido, al movimiento y a la nutrición, mediante diversos instrumentos, y se divide en muchas y distintas facultades, del mismo modo que el sol, siendo uno, se divide y multiplica mediante la dilatación y multiplicación de sus rayos, según el número y la diversidad de los lugares sobre los que incide. Por consiguiente, cuando la mente espiritual (que es el corazón de nuestro corazón y el alma de nuestra alma) se retrae voluntariamente en sí misma para contemplar un objeto íntimo y deseado, recoge en sí el alma entera, toda ella en una unidad indivisible; con ella se retiran los espíritus, aunque no son necesarios para la contemplación, y se concentran en el centro de la cabeza, donde se halla el pensamiento, o en el centro del corazón, donde reside el deseo, dejan-

do los ojos sin vista, las orejas sin poder oír, y así los demás órganos sin sentido ni movimiento; incluso los órganos internos de la nutrición retardan su obra continua y necesaria, o sea, la digestión y distribución del alimento: el cuerpo humano solamente manda en la virtud vital de corazón, la cual, según te he dicho, es guardián constante de la vida. Esta virtud es intermedia, en posición y categoría, entre las virtudes del cuerpo humano y es la que relaciona la parte superior con la inferior.

SOFÍA.—¿De qué manera la virtud vital es vínculo, en posición y categoría, entre las partes superiores del hombre y las inferiores?

FILÓN.—La virtud vital está localizada en el corazón, situado a su vez en el pecho, que ocupa la posición intermedia entre la parte inferior del hombre, es decir, el vientre, y su parte superior, o sea, la cabeza, y así resulta ser intermedia entre la parte inferior nutritiva, que reside en el vientre, y la superior cognoscitiva, localizada en la cabeza. Por medio de ella, estas dos partes y facultades quedan relacionadas en el ser humano, de tal manera que si el vínculo de esta virtud no fuese nuestra mente y alma, en las contemplaciones afectuosísimas se desligaría de nuestro cuerpo y la mente saldría de nosotros, con lo que nuestro cuerpo quedaría privado de alma.

SOFÍA.—¿Sería posible que en estas contemplaciones la mente se elevara hasta el extremo de retirar consigo incluso este vínculo de vida?

FILÓN.—El deseo podría ser tan vehemente y tan íntima la contemplación que el alma se desligara y librara por completo del cuerpo, disolviéndose los espíritus de su fuerte y estrecha unión, de tal manera que, adhiriéndose afectuosamente el alma al objeto deseado y contemplado, podría con presteza dejar el cuerpo completamente abandonado.

SOFÍA.—Dulce sería esta muerte.

FILÓN.—Ésta ha sido la muerte de nuestros bienaventurados: contemplando con sumo deseo la belleza divina, identificando con ella toda su alma, abandonaron el cuerpo, y así la Sagrada Escritura, al hablar de los dos santos pastores, Moisés y Aarón, dice que murieron por boca de Dios³, y los sabios dijeron metafóricamente que murieron besando la Divinidad, es decir, arrebatados por la amorosa contemplación y la unión divina, según has oído.

SOFÍA.—Me parece muy admirable que nuestra alma pueda volar con tanta facilidad a las cosas físicas y también retraerse toda junta en las cosas espirituales; que siendo una e indivisible —como tú dices— pueda volar entre cosas tan sumamente dispares y distantes, como las corporales de las espirituales.

³ Cf. *Guía*, III, 51. El motivo se encuentra con frecuencia en los siglos xv y xvi. *Vid.* Pico, *Commento...*, p. 558. E. Wind, *Los misterios paganos*, pp. 157-158, cita ejemplos de Calca gnini, Francesco Giorgio, G. Bruno.

Quisiera, Filón, que me dices a conocer alguna razón gracias a la cual mi mente pudiera comprender este admirable voltear de nuestra alma. Dime, también, por medio de qué deja y toma los sentidos, insiste y desiste de contemplar siempre que quiere, según me has dicho.

FILÓN.—En esto el alma es inferior al entendimiento abstracto, porque el entendimiento es uniforme en todo, sin ir de una cosa a otra, ni de sí mismo a cosas ajenas. En cambio, el alma, que es inferior a él, pues de él depende, no es uniforme; al contrario, por ser medio entre el mundo intelectual y el físico (digo, medio y vínculo con el que uno y otro se ligan), es preciso que tenga naturaleza mezcla de inteligencia espiritual y mutación corpórea, pues de otro modo no podría animar los cuerpos. Pero muchas veces ocurre que sale de su inteligencia para ir a las cosas físicas, para ocuparse de sustentar el cuerpo con sus virtudes nutritivas y también para reconocer las cosas exteriores necesarias para la vida y para el pensar, mediante la virtud y las obras de los sentidos. Sin embargo, en alguna ocasión se retrae en sí y vuelve a su inteligencia, se relaciona y une con el entendimiento abstracto, su antecesor, y de allí regresa a lo corpóreo, volviendo luego a lo intelectual, según sus propias inclinaciones. Por ello decía Platón que el alma está compuesta de sí misma y de otro, de indivisible y de divisible; que es un número que se mueve a sí mismo⁴, queriendo dar a entender con ello que no es de naturaleza uniforme, como el entendimiento puro, sino de varias naturalezas: ni es corporal ni es espiritual, y continuamente pasa de una cosa a otra. Añade que su movimiento es circular y continuo, no porque se mueva corporalmente de un lugar a otro, sino que espiritual y operativamente se mueve de sí a sí, es decir, de su naturaleza espiritual a su naturaleza corpórea volviendo luego a la primera, en un eterno círculo.

SOFÍA.—Creo que casi entiendo esta diferencia que estableces en la naturaleza del alma; pero si me dices algún buen ejemplo para tranquilizar mejor mi ánimo, te lo agradecería.

FILÓN.—¿Cabe mejor ejemplo que el de los dos príncipes celestes que el Sumo Creador hizo imagen del entendimiento y del alma?

SOFÍA.—¿Cuáles son?

FILÓN.—Los dos luminares: el grande que hace el día, y el pequeño que sirve a la noche.

SOFÍA.—¿Te refieres al sol y a la luna?

FILÓN.—A esos precisamente.

SOFÍA.—¿Qué tienen que ver con el entendimiento y el alma?

FILÓN.—El sol es símbolo del entendimiento divino, del que dependen todos los entendimientos; la luna lo es del alma del mundo, de la que proceden todas las almas.

⁴ *Timeo*, 35 a.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—Bien sabes que el mundo creado se divide en corporal y espiritual, es decir, incorpóreo.

SOFÍA.—Bien lo sé.

FILÓN.—¿Y sabes también que el mundo corpóreo es sensible y el incorpóreo inteligible?

SOFÍA.—También sé esto.

FILÓN.—Debes saber que de entre los cinco sentidos sólo el de la vista ocular es el que hace que todo el mundo corpóreo sea sensible, al igual que la vista intelectual es la que hace inteligible el incorpóreo.

SOFÍA.—Y los otros cuatro sentidos (oído, tacto, gusto y olfato), ¿para qué existen?

FILÓN.—Sólo la vista permite conocer todos los cuerpos. El oído ayuda al conocimiento de las cosas, no tomándolo de las cosas mismas, como el ojo, sino por otro, mediante la lengua, la cual o los ha conocido por la vista o los ha entendido de lo que ha visto; luego, el antecesor del oído es la vista, y, en general, la oreja supone el ojo, como principal origen del conocimiento intelectual. Los otros tres sentidos son todos corporales, y su misión consiste más bien en conocer y utilizar las cosas necesarias para el sustento del animal que en conocer lo intelectual.

SOFÍA.—También tienen vista y oído los animales, aunque carezcan de entendimiento.

FILÓN.—Claro que los tienen, pues también ellos los necesitan para sustentar el cuerpo. Pero en el hombre, además de ser útiles para que se mantenga, son verdaderamente necesarios para el conocer de la mente, pues las cosas incorpóreas son conocidas a través de las corpóreas, que el alma recibe del oído, por información de un tercero, y de la vista, que conoce por sí misma los cuerpos.

SOFÍA.—He comprendido bien esto; sigue adelante.

FILÓN.—Ninguna de estas dos vistas, física e intelectual, puede ver sin luz que la ilumine: la vista corporal y ocular no puede ver sin que la luz del sol ilumine el ojo y el objeto, esté compuesto este último de aire, agua u otro cuerpo transparente o diáfano.

SOFÍA.—El fuego y los cuerpos brillantes, ¿no alumbran también y nos hacen ver?

FILÓN.—Sí, pero imperfectamente, en cuanto participan de la luz del sol, que es el primer resplandor, sin la cual, obtenida de él o inmediatamente o de otra manera, por costumbre y forma anticipada, el ojo jamás podría ver. De la misma manera, la vista intelectual jamás podría ver y entender las cosas y las razones incorpóreas y universales si no estuviera iluminada por el entendimiento divino, y no sólo ella, sino también las especies que hay en la fantasía (de las que la facultad intelectual abstrae el conocimiento intelectual) son iluminadas por las especies eternas que existen en el entendimiento divi-

no, las cuales son modelos de todas las cosas creadas y preexisten en el entendimiento divino, al igual que las especies ejemplares de las cosas artificiales preexisten en la mente del artífice, que son el arte mismo, y sólo a estas especies denomina Platón ideas. Y así, tanto la vista intelectual como el objeto y como el medio del acto inteligible, todo ello es iluminado por el entendimiento divino, así como el sol ilumina la vista corporal al mismo tiempo que el objeto y el medio. Por consiguiente, resulta evidente que el sol es en el mundo corpóreo y visible simulacro del entendimiento divino en el mundo intelectual.

SOFÍA.—Me parece bien esta semejanza del sol con el entendimiento divino, y aunque la verdadera luz es la del sol, también la influencia del entendimiento divino, con feliz comparación, puede ser denominada luz, como tú haces.

FILÓN.—Aun más, con mayor razón y verdad se llama luz a la del entendimiento que a la del sol.

SOFÍA.—¿Por qué con mayor verdad?

FILÓN.—Así como la facultad intelectual es más excelente y tiene mayor perfección y verdadero conocimiento que la visual, así la luz que la ilumina es más perfecta y verdadera luz que la del sol, que ilumina el ojo. Aun más te diré: la luz del sol no es cuerpo, ni pasión, ni cualidad o accidente del cuerpo, como algunos filosofastros creen; al contrario, no es sino sombra de la luz intelectual, o bien resplandor de ésta comunicado al cuerpo más noble. Por dicha causa, el sabio profeta Moisés, al narrar la creación del mundo, dijo que cuando todas las cosas estaban en un caos tenebroso, como si fuera un abismo oscuro de agua, el espíritu de Dios espirando en las aguas del caos produjo la luz⁵, lo cual significa que la luz visual tuvo origen del resplandeciente entendimiento divino el primer día de la creación, y sólo el cuarto día se aplicó al sol, a la luna y a las estrellas.

SOFÍA.—Dime, por favor, ¿cómo es posible que la luz de los cuerpos sea incorpórea y casi intelectual?, y si es corpórea, ¿cómo te será posible negar que no sea cuerpo o bien cualidad o accidente del cuerpo?

FILÓN.—La luz en el sol no es accidente, sino forma espiritual suya, dependiente de y formada por la luz intelectual y divina; en las demás estrellas también es formal, pero participada del sol e inferior a la de éste. Corporalmente es participada, como forma, al fuego y a los demás cuerpos brillantes del mundo inferior; pero en los cuerpos diáfanos y transparentes, como son aire y agua, la luz del iluminante es recibida como acto separable y espiritual, mas no corpóreo, como si fuera cualidad o pasión, y los cuerpos diáfanos solamente son vehículo de la luz, mas no sujeto de ella.

⁵ Génesis, 1, 2-3.

SOFÍA.—¿Por qué no?

FILÓN.—Porque si la luz en los cuerpos diáfanos se recibiera como la cualidad en un sujeto, tendría las seis condiciones de la cualidad: primera, se extendería por todo el sujeto, a una parte después de otra, mientras que la luz penetra súbitamente por todo lo diáfano. Segunda, que la cualidad adveniente cambia la natural disposición del sujeto, pero la luz no produce ningún cambio en lo diáfano. Tercera, la cualidad se extiende a espacio limitado, mientras que la luz se extiende por lo diáfano sin límite ni medida. Cuarta, al quitar el autor de la cualidad, suele quedar durante cierto tiempo alguna impresión de ella en el sujeto, como el calor del agua después de haberla separado del fuego; en cambio, si se quita el iluminante, no queda ningún rastro de luz en lo diáfano. Quinta, la cualidad se mueve con su sujeto, lo que no ocurre con la luz, ya que lo iluminado no se mueve con ella a través del aire o del agua en que reside. Sexta, las muchas cualidades de una especie en un mismo sujeto se confunden y mezclan, o bien se unifican; pero muchas luces no forman una (verás que si andas bajo la luz de dos lámparas se forman dos sombras, y con más, más sombras se originan; también si tres o más lámparas se ponen frente a un agujero pequeño, por diversas partes, verás que entran por él tres luces distintas).

Todo esto demuestra que la luz en el cuerpo diáfano o bien en el iluminante no es cualidad o pasión corpórea, sino un acto espiritual que actúa sobre lo diáfano por representación del iluminante y que se separa de él al quitar el iluminante. La luz asiste al cuerpo diáfano de la misma manera que el entendimiento o alma intelectual al cuerpo, que tiene con ella conexión existente o esencial, pero no se mezcla; no cambia al cambiar el cuerpo, ni se corrompe cuando éste se corrompe. Por consiguiente, la verdadera luz es la intelectual, que ilumina esencialmente el mundo corpóreo y el incorpóreo, que en el hombre da luz al alma o vista intelectual, luz de la cual deriva la luz del sol que, formal y actualmente, ilumina el mundo corpóreo, y en el hombre da luz a la vista ocular para poder captar todos los cuerpos, no sólo los del mundo inferior de la generación (como también hacen los demás sentidos), sino también los cuerpos divinos y eternos del mundo celeste, captación que es en el hombre causa principal del conocimiento intelectual de las cosas incorpóreas, ya que, al ver las estrellas y los cielos siempre en movimiento, llegamos a conocer que sus motores son intelectuales e incorpóreos, y la sabiduría y poder del Creador del universo y artífice de ellos, como dice David: «Cuando veo tus cielos, obra de tus manos, etc.»⁶

SOFÍA.—Consideras que la vista es muy superior a todos los demás sentidos juntos; sin embargo, me parece que los demás, especialmente el tacto y el gusto, son más necesarios para la vida del hombre.

FILÓN.—Son más necesarios para la vida física, mientras que la vista lo es para la vida espiritual de la inteligencia. Por esto es superior en cuanto al órgano, al objeto, al medio y al acto.

SOFÍA.—Explícame estas cuatro superioridades.

FILÓN.—El órgano de la visión, tú misma lo ves, sobrepuja al de los demás sentidos en claridad, espiritualidad y artificio: los ojos no se asemejan a las demás partes del cuerpo; no son carnales, sino brillantes, diáfanos, espirituales, parecen estrellas, y exceden en belleza a todas las demás partes del cuerpo. El artificio lo apreciarás por estar compuesto de siete humores o capas, composición que es más admirable que la de cualquier otro miembro u órgano. El objeto de la vista es todo el mundo físico, tanto el celeste como el inferior; los demás sentidos sólo pueden captar, y aun imperfectamente, parte del mundo inferior. El medio de los otros sentidos es o carne, como en el tacto, o vapor para el olfato, humedad para el gusto, o aire que se mueve, como en el oído; en cambio, el medio de la vista es lo brillante espiritual y diáfano, es decir, aire iluminado por la luz celeste, la cual excede en belleza a todas las demás partes del mundo, al igual que el ojo sobrepuja a todas las otras partes del cuerpo.

El acto de los otros sentidos se extiende a unas pocas cosas de los cuerpos que captan: el olfato sólo siente el estímulo de los vapores; el gusto, el de la humedad del alimento y de la bebida; el tacto, los estímulos de las cualidades pasivas en pequeña cantidad, material e imperfectamente. Por consiguiente, las imágenes de estos tres sentidos son simplemente aspectos e incitaciones próximas. El oído, aunque es más espiritual y llega más lejos, sólo aprecia los golpes graves y agudos del aire producido por percusión de un cuerpo contra otro, y aun esto a corta distancia; sus imágenes están muy mezcladas con el estímulo percutiente y con el movimiento de los cuerpos. En cambio, el ojo ve las cosas que están situadas en la última circunferencia del mundo y en los primeros cielos, y mediante la luz capta todos los cuerpos, lejanos y próximos, y todas sus especies sin pasión alguna; conoce sus distancias, sus colores, sus posiciones, sus movimientos y todas las cosas de este mundo con muchas y particulares diferencias, como si el ojo fuese un espía del entendimiento y de todas las cosas inteligibles. Por ello dice Aristóteles que amamos más el sentido de la vista que los otros, porque aquél nos proporciona más conocimiento que todos los demás⁷. Por consiguiente, así como en el hombre (que es un microcosmo) el ojo, de entre todas las partes de su cuerpo, es como el entendimiento entre las demás facultades del alma, símbolo y servidor de ésta, del mismo modo, en el macrocosmo, el sol, entre todos los corporales, es como el entendimiento divino entre todos los espirituales, su símbolo y su verdadero seguidor. Al igual que

⁶ Salmo 8, 3.

⁷ Aristóteles, *Del alma*, II, 7.

la luz y la visión del ojo humano dependen de la luz del entendimiento y de su visión, sirven a ésta con gran diversidad de cosas vistas, del mismo modo la luz del sol depende y sirve a la primera y verdadera luz del entendimiento divino y, sobre todo, se le asemeja en hermosura; así como la suprema hermosura reside en el entendimiento divino, en el cual el universo está representado hermosísimamente, así en el mundo corpóreo la del sol es la suprema belleza, que hace hermoso y brillante todo el universo.

SOFÍA.—El sol es verdadero simulacro del entendimiento divino y el ojo del entendimiento humano, según has dicho. Y en verdad, la semejanza que el entendimiento humano guarda con el ojo corporal y el divino con el sol es estrecha; pero me parece que entre el ojo y el sol hay cierta diferencia que no se da entre nuestro entendimiento y el divino. En efecto, nuestro entendimiento se asemeja al divino en que ambos ven e iluminan, pues así como el divino no sólo entiende todas las especies de las cosas que hay en él sino que, además, ilumina a todos los demás entendimientos con sus resplandecientes y eternas ideas o especies, así nuestro entendimiento no solamente entiende las especies de todas las cosas sino que también ilumina a las demás facultades cognitivas del hombre, a fin de que, aunque el conocimiento de ellos es particular y material, no esté dirigido por el entendimiento bestial, como ocurre en los demás animales. En cambio, el ojo y el sol no son tan semejantes, ya que el ojo ve pero no ilumina, mientras que el sol ilumina pero no ve.

FILÓN.—Quizá no sean tan distintos, ya que nuestro ojo no sólo ve con la iluminación universal de lo diáfano, sino también con la iluminación particular de los rayos resplandecientes que del ojo humano se dirigen al objeto, y aunque por sí solos no bastan para iluminar el medio y el objeto, sin embargo, sin ellos, la luz universal no bastaría para que la visión fuera actual.

SOFÍA.—Entonces, ¿crees que el ojo ve enviando sus rayos al objeto?

FILÓN.—Sí lo creo.

SOFÍA.—En esto no eres peripatético, ya que Aristóteles lo rechaza y cree que la visión tiene lugar mediante la representación de la imagen del objeto en la pupila y no enviando sus rayos, como afirma Platón⁸.

FILÓN.—Aristóteles no enseñó lo contrario que Platón, pues, a mi juicio, en el acto de la visión son necesarias ambas cosas, tanto la emisión de los rayos del ojo para aprehender e iluminar el objeto, como la representación de la imagen del objeto en la pupila. Mas estos dos movimientos opuestos no bastan para la visión; es preciso un tercero y último: que el ojo, al enviar sus rayos sobre el objeto, halle la imagen impresa del objeto conforme con el objeto exterior, y en este tercer acto consiste la verdadera causa de la visión.

SOFÍA.—Nueva me parece esta opinión tuya.

FILÓN.—Pues es tan antigua como la verdad misma. Lo que quiero enseñarte es que el ojo no sólo ve sino que también, y previamente, ilumina lo que ve. Por consiguiente, no creas que el sol ilumina sin ver, ya que de todos los sentidos se considera que en el cielo sólo se da el de la vista, con mucha mayor perfección que en el hombre o en cualquier otro animal.

SOFÍA.—¿Cómo? ¿Los cielos ven como nosotros?

FILÓN.—Mejor que nosotros. ¿Y qué mejores ojos que el sol y las estrellas, que en la Sagrada Escritura, por su visión, son denominados ojos de Dios? Dice el Profeta, refiriéndose a los siete planetas: «Aquellos siete ojos de Dios que se extienden por toda la tierra»⁹, y otro profeta, al hablar del cielo estrellado, dice que «es un cuerpo y está lleno de ojos»¹⁰. Estos ojos celestes iluminan cuanto ven, y al ver comprenden y conocen todas las cosas del mundo corpóreo y sus cambios.

SOFÍA.—Si sólo poseen vista, ¿cómo pueden comprender las cosas de los otros sentidos?

FILÓN.—Las cosas que consisten en pura pasión de los sentidos no las captan de ese modo, por lo cual ni aprecian los sabores por el gusto, ni la calidad por el tacto ni con el olfato los olores; pero como quiera que aquellos celestes son causas de las naturalezas y cualidades de los elementos (de los que esas cosas derivan), preconocen casualmente todas estas cosas e incluso captan mediante la vista las cosas que producen tales pasiones y efectos.

SOFÍA.—¿Y qué me dices del oído? ¿Oyen?

FILÓN.—No porqué tengan órgano propio, pues sólo tienen el de la vista; pero al ver los movimientos de los cuerpos, de los labios, de la lengua y de otros órganos vocales, comprenden su significado, como habrás visto que hacen muchos hombres perspicaces, quienes, con sólo ver el movimiento de los labios y de la boca, sin oír la voz, comprenden lo que se habla. ¡Cuánto mejor podrá hacerlo la vista de las grandes y claras estrellas, máxime la del sol, que, a mi parecer, sólo con ella penetra todos los cuerpos del mundo e incluso hasta el interior de la tierra, según puede apreciarse por el calor natural que el sol hace llegar hasta el centro de la tierra! Y así, con sólo la facultad visual, capta todas las cosas, cualidades, pasiones y artes del mundo corporal, ingeniosa y perfectísimamente. Por consiguiente, así como nuestro entendimiento se asemeja al entendimiento divino en que ambos ven e iluminan al mismo tiempo, y así como nuestro ojo se parece a nuestro entendimiento en dos cosas: vista y luz, del mismo modo el sol se asemeja al entendimiento divino en ver e iluminar las cosas.

⁸ Platón, *Timeo*, 45-47 c.

⁹ Zacarías, 4, 10.

¹⁰ Ezequiel, 1, 18.

SOFÍA.—Ya me has hablado bastante del parecido que existe entre el sol y el entendimiento divino. Dime algo de la semejanza que, según tú, existe entre la luna y el alma del mundo.

FILÓN.—Así como el alma es medio entre el entendimiento y el cuerpo y está formada y compuesta por la estabilidad y la unidad del entendimiento y por la diversidad y cambio de los cuerpos, así la luna es media entre el sol (simulacro del entendimiento) y la tierra corpórea, y está formada y compuesta de la única y estable luz solar y de la diversa y variable tenebrosidad de la tierra.

SOFÍA.—Te he comprendido.

FILÓN.—Si me has entendido, explícame lo que te acabo de decir.

SOFÍA.—Es cosa evidente que la luna es intermedia entre el sol y la tierra, ya que está situada debajo del sol y encima de la tierra, está entre los dos, todo según los antiguos para quienes el sol estaba inmediatamente encima de la luna. Por otra parte, la luna está compuesta de luz solar y de tenebrosidad terrestre, lo cual queda demostrado por las manchas oscuras que aparecen en el centro de la luna cuando está llena de luz, de manera que su luz está mezclada con oscuridad.

FILÓN.—Has comprendido una parte de lo que he dicho: la más sencilla; te falta la principal.

SOFÍA.—Explícame, pues, lo restante.

FILÓN.—Además de lo que has dicho, la misma luz de la luna o lumbré, por ser lenta en su brillar, es intermedia entre la clara luz del sol y la oscuridad terrestre. Además, la luna está siempre compuesta de luz y de tinieblas, porque siempre, excepto cuando está eclipsada, tiene la mitad iluminada por el sol y la otra mitad a oscuras. En esta composición podría señalarte muchas particularidades de la semejanza de la luna con el alma (como verdadero simulacro de esta última), si no temiera ser prolijo.

SOFÍA.—Dímelas, por favor, de todos modos, para que mi conocimiento no resulte imperfecto, pues el tema me agrada y no recuerdo haberlo oído a otros. El día es bastante largo y habrá tiempo suficiente para conocerlo todo.

FILÓN.—La luna es redonda como una bola y siempre, a menos que esté eclipsada, recibe luz del sol en la mitad de su esfera; la otra mitad, posterior, de su esfera, que no ve el sol, está siempre oscura.

SOFÍA.—No me parece que esté siempre iluminada la mitad de la esfera de la luna; al contrario, lo está raras veces, solamente en el plenilunio. En otras épocas, la luz no ilumina media esfera sino una parte de ella, a veces, grande, a veces, pequeña, según crezca o mengüe la luna; incluso hay veces en que se diría que no recibe luz alguna, o sea, cuando está en conjunción con el sol y un día antes y un día después de ello, días en los que no aparece iluminada en absoluto.

FILÓN.—Dices verdad en cuanto a la apariencia; pero, en realidad, siempre tiene la mitad de la esfera iluminada por el sol.

SOFÍA.—Entonces, ¿por qué parece que no ocurre así?

FILÓN.—Porque como la luna se mueve, siempre, según se aleje o acerque al sol, cambia la luz que alumbra la mitad de ella; cambia circularmente, de una parte a otra, es decir, de su parte superior a la inferior, o viceversa.

SOFÍA.—¿Cuál es la parte superior y cuál la inferior?

FILÓN.—La parte inferior de la luna es la dirigida hacia la tierra, la que mira hacia nosotros y que vemos cuando está iluminada, total o parcialmente; la superior es la que mira al cielo del sol, que está sobre ella, y que no podemos ver cuando está iluminada. Una vez al mes, toda la mitad inferior está iluminada por el sol y la vemos llena de luz, lo cual ocurre a los quince días de la lunación porque entonces está frente al sol, en oposición; también una vez al mes está iluminada la otra mitad, es decir, la superior, lo cual tiene lugar cuando está en conjunción con el sol, el cual está sobre ella e ilumina toda su parte superior, mientras que la inferior, vuelta hacia nosotros, está oscura por completo, y entonces, durante dos días, no vemos la luna. En los restantes días del mes la iluminación de la mitad de la esfera lunar varía, porque a partir de la conjunción la luz empieza a faltar en la parte superior y va corriéndose poco a poco a la inferior, la que mira a nosotros, a medida que se aleja del sol. Pero siempre está iluminada la mitad, porque la luz que falta en la parte inferior se halla en la superior, por lo que no siempre vemos completamente la mitad de la esfera. Y así ocurre hasta el decimoquinto día cuando toda la parte inferior, la que mira a nosotros, está iluminada, mientras que la superior está oscura; a partir de este momento la luz empieza a correrse a la parte superior, decreciendo poco a poco a nuestros ojos a medida que se traslada a la parte superior, hasta que la parte que nos es dable ver carece por completo de luz, mientras que la superior, la que no vemos, está toda ella iluminada.

SOFÍA.—He comprendido perfectamente cómo la luz va aumentando progresivamente en una mitad de la luna y la oscuridad en la otra, desde la parte superior que mira al cielo hasta la inferior dirigida hacia nosotros, y al contrario. Dime, ¿cómo se deduce de esto que es simulacro del alma?

FILÓN.—La luz del entendimiento es estable; transmitida al alma se hace mudable y se mezcla con oscuridad, ya que el alma está compuesta de luz intelectual y de tenebrosidad corpórea, como la luna de luz solar y de oscura corporeidad. La mutación de la luz del alma se parece a la de la luna: va de la parte superior a la inferior y viceversa, porque a veces se vale de toda la luz cognoscitiva del entendimiento para administrar las cosas corpóreas, quedando la parte superior intelectual completamente a oscuras, incapaz de ver, ajena a la materia, privada de verdadera sabiduría y llena por completo de sagacidad y preocupación por el cuerpo. Al igual que cuando la luna es llena y está en oposición con el sol, los astrólogos dicen que tiene aspecto totalmente hostil con el sol, de la misma manera, cuando el alma concentra toda la luz que toma del entendimiento en la parte inferior, dirigida

hacia la corporeidad, está en oposición hostil con el entendimiento y se aleja de él por completo. Lo contrario ocurre cuando el alma recibe la luz del entendimiento en su parte superior incorpórea, que mira al entendimiento, pues entonces se une a este último, al igual que hace la luna con el sol en la conjunción. Bien es verdad que esta divina copulación hace que abandone las cosas físicas y deje de preocuparse por ellas, quedando entonces oscura, como la luna en la parte inferior vuelta hacia nosotros.

Habiéndose abstraído mediante la contemplación y la unión del alma con el entendimiento, no provee ni administra adecuadamente las cosas corpóreas; pero, para que la parte física no se arruine, el alma se aparta por necesidad de aquella unión con el entendimiento, y poco a poco va dando su luz a la parte inferior, como hace la luna después de la conjunción, y la misma cantidad de luz que la parte inferior recibe del entendimiento le falta a la superior, ya que la unión perfecta no puede darse junto con providencia por las cosas físicas. Síguese que el alma va trasladando su luz y su conocimiento a lo corpóreo, apartándola poco a poco de lo divino, como la luna, hasta que logra poner toda su preocupación en lo físico, abandonando por completo la vida contemplativa; en este momento está como la luna el decimoquinto día: llena de luz la parte que mira a nosotros y de tiniebla la dirigida hacia el sol. Más tarde, el alma, como la luna, aparta su luz del mundo inferior, y poco a poco la vuelve a poner en el superior y divino, hasta alcanzar de nuevo la completa unión intelectual, quedando el cuerpo totalmente a oscuras. Y así, progresivamente, la luz intelectual va corriéndose en el alma de una parte a otra, y lo mismo le ocurre a la oscuridad, opuesta a ella, según sucede con la luna, con extraordinaria semejanza.

SOFÍA.—Me admira, y me alegra, ver lo acertado que estuvo el perfecto autor del universo al poner la imagen de los dos luminares espirituales en los celestes, sol y luna, a fin de que al ver nosotros estos dos últimos, que no pueden ocultarse a los ojos humanos, los ojos de nuestra mente pudieran ver los espirituales, que sólo a ellos pueden ser manifiestos. Pero para mayor seguridad quisiera que, así como me has explicado la semejanza de la conjunción de la luna con el sol y de la oposición de ambos, me dijeras algo de los dos aspectos cuadrados que suelen llamarse cuartos de la luna (el uno siete días después de la conjunción y el otro siete días después de la oposición) y si tienen algún significado en los cambios del alma.

FILÓN.—También lo tienen. Esos aspectos cuadrados se dan puntualmente cuando la luna tiene la mitad de su luz en la parte inferior; por ello dicen los astrólogos que el cuadrado es aspecto de enemistad mediana y litigiosa, porque como las dos partes contrarias son iguales entre sí y con la misma cantidad de luz, litigan acerca de cuál de ellas tomará el resto. Del mismo modo, cuando la luz intelectual del alma está repartida por igual entre la parte superior, la razón o mente, y la parte inferior, la sensualidad, discurren entre ellas acerca de cuál dominará, si la razón a la sensualidad o viceversa.

SOFÍA.—¿Qué significa que los cuartos sean dos?

FILÓN.—El uno se da después de la conjunción, y a partir de este momento la parte inferior empieza a superar a la superior en luz; lo mismo ocurre en el alma cuando de la unión se dirige a la oposición, ya que, después de que las dos partes han tenido la misma cantidad de luz, la superior viene superada por la inferior, o sea, que la sensualidad vence a la razón.

El otro cuarto tiene lugar después de la oposición, y a partir de entonces la parte superior, que no vemos, empieza a superar a la inferior, que vemos, en luz. Lo mismo ocurre cuando el alma va de la oposición a la unión intelectual, porque, después de que ambas partes han tenido la misma cantidad de luz, la parte superior intelectual empieza a dominar, y la razón a vencer a la sensualidad.

SOFÍA.—Me parece que no se trataba de una aclaración como para pasarla por alto. Dime también si tienes preparada alguna semejanza acerca de los cuatro aspectos amigables de la luna y del sol, es decir, de los dos sextiles y de los trinos, con la mutación del alma.

FILÓN.—El primer aspecto sextil de la luna con el sol se da a los cinco días de la conjunción y es amigable porque la parte superior participa de la luz, sin discusión de la inferior, porque la superior todavía domina y la inferior está sometida a ella. Lo mismo le ocurre al alma cuando sale de la unión, pues entonces da una pequeña parte de su luz a las cosas corpóreas para sus necesidades, aunque, naturalmente, la razón supera a lo sensual; las cosas físicas son entonces más débiles, por lo que los astrólogos que estudian e interpretan las cosas corpóreas, dicen que es un aspecto de amistad disminuida.

El primer aspecto trino de la luna y del sol tiene lugar a los diez días de la conjunción, cuando la mayor parte de la luz está dirigida hacia nosotros, y aunque la parte superior no carece de luz, está sometida a la inferior. Esto le ocurre al alma cuando va del primer cuarto a la oposición, pues, aunque la razón no carece por completo de luz, la mayoría de las veces actúa en las cosas corpóreas sin discusión, y como quiera que las cosas corpóreas son entonces más numerosas, los astrólogos dicen con propiedad que el aspecto trino es de amistad perfecta.

El segundo aspecto trino de la luna y del sol tiene lugar a los veinte días de la conjunción, después de la oposición y antes del segundo cuarto. Por entonces la parte superior, que en la oposición estaba totalmente oscura, va participando de la luz, pero sin disputa, porque la mayoría de la luz está todavía en la inferior, la que mira hacia nosotros. Lo mismo ocurre cuando el alma, de lo corpóreo, al que estaba entregada por completo, pasa a dar parte de sí a la razón y al entendimiento, de tal manera que, aunque las cosas corpóreas todavía dominan, se une a ellas el esplendor intelectual; y así viene a ser para los astrólogos el segundo aspecto de amistad completa.

El segundo aspecto sextil de la luna y del sol se da a los veinticinco días de la conjunción, después del segundo cuarto y algo antes de la siguiente

conjunción; en dicho momento la parte superior ha recuperado ya la mayoría de luz, aunque a la inferior todavía le queda bastante, pero está sometida sin oposición a la superior. Esto también le ocurre al alma: cuando de las cosas corpóreas se inclina a que la razón no sólo sea equivalente a la sensualidad, sino superior a ella, sin discusión de lo sensual, aunque se ocupa entonces de las cosas corpóreas, su necesidad está sometida a la recta razón. Pero, como en dicho caso las cosas físicas siguen siendo débiles, los astrólogos, al hablar de él, le denominan aspecto de amistad disminuida.

Después de este cuarto y último aspecto amigable, si el alma tiende a lo espiritual, alcanza la unión divina, que es su felicidad suprema y menosprecio de las cosas corpóreas. Por consiguiente, Sofía, el alma es número que se mueve a sí mismo con movimiento circular, y el número de los números es el mismo que el número de los aspectos de la luna con el sol, o sea, siete; la conjunción es la suprema unidad, principio y fin de los siete números, como ella es principio y fin de los siete aspectos.

SOFÍA.—Quedo satisfecha acerca de que la luna es símbolo del alma humana. Quisiera saber si en los eclipses lunares ves alguna semejanza con las cosas que al alma se refieren.

FILÓN.—Tampoco en eso fue negligente el pintor del mundo. El eclipse de luna tiene lugar al interponerse la tierra entre ella y el sol que le da la luz, y a causa de su sombra la luna queda oscura por todas partes, tanto en la inferior como en la superior, y se dice que está «eclipsada», porque pierde totalmente la luz en ambas mitades. Lo mismo le ocurre al alma: cuando lo corpóreo y terrestre se interpone entre ella y el entendimiento, pierde toda la luz que recibía de éste, no sólo en la parte superior sino también en la inferior, activa y corpórea.

SOFÍA.—¿De qué manera puede lo corpóreo interponerse entre ella y el entendimiento?

FILÓN.—Cuando el alma se inclina desmesuradamente a las cosas materiales y corpóreas y se enloda en ellas, pierde por completo la razón y la luz del entendimiento: no sólo pierde la unión divina y la contemplación intelectual sino que, además, su vida activa se hace totalmente irracional y meramente bestial, y la mente o razón no desempeña ningún papel en sus lujurias. De ahí que el alma en estado tan miserable, eclipsada por la luz del entendimiento, es comparable al alma de los animales brutos y está constituida por la naturaleza de esa alma (de ellas dice Pitágoras que transmigran a cuerpos de fieras o de brutos)¹¹. Bien es verdad que así como la luna a veces está totalmente eclipsada y otras sólo parcialmente, del mismo modo el alma pierde algunas veces la luz en todos los actos intelectuales, mientras que en otras ocasiones no se hace bestial en todos. Pero sea como fuere,

la bestialidad, total o parcial, es una destrucción o sumo defecto del alma. Por esto dijo David, rogando a Dios: «Libra a mi alma de destrucción y del poder de los perros mi única»¹².

SOFÍA.—No me agrada poco la comparación del alma corrompida y bestial con la luna eclipsada. Tan sólo quisiera saber si también el eclipse de sol tiene alguna significación parecida.

FILÓN.—El eclipse de sol no implica carencia de luz en el cuerpo del sol, como el eclipse de luna, porque el sol jamás carece de luz, ya que ésta es su sustancia propia. El defecto reside en nosotros, seres terrestres, que, al interponerse la luna entre él y nosotros, estamos privados de su luz y quedamos a oscuras.

SOFÍA.—Comprendo esto; pero, dime, ¿qué semejanza guarda con el entendimiento?

FILÓN.—Pues que tampoco el entendimiento puede carecer o tener defecto de su luz intelectual, como le ocurre al alma, porque la luz intelectual es propia de la esencia del entendimiento, sin la cual carecería de existencia, y se halla en el alma por participación de dicho entendimiento. Por consiguiente, al interponerse la sensualidad terrestre entre ella y el entendimiento, queda, al igual que la luna, eclipsada, oscura, carente de luz intelectual, según te he dicho.

SOFÍA.—Bien veo que el sol y el entendimiento se asemejan en que ninguno de ellos pierde la luz; pero la carencia de luz que el eclipse solar produce para nosotros al interponerse la luna entre nosotros y él, ¿qué relación guarda con el entendimiento?

FILÓN.—Así como al interponerse la luna entre el sol y nosotros nos quita la luz del sol, toda la cual es recibida en su parte superior quedando la inferior, la vuelta hacia nosotros, oscura, del mismo modo cuando el alma se interpone entre el entendimiento y el cuerpo, o sea, cuando se copula y une al entendimiento, el alma recibe toda la luz intelectual en su parte superior, mientras que la inferior corpórea queda oscura, con lo que el cuerpo, al no ser iluminado por ella, pierde el ser y ella se desliga de él. Ésta es la muerte feliz producida por la unión del alma con el entendimiento, muerte que gozaron nuestros antiguos bienaventurados, Moisés y Aarón, y los demás que cita la Sagrada Escritura, que murieron por boca de Dios, besando la divinidad, según más arriba te dije.

SOFÍA.—Me gusta el parecido, y justo es que el alma, al unirse tan estrechamente con el entendimiento divino, se separe de su unión con el cuerpo; de manera que este eclipse lo es solamente del cuerpo y no del entendimiento, que es siempre inmutable, ni del alma que al unirse a él se hace feliz, al igual que el eclipse de sol sólo es eclipse para nosotros y no para el

¹¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VIII, 3.

¹² Salmo 22, 20.

sol, que nunca se oscurece, ni para la luna, que en tal caso recibe más rápidamente y guarda en su parte superior toda la luz del sol. ¡Quiera Dios que nuestras almas sean dignas de tan feliz fin!

Pero dime, por favor, dado que el alma es espiritual, ¿qué defecto o pasión reside en ella que la obligue a realizar tantos cambios, unas veces hacia el cuerpo y otras hacia el entendimiento? Para la luna, el movimiento local, separado del sol, es la causa manifiesta de sus cambios con respecto al sol y a la tierra, causa que no se da en el alma espiritual.

FILÓN.—La causa de todas estas fases del alma estriba en el amor doble que en ella se da¹³.

SOFÍA.—¿Qué amor tiene el alma?, y ¿cómo es doble?

FILÓN.—Dado que la suma y perfecta belleza se halla en el entendimiento divino, el alma, que es un reflejo de aquél, se enamora de esa suprema belleza intelectual, que es su origen superior, de la misma manera que la hembra, imperfecta, se enamora del macho, su perficiente, y desea poder ser feliz uniéndose perpetuamente a él. Añádase a este otro amor doble, del alma por el mundo corpóreo, inferior a ella (como el del macho por la hembra), para hacerlo perfecto al imprimir en él la belleza que tomó del entendimiento merced al primer amor antes citado, como si el alma, preñada de la belleza del entendimiento, deseara parir esta belleza en el mundo corporal, o como si tomara la simiente de dicha belleza para hacerla germinar en el cuerpo, o como el artífice toma los modelos de la belleza intelectual para esculpirlos en los cuerpos; esto no solamente le ocurre al alma del mundo, sino que lo mismo le sucede al alma del hombre con su entendimiento en el mundo pequeño.

Por consiguiente, dado que el amor del alma humana es doble, inclinado no sólo a la belleza del entendimiento sino también a la hermosura retratada en el cuerpo, ocurre alguna vez que, estando muy atraída por amor hacia la belleza del entendimiento, abandona por completo su amorosa inclinación hacia el cuerpo, hasta el extremo de separarse totalmente de él, a consecuencia de lo cual el hombre muere a causa de la copulación feliz (según te he dicho del eclipse de sol). Otras veces ocurre lo contrario: inclinada más de lo debido al amor de la belleza física, abandona del todo su inclinación y amor hacia la belleza intelectual, y hasta tal punto se oculta del entendimiento, superior suyo, que llega a ser totalmente corpórea y carente de luz y de hermosura intelectual, según anteriormente te he dicho ocurría en el eclipse lunar.

Hay ocasiones en que el alma obra teniendo en cuenta los dos amores, el intelectual y el corpóreo, con moderación e igualdad, y entonces la razón

¹³ Cf. el *Comento* de Pico, p. 527, donde se recuerda la comparación que los poetas hacen entre el alma y Jano bifronte.

discute con la sensualidad (como te dije al hablar de los dos aspectos cuadrados de la luna y del sol), o bien se inclina hacia uno de los dos amores (como ocurre en los cuatro aspectos amigables, dos trinos y dos sextiles): cuando se inclina hacia el amor intelectual, si la inclinación es pequeña, aunque la sensualidad esté estimulada, el hombre se llama continente; si se inclina mucho hacia el amor intelectual sin que quede estímulo de lo sensual, el hombre es llamado templado. Lo contrario ocurre cuando se inclina hacia el amor físico: si se inclina poco, persistiendo cierta resistencia de lo intelectual, el hombre se llama incontinente: pero cuando se inclina mucho, de manera que el entendimiento ya no oponga ninguna resistencia, el hombre es llamado destemplado.

SOFÍA.—No poco me satisface esta causa de los cambios del alma, es decir, el amor hacia la belleza intelectual y el que siente por la hermosura corpórea. De ahí procede que, así como en el hombre se hallan dos amores distintos, se dan asimismo dos clases de belleza: intelectual y corporal. Bien sé cuán superior es la belleza intelectual a la corporal y cuán mejor es ser hermoso de entendimiento que de cuerpo. Sólo me queda por saber de ti, si, en caso de que la luna (como el alma) sienta estas tendencias amorosas hacia el sol y hacia la tierra, también en esto es simulacro del alma.

FILÓN.—Sin duda alguna lo es. El amor que la luna siente por el sol (del cual depende su luz, su vida y su perfección) es como el amor de la hembra hacia su macho, y este amor hace que busque solícitamente la unión con el sol. También siente la luna amor hacia el mundo terrestre (como el macho a la hembra), para hacerlo perfecto mediante la luz y la influencia que recibe del sol; por eso sus fases son semejantes a las del alma y no lo explico con ejemplos para no alargarme demasiado en esta materia. Sólo te diré que al igual que el alma, mediante sus cambios, transporta la luz del entendimiento al mundo corpóreo por amor hacia los dos, del mismo modo la luna transfiere la luz del sol al mundo terrestre por el amor que siente hacia los dos.

SOFÍA.—Este último resto de conformidad me place, y en verdad que acerca de este tema me has tranquilizado bastante la mente.

FILÓN.—¿Crees, Sofía, que tras este larguísimo paréntesis puedes admitir que nuestra alma cuando contempla un objeto con intensísimo amor y deseo puede y suele abandonar los sentidos junto con las demás facultades corporales?

SOFÍA.—Claro está que puedo admitirlo.

FILÓN.—Entonces, no es justa la queja que tienes contra mí, ya que cuando tú, Sofía, me viste arrebatado por el pensamiento, sin sentidos, en aquel momento mi mente estaba con toda mi alma retraída en la contemplación de la imagen de tu belleza; abandonados la vista y el oído junto con el movimiento, sólo el movimiento que tienen los animales brutos me llevaba por aquel camino, que yo antes deseé. Por consiguiente, si quieres quejarte, quéjate de ti, que a ti misma te cerraste las puertas.

SOFÍA.—Me lamento porque en ti puede y vale más la imagen de mi persona que mi persona misma.

FILÓN.—Puede más porque la representación de dentro del alma precede a la de fuera, ya que aquella, por ser interior, se ha enseñoreado de todos los interiores. Pero puedes suponer, Sofía, que si bien tu imagen no quiere aceptarte, sería imposible que aceptara junto a sí a cualquier otra.

SOFÍA.—Aspera me pintas, Filón.

FILÓN.—Al contrario, muy ambiciosa, pues me robas a mí, a ti y a todas las demás cosas.

SOFÍA.—Al menos te soy útil y saludable, ya que te ahorro muchos pensamientos fastidiosos y melancólicos.

FILÓN.—Al contrario, eres venenosa.

SOFÍA.—¿Cómo venenosa?

FILÓN.—Venenosa y de un veneno tal que es más difícil dar con su antidoto que con el de cualquiera de los demás venenos para el cuerpo. En efecto, así como el veneno va derecho al corazón, de donde no se aleja hasta haber consumido todos los espíritus, los cuales van tras él, y al suprimir los pulsos y enfriar las extremidades, quita totalmente la vida, a menos que se le acerque algún remedio exterior, del mismo modo tu imagen está en el interior de mi mente, sin apartarse jamás de ella, atrayendo a sí todas las facultades y espíritus, y con todos ellos juntos suprimiría totalmente la vida si no fuera porque tu persona, que existe en el exterior, me hace recuperar los espíritus y los sentidos, arrebatándole la presa de entre las manos para entre tenerme la vida.

SOFÍA.—Luego, bien he dicho al decir que te resultaba saludable, ya que si mi imagen ausente es veneno para ti, al estar yo presente te soy triaca.

FILÓN.—Tú quitaste la presa a tu imagen porque ella te quita y te prohíbe la entrada. A decir verdad, no lo has hecho para beneficiarme, sino por temor de que si mi vida acabara, con ella acabaría también tu veneno. Como quieres que mi dolor sea durable, no quieres acceder a que el veneno de tu imagen me dé muerte, pues mayor es un dolor cuanto más duradero es.

SOFÍA.—No acierto a concordar tus frases, Filón. Unas veces me consideras y me deseas intensamente; otras, dices que soy venenosa.

FILÓN.—Lo uno y lo otro es verdad, y ambos pueden coexistir ya que tu venenidad ha sido causada por tu divinidad.

SOFÍA.—¿Cómo es posible que del bien derive un mal?

FILÓN.—Puede suceder, aunque indirectamente, porque entre ellos se interpone el deseo insaciable.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—Me imagino tu belleza en forma más divina que humana; pero como está siempre acompañada de un deseo insaciable y acuciante, se convierte por dentro en un veneno nocivo y muy furioso, de tal manera que cuanto mayor es tu belleza más rabioso y venenoso es el deseo que produce en

mí. Tu presencia es para mí una triaca solamente porque me retiene la vida, pero no porque suprime la venenidad y el dolor, sino que, al contrario, los prolonga y los hace más duraderos porque el verte me impide el fin, que sería el término de mi ardiente deseo y descanso para mi trabajosa vida.

SOFÍA.—Me has descrito bastante bien esta enajenación; no me hace falta examinarla más. Para otra cosa te llamé y otra cosa es la que de ti quiero.

FILÓN.—¿Qué?

SOFÍA.—Recuerda la promesa que por dos veces me has hecho de hablarme del nacimiento del amor y de su divina progenie, e incluso dijiste que me querías señalar los efectos que produce en los amantes. Me parece que la ocasión es oportuna y tú dices que no vas a por cosas importantes. Por consiguiente, apréstate a cumplir tu promesa.

FILÓN.—Me hallo en tal situación que más necesidad tengo de tomar prestado que de pagar lo que debo. Si quieres hacerme bien, ayúdame a contraer nuevas deudas, pero no me obligues a liquidar las antiguas.

SOFÍA.—¿Cuál es tu necesidad?

FILÓN.—Grande.

SOFÍA.—¿De qué?

FILÓN.—¿Cuál mayor que hallar remedio a mi crudelísimo dolor?

SOFÍA.—¿Quieres que te aconseje?

FILÓN.—Siempre querría de ti consejo y ayuda.

SOFÍA.—Si resultas ser buen pagador de lo poco, siempre que quieras hallarás quien te preste. El buen pagador es dueño de lo ajeno.

FILÓN.—¿Si que tienes en poco lo que pides!

SOFÍA.—En poco en relación con lo que tú pides.

FILÓN.—¿Por qué?

SOFÍA.—Porque te cuesta menos dar lo que puedes dar que obtener lo que no puedes obtener.

FILÓN.—Esa misma razón debiera obligarte a darme primero remedio, máxime porque el beneficio sería mutuo. Cada uno debe dar lo que tiene y recibir lo que le falta y necesita.

SOFÍA.—Si fuera así, tú ni pagarías ni darías, pues veo que quieres vender otra vez lo que ya habías prometido. Paga una vez la deuda y luego podrás hablar de cómo deben hacerse los beneficios mutuos.

FILÓN.—Hay muchas deudas que no han sido prometidas.

SOFÍA.—Cítame alguna.

FILÓN.—El ayudar a los amigos todo lo posible, ¿no te parece deuda?

SOFÍA.—En todo caso gracia, pero no deuda.

FILÓN.—Gracia sería ayudar a los extraños, que no son amigos; pero a los amigos, es deuda: el no hacerlo sería vicio de infidelidad, crueldad y avaricia.

SOFÍA.—Aunque esto fuera deuda, no me negarás que es preciso pagar antes la deuda prometida que la que no se prometió.

FILÓN.—Tampoco quiero concederte esto, porque, de razón, primero debe pagarse lo que es en sí deuda no prometida que aquello que sólo la promesa convierte en deuda, porque, en efecto, la deuda sin promesa precede a la promesa sin obligación. Por ejemplo, el que tú des remedio a mi terrible pena es verdadera deuda, aunque no lo hayas prometido, puesto que somos verdaderos amigos; pero mi promesa no la hice por obligación, sino graciosamente; a ti no te es muy necesaria, ya que no se trata de librarte de algún peligro o daño sino de darte algo para deleite y satisfacción de la mente. Luego, tu deuda no prometida ha de preceder a mi libre promesa.

SOFÍA.—Sólo la promesa hace la deuda, sin que sea necesaria ninguna otra obligación.

FILÓN.—Más justo es que sólo la deuda engendre la promesa, sin que el prometer sea necesario.

SOFÍA.—Aunque fuera como tú dices, ¿no ves que lo que yo te pido es la teoría del amor, mientras que tú me exiges la práctica del mismo? No puedes negar que el conocimiento de la teoría siempre debe preceder al uso de la práctica, ya que en los hombres es la razón la que dirige el obrar. Como quiera que me has dado alguna noticia del amor, tanto de su esencia como de su universalidad, parecería que falta lo principal si faltase el conocimiento de su origen y de sus efectos. De manera que, sin dilación, debes completar lo empezado y satisfacer el resto de mi deseo. Si, como dices, me amas rectamente, debes amar más el alma que el cuerpo; luego, no me dejes a medio camino de tan alto y digno conocimiento. Si quieres decir verdad, debes reconocer que tu deuda coexiste con la promesa, de manera que a ti te toca pagar primero, y en caso de que mi obligación no viniera después, entonces sí podrías quejarte con razón.

FILÓN.—Es imposible resistirte, Sofía. Cuando creí haberte cerrado todas las vías de huida, huyes por un camino nuevo. Por ello, es preciso que haga lo que tú quieres. La principal razón para ello estriba en que yo soy el amante y tú la amada; tú debes darme la ley y yo debo cumplirla. Quisiera complacerte diciéndote (puesto que te agrada) algo acerca del origen y de los efectos del amor; pero no acierto a saber cómo debo hablarte de ello, es decir, si debo alabar o censurar: su grandeza es digna de que la alabe, pero su cruel actuación es vituperable, sobre todo contra mí.

SOFÍA.—Di la verdad, sea en alabanza o censura, pues no puedes errar.

FILÓN.—No es justo alabar a quien hace daño. Censurar a quien mucho puede es peligroso. Estoy dudando. No sé decidirme. Dime tú, Sofía, qué es menos malo.

SOFÍA.—Siempre es menos malo lo verdadero que lo falso.

FILÓN.—Pero es siempre menos malo lo seguro que lo peligroso.

SOFÍA.—Eres filósofo y temes decir la verdad.

FILÓN.—Aunque no es propio del hombre virtuoso decir mentira, a menos que sea útil, tampoco es prudente decir una verdad que implique daño y peli-

gro; es prudencia callar la verdad que puede resultar perjudicial decir, y es una temeridad hablar de ella.

SOFÍA.—No me parece que sea un temor honesto decir la verdad.

FILÓN.—No temo decir la verdad, sino el daño que el decirla podría ocasionarme.

SOFÍA.—Ya que estás tan flechado por el amor, ¿qué miedo tienes de él? ¿qué mal puede causarte que no te lo haya causado ya? ¿en qué puede ofenderte que ya no te haya ofendido?

FILÓN.—Temo nuevo castigo.

SOFÍA.—¿Qué temas que pueda ser nuevo?

FILÓN.—Temo que me suceda lo que a Homero, quien por haber cantado contra el amor perdió la vista.

SOFÍA.—Ya no debes temer el perderla, porque el amor, sin que hayas hablado mal de él, te la ha quitado: hace poco pasabas por aquí con los ojos abiertos y no me viste.

FILÓN.—Si sólo por quejarme conmigo mismo del perjuicio que me causa y del tormento que me produce el amor, me amenaza —como tú misma ves— con quitarme la vista, ¿qué hará si lo vitupero públicamente y si censuro sus obras?

SOFÍA.—Con razón fue castigado Homero, porque injustamente hablaba mal de quien ningún mal le había causado; en cambio, si tú hablaras mal del amor, lo harías con justicia, porque te trata de la peor manera posible.

FILÓN.—Los poderosos no benignos castigan más con furia que con razón. Y precisamente de mi tomaría más cumplida venganza que de Homero, porque yo soy súbdito suyo mientras que Homero no lo era, y si a él le castigó sólo por haber sido descortés, a mí me castigada mucho más duramente, por descortesía y por desobediencia.

SOFÍA.—Dilo de todos modos. Si ves que se indigna contra ti, puedes desde decirte de lo dicho y pedirle perdón.

FILÓN.—Tú querías que yo hiciera un experimento con la salud, como hizo Estepsícoro.

SOFÍA.—¿Qué hizo Estepsícoro?¹⁴

FILÓN.—Cantó contra el amor de Elena y Paris, censurándolo, y recibió el mismo castigo que Homero: perdió la vista; pero como conocía la causa de su ceguera (lo que no le ocurrió a Homero) se rescató inmediatamente escribiendo unos versos contrarios a los primeros, alabando a Elena y su amor, por lo que, a poco, el amor le devolvió la vista.

SOFÍA.—Ahora ya puedes decir lo que se te antoje, porque, a mi parecer, conoces ya, como Estepsícoro, el remedio.

¹⁴ A estas leyendas se refiere, por ejemplo, Ravisio Textor, *Officina...*, Basilea, 1552, pp. 497-498. Manuppella (*op. cit.*, pp. 524-527) adjunta una extensa documentación, desde Isócrates, Platón y Herodoto hasta Bembo, Castiglione y Diacetto.

FILÓN.—No quiero hacer la prueba, pues sé que el amor sería conmigo más severo que con él, ya que el error de los propios siervos ocasiona mayor furia y provoca a mayor crueldad a sus señores, y yo quiero ser más listo de lo que fueron aquellos dos. Al presente hablaremos con todo respeto de su origen y de su genealogía antigua; mas de sus efectos, buenos y malos, nada te diré por ahora, y así no tendré ocasión ni de alabarlos por miedo ni de censurarlos atrevidamente.

SOFÍA.—No quisiera que dejaras inacabada nuestra narración, ya que si el principio del amor consiste en su origen, su fin estriba en sus efectos; si el miedo te impide hablar de sus defectos, di al menos sus cualidades. Quizá de esta manera podrás pedir gracia de reconciliarte con el amor y hacer que te sea benévolo, pues quienes son destemplados en castigar suelen ser liberales en hacer mercedes.

FILÓN.—Sí, si fueran verdaderas cualidades; pero si no lo son, sería adulación.

SOFÍA.—De todos modos, es preciso lisonjear a quien más puede.

FILÓN.—Si adular a los bienhechores es cosa fea, ¡cuánto más lo será a los malhechores!

SOFÍA.—Dejando de lado tu pasión y la cuenta pendiente que hay entre tú y el amor, te ruego encarecidamente que me des a conocer qué efectos del amor son más numerosos: ¿los buenos, dignos de alabanza, o los vituperables?

FILÓN.—Si en lo que he de decir me guía más la verdad que la pasión, hallaré en él más alabanzas que reproches, no sólo en número sino en excelencia.

SOFÍA.—Entonces, si tanto en calidad como en cantidad los buenos efectos del amor sobrepasan a los malos, dílos todos: alcanzarás más pronto su gracia al poner de manifiesto sus grandes beneficios que no castigo por referir con razón sus escasas maldades. Si el Amor se cuenta entre los dioses celestes espirituales —como se dice— no debe desagradarle lo verdadero, ya que la verdad va siempre aneja y unida a la divinidad y es hermana de todos los dioses.

FILÓN.—Por hoy habrá bastante con hablar del nacimiento del amor. Quédate para otro día el hablar de sus efectos, buenos y malos. Quizá para entonces me decida a complacerte y decirlo todo, y si el amor se indignara contra mí, para calmarle pondría ante él la verdad, su hermana, y a ti, que eres hija suya, y te pareces a la madre.

SOFÍA.—Te agradezco el ofrecimiento, y me brindo a interceder por ti. Para que el día no se gaste en palabras, dime si nació, cuándo, dónde, de quién y por qué nació este poderoso, antiguo y famosísimo señor.

FILÓN.—No me parece menos sabia que breve y elegante, Sofía, esta tu pregunta acerca del nacimiento del amor en los cinco miembros en que la has dividido. Los explicaré por ver si te he comprendido.

SOFÍA.—Sé muy bien que me has comprendido; pero me harás un favor si lo explicas.

FILÓN.—Me preguntas, en primer lugar, si el amor fue engendrado y precedido por otro, o bien si es ingénito y nunca dependió de ningún antecesor. En segundo lugar, cuándo nació, suponiendo que haya sido engendrado, y si, por ventura, su sucesión o dependencia tuvo lugar *ab aeterno* o temporalmente, y en tal caso, en qué momento nació, ¿en el momento de la creación del mundo y la producción de todas las cosas o en alguna otra época? La tercera pregunta se refiere al lugar en que nació y en cuál de los tres mundos tuvo origen: en el mundo bajo o terrestre, en el celeste o en el espiritual, es decir, en el angélico y divino. Cuatro, ¿quiénes fueron sus padres?, es decir, si sólo tuvo padre o sólo madre, o bien si nació de ambos, y quiénes fueron, si fueron divinos o humanos o de otra naturaleza, y, asimismo, cuál fue la genealogía de ellos. Finalmente, en quinto lugar, quieres saber el fin para el cual nació en el mundo y qué necesidad le hizo nacer, porque la causa final es aquella por la cual toda cosa ha sido producida, y el fin de lo producido es lo primero en la intención del productor, aunque sea lo último en su ejecución. ¿Son éstas, Sofía, tus cinco preguntas acerca del nacimiento del amor?

SOFÍA.—Éstas son, ¡claro! Yo hice la pregunta, pero tú la has ampliado tanto que me das buenas esperanzas de obtener la respuesta deseada, porque, así como las llagas bien abiertas y visibles se curan mejor, de la misma manera las dudas, cuando están bien divididas y delimitadas, se resuelven con mayor perfección. Vamos, pues, a la conclusión, que ansiosa espero.

FILÓN.—Tú sabes que para determinar cosas relativas al nacimiento del amor es preciso presuponer que existe y, asimismo, saber cuál es su esencia.

SOFÍA.—Es cosa manifiesta que el amor existe, y cada uno de nosotros puede atestiguar su existencia, pues no hay nadie que no lo sienta ni lo vea en sí mismo. En cuanto a cuál es su esencia, creo que dijiste bastante acerca de ello el día que hablamos del amor y del deseo.

FILÓN.—No me parece poca cosa que confieses que sientes en ti misma que el amor existe. Temía que (por falta de experiencia) me pidieses que demostrara su existencia, lo cual no resultaría fácil para convencer a una persona que no lo siente, como yo presumía de ti.

SOFÍA.—En este aspecto te he quitado ya la preocupación.

FILÓN.—Supuesto que el amor existe, ¿recuerdas bien las cosas relativas al conocimiento de su esencia, según hablamos el otro día?

SOFÍA.—Creo recordarlas bien. Sin embargo, si no te resulta pesado, quisiera que me resumieses brevemente lo que necesito recordar acerca de la esencia del amor, a fin de que entienda mejor lo que vas a decirme de su nacimiento.

FILÓN.—De buena gana te complacería, pero no me acuerdo bien de ello.

SOFÍA.—¡Vaya memoria que tienes! Si no te acuerdas de tus propias cosas, ¿cómo vas a acordarte de las ajenas?

FILÓN.—Si otra persona posee mi memoria, ¿cómo puede serme útil en mis cosas? Si no me acuerdo de mí mismo, ¿cómo quieres que me acuerde de los razonamientos pasados?

SOFÍA.—Me resulta extraño que no puedas recordar las frases que supiste formar.

FILÓN.—Cuando, en aquella ocasión, hablaba contigo mi mente producía las razones y la lengua las palabras que salían al exterior; pero los ojos y los oídos obraban al revés: atraían al interior del alma tu imagen, tus facciones, junto con tus palabras y acentos, y sólo ellos quedaron grabados en mi memoria. Sólo estos son míos; los míos me son ajenos. Si alguien los quisiera, los que de ti proceden los recuerdo; pero los que por mi boca salieron fuera de la mente y de la memoria, acuérdate de ellos quien quiera.

SOFÍA.—Sea como sea, la verdad siempre es la misma: si lo que sobre este tema me dijiste el otro día era verdad, aunque la memoria no pueda repetirte tu mente podrá expresar de nuevo las mismas verdades.

FILÓN.—Creo que esto puede hacerse, pero no de la misma manera, forma y orden que en la otra ocasión, ni con los mismos detalles, pues no me acuerdo de ellos.

SOFÍA.—Entonces dilo como quieras, ya que la diversidad de forma no tiene importancia cuando la sustancia es la misma. Yo, que recuerdo tus cosas mejor que tú, te apuntaré en las partes que omitas o cambies.

FILÓN.—Puesto que quieres que te diga qué es amor, te lo diré llana y universalmente. Amor, en general, significa deseo de algo.

SOFÍA.—Ésta es una definición demasiado llana; podrías decirlo más brevemente con sólo decir que amor es deseo, ya que si es deseo, es preciso que lo sea de alguna cosa deseada, así como el amor lo es de alguna cosa amada.

FILÓN.—Dices verdad, pero la especificación no es un defecto.

SOFÍA.—No, pero si defines en general que el amor es deseo, es preciso que admitas que todo amor es deseo y todo deseo, amor.

FILÓN.—Así es, porque la definición se identifica con lo definido y abarca tanto lo uno como lo otro.

SOFÍA.—Me parece recordar que el otro día argumentaste de distinto modo. Decías que el amor no siempre es deseo, porque muchas veces se refiere a cosas que se poseen y existen, como amar a los padres, a los hijos, a la salud de que se goza, y las riquezas, quien las posee. En cambio, el deseo siempre se refiere a las cosas que no existen o que si existen carecemos de ellas, pues lo que nos falta deseamos que exista, si no existe, o tenerlo, si carecemos de ello; pero las cosas o personas que amamos muchas veces existen y las poseemos, mientras que nunca amamos las que no existen. Entonces, ¿cómo dices que todo amor es deseo?

FILÓN.—También me viene a la memoria que primero definimos de distinta manera el amor que el deseo. Dijimos que el deseo es afecto volunta-

rio de que exista o de que poseamos una cosa considerada buena y que nos falta, y que el amor es un afecto voluntario de gozar con la unión de la cosa que consideramos buena y nos falta. Pero luego dijimos que el deseo, aunque se refiera a la cosa que falta, siempre presupone (al igual que el amor) alguna existencia, pues, aunque no la tenga para nosotros, la tiene para los demás o en sí mismo, si no en acto, al menos en potencia; si no tiene existencia real, al menos la tiene imaginaria y mental. Hemos mostrado que el amor, a pesar de que alguna vez se refiera a cosa poseída, siempre presupone alguna carencia, como el deseo; y esto sucede o porque el amante no ha logrado todavía la unión perfecta con la cosa amada, por lo cual ama y desea unirse perfectamente con ella, o porque, aun poseyéndola y gozando de ella en el presente, le falta el goce futuro, por el cual la desea.

De esta manera que, en realidad, pensándolo bien, el deseo y el amor son una misma cosa, a pesar de que en el habla del vulgo cada uno de ellos tenga cierta propiedad, como has dicho. Pero al final del diálogo que sostuvimos, definimos el amor como deseo de unirse con la cosa amada, y especificamos de qué manera todo deseo es amor y todo amor, deseo. Basándose en esto último, he definido ahora el amor, en general, como deseo de algo.

SOFÍA.—Dado que amor y deseo son dos vocablos que muchas veces significan cosas distintas, no sé como puedes identificar sus significados. Aunque se diga que amar y desear son una misma cosa, parecen indicar dos afectos diferentes del alma hacia esa cosa, ya que el uno parece referirse a bienquerer la cosa y el otro más bien a apetecerla.

FILÓN.—Es la manera de hablar la que te hace suponer esto. Algunos teólogos modernos sostienen que hay alguna diferencia esencial entre uno y otro, y dicen que el amor es principio del deseo, ya que al amar primeramente la cosa luego se desea.

SOFÍA.—¿En qué se basan para decir que el amor es principio del deseo?

FILÓN.—Primero definen el amor como complacencia en el ánimo de la cosa que parece buena; de esta complacencia procede el deseo hacia la cosa que complace, deseo que es movimiento hacia el fin o cosa amada. Por consiguiente, el amor es principio del movimiento desiderativo.

SOFÍA.—Este amor debe referirse a las cosas que faltan y no se poseen, el cual viene seguido por el movimiento del deseo. Pero el amor de las cosas ya poseídas, que no puede ser principio del movimiento desiderativo, ¿qué es según éstos?

FILÓN.—Dicen que así como el amor por la cosa que nos falta es complacencia de ella, aprobación en el alma del amante y principio del movimiento del deseo, del mismo modo el amor hacia la cosa poseída no es sino el gozo o deleite que se experimenta al disfrutar de la cosa amada, y es fin y término del movimiento del deseo y su última quietud.

SOFÍA.—Entonces éstos distinguen dos clases de amor: el uno, principio del movimiento desiderativo, se refiere a las cosas no poseídas; el otro,

es fin y término del gozo y deleite, y se refiere a las cosas poseídas. El segundo parece ser distinto del deseo, porque sucede a éste; pero el primero no parece que sea muy distinto del deseo, porque ambos se sienten por cosas de que carecemos. ¿Acaso tienen alguna otra razón para diferenciar estas dos pasiones, amor y deseo?

FILÓN.—Alegan otra razón, basada en que los contrarios de estas dos pasiones son diferentes: el contrario del amor es el odio, el contrario del deseo es huir de la cosa aborrecida. Por ello añaden que así como el amor es principio del deseo, del mismo modo el odio es principio de la huida; así como odio y huida son dos pasiones para huir de la cosa mala, del mismo modo amor y deseo tratan de conseguir la cosa buena. Añaden que al igual que el gozo o deleite es fin y causa del amor y del deseo, del mismo modo la tristeza o dolor es causa del odio y de la huida; así como la esperanza es intermedia entre amor y deseo (porque la esperanza mira a un bien futuro y alejado, mientras que el gozo o deleite se refiere a un bien presente o próximo), el temor es intermedio entre la tristeza o dolor y la huida u odio, porque el temor se siente por un mal futuro o alejado, y la tristeza o dolor por un mal presente o próximo. Por consiguiente, consideran al deseo completamente distinto del amor, tanto del que es principio de deseo, que denominan complacencia, como del que es fin y término de él, que llaman gozo o deleite.

SOFÍA.—Me parece bien fundamentada esta diferencia. Tú, Filón, ¿por qué no la aceptas, sino que consideras el amor y el deseo como una misma cosa?

FILÓN.—Porque estos teólogos, engañados por la diversidad de los vocablos, suponen en el vulgo diversidad de pasiones del alma, lo que no se da en realidad.

SOFÍA.—¿Cómo es eso?

FILÓN.—Suponen una diferencia esencial entre el amor y el deseo, que en sustancia son una misma cosa, y suponen diferentes el amor por la cosa que falta y el de la cosa poseída, cuando, en realidad, el amor sólo es uno.

SOFÍA.—Si aceptas que el amor es complacencia de la cosa amada, causa del deseo, no puedes negar que el amor es distinto del deseo, como el principio del movimiento es distinto del movimiento mismo.

FILÓN.—La complacencia de la cosa amada no es amor, pero es causa de amor, al igual que es causa de deseo. Amor no es sino deseo de la cosa que complace, por lo que la complacencia con deseo es amor, pero no sin él. Por consiguiente, amor y deseo son una misma cosa, en efecto, y ambos presuponen complacencia. El deseo, si es movimiento, es movimiento del alma hacia la cosa deseada y asimismo el amor es movimiento del alma hacia la cosa amada, y la complacencia es principio de este movimiento, llamado amor y deseo.

SOFÍA.—Si amor y deseo fuesen una misma cosa, sus contrarios no serían distintos; el contrario del amor es el odio, y el del deseo, la huida.

FILÓN.—También en esto la verdad se alcanza de otra manera: la huida es un movimiento físico, no contrario del deseo sino de lo que viene después del deseo; lo contrario del deseo es el aborrecimiento, que se identifica con el odio, que es lo contrario del amor. Luego, así como ellos son la misma cosa, también sus contrarios son idénticos.

SOFÍA.—Me doy buena cuenta de que el amor y el deseo son en sustancia lo mismo, e igualmente sus contrarios. Pero el amor hacia lo que no se posee y hacia lo que se posee parecen —como dicen éstos— diferentes.

FILÓN.—Lo parecen pero no son diferentes, ya que el amor por la cosa poseída no es el deleite ni el goce de la fruición —como ellos opinan—: con la posesión se deleita y goza el poseedor de la cosa amada; mas gozar y deleitarse no es amor, porque no puede ser la misma cosa el amor, que es movimiento o principio de movimiento, que el goce o deleite, que son quietud, fin y término del movimiento. Digo que proceden de una manera muy opuesta ya que el amor va del amante a la cosa amada, mientras que el goce deriva de la cosa amada en el amante, máxime porque el goce se experimenta con lo que se posee y, en cambio, el amor siempre se siente por lo que falta y se identifica siempre con el deseo.

SOFÍA.—Sin embargo, amamos la cosa poseída y ésta no nos falta.

FILÓN.—No falta la posesión presente, pero sí la prolongación de dicha posesión y su persistencia en el futuro, la cual desea y ama el que posee en la actualidad; es la posesión presente la que deleita, mientras que la futura es la que se desea y ama. Por consiguiente, tanto el amor de la cosa poseída como el de la que no se posee, se identifican con el deseo, pero son distintos del deleite, al igual que el dolor y la tristeza son diferentes del odio y del aborrecimiento, ya que el dolor es posesión de mal presente, mientras que el odio es para no tenerlo en el futuro.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo estableces tú el orden de estas pasiones del alma?

FILÓN.—La primera es el amor o el deseo por la cosa buena, cuyo contrario es el odio o aborrecimiento hacia la cosa mala. La esperanza viene después del amor y del deseo, pues se refiere a cosa buena futura y alejada, cuyo contrario es el temor, que se siente por una cosa mala futura y alejada; cuando al amor o al deseo se une la esperanza, vamos en pos de la cosa buena amada, al igual que cuando al odio o aborrecimiento se une el temor huimos de la cosa mala odiada. En último lugar viene el goce o deleite de la cosa buena presente y próxima, cuyo contrario es el dolor o tristeza por la cosa mala presente y próxima. Esta pasión, la última en verificarse, es decir, el goce o deleite de la cosa buena, es la primera en la intención, ya que por conseguir el goce o deleite se ama y desea, se espera y se va tras él; en ella se aquieta y reposa el alma y al tener la quietud en el presente, se ama y desea para tenerla en el futuro.

Por consiguiente, filosofando rectamente, de la manera que se quiera, amor y deseo son esencialmente una misma cosa, aunque al hablar cierta

clase de amor es llamada con mayor propiedad deseo, y otra, amor. No sólo estos dos sino también otros vocablos indican la misma cosa, pues, en efecto, lo que se ama a las veces decimos que se codicia, se bienquiere, se apetece y se quiere y también se desea. Todas estas palabras y otras semejantes, aunque cada una de ellas se aplique a una clase determinada de amor más que a otra, sin embargo, en sustancia, todas significan lo mismo, o sea, desear las cosas que nos faltan, porque lo que ya se posee, una vez poseído, no se apetece ni ama, sino que siempre se ama y apetece por estar en la mente bajo especie de cosa buena. Por ello se desea y ama, en caso de que algo no exista, que exista realmente; si está en la mente, que exista en acto como existe en potencia; si está en acto y no lo poseemos, deseamos tenerlo, y si lo tenemos al presente, deseamos gozar siempre de él, goce futuro que aún no existe y del cual carecemos. De este modo se aman entre sí padre e hijo, y ambos desean gozar siempre, tanto en el futuro como en el presente; así ama la salud el sano, las riquezas el rico, quien no sólo desea aumentarlas sino, además, poder gozar de ellas en el futuro como en el presente. Por consiguiente, tanto el amor como el deseo es preciso que se refieran a cosas que nos faltan de algún modo. Por ello Platón define el amor como apetito hacia una cosa buena para poseerla siempre¹⁵, porque en el «siempre» se incluye la carencia continua.

SOFÍA.—Aunque al amor vaya unida alguna carencia continua, sin embargo, presupone la existencia de la cosa, porque el amor siempre se refiere a cosas que existen, mientras que el deseo se dirige verdaderamente hacia las cosas de que carecemos, y muchas veces hacia las que no existen.

FILÓN.—En esto de que el amor se refiere a cosas que existen, dices verdad, porque lo que no existe no puede ser conocido, y lo que no se puede conocer no se puede amar. Pero esto de que el deseo se dirige algunas veces hacia cosas inexistentes con el fin de que existan, no es en sí una verdad absoluta, porque lo que de ningún modo tiene ser no puede conocerse, y lo que es imposible conocer, menos aún puede desearse. Por consiguiente, lo que se desea es preciso que exista en la mente, y si existe en ella también es preciso que exista fuera realmente, sino en acto en potencia, al menos en sus causas; de no ser así, el conocimiento sería falso. De manera que, en todo, el amor no es sino deseo.

SOFÍA.—Me has explicado muy bien que todo amor es deseo y que siempre se refiere a cosas que, aunque poseen cierta existencia, faltan en el presente o bien en el futuro. Pero me queda una duda: aunque todo amor es deseo, no me atrevería a afirmar que todo deseo sea amor, porque el amor parece referirse tan sólo a un ser vivo o a cosas que producen cierta clase de perfección, como, por ejemplo, la salud, la virtud, las riquezas, la sabiduría, el honor

y la gloria. Estas cosas suelen amarse y desearse; pero hay otras muchas cosas, accidentes y acciones de las que, aunque nos falten, nunca diremos que amamos sino que las deseamos.

FILÓN.—No te dejes engañar por el uso que el vulgo hace de los vocablos, porque muy a menudo un sustantivo de significado general suele aplicarse únicamente a una de sus variedades y esto es lo que ocurre con el amor.

SOFÍA.—Ponme algún ejemplo.

FILÓN.—El nombre «caballero» se refiere a quienes montan cualquier cuadrúpedo, pero sólo se aplica a los diestros o expertos en guerrear a caballo; «mercader» se refiere a cualquier persona que compra, pero únicamente se aplica a quienes tienen por oficio propio comprar y vender mercancías para obtener ganancia. De manera semejante, siendo amor el nombre universal de toda cosa deseada, se aplica a personas o a cosas importantes que tienen en sí existencia más firme; de las demás se dice que son deseadas, pero no amadas, porque su existencia es más débil. Pero, en realidad, todas se aman, ya que, aunque no diré que amo una cosa que todavía no existe, diré que amo que exista, y si no la tengo, que amo el poseerla. Esta es la verdadera intención del deseante cuando desea una cosa, es decir, si no existe desea que exista, y si carece de ella desea poseerla. De la misma manera, el amor, como vocablo más elevado, se aplica primeramente a personas que existen o a cosas de gran perfección o que se poseen; de las otras, más bien diremos que las apetece o deseamos que las amamos, codiciamos o bienqueremos, porque estos vocablos suelen indicar un objeto más noble y firme. Corrientemente se aplica el amor a las cosas y el deseo a las acciones que tienden a que estas cosas existan o a poseerlas, a pesar de que en sustancia el significado sea exactamente el mismo.

SOFÍA.—También en esto me doy por satisfecha y concedo que entre los mortales todo amor es deseo y todo deseo es amor. Pero, ¿qué me dices de los animales irracionales? Vemos que desean lo que les falta para comer o beber o para su deleite, o bien la libertad cuando carecen de ella; pero sólo aman lo que tienen actualmente, como sus hijos, madres, hembras y quienes les dan la comida y la bebida.

FILÓN.—También los animales aman poseer lo que desean, y desean no perder lo que aman, de manera que en todos coexiste el amor con el apetito y deseo.

SOFÍA.—Te voy a citar, Filón, un amor que no puede denominarse deseo.

FILÓN.—¿Cuál es?

SOFÍA.—El amor divino.

FILÓN.—Al contrario. Éste es deseo más verdadero porque la divinidad es más deseada que ninguna otra cosa por quien la ama.

SOFÍA.—No me comprendes. No me refiero a nuestro amor hacia Dios, sino al que Dios siente hacia nosotros y hacia todas las cosas que creó, pues recuerdo que en nuestro segundo diálogo me dijiste que Dios ama mucho a

¹⁵ Platón, *Banquete*, 204 B-E.

todas las cosas que produjo. Pero de este amor no podrás decir que presuponga carencia, porque Dios es sumamente perfecto y nada le falta; y si no la presupone, no puede ser deseo, ya que el deseo —según has dicho— se refiere siempre a algo que falta.

FILÓN.—¡Quieres nadar en un gran piélago! Has de saber que cualquier cosa que se diga y se aplique a nosotros y a Dios está tan distante y es tan diferente en significado como su alteza está alejada de nuestra baja.zeja.

SOFÍA.—Explica mejor lo que quieres decir.

FILÓN.—De un hombre puede decirse que es uno, bueno y sabio, cosas que también se predicán de Dios; pero es tan diferente la unidad, la bondad y la sabiduría divina de la humana cuanto Dios es más excelente que el hombre. Asimismo, el amor que Dios siente por la creatura no es de la misma clase que el nuestro, ni tampoco el deseo, porque tanto el uno como el otro son en nosotros pasiones y presuponen carencia de algo, mientras que en Él son perfección de toda cosa.

SOFÍA.—Me creo lo que dices, pero no resuelve mi duda, porque si Dios tiene amor es preciso que ame, y si tiene deseo que desee, y si desea, desea aquello que de alguna manera le falta.

FILÓN.—Es cierto que Dios ama y desea, pero no lo que a Él le pueda faltar (porque nada le falta) sino que desea lo que le falta a quien Él ama. Desea que todas las cosas producidas por Él lleguen a ser perfectas, sobre todo aquella perfección que pueden conseguir por sus propios actos y obras, como los hombres con sus obras virtuosas y su sabiduría. Por consiguiente, el deseo divino no supone en Él pasión ni presupone carencia; al contrario, por su inmensa perfección, ama y desea que sus creaturas alcancen el mayor grado de perfección que puedan alcanzar si les falta, y si lo tienen que gocen siempre de él felizmente, para lo cual les da toda ayuda y preparación. ¿Te satisface esto, Sofía?

SOFÍA.—Me agrada, pero no me satisface por completo.

FILÓN.—¿Qué más quieres?

SOFÍA.—Dime, ¿qué obliga a aplicar a Dios amor y deseo por la carencia que otros tienen, ya que a Él nada le falta, pues esto no me parece muy justo?

FILÓN.—Has de saber que esta razón hizo afirmar a Platón que los dioses no sentían amor, y que el amor no era dios ni idea del sumo entendimiento, porque siendo el amor —tal como él dice— deseo hacia la cosa bella que falta, los dioses, que son bellísimos y de nada carecen, no es posible que sientan amor. Y así, creyó que el amor era un gran demonio, intermedio entre los dioses y los hombres¹⁶, que lleva las buenas obras y los espíritus puros de los hombres a los dioses, y los dones y beneficios de estos últimos a los hombres,

¹⁶ Platón, *Banquete*, 202 D.

pues todo se hace mediante el amor. Su intención es que el amor no es bello en acto, pues si lo fuese no amaría lo bello ni lo desearía (lo que se posee no se desea), sino que es bello en potencia y ama y desea la belleza en acto. Por consiguiente, o es intermedio entre lo bello y lo feo, o está compuesto de ambos, al igual que la potencia está constituida de existencia y de privación.

SOFÍA.—Y tú, ¿por qué no aceptas esta opinión y razón de tu Platón del que tan amigo sueles ser?

FILÓN.—No la acepto en nuestro diálogo porque —como de él dice Aristóteles, su discípulo—, aunque somos amigos de Platón, más amigos somos de la verdad¹⁷.

SOFÍA.—¿Y por qué no crees que esta opinión sea verdadera?

FILÓN.—Porque él mismo, en otro lugar, la contradice y afirma que quienes contemplan íntimamente la belleza divina se hacen amigos de Dios. ¿Has visto alguna vez, Sofía, un amigo que no sea amado por su amigo? También Aristóteles, en su *Ética*, dice que el virtuoso es sabio y feliz y se hace amigo de Dios, y Dios le ama como a semejante suyo¹⁸; y la Sagrada Escritura dice que Dios es justo y ama a los justos¹⁹, que Dios ama a sus amigos²⁰, que los hombres buenos son hijos de Dios y Dios los ama como padre²¹. Entonces, ¿cómo quieres que yo niegue que en Dios no hay amor?

SOFÍA.—Tus autoridades son buenas, pero no satisfacen a la razón. Yo no te he preguntado quién supone amor en Dios, sino qué razón obliga a suponerlo, pues parece más lógico que en Él —como dice Platón— no le haya.

FILÓN.—Una razón hay que obliga a suponer amor en Dios.

SOFÍA.—Dímela, te ruego.

FILÓN.—Dios ha creado todas las cosas.

SOFÍA.—Esto es verdad.

FILÓN.—Sustenta continuamente la existencia de ellas, pues si las abandonara un solo instante, todas se convertirían en nada.

SOFÍA.—También esto es cierto.

FILÓN.—Luego, Él es verdadero padre: engendra a sus hijos, y después de haberlos engendrado los mantiene con gran diligencia.

SOFÍA.—Es verdaderamente padre.

FILÓN.—Dime, pues, si el padre no apeteciese, ¿acaso engendraría? Y si no amase a los hijos que engendró, ¿los mantendría siempre con suma diligencia?

¹⁷ Adagio muy difundido a partir del *Fedón*, 91 c, y de Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 6. Cf. Rico, *NPE*, I, p. 115, nota 40, sobre la fortuna del dicho en las letras españolas, del *Quijote* a Baroja.

¹⁸ Aristóteles, *Ét. Nic.* X, 7.

¹⁹ *Salmo* 146, 8.

²⁰ *Salmo* 145, 20.

²¹ *Proverbios*, 3, 12.

SOFÍA.—Tienes razón, Filón. Veo que es más excelente el amor de Dios hacia las creaturas que el de las creaturas entre sí y hacia Dios, de la misma manera que el amor del padre y el de un hermano hacia otro. Pero lo que me resulta difícil de comprender es que en el amor y el deseo, que siempre presuponen carencia, no haya nadie que presuponga esta carencia en el amante mismo, sino sólo en la cosa amada, como tú dices del amor divino. ¿Podrías hallar entre nosotros, los hombres, algún amor que presupusiera carencia en la cosa amada y no en el amante?

FILÓN.—El símbolo del amor de Dios hacia los inferiores es el amor del padre hacia su hijo carnal, o bien el del maestro hacia su discípulo, que es su hijo espiritual; también se le asemeja el amor de un amigo virtuoso hacia otro.

SOFÍA.—¿De qué manera? No se asemeja en el deseo que siente el padre de gozar siempre de su hijo o el amigo de su amigo, pues esto presupone en el amante carencia de fruición perpetua, lo cual no ocurre en Dios.

FILÓN.—Aunque en este amor y deseo no se le asemeje, sin embargo se le parece en que el amor del padre consiste en gran parte en desear para su hijo todo el bien que le falta, lo cual presupone carencia en el hijo amado, mas no en el padre amante. Asimismo, el maestro desea la virtud y la sabiduría de su discípulo, de la que carece éste, pero no el maestro; y un amigo apetece que la felicidad de la que el otro amigo carece, la consiga éste y goce siempre de ella. Bien es verdad que estos amantes, por ser mortales, una vez conseguido el deseo que sienten del bien de sus amados, obtienen cierta alegría deleitable, que antes no sentían. Esto no le ocurre a Dios, porque ninguna nueva alegría, deleite, pasión o cambio puede obtener de la nueva perfección de sus creaturas amadas, pues Él está libre de toda pasión, siempre inmutable y lleno de dulce júbilo, suave gozo y alegría eterna; sólo difiere en que su alegría se refleja en sus hijos y amigos perfectos, pero no en los imperfectos.

SOFÍA.—Me gusta mucho este discurso; pero, ¿como defenderás a Platón, que, siendo quien es, niega que haya amor en Dios?

FILÓN.—De aquel género de amor del que Platón trata en su *Banquete* (o sea, sólo del amor comunicado a los hombres), puede decirse con verdad que no puede darse en Dios; pero del amor universal, del cual estamos hablando, sería falso negar que no se da en Dios.

SOFÍA.—Explicame esta diferencia.

FILÓN.—Platón, en *El Banquete*, solamente trata de la clase de amor que se da en los hombres y acaba en el amante, pero no en el amado, que es el llamado verdaderamente amor, pues el que termina en el amado se denomina amistad o benevolencia, y él lo define acertadamente como deseo de belleza. Añade que este amor no se halla en Dios: quien desea belleza, no la tiene y no es bello; a Dios, suma belleza, ni le falta ni puede desear belleza; luego, no puede tener amor, es decir, amor de esta clase. Pero nosotros,

que hablamos del amor en general, necesitamos una definición que incluya al mismo tiempo el que termina en el amante, que presupone carencia en éste, y el que acaba en el amado, que supone defecto en el amado mas no en el amante. Por eso no lo hemos definido como «deseo de cosa bella» (como Platón)²² sino solamente «deseo de algo», o bien «deseo de cosa buena», que puede faltarle al amante o sólo al amado, según ocurre con el amor del padre hacia su hijo, del maestro por el discípulo, del amigo por el amigo, y tal es el de Dios hacia sus creaturas: deseo del bien de éstas, pero no del suyo propio. De esta segunda clase de amor conceden y dicen Platón y Aristóteles que los hombres sabios y óptimos son amigos de Dios y muy amados por Él, porque Dios ama y desea eterna e impasiblemente la perfección y la felicidad de ellos. Y ya dijo Platón que el nombre de amor es universal a todo deseo, sea cual sea la cosa y el deseante, aunque particularmente se aplica tan sólo al deseo de cosa bella. Por consiguiente, no excluyó de Dios todo amor, sino solamente este amor particular, que es deseo de belleza.

SOFÍA.—Me agrada que Platón resulte verídico, que no se contradiga; pero no me parece que su definición del amor excluya el amor de Dios, como él pretende. Al contrario, creo que está contenido tanto en ésta como en la definición que tú has dado.

FILÓN.—¿De qué manera?

SOFÍA.—Así como tú, al decir que el amor se refiere a cosa buena, entiendes o por el amado que le falta o bien por otra persona amada por él, a la cual falte, del mismo modo al decir yo que amor es deseo de cosa bella —como afirma Platón— me refiero o al amante que carece de tal belleza o a otra persona amada por él, a la cual le falta dicha belleza, y no al amante, y en esta clase queda incluido el amor de Dios.

FILÓN.—Te engañas al creer que lo bello y lo bueno sean exactamente la misma cosa.

SOFÍA.—¿Acaso tú estableces alguna diferencia entre lo bueno y lo bello?

FILÓN.—Claro que la establezco.

SOFÍA.—¿Cuál?

FILÓN.—El deseante puede desear lo bueno para sí o para otro que ama, mientras que lo bello sólo lo desea para sí mismo.

SOFÍA.—¿Por qué razón?

FILÓN.—La razón estriba en que lo bello es apropiado a quien lo ama, pues lo que alguien considera bello a otro no se lo parece. Por eso lo que es bello para uno no lo es para otro, mientras que lo bueno es común por sí, por lo cual la mayoría de las veces lo bueno es bueno para muchos. Por consiguiente, quien desea lo bello lo desea para sí, porque le falta; en cambio, quien desea lo bueno, lo puede desear o para sí o para otro amigo suyo, a quien le falte.

²² Platón, *Banquete*, 200 E-201 B.

SOFÍA.—No aprecio la diferencia que estableces entre lo bello y lo bueno, porque, así como tú dices que lo bello, o bien lo bueno, lo es para uno y no para otro, yo diría, y con verdad, de lo bueno que a uno le parece cosa buena y a otro no buena. Tú mismo puedes ver que el hombre vicioso considera lo malo bueno, por lo cual va tras él, mientras que lo bueno lo juzga malo y lo rehuye, al revés del virtuoso. Por consiguiente, le ocurre a lo bueno lo mismo que a lo bello.

FILÓN.—Todos los hombres de sano juicio y de voluntad recta y templada consideran bueno lo bueno y malo lo malo, al igual que a todos los sanos de gusto el alimento dulce les resulta dulce y el amargo les amarga. En cambio, las personas cuyo juicio está enfermo y corrompido y la voluntad destemplada, lo bueno les parece malo y al revés, al igual que a los enfermos lo dulce les resulta amargo y lo amargo algunas veces les sabe a dulce. Así como lo dulce, aunque le sepa a amargo al enfermo, no por ello deja de ser verdaderamente dulce, de la misma manera lo bueno, a pesar de que el enfermo de juicio lo considere malo, no deja de ser verdadera y comúnmente bueno.

SOFÍA.—¿Y no ocurre lo mismo con lo bello?

FILÓN.—Claro que no, pues lo bello no es lo mismo para todos los hombres de sano juicio y virtuosos, ya que, aunque lo bello sea bueno para todos, para algún virtuoso puede ser tan bello que se sienta inclinado a amarlo, mientras que otro lo considerará bueno, pero no bello, y no tenderá a amarlo. Así como lo bueno y lo malo para el alma se parecen a lo dulce y a lo amargo para el gusto, de la misma manera lo bello y lo no bello (en el alma) se parecen a lo sabroso, o sea, deleitable, y a lo no sabroso (en el gusto), y lo feo y deforme se asemeja a lo horrible y abominable para el gusto. Por consiguiente, al igual que hay cosas que para todos los sanos son dulces, aunque para unos sean sabrosas y deleitables y no para otros, hay asimismo cosas o personas que todos los virtuosos consideran buenas, pero así como para unos son bellas hasta el extremo de que su belleza les incita a amarlas, para otros no lo son. Sin embargo, verás que el amor pasionable, que incita al amante, siempre se refiere a cosa bella; sólo de ésta habla Platón y la define como deseo de lo bello, o sea, deseo de unirse con una persona bella o con una cosa bella, para poseerla. Así, por ejemplo, una bella ciudad, un hermoso jardín o un bonito caballo; con un halcón bien parecido, con un lindo vestido o con una hermosa joya, cosas que o se desean poseer o bien, si se poseen, se desea gozar constantemente de ellas, pero siempre presuponen carencia, en el presente o en el futuro, en la persona amante. De este amor dice Platón que no se da en Dios, aunque esto no quiere decir que no haya amor en Dios, sino únicamente que este amor no se da sin potencia, pasión y carencia, cosas de las que Dios carece. Dice que es un gran demonio porque —según él— el demonio es intermedio entre lo puramente espiritual y perfecto y lo puramente corporal e imperfecto, del mismo modo que las potencias y pasiones

de nuestra alma son término medio entre los actos corpóreos puros y los actos intelectuales divinos, y entre la belleza y la fealdad, porque la potencia es intermedia entre la privación y la existencia actual. Y como quiera que el amor es la mayor de las pasiones del alma, por eso la denomina Platón gran demonio. Como el amor, universalmente, no sólo se siente hacia las cosas buenas y hermosas, sino también por las buenas aunque no sean hermosas, y, en general, va tras lo bueno, sea bello, útil, honesto, deleitable o de cualquier otra clase; pero ocurre algunas veces que se refiere a cosas buenas de las que carece el amante o, a las veces, a cosas buenas que le faltan a la cosa amada o bien al amigo del amante. De esta segunda manera ama Dios a sus creaturas, para que posean perfectamente toda cosa buena que les falte.

SOFÍA.—¿Algún autor antiguo ha definido el amor en general de tal manera que abarque lo bueno en su universalidad?

FILÓN.—¿Quién mejor que Aristóteles, en su *Política*²³, donde dice que el amor no es sino querer bien para alguien, ya sea para sí mismo o para otro? Mira cómo, para que la definición abarcara todas las clases de amor, no lo definió por lo bello, sino por lo bueno, y galanamente y con brevedad incluyó en esta definición ambas clases de amor: si el amante quiere el bien para sí mismo, le falta a él; si lo quiere para otro a quien ama, sólo le falta a ese amado o amigo, pero no al amante, según ocurre con el amor de Dios. Por consiguiente, Aristóteles, que definió universalmente el amor por lo bueno, incluyó en la definición el amor divino; Platón, que lo definió particularmente por lo bello, ha excluido ese amor divino porque lo bello sólo implica carencia en el amante a quien le parece bello.

SOFÍA.—A mí esta definición de Aristóteles no me satisface tanto como a ti.

FILÓN.—¿Por qué?

SOFÍA.—Porque me parece que el verdadero amor siempre quiere un bien para sí y no para otro, como él pretende, porque el fin verdadero y último de los actos del hombre, o de otro ser cualquiera, consiste en lograr su propio bien, placer y perfección; por esto hace cada uno lo que hace, y si una persona quiere un bien para otro es por el placer que obtiene con el bien de este otro. Por consiguiente, su intención al amar es su propio placer y no el bien de otro, como quiere Aristóteles.

FILÓN.—Lo que acabas de decir no es menos verdadero que sutil, o sea, que el fin último y propio de los actos de todo agente es su perfección, su placer, su bien y, finalmente, su felicidad; el bien que el amante desea para su amigo o amado no solamente lo desea por el placer que este último podrá

²³ La cita, según J. de Carvalho, procede de la *Retórica*, II, 14: «Sea amor querer para alguien aquello que se cree bueno, por causa de aquél y no de uno mismo, y sentirse además inclinado a realizarlo, según las propias posibilidades» (trad. de Francisco de Paula Samaranch).

obtener, sino porque también él recibe el mismo bien que consigue el amigo o amado, ya que él no sólo es amigo de su amigo, sino un «alter ego», por lo que los bienes de éste son sus propios bienes, y al desear el bien del amigo desea su propio bien. Tú ya sabes que el amigo se identifica y transforma en la persona amada; por ello te diré que los bienes de esta última son más suyos que sus propios bienes, y más suyos que de la persona amada si ésta corresponde al amor del amante, porque entonces el bien de cada uno de ellos es propio del otro y ajeno a sí mismo. Luego, dos que se aman recíprocamente no son verdaderamente dos.

SOFÍA.—¿Pues cuántos son?

FILÓN.—O son solamente uno o son cuatro²⁴.

SOFÍA.—Comprendo que los dos sean uno, porque el amor une a ambos amantes y los hace uno; pero cuatro, ¿por qué?

FILÓN.—Al transformarse uno de ellos en el otro, cada uno se hace dos, es decir, amado y amante al mismo tiempo, y dos por dos son cuatro. Luego, cada uno de ellos es dos, y los dos son uno y cuatro.

SOFÍA.—Me gusta esta unión y multiplicación de los dos amantes, pero aún me resulta más extraño que Aristóteles diga que una de las clases de amor es querer el bien para otro.

FILÓN.—Aristóteles ya presupone que el fin del amor siempre es el bien del amante; pero éste o es bien propio de suyo inmediato o bien mediante otro, amigo o amante, y él ya dijo que el amigo es un «alter ego».

SOFÍA.—Te admito esta glosa de la definición de Aristóteles. Pero si se entiende de este modo, no incluirá el amor de Dios, como decías.

FILÓN.—¿Por qué?

SOFÍA.—Porque si Dios ama el bien de sus creaturas —según tú dices— al amarlas amaría su propio bien y esto no sólo presupondría carencia de aquel bien deseado en las creaturas, sino también en Dios, lo cual es absurdo.

FILÓN.—Ya te he dicho anteriormente que el defecto de la cosa obrada pone sombra de defecto en el artífice, pero sólo en la relación operativa que guarda con la cosa obrada. De esta manera puede decirse que Dios, al amar la perfección de sus creaturas, ama la perfección relativa de su operación en la cual pondría sombra de defecto el defecto de la cosa obrada, mientras que la perfección de esta última confirmaría la perfección relativa de su divina operación. Por eso dicen los antiguos que el hombre justo hace perfecto el resplandor de la Divinidad, mientras que el inicuo la mancha. Así pues,

²⁴ «De aquí viene a decir Leon Hebreo, que entre los que ay Amor mutuo, siendo dos, son uno, y siendo uno, son quatro; y pruevalo claramente, porque transformandose cada uno en el otro, de qualquiera dellos haze dos y dos vezes dos son quatro; y assi cada uno dellos es dos, y los dos son uno y quatro», Cristóbal de Fonseca, *Primera y segunda parte del tratado del amor a Dios*, Madrid, 1620, p. 30, y *supra*, nota 24 del diálogo II.

te concederé que al amar Dios la perfección de sus creaturas ama la perfección de su divina acción; la carencia que en Él supones no reside en su propia esencia, sino en la sombra de la relación del Creador con las creaturas ya que, pudiendo quedar manchado si la creatura fuese defectuosa, desea su inmaculada perfección al desear la perfección de sus creaturas.

SOFÍA.—Me gusta esta sutileza. Pero tú me has dicho, en nuestro primer diálogo, que el amor es deseo de unión. Esta definición no abarcaría el amor de Dios, que es el bien de sus creaturas, pero no el unirse a ellas, ya que nadie desea unirse si no es con aquello que considera más perfecto que sí mismo.

FILÓN.—Nadie desea unirse si no es con aquello que, al estar unido con él, el sujeto resulta más perfecto que si no estuviera unido. Ya te he dicho que la divina operación relativa es más perfecta cuando las creaturas, para su perfección, están unidas con el Creador que cuando no lo están; pero Dios no desea unirse a las creaturas como los demás amantes con las personas amadas, sino que desea que las creaturas se unan con su Divinidad, a fin de que, gracias a tal unión, sean siempre perfectas y de que la operación de dicho Creador sea inmaculada en relación con sus creaturas.

SOFÍA.—Me satisface esto; pero me preocupa la gran diferencia que tú estableces entre lo bello (en lo que se basó Platón al definir el amor) y lo bueno (gracias al cual lo definió Aristóteles), y, a decir verdad, a mí lo bello y lo bueno me parecen idénticos.

FILÓN.—Estás en un error.

SOFÍA.—¿Negarás, acaso, que todo lo bello no sea bueno?

FILÓN.—No lo niego, aunque corrientemente se suele negar.

SOFÍA.—¿Cómo?

FILÓN.—Dicen que no todo lo bello es bueno, pues hay cosas que parecen bellas y en realidad son malas, y al revés, alguna cosa que parece fea es buena.

SOFÍA.—Eso no ha lugar, porque a quien una cosa le parece hermosa, también le parece buena en aquella parte que es hermosa, y si en realidad es buena, también es bella. Asimismo, la que parece fea, también parece mala en la parte que es fea, y si en realidad es buena, en realidad no es fea.

FILÓN.—Bien lo refutas, a pesar de que —según te dije— aparentemente lo bello abunda más que lo bueno, aunque en la realidad abunde más lo bueno que lo bello. Para contestarte te diré que si bien todo lo bello es bueno —como tú dices—, sea en realidad sea en apariencia, no todo lo bueno es bello.

SOFÍA.—¿Qué cosa buena no es bella?

FILÓN.—El alimento, la bebida dulce y sana, un olor suave, el aire templado, no me negarás que son buenos, y sin embargo no dirás que sean bellos.

SOFÍA.—Aunque no diré que estas cosas sean bellas, yo creo que sí lo son, porque si estas cosas buenas no fueran bellas, deberían ser feas, y ser bueno y feo al mismo tiempo me parece una contradicción.

FILÓN.—Quisiera, Sofía, que hablaras con mayor corrección. Claro está que es imposible que una misma parte sea buena y fea al mismo tiempo; pero no es cierto que toda cosa no bella sea fea.

SOFÍA.—¿Pues, qué es?

FILÓN.—No es ni bella ni fea, y así ocurre con muchas cosas que pertenecen al número de las buenas. Bien ves que en los seres humanos, en los cuales hay cosas hermosas y feas, algunas no son bellas ni feas; mucho más ocurrirá en otras cosas buenas, en las cuales ni hay belleza ni fealdad, como en las que he citado, que en realidad ni son bellas ni feas. Sin embargo, hay una diferencia entre las personas y las cosas: de las personas decimos que no son hermosas ni feas cuando en parte son bellas y en parte feas, por lo que no son totalmente hermosas ni feas por completo; en cambio, las cosas buenas que te he mencionado no son bellas ni feas, ni total ni parcialmente.

SOFÍA.—Es imposible negar esta mezcla de belleza y fealdad en las personas; pero de la neutralidad de estas cosas buenas, que ni son bellas ni feas, quisiera que me dieras algún ejemplo o una prueba mayor.

FILÓN.—¿No ves que muchas personas ni son sabias ni ignorantes?

SOFÍA.—Entonces, ¿qué son?

FILÓN.—Son creyentes de la verdad o, para ser más exactos, opinantes. Quienes creen la verdad no son sabios, pues no conocen por razón o por ciencia; pero tampoco son ignorantes, puesto que creen lo verdadero o tienen exacta idea de ello. Del mismo modo, hay muchas cosas buenas que ni son bellas ni son feas.

SOFÍA.—Luego, ¿lo bello no es solamente bueno, sino bueno con alguna adición o añadidura?

FILÓN.—Con alguna añadidura.

SOFÍA.—¿Cuál es esa añadidura?

FILÓN.—La belleza, porque lo bello es algo bueno que tiene belleza, mientras que sin ella lo bueno no es bello.

SOFÍA.—¿Qué es la belleza? ¿Añade algo a lo bueno, además de la bondad de éste?

FILÓN.—Mucho habría que decir para poder explicar o definir qué es la belleza, pues muchos la ven y hablan de ella, pero no la conocen.

SOFÍA.—¿Quién no distingue lo bello de lo feo?

FILÓN.—Todos los seres conocen lo bello, pero son muy pocos los que saben cuál es la cosa por la que todos los bellos son bellos, es decir, lo que se llama belleza.

SOFÍA.—Por favor, dime qué es.

FILÓN.—La belleza ha sido definida de diversas maneras, que no considero necesario exponer ahora ni distinguir la definición verdadera de la falsa, ya que no viene muy a propósito, sobre todo porque más adelante tendremos que hablar ampliamente de la belleza. Por ahora sólo te diré, en resumen, su verdadera y universal definición: la belleza es gracia que, al delei-

tar el ánimo con su conocimiento, le mueve a amar²⁵. La cosa buena, o la persona en la que se da tal gracia, es bella, mientras que la buena en la que tal gracia no se halla, no es ni bella ni fea: no es bella porque carece de gracia; no es fea porque no le falta bondad. Pero las cosas que carecen de ambas cualidades, es decir, de gracia y de bondad, no sólo no son bellas, sino que son malas y feas, ya que entre lo bello y lo feo hay un término medio, mientras que entre lo bueno y lo malo no lo hay, porque lo bueno es existencia y lo malo es privación.

SOFÍA.—¿No me has dicho que la potencia es término medio entre la existencia y la privación?

FILÓN.—Es término medio entre la existencia en acto y perfecta y la privación absoluta; pero la potencia es existencia respecto a la privación, aunque para la existencia actual es privación. Por eso es medio proporcional compositivo entre la privación y la existencia actual, a semejanza del amor que es medio entre lo bello y lo feo. Pero entre la existencia y la privación de existencia no puede haber medio, ni tampoco puede haberlo entre el hábito y la carencia del mismo, ya que son contradictorios: la potencia es hábito respecto a la privación pura, y entre ellos no puede haber medio; es privación respecto al hábito en acto y tampoco entre ellos hay medio, el cual puede darse entre lo bello y lo feo, mas no entre lo bueno y lo malo absoluto.

SOFÍA.—Me gusta esta definición, pero me agradecería saber por qué todas las cosas buenas no poseen esta gracia.

FILÓN.—En los objetos de los sentidos exteriores hay cosas buenas, útiles, templadas y deleitables; pero gracia que deleite e incline el alma hacia un verdadero amor (gracia que se llama belleza) no se da en los objetos de los tres sentidos materiales, o sea, gusto, olfato y tacto, sino únicamente en los objetos de los dos sentidos espirituales, vista y oído. Por ello el alimento o bebida, dulce y sana, un olor suave, el aire saludable y el templado y dulcísimo acto venéreo, a pesar de toda su bondad, dulzura, suavidad y utilidad, necesarias para la vida del hombre y del animal, no son bellos. En aquellos objetos materiales no se halla gracia o belleza, que no pueden llegar a nuestra alma a través de esos tres sentidos burdos y materiales, para deleitarla e inclinarla a amar lo bello; sólo se da en los objetos de la vista, como, por ejemplo: formas y figuras bellas, hermosas figuras, venusto orden de las partes, entre sí y con el todo, instrumentos bonitos y proporcionados, lindos colores, bella y clara luz, hermoso sol, hermosa luna, estrellas y cielo, porque en los objetos de la vista, a causa de su espiritualidad, puede haber gracia, que suele entrar por los ojos, claros y espirituales, para deleitar e incli-

²⁵ Cf. Platón, *Hippias Mayor*, 297 (y para lo relativo a la estética en León Hebreo, P. Barocchi, *Scritti d'arte*, vol. II, pp. 1628-1641).

nar a nuestra alma a amar aquel objeto, gracia que es denominada belleza. También se da en los objetos del oído, como un hermoso discurso, una linda voz y bello hablar; canto y música hermosos, consonancia agradable, bella proporción y armonía; en la espiritualidad de estos objetos se halla gracia, que mueve el alma a deleite y amor mediante el sentido espiritual del oído²⁶. Por consiguiente, en las cosas bellas que tienen algo de espiritual y son objetos de los sentidos espirituales, hay belleza; en cambio, en los objetos de los sentidos materiales no se halla gracia de hermosura, porque, aunque son buenos, no son bellos.

SOFÍA.—¿Hay en el hombre alguna otra facultad que capte lo bello, además de la vista y del oído?

FILÓN.—Las facultades cognoscitivas, que son más espirituales que esos dos sentidos, pues conocen mejor que aquéllos lo bello.

SOFÍA.—¿Cuáles son?

FILÓN.—La imaginación y la fantasía, que compone, discierne y piensa las cosas de los sentidos, conoce otros muchos oficios y casos particulares, graciosos y bellos, que incitan el alma al deleite amoroso, y así se dice una bella fantasía y un hermoso pensamiento, un bello invento. Pero aún conoce mayor número de cosas bellas la razón intelectual, que puede captar gracias y bellezas universales, incorpóreas e incorruptibles, en las cosas particulares y corruptibles, que mueven mucho más eficazmente el alma al deleite y al amor, como, por ejemplo, los estudios, las leyes, las virtudes y ciencias humanas, todas las cuales se pueden llamar bellas: hermoso estudio, bella ley y bella ciencia. Pero el conocimiento supremo del hombre reside en el entendimiento abstracto, el cual, al contemplar en la ciencia de Dios y de las cosas ajenas a la materia, se deleita y se enamora de la suprema gracia y belleza que hay en el Creador y Hacedor de todas las cosas, mediante la cual alcanza su felicidad última. De manera que nuestra alma se mueve por la gracia y la hermosura, que penetran espiritualmente a través de la vista, del oído, del raciocinio, de la razón y de la mente, porque en los objetos de estas facultades, a causa de su espiritualidad, se halla gracia que deleita e inclina el alma a amar, lo cual no se da en los objetos de las demás facultades del alma, a causa de la materialidad de dichas facultades. Por consiguiente, lo bueno para ser bello (aunque corpóreo) es preciso que a la bondad una cierta clase de espiritualidad graciosa, que, al pasar a través de las vías espirituales a nuestra alma, la pueda deleitar e inclinarla hacia esa cosa bella. Por ello, el amor humano (del cual principalmente hablamos), es propiamente deseo de cosa bella, según dice Platón, y comúnmente deseo de cosa buena, como quiere Aristóteles²⁷.

SOFÍA.—Tengo suficiente con esas nociones acerca de la esencia del amor como introducción para adentrarnos a hablar de su nacimiento. Vamos a lo que deseo, y contesta a las cinco preguntas que acerca del origen del amor te hice.

FILÓN.—Tu primera pregunta se refería a si el amor nació, es decir, si su origen procede de otro, que sea su causa productora, o bien si es primero, eterno, no producido por ningún otro. A ello respondo que es necesario que el amor haya sido precedido por otros y que de ningún modo puede ser el primero en eternidad; al contrario, es preciso admitir que hay otros anteriores a él en orden de causa.

SOFÍA.—Dime la razón.

FILÓN.—Hay bastantes razones. La primera, porque el amante precede al amor, como el agente precede al acto, y así es preciso que el primer amante preceda y sea causa del primer amor.

SOFÍA.—Parece buena esa razón de que el amante debe preceder al amor, puesto que al amar lo produce. De ahí que la persona pueda existir sin amor, pero no el amor sin persona. Dame otra razón.

FILÓN.—Al igual que el amante precede al amor, del mismo modo lo precede el amado, porque si antes no existiera persona o cosa amable, no se podría amar ni existiría el amor.

SOFÍA.—También en esto tienes razón, porque lo mismo que ocurre con el amante ocurre también con el amado, es decir, que el amor no puede existir sin cosa o persona amable, mientras que la cosa amable puede existir sin amor, o sea, sin ser amada. Y parece natural que el amante y el amado sean principios y causas del amor.

FILÓN.—¿Qué diferencia de causalidad crees, Sofía, que hay entre el amante y la cosa amada? ¿Cuál de ellos te parece que es la primera causa del amor?

SOFÍA.—A mi parecer, el amante es el agente, como padre, y la persona o cosa amada el recipiente, casi como madre, ya que, según el valor de las palabras, amante es el que obra, y la cosa amada es obrada. Por consiguiente, el amante es la primera causa del amor; el amado, la segunda.

FILÓN.—Sabes mejor preguntar que contestar, Sofía. En realidad es todo lo contrario: el amado es causa agente, que engendra el amor en el alma del amante, mientras que el amante es el que recibe el amor del amado. Luego, el amado es el verdadero padre del amor: lo engendró en el amante, que es la madre que da a luz el amor, que lo concibió por obra del amado, y lo parió semejante al padre, ya que el amor acaba en el amado, que fue su principio generativo. Por consiguiente, el amado es la primera causa agente, formal y final del amor, como verdadero padre, mientras que el amante sólo es causa material, como madre preñada que ha de dar a luz²⁸. Así lo entiende Platón

²⁶ Para la supremacía de la vista y el oído sobre los demás sentidos, cf. Platón, *Hippias Mayor*, pp. 298-300, Ficino, *De amore*, V. 2.

²⁷ Platón, *Banquete*, 210-212; Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 1.

²⁸ *Vid. supra*, nota 12 del diálogo II.

cuando dice que el amor es parto en hermoso²⁹; tú sabes que lo bello es el amado, del cual está preñado la persona amante, que luego da a luz el amor, semejante al padre, bello y amado, y hacia él lo dirige como a su fin último.

SOFÍA.—Estaba equivocada y me alegra conocer la verdad. Pero, ¿qué me dices del significado de las palabras (que me engañó), de que amante significa «agente» y amado «paciente»?

FILÓN.—Ésta es la verdad, porque el amante es el agente de la servidumbre del amor, pero no de su generación, mientras que el amado es quien recibe esta servidumbre, pero no la casualidad del amor. Si yo te preguntara: ¿cuál es más digno: el servidor o el servido, el obediente o el obedecido, el que reverencia o el reverenciado?, a buen seguro contestarías que estos agentes son inferiores a los receptores. Pues esto es lo que ocurre con el amante respecto al amado, porque el amante sirve, obedece y reverencia al amado.

SOFÍA.—Ocurre como tú dices en los amantes menos dignos que sus amados; pero cuando el amante es verdaderamente más digno que el amado, la frase ha de volverse por pasiva, pues el amante debe ser como padre y superior del amor, y la cosa amada, madre e inferior.

FILÓN.—Aunque haya amantes que, por su naturaleza, sean más excelentes que sus amados (como el marido respecto a la mujer amada, el padre que su hijo, el maestro que su discípulo, el bienhechor que el beneficiado y, en general, el mundo celeste que el terrenal, al que ama, y el espiritual que el corpóreo y, finalmente, Dios que sus creaturas, que por Él son amadas), sin embargo, todo amante, en cuanto amante, se inclina ante el amado y se une a él como lo accesorio a lo principal, porque el amado engendra y mueve el amor, y el amante es movido por él.

SOFÍA.—¿Cómo es posible que el superior se incline ante y sea accesorio del inferior?

FILÓN.—Ya te he dicho que todo cuanto alguien ama y hace, lo hace para su propia perfección, goce y placer. Aunque la cosa amada no sea en sí tan perfecta como el amante, este último resulta más perfecto cuando se ha adherido la cosa amada o, al menos, es mayor su goce y placer. Esta nueva perfección, goce o deleite, que el amante obtiene gracias a la unión de la cosa amada (aunque ésta sea en sí más o menos digna), le hace inclinado hacia ese amado, mas no por esto queda él defectuoso o menos digno o perfecto; al contrario, lo es más con la unión y perfección de la cosa amada. De manera que no solamente quien ama a alguien se siente inclinado hacia éste por la perfección o el goce que obtiene al unirse a él, sino que incluso quien ama no a una persona, sino a una cosa para poseerla, tiende hacia ella por lo que adelanta en sí cuando la consigue.

SOFÍA.—Comprendo todo esto. Pero, ¿qué dirás cuando dos sienten un amor recíproco, y cada uno es amante y amado al mismo tiempo? Debes admitir que cada uno de ellos es inferior y superior al otro, lo cual sería una contradicción.

FILÓN.—No es contradicción. Al contrario, es verdad que cada uno de ellos, en cuanto ama, es inferior al otro, aunque en cuanto amado es superior a él.

SOFÍA.—Entonces cada uno de ellos sería superior a sí mismo.

FILÓN.—También esto es verdad, pues cada amante es superior a sí mismo como amado, y si alguien se amara a sí mismo sería superior a sí mismo como amado y como amante. Ya te dije, cuando hablamos de la universalidad del amor, que Aristóteles—según cree Averroes— considera a Dios como motor de la primera esfera diurna, a la que mueve por amor hacia una cosa más excelente, al igual que los demás entendimientos que mueven las otras esferas. Como quiera que ninguno de ellos es superior a Dios, sino inferior a Él, es preciso decir que Dios mueve aquella suprema esfera por amor hacia sí mismo, y que en Dios es más sublime el ser amado por sí mismo que el amarse a sí mismo, aunque su divina esencia consiste en purísima unidad, según en aquella ocasión te expliqué más extensamente. Por consiguiente, si Dios, con su simplicísima unidad, es más supremo cuando es amado por Él mismo que cuando ama a sí mismo, con mayor razón ocurrirá en otros amantes recíprocos, cada uno de los cuales puede ser más excelente por ser amado que por amar, no en otro, sino en sí mismo.

SOFÍA.—Tus razones me convencerían si no supiese que Platón sostiene claramente lo contrario.

FILÓN.—¿Qué dice que sea contrario?

SOFÍA.—Recuerdo que en su libro *El Banquete*, dice que el amante es más divino que el amado³⁰, porque el amante, al amar, es arrebatado por el furor divino. Por ello sostiene que los dioses son más gratos y propicios con los amados que realizan grandes actos por sus amadores que con estos últimos cuando los llevan a cabo por sus amados. Aduce el ejemplo de Alcestes, que por haberse brindado a morir por su amado, los dioses la resucitaron y honraron, pero no la llevaron a las islas bienaventuradas, como a Aquiles, que quiso morir por su amador.

FILÓN.—Estas palabras, que aduce Platón en su *Banquete*, son de Fedro, joven galano, discípulo de Sócrates, el cual dice que el amor es un gran dios, sumamente bello, y por ser bellísimo ama las cosas hermosas. Dado que el amor se encuentra en el amante como en su sujeto propio, habita en su corazón como el hijo en las entrañas de la madre, Fedro decía que el amante, gracias al amor divino que posee, se hace más divino que el amado, el cual

²⁹ Platón, *Banquete*, 206 A-C.

³⁰ Platón, *Banquete*, 178 E-180 C.

no tiene en sí mismo amor sino únicamente lo origina en el amante. Ésta es la razón de que el dios del amor infunda furor divino al amante, y no al amado; por eso los dioses son favorables a los amados cuando sirven a sus amantes, según se ve por el ejemplo de Aquiles, que a los amantes que sirven a sus amados, como Alcestes.

SOFÍA.—¿Y no te parece suficiente esta razón, Filón?

FILÓN.—No me parece recta, ni le pareció justa a Sócrates.

SOFÍA.—¿No? ¿Por qué?

FILÓN.—Sócrates, en su disputa contra el orador Agatón³¹ (quien también consideraba el amor como un gran dios y hermosísimo), demuestra que el amor no es dios, porque no es bello, ya que todos los dioses son hermosos; demuestra que no es bello, porque amor es deseo de lo bello, y lo que se desea siempre le falta a quien desea, pues lo que se posee no se desea. Por esto dice Sócrates que el amor no es dios, sino un gran demonio, intermedio entre los dioses superiores y los seres humanos inferiores: aunque no es tan hermoso como un dios, tampoco es feo como los seres inferiores, sino que ocupa el término medio entre la belleza y la fealdad, porque quien desea, aunque lo que desea no está en acto, sí lo está en potencia, y así, si el amor es deseo de lo bello, es bello en potencia mas no en acto, como lo son los dioses.

SOFÍA.—¿Qué quieres deducir de esto, Filón?

FILÓN.—Quiero demostrarte que la divinidad reside en el amado y no en el amante: el amado es bello en acto, como Dios, y el amante que lo desea sólo es bello en potencia, y aunque gracias a ese deseo se hace divino, sin embargo, no llega a ser dios como su amado. De todos modos, verás que el amado es honrado, contemplado y adorado como verdadero dios en la mente de quien ama; su belleza es considerada divina por el amante, ninguna otra la puede igualar. Por consiguiente, ¿no te parece, Sofía, que el amado precede, en excelencia y en causalidad del amor, al amante y es más digno que éste?

SOFÍA.—Sí, por cierto; pero, ¿qué dirás del ejemplo de Aquiles y de Alcestes?

FILÓN.—Alcestes, que murió por su amado, no fue venerada como Aquiles, que murió por su amante. En efecto, el amante está obligado a servir a su amado, como si fuera su dios, y está obligado a morir por él; aunque le ama, no podría obrar de otro modo, ya que se ha transformado en el amado; en éste estriba su felicidad, y todo su bien ya no reside en sí mismo. En cambio, el amado no tiene ninguna obligación con el amante; el amor no le obliga a morir por él; si quiere hacerlo como lo hizo Aquiles, se trata de un acto totalmente libre, que Dios debe premiar, como hizo con Aquiles.

SOFÍA.—Me agrada lo que dices. Pero no puedo creer que si Aquiles, además de ser amado no hubiese sido también amante de su amante, hubiera querido morir por él.

FILÓN.—No te atreverás a negar que Aquiles no amaba a su amante, puesto que por él quiso morir; pero se trataba de un amor recíproco, originado por el amor que su amante sentía hacia él. Por ello, con razón diremos que murió por el amor que su amante sentía hacia él, que fue la primera causa, y no por el amor que él recíprocamente tenía a su amante, que tuvo su origen en el primero.

SOFÍA.—Me gusta la razón que indujo a los dioses a dar mayor premio a Aquiles que a Alcestes; pero, ¿cómo es posible que el amado sea siempre dios del amante? De ser así, se deduciría que la creatura amada por Dios sería dios de Dios, lo cual es absurdo, no sólo de Dios en relación con sus creaturas, sino también de lo espiritual respecto a lo corporal, de lo superior a lo inferior, de lo noble a lo innoble.

FILÓN.—El amor que se da en las creaturas, de una hacia otra, presupone carencia. Y no sólo el amor de los inferiores hacia sus superiores, sino también el contrario supone carencia, porque ninguna creatura es sumamente perfecta; al contrario, no sólo al amar a sus superiores, sino también a los inferiores aumenta la perfección de la creatura y se aproxima a la suma perfección de Dios: el superior no sólo aumenta su propia perfección al beneficiar a su inferior, sino que también acrece la perfección del universo, que es el fin supremo, según más arriba te dije.

Gracias a este incremento de su perfección y de la perfección del universo, el amado inferior también se hace divino en el amante superior, porque el ser amado participa de la Divinidad del Sumo Creador, que es el primer y sumamente amado, y por participación de Él todo amado es divino, ya que siendo Él suprema belleza, es participado por todo lo bello y todos los amantes se acercan a Él al amar a cualquier ser bello, aunque sea inferior al amante. Con esto, aumenta la belleza y la divinidad del amante, y también la del universo; se hace amante más verdadero y más próximo a la suprema belleza.

SOFÍA.—Me has contestado acerca del amor que, entre las creaturas, el superior siente hacia su inferior, pero no acerca del amor que Dios tiene a dichas creaturas, en lo cual estriba la mayor fuerza de mi argumento.

FILÓN.—Estaba a punto de decírtelo. Has de saber que el amor, así como otros muchos actos y atributos que se aplican a Dios y a las creaturas, no tiene el mismo sentido aplicado a Él que a las creaturas. Ya te he citado como ejemplo algunos atributos, y tú ya sabes que el amor supone carencia en las creaturas, incluso en las celestes y espirituales, porque todas ellas carecen de la suprema perfección de Dios, y todos sus actos, deseos y amores los sienten y realizan para acercarse lo más posible a la Divinidad. Claro está que en los seres inferiores el amor no sólo presupone carencia, sino que en

³¹ *Banquete*, 199 C-201 D.

algunos supone y es pasión, como les ocurre a los hombres y a los animales; en otros, como en los elementos y mixtos sensibles, significa inclinación natural; pero en Dios, el amor no indica ninguna pasión ni inclinación natural, ya que es libre, impasible y extremadamente perfecto, ninguna cosa le puede faltar.

SOFÍA.—Entonces, ¿qué significa esta palabra, amor, aplicada a Dios?

FILÓN.—Significa voluntad de beneficiar a sus creaturas y a todo el universo, aumentar la perfección de éstas tanto cuanto la naturaleza de ellas lo permita. Según ya te dije, el amor que siente Dios presupone carencia en los amados mas no en el amante, mientras que en el amor de las creaturas ocurre lo contrario; aunque con esta perfección que las creaturas alcanzan por el amor que Dios siente hacia ellas, goza y se alegra (si puede decirse «alegrarse») la Divinidad, y así resplandece más su suma perfección, como ya te he dicho. Por esto dice el Salmo: «Dios se alegra con las cosas que hizo»³². Este aumento de perfección y de gozo de la Divinidad no se da en Dios absolutamente, sino sólo en relación con sus creaturas. Ésta es la razón —según te acabo de decir— de que no vea en Él ninguna clase de carencia en absoluto, sino sólo en relación con sus creaturas. Esta perfección relativa de Dios es el fin de su amor hacia el universo y hacia cada una de las partes de éste, y gracias a ella la suma perfección de Dios está completamente llena: éste es el fin del amor divino y del amado por Dios, gracias al cual produce las cosas, las sostiene, gobierna y mueve, y como quiera que en su simplicísima Divinidad se hallan necesariamente el principio y el fin, el amante y el amado, éste es más divino que la Divinidad, como todo amado suele serlo más que su amante.

SOFÍA.—Me agrada esto, y quedo convencida de que el amante precede al amado en la producción del amor. Tengo, pues, bastante acerca de la primera pregunta que te hice: si el amor nació, es decir, si fue engendrado o es ingénito. Ahora veo muy claramente que el amor ha sido producido y engendrado por el amado y por el amante, como si fueran padre y madre, respectivamente.

Quisiera que contestaras del mismo modo a mi segunda pregunta: ¿cuándo nació el primer amor? ¿Nació *ab aeterno* o engendrado por amados y amantes eternos? ¿Fue producido en el tiempo?, y, de ser así, ¿en el principio de la creación o bien más tarde? ¿En qué momento?

FILÓN.—Esta segunda pregunta no es poco difícil y dudosa que digamos.

SOFÍA.—¿Por qué ves en ésta más dudas que en la primera?

FILÓN.—Porque el primer amor manifestado a los hombres es el divino, en virtud del cual Dios produjo el mundo, y éste parece ser el amor que primero nació. Por consiguiente, dado que los hombres, desde muchos millares de años para acá, dudan acerca de cuándo fue producido el mundo, resulta dudoso saber cuándo nació aquel amor.

SOFÍA.—Di de una vez cuál es la duda que reina entre los hombres acerca de cuándo fue producido el mundo, y así podremos comprender cuál es la duda acerca del momento en que nació el amor. Una vez conocida la duda, hallarás más rápidamente el camino de la solución.

FILÓN.—Te la diré. Aunque todos los hombres admiten que el sumo Dios, progenitor y hacedor del mundo, es eterno, carente en absoluto de principio en el tiempo, no todos están de acuerdo sobre la producción del mundo, sobre si tuvo lugar *ab aeterno* o bien a partir de algún momento. Muchos filósofos consideran que fue producido por Dios desde la eternidad, que jamás tuvo principio en el tiempo, al igual que nunca lo tuvo Dios. De esta opinión participa Aristóteles y todos los peripatéticos.

SOFÍA.—Entonces, ¿qué diferencia habría entre Dios y el mundo si ambos existiesen *ab aeterno*?

FILÓN.—La diferencia entre ellos seguiría siendo muy grande, porque *ab eterno* Dios habría sido productor y *ab aeterno* el mundo habría sido producido: el uno, causa eterna; el otro, efecto eterno.

Pero los fieles y todos aquellos que creen en la sagrada ley de Moisés, sostienen que el mundo no fue creado desde la eternidad, sino al contrario, producido de la nada en el principio del tiempo. Parece que algunos filósofos aceptan esto, entre ellos el divino Platón que dice en el *Timeo*³³ que el mundo fue hecho y engendrado por Dios, producido del caos, que es la materia confusa de la cual se engendran las cosas. A pesar de que Plotino, su seguidor, quiere reducir esta afirmación a la teoría que sostiene la eternidad del mundo, diciendo que esa creación y producción del mundo de la que habla Platón ha de entenderse que tuvo lugar *ab aeterno*, a pesar de ello, digo, parece que las palabras de Platón suponen un principio en el tiempo, y así lo entendieron otros ilustres platónicos. Claro está que el caos (del que están hechas las cosas) es eterno, es decir, que fue producido por Dios desde la eternidad; en cambio, los creyentes no lo creen así. Para ellos hasta el momento de la creación sólo Dios tenía ser, sin mundo y sin caos, y la omnipotencia divina creó todas las cosas de la nada en el principio del tiempo, pues, en efecto, no aparece claramente en Moisés que él suponga a la materia coeterna con Dios.

³² Salmo 104, 31.

³³ *Timeo*, 28 b-c.

SOFÍA.—En resumen, acerca de la producción del mundo por Dios hay tres opiniones³⁴: 1.^a, la de Aristóteles: todo el mundo fue producido *ab aeterno*; 2.^a, la de Platón: la materia o caos fue producida *ab aeterno*, pero el mundo en el principio del tiempo; 3.^a, la de los creyentes, para quienes todo fue creado de la nada en el principio del tiempo. ¿Puedes decirme, Filón, en qué se funda cada una de estas opiniones?

FILÓN.—Te diré algo en pocas palabras, porque lo suficiente sería cosa para largo. El peripatético cree que las cosas creadas en el mundo son de tal manera que a la naturaleza de las mismas le repugna haber tenido principio y saber que tendrán fin. Así ocurre con la primera materia, la continua generación y corrupción de las cosas, la naturaleza celeste, el movimiento, sobre todo el circular, y el tiempo.

SOFÍA.—¿De qué modo repugna a la naturaleza de estas cinco cosas el haber tenido principio? ¿Por qué esta primera materia, junto con la generación y la corrupción, no puede haber existido de nuevo? ¿Por qué el cielo y su movimiento circular, y el tiempo que de él deriva, no pueden haber empezado en el tiempo?

FILÓN.—Puesto que quieres saber la razón de ello, me veo obligado a decírtela, aunque nos alejemos algo de nuestro propósito. Aristóteles afirma que la primera materia no puede haber sido hecha de nuevo porque todo lo que se hace es preciso que sea hecho de algo, pues todos admiten que de nada nada puede hacerse. Si la primera materia hubiese sido producida lo habría sido de algo, y este algo sería la primera materia, y no aquélla. Como no es posible proceder así hasta el infinito, es preciso llegar a una verdadera primera materia, que nunca haya sido creada. Luego, la primera materia es eterna, y también lo es la generación y la corrupción de la misma, porque, teniendo la primera materia un ser imperfecto, es necesario que siempre exista bajo alguna forma sustancial, y la generación de lo nuevo y la corrupción de lo preexistente; por ello toda generación debe venir precedida de corrupción y toda corrupción de generación, ya que la generación del pollo deriva de la corrupción del huevo. Luego, la generación y la corrupción de la cosa es eterna, sin principio de ninguna clase, pues todo huevo nació de una gallina y toda gallina procede de un huevo, y ninguno de ellos fue absolutamente primero.

El cielo, en sí, parece eterno. En efecto, si hubiese sido engendrado, sería corruptible; no puede ser corruptible porque carece de contrario, como ocurre con los elementos y sus compuestos, y la corrupción procede de la superación del contrario, y la generación es movimiento de un contrario a otro;

³⁴ La fuente de este resumen se encuentra en Maimónides, *Guía*, II, 13 (opinión de los fieles y de los platónicos); II, 14 (razones naturales y teológicas de Aristóteles); II, 18 (refutación de los peripatéticos).

el cielo carece de contrario, pues es impasible, inmutable en sustancia y en calidad, y sólo su figura redonda de entre las demás figuras carece de contrariedad. Luego, el movimiento circular repugna el haber tenido principio. Al igual que las figuras circulares, como la celeste, no tienen principio, y cualquiera de sus puntos es principio y fin, del mismo modo el movimiento circular carece de principio, cualquiera de sus partes es principio y fin. Esto vale también para el primer movimiento, porque si hubiera sido engendrado, su generación, que es movimiento, sería anterior al primero, lo cual es imposible. Como no es posible proceder así hasta un número infinito de movimientos engendrados, es preciso llegar a un primer movimiento eterno.

Finalmente, el tiempo, que sigue al primer movimiento, porque es medida de lo que antecede y sigue al movimiento, también es preciso que sea eterno como el movimiento mismo, porque, en efecto, es fin del tiempo pasado y principio del venidero, por lo que resulta imposible fijar un instante que sea primer principio. Luego, el tiempo es eterno, jamás tuvo principio.

SOFÍA.—Comprendo las razones que tuvo Aristóteles para considerar que la primera materia era eterna, y que también lo eran el cielo en sí, la generación de las cosas, el movimiento circular y el tiempo, sucesivamente, uno tras otro. Además de estas razones, ¿tiene otras para probar la eternidad del mundo?

FILÓN.—Las razones que te acabo de citar son las naturales; pero los peripatéticos tienen también otras dos razones teológicas para probar que el mundo es eterno: una, derivada de la naturaleza del hacedor; otra, de la finalidad de su obra.

SOFÍA.—Dame también a conocer estas razones.

FILÓN.—Sostienen que siendo Dios el artífice, eterno e inmutable, su obra, es decir, el mundo, debe haber sido hecha desde la eternidad del mismo modo, ya que la obra debe corresponderse con la naturaleza de quien la hace. Además, si el fin del Creador al crear el mundo no fue otro sino el querer hacer bien, ¿por qué este bien no debe haberse hecho siempre? Para ello ninguna dificultad podría tener Dios omnipotente, que es sumamente perfecto.

SOFÍA.—Parece que estos argumentos del peripatético tienen bastante fuerza, sobre todo los teológicos, acerca de la naturaleza del divino hacedor y acerca del fin de su producción voluntaria. ¿Qué dirán los platónicos? ¿Y todos nosotros, los que creemos en la sagrada ley mosaica, según la cual todas las cosas fueron creadas de la nada en el principio del tiempo?

FILÓN.—Tenemos muchos argumentos con qué defendernos. Concedemos, naturalmente, que de nada nada puede hacerse; pero creemos que, milagrosamente, por la omnipotencia divina, las cosas pueden ser educidas de la nada: no que la nada sea materia de las cosas, como de la madera pueden modelarse estatuas, sino que Dios puede hacer las cosas de nuevo, sin que preceda materia alguna. Sostenemos que aunque el cielo y la primera materia son naturalmente ingenerables e incorruptibles, sin embargo, mila-

grosamente, por la omnipotencia divina, en la creación absoluta fueron en el principio creadas de la nada. Asimismo, aunque la generación recíproca de las cosas, el movimiento circular y el tiempo repugnan por naturaleza el tener principio, lo tuvieron en la creación, tan admirable, ya que son consecuentes de la primera materia y del cielo, los cuales fueron creados de nuevo.

En cuanto a la naturaleza del artífice, decimos que Dios eterno no obra por necesidad, sino por su libre y omnipotente voluntad. Al igual que esta voluntad fue libre al constituir el mundo, señalar el número de las esferas y estrellas, el tamaño de las esferas celestes y elementales, el número, medida y cualidad de todas las cosas, también fue libre al querer dar principio temporal a la creación, aunque la podía haber hecho eterna, como Él.

Acerca del fin de su obra, decimos que aunque su fin en la creación fue hacer bien y el bien eterno es para nosotros más elevado que el bien temporal, así como no somos capaces de conocer su sabiduría, tampoco podemos llegar a saber cuál es el verdadero fin de esta sabiduría al obrar. Quizá para Él el bien temporal precede, en la creación del mundo, al bien eterno, porque mejor puede apreciarse la omnipotencia de Dios y su libre voluntad por haber creado todas las cosas de la nada que por haberlas producido *ab aeterno*, pues parecería que se trataba de una dependencia necesaria, a semejanza de como la luz depende constantemente del sol, y nos demostraría que el mundo fue hecho por gracia libre y generoso beneficio, según dice David: «Dije que el mundo fue fabricado por gracia y misericordia de Dios»³⁵.

SOFÍA.—Pero creo que indicaría mayor poder hacer eterna una cosa buena que el hacerla temporal.

FILÓN.—Mayor fuerza es hacerla temporal y eterna al mismo tiempo.

SOFÍA.—¿Cómo puede ser el mundo temporal y eterno a la vez?

FILÓN.—Es temporal porque no tuvo principio de tiempo, y es eterno porque no tendrá fin, según opinan muchos de nuestros teólogos. Al igual que el supremo poder reluce en el principio temporal, del mismo modo resplandece el grandísimo beneficio en la eterna conservación del mundo. Universalmente, preguntaré al peripatético acerca de la suprema sabiduría de Dios, de la que tan poco puede él conocer: ¿cómo podrá demostrar la intención, fin y propósito de esa sabiduría? Luego, puede concluirse necesariamente, con las palabras que el profeta dice en nombre de Dios: «mucho más elevados que los cielos sobre la tierra están mis caminos de los vuestros y mis pensamientos de los vuestros»³⁶.

SOFÍA.—Me bastan tus argumentos para defenderme del peripatético, aunque no para ofenderle. De las mismas se valdrá Platón para defenderse; pero, ¿qué le induce a suponer eterno el caos, puesto que la omnipotencia

de Dios lo puede hacer de la nada, y de él puede hacer todo el mundo, según decimos nosotros?

FILÓN.—Basta con que la fe no venga desmentida por la razón; no es preciso demostrarla, pues entonces sería ciencia y no fe, y es suficiente con creer firmemente lo que la razón no reprueba. Platón consideró eterna la primera materia para demostrar así que la creación mosaica no carece de razón filosófica, pues él quiso ser y parecer más bien filósofo que creyente de la Ley.

SOFÍA.—¿En qué se basa Platón para creer en la creación del mundo en el principio del tiempo, si supone que la materia (o caos) fue producida *ab eterno*? ¿Qué gana con suponer eterno el caos, si para él el mundo fue hecho de nuevo?

FILÓN.—Te responderé primero a la última pregunta: de este modo puede no contradecir aquella sentencia de los antiguos sostenida durante mucho tiempo: de nada, nada puede hacerse. Aunque según él el mundo fue hecho de nuevo, no dice que fuera hecho de nada, sino del antiguo y eterno caos, materia y madre de todas las cosas hechas y formadas; tú sabes que los primeros que fabulosamente teologizaron acerca de los dioses suponen que antes del mundo sólo existía el gran dios Demogorgón junto con el caos y la eternidad, que le acompañaban.

SOFÍA.—Esta sentencia antigua: de nada, nada se hace, ¿tiene alguna otra fuerza para que los antiguos la aprobaran y admitieran?

FILÓN.—Si no tuviese otra fuerza no habría sido aceptada y admitida por tantos excelentes autores antiguos.

SOFÍA.—Dime cuál es, y dejemos la autoridad de los antiguos.

FILÓN.—Te la diré, y te servirá de respuesta no sólo a la segunda parte de tu pregunta, sino al mismo tiempo a la primera. Verás así una razón que obligó a Platón a suponer no sólo el mundo hecho de nuevo, sino también el caos y la materia del mundo, producido por el Sumo Creador desde la eternidad.

SOFÍA.—Dímela, deseo conocerla.

FILÓN.—Viendo Platón que el mundo era una sustancia común informada, y que cada una de sus partes era parte de esa sustancia común, dotada de forma propia, dedujo acertadamente que tanto el todo como cada una de las partes estaba constituido por una cosa o sustancia informe, común a todos, y de una forma propia que la informa.

SOFÍA.—Tienes razón; prosigue.

FILÓN.—Considero que esta información de las cosas, del todo y de cada una de sus partes, existía necesariamente de nuevo y no *ab aeterno*.

SOFÍA.—¿Por qué?

FILÓN.—Porque es necesario que lo informe haya existido antes que lo informado. Si tú, Sofía, ves una estatua de madera, ¿no crearás que primero existía la madera sin forma de estatua, que bajo esta forma?

³⁵ Salmo 136, 1-10.

³⁶ Isaías, 55, 8, 9.

SOFÍA.—Claro que sí.

FILÓN.—Pues del mismo modo es preciso que el caos haya existido informe antes que bajo forma de mundo. Por consiguiente, la información del mundo demuestra su novedad y el haber sido hecho de nuevo, mientras que lo informe, o sea, aquello de lo que se hizo, no muestra novedad, sino antigüedad eterna. Síguese, pues, que así como es preciso admitir que el mundo informado fue hecho de nuevo, también debemos conceder que el caos informe nunca ha existido de nuevo, al contrario, tuvo existencia desde la eternidad.

Con ello podrás comprender el porqué de aquella sentencia de los antiguos: «nada se hace de nada», ya que el hacer supone formación nueva, y la forma guarda relación con lo informe del cual se hace, pues de nada informe nada informado puede hacerse. Luego, es necesario que así como el mundo informado fue hecho de nuevo, así el caos informe fue producido por Dios desde la eternidad.

SOFÍA.—Aunque te conceda que el caos fue hecho *ab aeterno*, no puedo admitir que lo produjo Dios.

FILÓN.—Es preciso que lo admitas, porque el caos es informe e imperfecto; debe asignársele una causa productora que sea forma y perfección universalísima, ya que él es universalísimo, informe e imperfecto. Esta causa ha de ser Dios.

SOFÍA.—¿Cómo? ¿Dios tiene forma? De ser así habría sido formado y hecho de nuevo, lo cual es absurdo.

FILÓN.—Dios ni ha sido informado ni tiene forma, pero es en sí forma suprema, de la cual quedan informados el caos y sus partes. De ambos procede el mundo y cada una de sus partes informadas, cuyo padre es aquella divina formalidad y la madre el caos, ambos *ab aeterno*. Pero el padre perfecto produjo de sí la sustancia, madre imperfecta, y de ambos han sido hechos y formados de nuevo todos sus hijos mundanos, los cuales, junto con la materia, poseen la formalidad paterna. Por ello, no en vano afirma Platón que el caos fue producido por Dios desde la eternidad y que el mundo y sus partes ha sido hecho y formado por Él de nuevo, en la creación.

SOFÍA.—No me agrada poco oír este argumento de Platón. Pero hay algo que yo no puedo admitir: él se basa en que lo informe debe existir antes y sin el informado. Aunque esta prioridad ha de admitirse naturalmente, no debe concederse en la sucesión temporal, porque lo informe puro no puede existir ni hallarse sin forma, y la forma es aquello gracias a lo cual lo informe se halla. Por consiguiente, es preciso o que ambos existan *ab aeterno*, es decir, la forma y la materia y todo el mundo —como opina Aristóteles— o bien que ambos y todos hayan sido creados de nuevo —según sostienen los creyentes—, y tanto de una manera como de otra la materia es primera en el origen natural, mas no en la anticipación natural, como pretende Platón.

FILÓN.—Que la materia tenga prioridad natural sobre la forma, al igual que el sujeto la tiene sobre la cosa de la cual es sujeto, es algo evidente. Pero,

además, también es preciso admitir que la materia es anterior en el tiempo a cualquier acto y formación de ella, según indica Aristóteles, porque la materia debe existir antes en el tiempo, en potencia, que cualquier forma coeterna con ella, pues suponer acto en potencia no es sino —como dice Aristóteles— desconocer y negar la naturaleza de la materia y de la potencia.

SOFÍA.—Entonces, ¿como puede Aristóteles suponer que el mundo fue formado *ab aeterno*?

FILÓN.—Porque para él la primera materia no es común a todo el mundo, sino tan sólo al mundo inferior de la generación y de la corrupción. En éste supone primera materia eterna, pero no supone forma alguna que sea coeterna con esta materia, sino que cada forma nueva se da en ella por generación y la anterior es arruinada por corrupción; supone sucesión de muchas y distintas formas eternas con eterna generación y corrupción, pero cada una de ellas es generable y corruptible de nuevo.

SOFÍA.—Luego, en los cielos, donde no hay generación, ¿no hay, según Aristóteles, materia?

FILÓN.—En modo alguno admite que los cielos y las estrellas tengan materia sustancial, porque si la tuviesen serían generables y corruptibles como los cuerpos inferiores. En realidad, sólo son cuerpos eternos, que es materia de movimiento mas no de generación.

SOFÍA.—Y Platón, ¿por qué cree que la materia es eterna, informada eterna y sucesivamente por formas sucesivas?

FILÓN.—A Platón le parece imposible que un cuerpo informado no esté hecho con materia informe. Por esta razón afirma que el cielo, el sol y las estrellas, informadas bellamente, están constituidos por materia informe como todos los cuerpos inferiores³⁷.

SOFÍA.—Y la materia de los cuerpos celestes, ¿acaso es la misma que la de los inferiores o es distinta?

FILÓN.—Solamente puede ser la primera materia totalmente informe, pues no hay razón para que se multiplique y diversifique de otra: es preciso que sea la misma en todas las cosas compuestas de materia. Le parece justo que así como todo el mundo tiene un padre común: Dios, tenga también una madre común a todas sus partes: el caos. De ambos es hijo el mundo.

SOFÍA.—Entonces es preciso que los ángeles y entendimientos puros tengan también materia.

FILÓN.—Algún platónico sostiene que el caos participa en los ángeles y otros entendimientos espirituales, porque les proporciona la sustancia, formada por Dios intelectualmente sin corporeidad. Así, los ángeles tienen materia incorpórea e intelectual, los cielos están constituidos con materia corpórea, incorruptible sucesivamente, y la materia de los cuerpos inferiores

³⁷ *Timeo*, 39 b-c.

es generable y corruptible. En cambio, a quienes creen que los entendimientos son almas y formas del cuerpo celeste, les basta con suponer materia en la composición de los cuerpos celestes y no en los entendimientos que son almas de dichos cuerpos.

SOFÍA.—Luego, ¿los cielos, según Platón, están constituidos de la misma materia que nosotros?

FILÓN.—Exactamente de la misma.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo pueden ser eternos?

FILÓN.—Por eso afirma Platón que los cielos fueron hechos de nuevo con materia informe, coeterna con Dios³⁸.

SOFÍA.—Está bien. Pero también debe decir que son corruptibles como los cuerpos inferiores, pues la materia es preciso que se informe sucesivamente y muchas veces.

FILÓN.—También sostiene que los cielos son en sí disolubles, porque toda cosa constituida por materia y forma se disuelve, a menos que la omnipotencia divina la haga indisoluble, ya que, de por sí, es soluble.

SOFÍA.—¿Y crees tú que Dios, que hizo que la naturaleza del caos fuera soluble, contradice su obra natural haciéndolos indisolubles? Esto parece una reprobación de sí mismo.

FILÓN.—Tu objeción es acertada. Sin embargo, Platón dice en su *Timeo*³⁹ que el sumo Dios, al hablar con los celestes, les dijo: «Sois hechura mía, indisolubles en vosotros; pero es desagradable permitir que lo bello se disuelva; por comunicación mía, sed indisolubles, pues mayor es mi fuerza que vuestra fragilidad.» Pero a mi parecer con estas palabras Platón no afirma que los cielos sean eternamente indisolubles, sino que quiere darnos a conocer la causa de que no sean sucesivamente generables y corruptibles, poco durables como los cuerpos inferiores, dado que están compuestos de la misma materia que da lugar a la novedad y a la disolución. Añade que aunque por su naturaleza natural debieran ser así, sin embargo, a causa de su mayor belleza formal, participada de Dios, son muy durables.

SOFÍA.—Entonces, ¿según Platón, los cielos habrán de disolverse?

FILÓN.—Sí.

SOFÍA.—¿Sabrías decirme cuándo se cree que ocurrirá esto?

FILÓN.—Cuando acaben su vida natural, que es limitada, como la de cada cuerpo inferior, aunque mucho más larga.

SOFÍA.—¿Ha señalado algún límite de tiempo?

FILÓN.—Ya los teólogos anteriores a Platón, de los cuales él fue discípulo, dijeron que el mundo inferior se corrompe y renueva en siete mil años.

SOFÍA.—¿Y durante cuánto tiempo permanece corrompido?

FILÓN.—De los siete mil años, el caos de los cuerpos inferiores germina siempre durante seis mil. Una vez transcurridos éstos, dicen que, recogiendo en sí toda cosa descansa durante el séptimo millar, y en aquel intervalo concibe para producir una nueva germinación por otros seis mil años.

SOFÍA.—¿Y cuántos han transcurrido de estos siete mil años?

FILÓN.—Según la verdad hebrea estamos en el año 5262 del principio de la Creación*. Cuando hayan transcurrido los seis mil, el mundo inferior se corromperá.

SOFÍA.—¿Y quién le hará corromperse?

FILÓN.—La corrupción tendrá lugar por el predominio de uno de los cuatro elementos, probablemente el fuego o quizás el agua.

SOFÍA.—Y los cielos, ¿cuándo se corromperán?

FILÓN.—Dicen que cuando el mundo inferior se ha corrompido siete veces, el cielo, con todo su contenido, se disuelve, y entonces todas las cosas vuelven a ser Caos y materia. Esto ocurre cuando han transcurrido cuarenta y nueve mil años.

SOFÍA.—Y, ¿cómo se cree que se sucederán las cosas después?

FILÓN.—Aunque sea atrevimiento hablar de cosas tan elevadas y desconocidas, te lo diré. Se cree que después de que el Caos ha estado ocioso durante cierto tiempo, vuelve a quedar preñado por la Divinidad, y el mundo empieza a germinar y a formarse de nuevo.

SOFÍA.—Y este mundo, ¿ha sido hecho otras veces?

FILÓN.—Quizá sí.

SOFÍA.—Y esta cosa, ¿tuvo alguna vez principio?

FILÓN.—Como el Caos es madre eterna, consideramos eterna su germinación por el eterno y omnipotente padre Dios, es decir, un número infinito y sucesivo de veces, el mundo inferior de siete en siete mil años, y el celeste, con todo lo que contiene, se renueva de cincuenta en cincuenta mil años.

SOFÍA.—Las almas intelectuales, los ángeles y los entendimientos puros, ¿cómo se hallan en esa corrupción del mundo?

FILÓN.—Si no están compuestos de materia y forma, ni tienen parte del Caos, se hallan separados de los cuerpos, en sus esencias propias, contemplando la Divinidad. Pero si están constituidos de materia y forma, así como sus formas participan del sumo Dios, padre común, también participan de la sustancia y de la materia incorpórea del Caos, madre común, como dice nuestro Avicibrón**, en su libro *La fuente de la vida*⁴⁰. También ellos devolverán

* O sea, el 1501-1502. (*N. del T.*)

** Es decir, el célebre poeta y filósofo hebreo Shelomó ibn Gabirol (siglo XI). (*N. del T.*)

⁴⁰ Ibn Gabirol, *Fons vitae*, tratado IV, «Del conocimiento de la materia y la forma en las sustancias simples», aunque no directamente, sino a través de las noticias de los escolásticos.

³⁸ Comienzo del párrafo expurgado por el *Índice* de Zapata en la traducción del Inca.

³⁹ Cf. *Timeo*, 30 a, interpretado libremente.

su parte a cada uno de los dos progenitores en el año cincuenta mil, es decir, la sustancia y la materia al Caos, que en ese momento reagrupará en sí todas las partes de sus hijos, así como las formas intelectuales se reducirán al sumo Dios, padre y dador de dichas formas, las cuales son conservadas en las elevadísimas ideas del entendimiento divino hasta que regresen de nuevo a la universal creación y generación del universo. En aquel momento, el Caos, preñado ya por la Divinidad, germina sustancias materiales informadas con todas las ideas, o sea, en el mundo inferior, corpóreo y sucesivamente generable y corruptible; en el mundo celeste, corpóreo y móvil, circulante, sin generación y corrupción sucesivas; en el mundo intelectual, materias sustanciales incorpóreas, inmóviles, ingenerables e incorruptibles. Al acabar el ciclo todos se disuelven, volviendo a sus primeros padres, según te he dicho.

SOFÍA.—Si, como sostienen éstos, el cielo con todo lo que contiene se disuelve una vez transcurridos los cuarenta y nueve mil años, entonces la octava esfera, en la que se hallan las innumerables estrellas fijas, dado que su movimiento es muy lento, pocas revoluciones podrá realizar mientras dura la vida del mundo y la suya, porque, según ya te he oído decir, los astrólogos sostienen que realiza una revolución en un tiempo no menor de treinta y seis mil años (algunos dicen que en más de cuarenta mil), y si su vida no dura más que cuarenta mil años, poco más de una revolución podrá hacer mientras dura su vida, lo cual parece extraño.

FILÓN.—Según ellos, el tiempo de una sola revolución de la octava esfera dura más que toda su vida y la del resto del universo, porque, en efecto, aunque los primeros astrólogos consideran que tarda treinta y seis mil años en efectuarse y otros más antiguos en menos tiempo, la comprobación de los astrólogos modernos, a los cuales concedemos mayor crédito, establece que tiene lugar en más de cuarenta y nueve mil años. Por eso dicen los teólogos que la vida del mundo dura tanto cuanto tarda la octava esfera en hacer una revolución. Una vez hecha, se disuelve con todo el resto, las formas vuelven a la Divinidad y las materias a la madre Caos, la cual, después de descansar mil años, vuelve a concebir del entendimiento divino y queda informada por sus ideas, y otra vez, después de cincuenta mil años, vuelve a germinar el cielo, la tierra y las demás cosas del universo. Y ya los astrólogos notando esto dijeron que, después de haber dado una vuelta la octava esfera, todas las cosas vuelven a estar como al principio.

SOFÍA.—Así pues, la astrología concuerda con lo que dicen estos teólogos⁴¹. Mas, dime: así como la duración y la disolución de todo sigue a la revolución de la octava esfera casi como si estuviera causada por ella, ¿la duración y corrupción del mundo inferior, que tiene lugar cada siete mil años, es quizá causada por algún curso celeste?

FILÓN.—Sí, la causa es el curso de la octava esfera, con su movimiento de acceso y receso, que tiene lugar de siete en siete mil años, siete veces en toda su revolución, cada una de las cuales hace que el mundo inferior se disuelva y renueve. Al llegar el séptimo, el mundo celeste se disuelve después de cuarenta y nueve mil años, o sea, siete veces siete mil, como te he dicho.

SOFÍA.—Esta concordancia de la astrología es una demostración de no poco valor. Pero, dime, ¿los astrólogos llegaron a esto sólo mediante la razón o mediante una auténtica disciplina?

FILÓN.—Ya te he dicho que al suponer que el mundo es corruptible, creen que la razón les acompaña; pero acerca de la limitación del tiempo, además de la evidencia astrológica, sería difícil dar con una razón filosófica. Una y otra dicen saberlo por disciplina divina, no sólo procedente de Moisés, dador de la ley divina, sino del primer hombre, Adán, del cual, por tradición oral, que no se escribía, llamada en lengua hebrea *Cábala* (que significa «recepción») pasó al sabio Enoc y de éste al célebre Noé. Éste, después del diluvio, por haber inventado el vino fue llamado Iano, que en hebreo significa «vino»*, y lo representan con dos caras opuestas, porque vio lo que había antes del diluvio y lo que había después. Noé transmitió, junto con ésta, otras muchas noticias divinas y humanas, al más sabio de sus hijos, Sem, y a su bisnieto Héber, los cuales fueron maestros de Abraham, llamado «hebreo» de Héber, su antepasado y maestro. Abraham aún acertó a conocer a Noé, el cual murió cuando Abraham tenía cincuenta y nueve años. De Abraham, por sucesión de Isaac, de Jacob y de Leví, llegó, según dicen, la tradición hasta los sabios hebreos llamados cabalistas, quienes sostienen que, por revelación divina, estas cosas fueron transmitidas por Moisés, no sólo oralmente, sino señaladas en diversos pasajes de las Sagradas Escrituras, con verificaciones apropiadas y verosímiles.

SOFÍA.—Si en las Sagradas Escrituras de Moisés están contenidas con algún asomo de verdad estas cosas que tienen significado y mayor eficacia, me agradecería que me las explicases.

FILÓN.—Te diré lo que dicen, aunque no te aconsejo que lo creas, porque su evidencia no está clara en los textos, sino sólo figurada. Te contaré esto sólo por complacerte, aunque nos alejemos bastante de nuestro propósito. Como sabes, Moisés dice que Dios creó el mundo en seis días y en el séptimo descansó de toda su obra⁴²; en recuerdo de dicho día ordenó a los hebreos que trabajaran durante seis días y que el séptimo descansaran de toda labor. Estos teólogos sostienen que los días divinos de la creación del mundo inferior han de considerarse cada uno de ellos como espacio de mil

⁴¹ Final del párrafo censurado en la traducción del Inca por el *Índice* de Zapata.

* Vino, en hebreo, es «yayin». (*N. del T.*)

⁴² *Génesis*, 2, 3.

años (según dice David que mil años son un día para Dios)⁴³. Por consiguiente, los seis días naturales de la obra de la creación equivalen a los seis mil años de la duración germinativa en el mundo inferior, y el séptimo día es la quietud del Caos, sin obra germinativa en el mundo inferior.

Por otra parte, en los ritos judíos⁴⁴ deben contarse, a partir del día de la salida de Egipto, siete semanas, o sea, cuarenta y nueve días, y el quincuagésimo día celebran la fiesta de la dación de la Ley*, que Dios quiso conceder a todos en común. Sostienen que con esto se alude a las siete revoluciones del mundo inferior en cuarenta y nueve mil años y la nueva comunicación de todo el universo. Dicen que Moisés no sólo indica esto mediante el número de siervos manumitidos, sino también con el de años, un año por mil, porque el gran año celeste está compuesto, según los astrólogos, de mil años. Por ello, Moisés ordena en sus leyes que la tierra debe ser trabajada durante seis años y el séptimo ha de dejarse ociosa, sin trabajo y sin propiedad alguna⁴⁵. Añaden que tierra significa Caos, que los hebreos, y también los caldeos y otros gentiles, suelen denominar tierra, con lo cual se indica que el Caos debe germinar las cosas generables en seis mil años y durante el séptimo millar debe descansar, con todas sus cosas mezcladas en común, sin propiedad alguna. Y así Moisés ordena que en dicho séptimo año han de condonarse las deudas y las obligaciones de las propiedades, cada cosa debe volver a su primitivo poseedor; por ello, este año es denominado *shemitá*⁴⁶, que significa «relajación», o sea, relajación de la propiedad de las cosas en el séptimo millar de años y la reducción de las mismas al primer Caos. Esta *shemitá* es el equivalente del sábado entre los días de la semana.

Añade Moisés que una vez transcurridas siete *shemitot*, o sea, cuarenta y nueve mil años, en el año cincuenta mil debe celebrarse el *yobel*, lo que en latín se denomina «jubileo», y también devolución, porque en dicho año debía ser completo el descanso de todas las cosas, tanto las de la tierra como las negociables, los siervos eran libertados, toda obligación quedaba pagada, la tierra no era trabajada, los frutos eran comunes y toda propiedad, a pesar de cualquier vínculo, volvía a su primer dueño. Era denominado «año de libertad». El texto dice: «en el año del Jubileo cada cosa volverá a su origen y raíz, la libertad será anunciada por la tierra», de suerte que en aquel año las cosas pasadas se extinguían, empezaba un nuevo mundo por años, como el pasado. Dicen que este Jubileo se refiere al año cincuenta mil, durante el cual todo el mundo se renueva, tanto el celeste como el inferior.

⁴³ Salmo 90, 4.

⁴⁴ Éxodo, 23, 10, 11.

* Es la fiesta hebrea denominada *Shavinot*, que se celebra (Pentecostés) días después de Pascua. (N. del T.)

⁴⁵ Levítico, 25, 3-8.

⁴⁶ Levítico, 25, 13. Para la fortuna de esta doctrina entre los cabalistas cristianos del Renacimiento, cf. F. Secret, p. 100.

Muchas más cosas podría decirte sobre este tema; pero con lo dicho ha de bastarte para saber algo de la posición de esos teólogos y de su atrevimiento al limitar las épocas y la vida del mundo.

SOFÍA.—¿Cómo pueden atraer a Moisés a su opinión? Bien claro dice él que al principio creó Dios el cielo y la tierra, o sea, que parece hacer contemporánea la creación del Caos con la de lo restante.

FILÓN.—Interpretamos de otro modo el texto. Este vocablo «al principio» también puede significar en hebreo «antes»: antes de que Dios crease y separase del Caos el cielo y la tierra, o sea, el mundo terrestre y el celeste. La tierra, es decir, el Caos, era inane y vacía. Incluso habla con mayor propiedad, pues dice que estaba confusa y ruda, es decir, oculta; era como un abismo de muchas aguas tenebrosas, sobre el cual sopló el Espíritu divino. Al igual que hace un fuerte viento sobre un piélago, que ilumina las tenebrosas, íntimas y ocultas aguas, sacándolas afuera con sucesiva inundación, así hizo el Espíritu divino, que es el entendimiento supremo lleno de ideas. Al ser comunicado al Caos tenebroso, creó en él la luz extrayendo las sustancias ocultas iluminadas por la formalidad ideal. El segundo día puso el firmamento, o sea el cielo, entre las aguas superiores (que son las esencias intelectuales, es decir, las aguas supremas del profundísimo Caos) y las inferiores (las esencias del mundo inferior generable y corruptible). De este modo dividió el Caos en tres mundos: intelectual, celeste y corruptible; luego dividió el inferior de los elementos, separando el agua de la tierra, y una vez al descubierto la tierra, hizo que produjera hierbas, árboles y animales terrestres, voladores y acuáticos. Finalmente, el sexto día, al final de todo, creó el hombre. De esta manera, explicado sucintamente, entienden estos teólogos el texto de la creación mosaica y creen demostrar que el Caos antes de la creación estaba confuso y que merced a la creación se diferenció en todo el universo.

SOFÍA.—Me agrada ver que haces a Platón mosaico y le colocas entre los cabalistas⁴⁷. Me basta, como tú dices, esto como noticia, ya que ni la razón absoluta ni determinada fe me obliga a creer tales cosas. Pero, dime, ¿acaso pueden con estos sus argumentos deshacer los de Aristóteles mejor que los fieles, para quienes la creación del mundo sólo tuvo lugar una vez?

FILÓN.—El mismo Aristóteles confiesa que la teoría que supone que antes de este mundo hubo otro y que después de él habrá un tercero, y así

⁴⁷ Ya Maimónides, *Guía*, II, 25, defiende que no hay contradicción entre Platón y la Sagrada Escritura; coincide en parte con la posición de Pico: «Quod in natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis, neque est philosophia quae a religione hominem movet» (*Heptaplus*, p. 338). Pico ofrece un cuadro de integración más completo, al considerar que Moisés se inspiró en las doctrinas de los egipcios (*Heptaplus*, p. 171) y que las verdades de la fe cristiana pueden confirmarse con ayuda de los misterios de los hebreos (*De hominis dignitate*, p. 155).

sucesivamente, todos ellos hechos por una mano eterna, es más razonable que la teoría que defiende que este mundo tuvo principio y que antes de él nada existía, porque aquella supone orden sucesivo y eterno en la generación del mundo, y concede que de nada, nada puede hacerse, y, en cambio, esta última no lo supone. Contra aquella teoría no son válidos sus argumentos más fuertes, como el de que nada se hace de nada y que la primera materia no puede hacerse o engendrarse de nuevo. Basándose en esas proposiciones, así como en los dos argumentos teológicos de la obra divina, concede y supone Platón que debe ser eterna como su Hacedor y, asimismo, que el fin de su obra, que es un fin bueno, debe ser eterno, proposiciones ambas que Platón admite en cuanto al agente divino. Pero dice que Dios da su eternidad a aquello que es capaz de gozarla, como ocurre con el entendimiento, en el cual se hallan las ideas y la primera materia, que es el Caos, porque el uno es puro acto y forma, y el otro es pura potencia y materia totalmente informe, el uno es padre universal de todas las cosas, y el otro, madre común a todas. Solamente éstos han podido participar de la eternidad divina, ya que por ella fueron producidos *ab aeterno*; pero sus hijos, como por ejemplo, todo el universo y cada una de las partes del mismo, que han sido hechos y formados por Dios mediante estos dos progenitores, no son capaces de eternidad, porque todo lo hecho, formado, es decir, compuesto de materia del Caos y de forma de la idea intelectual, es preciso que tenga principio y fin temporal, según más arriba te indiqué. Por consiguiente, la obra y el fin de la producción divina fueron eternos en los primeros padres del mundo, pero no en el mundo mismo, formado singularmente, y también fueron eternos en la sucesión eterna de muchos mundos, así como Aristóteles dice que en el mundo inferior ninguno de sus individuos es eterno, pero que la generación y la primera materia de los mismos sí lo es.

SOFÍA.—Veo perfectamente bien cuál es la resolución de los argumentos teológicos de Aristóteles y del primero de los naturales; pero, ¿cómo resolverá Platón las otras cuatro razones naturales?

FILÓN.—Platón no le concede a Aristóteles que el Caos pueda hallarse sin forma. Al contrario, dice que habiendo germinado durante largo tiempo, recoge en sí todas las cosas y se aquietta con ellas durante cierto intervalo, quedando fecundado por las ideas hasta que vuelve a dar hijos y a engendrar de nuevo el universo. Admite que la generación es eterna en muchos mundos sucesivos, mas no en uno del cielo, pues la contrariedad a causa de la cual se disuelve es el estar formado, hecho y compuesto de materia y forma, porque lo que así está constituido debe disolverse; cesa, pues, su movimiento circular, aunque el movimiento, en general, es eterno por la eterna germinación sucesiva del Caos. En cuanto al tiempo, dice que es eterno, no por el movimiento del cielo, sino por el eterno movimiento, sucesivamente germinativo, del Caos.

SOFÍA.—No me agrada poco la manera en que resuelve Platón los argumentos de Aristóteles. Ya me has hablado de la producción del mundo según

las tres opiniones: la de Aristóteles, la eternidad de un solo mundo; la de Platón, la eternidad sucesiva de muchos mundos, uno después de otro; y la de los creyentes, la creación de un solo mundo y de todas las cosas.

Me parece que ya es hora de que volvamos a nuestro propósito, el amor; de que contestes a mi segunda pregunta, acerca de cuándo nació el amor y cuál fue el primero.

FILÓN.—El primer amor fue el del primer amante hacia el primer amado. Pero como quiera que ninguno de estos nació jamás, al contrario, ambos son eternos, es preciso también decir que el amor de ellos, el primer amor, nunca nació, sino que es eterno como lo son ellos y que los dos le produjeron *ab aeterno*.

SOFÍA.—Dime quiénes son el primer amado y el primer amante, pues, conociendo el amor de ellos, sabré cuál es el primer amor.

FILÓN.—El primer amante es Dios como cognoscitivo y volitivo; el primer amado es el mismo Dios como lo sumo bello.

SOFÍA.—Entonces, ¿el primer amor es el de Dios hacia sí mismo?

FILÓN.—Sí, ciertamente.

SOFÍA.—Muchas cosas absurdas y contrarias podrían seguirse de ésta: 1.^a, la simplicísima esencia divina estaría dividida en parte amada y no amante, y parte amante, pero no amada; 2.^a, Dios amante sería inferior a sí mismo como amado, pues, según me has demostrado, todo amante es, en cuanto amante, inferior a su amado, por lo cual si el amor es deseo de unión —según dijiste—, Dios al amar desearía unirse consigo mismo, y siendo siempre una cosa consigo mismo, sería suponer que Dios carece de sí mismo, con lo que se llega a un amor que presupone carencia. Otros muchos reparos semejantes podrían aducirse, reparos que no quiero exponer, porque son evidentes para ti y para todos los que comprenden las condiciones que has supuesto en el amor.

FILÓN.—No es lícito, Sofía, hablar del amor intrínseco de Dios, amante y amado, con la misma lengua y con los mismos labios con los que solemos hablar de los amores mundanos. En Él no representa diversidad alguna el ser amado y amante, sino que esta relación intrínseca constituye su más perfecta y simple unidad, porque su divina esencia no sería de vida suprema si en Él no brillase resplandeciente el sabio amante al mismo tiempo que la belleza o sabiduría amada, y el óptimo amor de ambos. Así como en Él el conociente, la cosa conocida y el conocimiento son uno y lo mismo (aunque digamos que el conociente alcanza mayor perfección con la cosa conocida, y que el conocimiento deriva de ambos), del mismo modo en Él el amante, lo amado y el amor son una misma cosa, aunque los contemos como tres y digamos que el amante es informado por el amado y que de ambos (como de padre y madre) deriva el amor; a pesar de eso todo es una simplicísima unidad y esencia, o naturaleza, que de ningún modo puede dividirse o multiplicarse.

SOFÍA.—Si en Él sólo hay pura unidad, ¿de dónde procede esta reverberación trina de la que estamos tratando?

FILÓN.—Cuando su pura claridad se refleja en un espejo intelectual, se produce esta triple reverberación que acabo de citar.

SOFÍA.—Entonces, el conocimiento que de Él tenemos sería falso y mentiroso, ya que lo puro uno hace tres.

FILÓN.—No es falso, porque nuestro entendimiento no alcanza a comprender la Divinidad que le es infinitamente superior en su propia naturaleza intelectual. Tú no te atreverás a llamar mentiroso al ojo o al espejo si es incapaz de abarcar el sol con toda su claridad y tamaño, o el fuego con su grandeza y naturaleza ardiente, pues basta con poder captarlos según la capacidad de la naturaleza del ojo o del espejo; esto es lo que hace el receptor fiel, aunque no puede abarcar toda la naturaleza de la cosa recibida. Así, a nuestro espejo intelectual le basta con recibir y representar la inmensa esencia divina según la capacidad de su naturaleza intelectual, aunque en infinito se le equipara y es deficiente de la naturaleza del objeto.

SOFÍA.—Así es respecto a no poder abarcar tanto cuanto es el objeto; pero no hace de lo uno tres.

FILÓN.—Al contrario. Siendo incapaz de captar la pura unidad del objeto divino, la multiplica, relativa y reflexivamente, en tres; una cosa clara y simple no puede reproducirse en otra menos clara que ella, si no es multiplicando su eminente luz en diversas luces menos claras. Mira el sol, cuando se refleja en las nubes y forma el arco, con cuántos colores se representa en las nubes que le reciben, en las aguas o en un espejo, a pesar de que es una simple claridad sin color propio, mejor dicho, que excede y contiene todos los colores; pues de un modo semejante, la formalidad divina, una y simplicísima, no puede imaginarse si no es con luz reverberante y formalidad multiplicada.

SOFÍA.—¿Por qué nuestro entendimiento hace de uno tres, no otro número?

FILÓN.—Porque uno es principio de los números, porque uno significa primera forma; dos, primera materia, y tres es el primer ente formado por los dos. Como nuestro entendimiento es en sí trino y primer compuesto, no puede comprender la unidad sin relación trina. No es que haga de lo uno tres, sino que capta lo uno bajo forma de trino y juzga que en el objeto divino la unidad es purísima y que en su suma simplicidad contiene la naturaleza del amado, del amante y del amor sin multiplicación ni división alguna, a semejanza de cómo la luz del sol contiene las esencias de las luces y colores particulares bajo una simple y extraordinaria claridad. Pero el hecho de que el entendimiento capte aquella amorosa unidad bajo forma trina: de amado, amante y amor, los tres en uno, sólo es debido a la bajeza e incapacidad de dicho entendimiento que recibe. Con esto, Sofía quedarán disipadas tus dudas y cualquier otra que pudiera surgirme acerca del amor intrínseco de Dios amante hacia Dios amado.

SOFÍA.—Creo entenderte, pero si puedes aclararme mejor cómo se explica que en Dios sea la misma cosa el amado, el amante y el amor, quedaría mucho más satisfecha.

FILÓN.—Así como el que entiende, la cosa entendida y el entendimiento son distintos cuando existen en potencia y son una misma cosa cuando son actuales, del mismo modo, el amado, el amante y el amor son tres y están separados cuando existen en potencia, y son una misma cosa indivisa cuando existen en acto. Si el existir en acto hace que sean uno e indivisible, con mayor motivo cuando existen en el sumo y purísimo acto divino son uno en simple y purísima unidad, mientras que en cualquier otro acto inferior la unidad de ellos no es tan pura y no está libre de la naturaleza trina, amorosa e intelectual.

SOFÍA.—Me agrada muchísimo esta abstracción. Pero tengo algo que objetar: si bien te concederé que nuestro entendimiento capta la unidad divina, la cual, simplicísimamente, excede y contiene las tres naturalezas amorosas (amado, amante y amor) bajo una forma trina relativa, no puedo admitir que capte que una de estas tres naturalezas dependa de las otras, es decir, el amante del amado, ni que la tercera, o sea, el amor, nazca de las dos primeras, como de padre y madre, según tú has dicho, porque toda producción y nacimiento es completamente ajeno y contrario a la simplicísima unidad divina.

FILÓN.—También bajo esta forma productiva, no sólo es lícito sino necesario que la unidad divina se imprima en nosotros. En efecto, así como es preciso que en nuestro entendimiento se multiplique lo uno en tres, también es necesario que en él tenga sucesión aquella naturaleza trina, pues de no ser así quedarían tres naturalezas divididas y no una sola, y con ello nuestro entendimiento sería falaz.

La unidad no puede representarse con multiplicación si esa multiplicación no retiene la unidad con la producción unitiva. Por esto te dije que en la Divinidad la mente, o sabiduría amante, nació *ab aeterno* de lo bello amado (como padre) y del sabio o amante (como madre) y digo que el amante fue producido, no que nació, porque no tuvo los dos progenitores necesarios para nacer, sino un solo antecesor, de la misma manera que Eva, madre, fue producida del padre Adán, y el Caos o materia, madre común, del entendimiento divino, que es padre universal. Pero el amor digo que nació porque fue producido por el padre amado y la madre amante, como todos los hombres lo fueron por Adán y Eva, y todo el mundo por el entendimiento y la materia. Con todo lo que acabo de decir, si quieres, Sofía, elevar un poco tu mente, verás de dónde procede la producción y la multiplicación de las cosas.

SOFÍA.—Explícame también esto, pues yo sola no puedo entenderlo.

FILÓN.—Del resplandor de la belleza divina amada fue producido el primer entendimiento universal con todas las ideas, el cual es padre y forma del universo y marido y amado del Caos; de la clara y sabia mente divina

amante fue producido el Caos, madre del mundo, amadora y esposa del primer entendimiento, y del ilustre amor divino, nacido de ambos, fue producido el amoroso universo, el cual, de este modo, nació del padre entendimiento y de la madre Caos. ¡Cuántas cosas podría decirte acerca de ello, cosas que te elevarían el ánimo! Pero estaría demasiado lejos de nuestro propósito, y basta por ahora con lo dicho.

SOFÍA.—También quisiera que me explicaras mejor esto.

FILÓN.—El hombre es inteligente, la naturaleza del fuego es una cosa entendida por él. Si existen en potencia son dos cosas distintas: hombre y fuego, y la inteligencia, así, en potencia, es una tercera cosa. Pero cuando el entendimiento humano entiende el fuego en acto, se une con la esencia del fuego y es una misma cosa con ese fuego intelectual, y, del mismo modo, la inteligencia en acto es una y la misma cosa con el entendimiento y con el fuego intelectual, sin diferencia alguna.

Asimismo, el amante en potencia es distinto del amado en potencia: son dos personas; el amor en potencia es una tercera cosa, que ni es el amado ni es el amante: pero cuando es amante en acto, se identifica con el amado y con el amor, pues tú ves como las tres naturalezas distintas, mediante el acto, se hacen una misma, máxime cuando se dan en el supremo acto divino, pues entonces son purísima y simplicísima naturaleza, sin división alguna.

SOFÍA.—He oído de ti acerca del amor intrínseco de Dios. Aunque nosotros le aplicamos nacimiento y aceptamos que nació de dicho Dios, amante y amado, sin embargo, aquel amor nació *ab aeterno* de Dios, es uno en su unidad y eterno en su eternidad. Por lo tanto, no debemos preguntar cuándo nació este amor, porque el mismo Dios es eterno, nunca nació. Pero yo te pregunto: el primer amor del mundo, después de este intrínseco, ¿cuándo nació?

FILÓN.—Por el primer amor, después de aquel intrínseco que es uno con Dios, fue hecho o, mejor, producido el mundo. Nació al mismo tiempo que este último, porque, siendo él causa del nacimiento del mundo es preciso que la causa propia e inmediata se dé al mismo tiempo que el efecto, y el efecto que la causa.

SOFÍA.—¿De qué manera es el amor causa del nacimiento del mundo?

FILÓN.—El mundo, como cualquier otra cosa hecha y engendrada, fue engendrado por dos progenitores, padre y madre, que no le hubieran podido engendrar sino mediante el amor del uno hacia el otro, amor que les une en el acto generativo.

SOFÍA.—¿Cuáles son estos dos padres o progenitores?

FILÓN.—Los primeros padres son el mismo Dios, según te he dicho. Son: lo sumo bello (o sumo bueno —como lo denomina Platón—), el cual es verdadero padre, primer amado, y el amante, que es uno con la Divinidad o sabiduría o división, el cual, al conocer su división, ama y produce el amor intrínseco. La primera madre y el primer padre son uno mismo en dicha Divinidad.

Por consiguiente, como la Divinidad amaba su propia belleza, deseó producir un hijo a semejanza suya, y este deseo fue el primer amor extrínseco, o sea, de Dios hacia el mundo producido, el cual, al nacer, fue causa de la primera producción de los primeros padres del mundo, así como del mundo mismo.

SOFÍA.—¿A quiénes llamas tú otros padres del mundo?

FILÓN.—Los dos primogénitos de Dios en la creación del mundo, o sea: el primer entendimiento, en el cual resplandecen todas las ideas del Sumo Hacedor, el cual es padre formador y engendrador del mundo; y el Caos envuelto por la sombra de todas las ideas, que contiene todas las esencias de dichas ideas, el cual Caos es madre del mundo. Mediante estos dos, como primeros instrumentos engendrades, Dios, como amor desiderativo, creó, formó y representó todo el mundo a semejanza de la belleza, sabiduría o esencia divinas. En aquella creación actuó otro segundo amor, además del extrínseco divino, es decir, el que el Caos siente hacia el entendimiento, como la esposa hacia su marido, y el recíproco, del entendimiento hacia él, como el del marido hacia su esposa, mediante el cual fue engendrado el mundo. También hubo un tercer amor necesario en la creación y existencia del mundo: el amor que sienten cada una de sus partes entre sí y hacia el todo, según te expliqué extensamente cuando hablamos de la unidad del amor. Estos tres amores nacieron cuando nació el mundo o cuando nacieron los dos primeros padres. Por consiguiente, si el mundo es eterno —como pretende Aristóteles— estos primeros amores nacieron *ab aeterno*, todos ellos junto con el amor intrínseco divino, que es uno con Dios, del cual no es preciso hablar; y si el mundo y sus dos progenitores fueron creados en el principio del tiempo —según creemos nosotros los creyentes—, quiere decir que estos tres primeros amores nacieron sucesivamente en el comienzo de la creación, porque en el primer principio nació el amor desiderativo de Dios por crear el mundo a imagen de su belleza y de su sabiduría; en segundo lugar, una vez hechos los dos primeros progenitores, nació el mutuo amor entre ambos, que es el segundo; y, finalmente, después de que todo el mundo con sus partes estuvo formado, nació el tercer amor unitivo del mundo.

Si el mundo hubiese sido producido en el tiempo por dos progenitores eternos —como supone Platón— aquel primer amor de Dios, que produjo los primeros instrumentos o padres del mundo, es decir, entendimiento y caos, nació *ab aeterno* con sus padres. Los otros dos, junto con el divino, nacieron en el principio del tiempo, cuando fue hecho el mundo: el uno, es decir, el de los dos progenitores, nació en el principio de ser hecho el mundo, y el otro, el unitivo, al final de su formación. Cuantas veces fue hecho el mundo, tantas nacieron estos dos amores. Por consiguiente, el mismo número de teorías que hay acerca de la generación del mundo, debe haber acerca de cuándo nació el amor. Tú, Sofía, que te cuentas en el número de los creyentes, debes creer que el amor divino extrínseco y el mundano intrín-

seco, los primeros amores después de Dios, nacieron cuando Él creó el mundo de la nada.

SOFÍA.—Me agrada que acerca de cuándo nació el amor me hayas citado no sólo las distintas teorías de los sabios, sino también la sentencia fiel, en la que debemos creer y apoyarnos. Me basta en cuanto a la segunda pregunta. Vayamos a la tercera y dime, si es preciso, dónde nació el amor: ¿nació en el mundo inferior de la generación y de la corrupción? ¿En el celestial, el del movimiento continuo? ¿En el espiritual, de la pura visión intelectual?

FILÓN.—Como ya me has oído decir antes que el primer amor que nació fue el amor extrínseco divino, merced al cual el mundo fue creado por Dios creador, te resultará manifiesto que el amor nació en Dios.

SOFÍA.—Eso bien lo sé. Mas ya no te pregunto ni por el amor divino intrínseco ni por el extrínseco, porque están por encima de lo que mi mente puede alcanzar, sino por el amor mundano.

FILÓN.—Ya te he dicho que el primer amor mundano fue el recíproco nacido entre el primer entendimiento y el caos; luego, en ellos nació primeramente el amor.

SOFÍA.—También recuerdo eso. Pero este amor es más bien el de los dos progenitores del mundo, padre y madre —según has dicho—, que de alguna de sus partes. Lo que a mí me interesa es el amor que se halla en el mundo creado, ¿en cuál de sus partes nació primero: en la corruptible, en la celeste o en la angélica, y en qué parte de estas partes?

FILÓN.—Cuanto más detallada es la pregunta más sencilla resulta la respuesta. Contestaré diciéndote que el amor nació primero en el mundo angélico, y que de este mundo angélico fue participado al celestial y al corruptible.

SOFÍA.—¿En qué te fundas para dar esta contestación?

FILÓN.—Dado que el amor —según te he dicho— procede de la belleza, donde la belleza es mayor, más antigua y coeterna, allí debe haber nacido primeramente el amor.

SOFÍA.—Me parece que quieres engañarme.

FILÓN.—¿Por qué?

SOFÍA.—Porque me dices que donde se da la belleza allí está el amor, y tú me has demostrado que el amor se halla donde falta la belleza.

FILÓN.—No te engaño; tú eres la que te engañas a ti misma. Yo no he dicho que el amor consista en la belleza, sino que procede de ella, y que el amor se halla donde está la belleza que le origina; no es que se halle en dicha belleza, sino en aquél que carece y desea dicha belleza.

SOFÍA.—Entonces, donde más falta la belleza más amor debe haber y allí debe nacer primero. Como quiera que el mundo inferior está más privado de belleza que el celeste y el angélico, allí debe haber mayor cantidad de amor, y es allí donde debe suponerse que nació primero.

FILÓN.—Sofía, sigo pensando que eres más sutil que sabia. De la misma manera que el recuerdo de las cosas dichas te sirve para contradecir la ver-

dad, me gustaría que te sirviera para hallarla más pronto. ¿Acaso no ves que no solamente el carecer de belleza da origen al amor y al deseo hacia ella, sino sobre todo cuando el amante a quien le falta la conoce previamente, la considera buena, óptima, deseable y bella, pues entonces la desea para gozar de ella, y cuanto más claro es el conocimiento de ella en el amante, más intenso es el deseo y más perfecto el amor? Dime, pues, Sofía, ¿dónde es más perfecto este conocimiento: en el mundo angélico o en el corruptible?

SOFÍA.—En el angélico, naturalmente.

FILÓN.—Entonces, ¿el amor es más perfecto en el mundo angélico y allí se originó primeramente?

SOFÍA.—Si según el grado de conocimiento se da el amor en el amante, tendrías razón para suponer que se originó en el mundo intelectual. Pero bien veo que el amor presupone tanto carencia de belleza como conocimiento de ella, y procede tanto de lo uno como de lo otro; aún más: se dice que la carencia es la primera condición del amor, mientras que la segunda es el conocimiento de la belleza que falta, y que es deseable bajo especie de bella. Por lo tanto, más razonable sería que el amor hubiera nacido donde mayor es la carencia, o sea, en el mundo inferior, pues si bien en él el conocimiento no es tan grande como en el mundo angélico, la carencia es mayor, y la carencia es lo primero en la producción del amor.

FILÓN.—Si bien la carencia y el conocimiento de lo bello son causas productoras del amor, no sólo la carencia no precede al conocimiento en el ser causa de él, sino que ni siquiera es igual a él.

SOFÍA.—¿Cómo no? Al contrario, es preciso que la carencia preceda al conocimiento, como la existencia de una cosa debe preceder al conocimiento de ella: antes ha de faltar la cosa que conocerse su falta.

FILÓN.—La carencia es, naturalmente, anterior al conocimiento en la sucesión temporal u original, pues es preciso —como tú dices— que falte la cosa antes de que se sepa que falta. Pero no es anterior en importancia como causa del amor, porque la carencia sin conocimiento no produce amor o deseo hacia la cosa buena y bella: verás que los hombres carentes de ingenio y conocimiento están privados de amor por la sabiduría y deseo de saber; pero cuando a la carencia se une el conocimiento de lo bello o de lo bueno que nos falta, aquel conocimiento es el primero que nos inclina a amar y desear la cosa bella. Por consiguiente, donde este conocimiento se halla acompañado de carencia de algún grado de belleza, como en el mundo angélico, allí nació el amor y no en el mundo inferior, en el que abunda la carencia, es cierto, mas falta el conocimiento.

SOFÍA.—Todavía no me doy por vencida, ni quiero admitir que el conocimiento excede de tal manera a la carencia como causa de amor, porque el conocimiento puede coexistir con la belleza; más aún, en el universo, quienes más belleza poseen mayor conocimiento tienen (¿qué belleza hay mayor que el conocimiento mismo?). Luego, el conocimiento coexiste más

bien con la belleza que con la carencia de ella, y cuanto mayor es el conocimiento menos se da con carencia de lo bello. Por consiguiente, donde el conocimiento es grande, como en el mundo angélico, poca carencia puede haber, y, por lo tanto, poco deseo o amor, pues a quien poco le falta poco desea. En el mundo inferior, en el que es grande la carencia y poca la belleza y el conocimiento, el deseo y el amor deben ser más intensos y deben haber nacido antes.

FILÓN.—Me gusta que tu ánimo, Sofía, no quiera tranquilizarse hasta que la verdad especulada no le convenza por completo. En ese tu reparo sufres algunas equivocaciones que hacen que lo consideres eficaz: dices que el conocimiento coexiste con la belleza, que es ella misma, pero no con la carencia de dicha belleza. Dices verdad en cuanto al conocimiento que se da en acto, que es el más perfecto, pero no en cuanto al conocimiento en potencia de aquello que falta.

SOFÍA.—Explicame mejor esta diferencia, pues no la entiendo muy bien.

FILÓN.—Es excelente la belleza que se conoce a sí misma y es un conocimiento elevado el que se refiere a verdadera belleza. Este conocimiento no presupone carencia, sino hábito de cosa bella, que es el objeto del conocimiento. En el universo, cuanto más excelente es la belleza más se conoce a sí misma, y ésta no inclina a deseo o amor, excepto, quizá, por reflexión relativa en sí misma. Otro conocimiento hay, cuyo objeto no es la hermosura que tiene quien conoce, sino la que le falta: éste es el que engendra el deseo y el amor en todas las cosas que existen, además de lo sumamente bello.

SOFÍA.—Como quiera que este segundo conocimiento presupone carencia y se refiere a belleza que falta en el mundo inferior, donde más belleza falta, debe causar más amor que en el angélico, en el que es pequeña la carencia, pues este conocimiento debe ser proporcional a la belleza de que se carece, belleza que es su objeto.

FILÓN.—Éste es tu segundo error. Has de saber que así como el primer conocimiento habitual es más excelente en lo más bello, en el mundo angélico que en el inferior, del mismo modo este segundo conocimiento privativo es mayor en los superiores que en los inferiores, excepto en el sumo Dios, en el cual no se da el conocimiento privativo, porque su conocimiento se refiere a su suprema belleza, a la cual no le falta ningún grado de perfección.

SOFÍA.—Sin embargo, no me negarás que a estos superiores celestes angélicos no les falta menos belleza que a los inferiores corruptibles. Por ello, el deseo hacia esa belleza que falta debe ser mayor en los pobres inferiores que en los ricos angélicos.

FILÓN.—No concluyes rectamente. No desea más lo bueno que le falta quien más carece de bueno, sino quien mejor conoce lo bueno que le falta. Fíjate en las diversas cosas inferiores: en las partes de los elementos, piedras y metales, que carecen de muchos grados de belleza, la desean poco o nada porque les falta conocimiento del bien de que carecen.

SOFÍA.—Sin embargo, bien me demostraste que también ellos sienten amor y deseo naturales.

FILÓN.—Sí, pero sólo hacia el grado de perfección que les es natural, como lo pesado hacia el centro, lo ligero hacia la circunferencia y el hierro hacia el imán que ponen cerca de él.

SOFÍA.—Pues, a pesar de eso, decimos que no tienen conocimiento.

FILÓN.—Ya te dije que el conocimiento de la naturaleza generante sirve para dirigirlos hacia sus perfecciones naturales sin que precisen de ningún otro verdadero conocimiento. Por ello, el amor y el deseo que sienten ni es intelectual ni sensitivo, sino solamente natural, es decir, dirigido por la naturaleza, no por ellos mismos. Así, por ejemplo, las plantas, los seres vivos menos perfectos, a pesar de que carecen mucho de belleza, por no conocerla, sólo desean de ella lo poco que corresponde a su perfección natural. Los animales sensibles, que carecen mucho más de belleza y perfección que los hombres racionales, no sienten ni una ínfima parte del deseo o amor que sienten los hombres hacia el bien de que carecen; el conocimiento que tienen de la belleza que les falta es reducido y solamente se refiere a su bienestar sensible, y el amor de ellos, por ser sensitivo, no puede desear las bellezas intelectuales que les faltan, a pesar de que esas bellezas son las mejores. Incluso entre los hombres mismos —según ya te dije— quienes están dotados de ingenio más débil y tienen menor conocimiento son los que más carecen de belleza y perfección y los que menos la desean; cuanto más ingeniosos y sabios son, y menos bella perfección intelectual les falta, la aman con mayor intensidad y la desean asimismo más intensamente. Por esto, los sabios eran denominados por Pitágoras filósofos⁴⁸, o sea, amantes o deseadores de la sabiduría, porque quien mayor sabiduría posee, conoce mejor la calidad de ella que le falta para llegar al máximo, y la desea más ardientemente, ya que siendo la sabiduría divina mucho más vasta y profunda que el entendimiento humano, cuanto más flotamos en su divino piélago mejor conocemos su extensión y profundidad, y deseamos con mayor intensidad arribar a los términos de perfección posibles; el agua de este piélago es como la salada: cuanto más se bebe, más sed produce, ya que los placeres de la sabiduría no pueden colmarse como los de cualquier otro placer; al contrario, son cada vez más deseables e insaciables. Por eso Salomón, en sus *Proverbios*, al comparar la sabiduría, dice: «Cierva de amor y gacela de gracia, sus afectos te deleitarán en abundancia, a todas horas, y en su amor siempre crecerás»⁴⁹. Sofía, cuando asciendas por esta escala de la sabiduría hasta el mundo celeste y angélico, verás que quienes más participan de la belleza intelectual de lo sumo bello, mejor conocen cuánta belleza de su Creador le falta al más per-

⁴⁸ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VIII, 5.

⁴⁹ *Proverbios*, 5, 19.

fecto de los seres creados, y por ello le aman y desean gozar eternamente con el mayor grado de participación y unión que les es dado, unión en la cual consiste su felicidad suprema. Por consiguiente, el amor reside principalmente en aquella primera y más perfecta inteligencia creada, la cual, gracias al amor, goza unitivamente de la suprema belleza de su Creador, del cual depende. De ella, sucesivamente, derivan las demás inteligencias y creaturas celestes, disminuyendo de grado en grado hasta el mundo inferior, en el cual el hombre es el único que puede asemejarse en cuanto al amor de la divina belleza, a causa del entendimiento inmortal que el Creador quiso otorgar a un cuerpo perecedero. Sólo por medio del amor que el hombre siente hacia la hermosura divina se une el mundo inferior, que es todo para el hombre, con la Divinidad, causa primera y fin último del universo, suma belleza amada y deseada en todo, pues de no ser así, el mundo estaría separado por completo de Dios. Concluyendo, el amor, en el mundo creado, nació en la parte angélica y de allí fue participado a las demás partes.

SOFÍA.—Mi mente se tranquilizaría con esto y admitiría que el amor nació primeramente en el mundo angélico y que en él tuvo mayor fuerza, si no me pareciera extraño creer que menor carencia de belleza va unida a mayor conocimiento y deseo de lo que falta, como afirmas ocurre en el mundo intelectual, porque —como ya te dije— estas cosas deberían ser razonablemente proporcionadas: según fuera la carencia debería ser el conocimiento y el deseo hacia la belleza que falta. Y aunque tú, Filón, con tus sutilezas lo tergiversas, y tus razones no pueden contradecirse, sin embargo, tu conclusión, que establece desproporción entre la carencia por una parte y el conocimiento y deseo de lo que falta, por otra, parece contradictoria.

FILÓN.—Aunque hemos dicho que en el mundo angélico, por ser más bello que el corruptible, es menor la carencia que en el mundo inferior, ya que donde mayor es la perfección menor debe ser la privación y carencia de belleza, sin embargo, si consideras los términos de carencia de belleza en relación con el amor y el deseo de que es causa, verás que no solamente el mundo angélico es igual en cuanto a carencia de belleza al mundo inferior, sino que incluso le excede, su carencia es mayor, por inducir a mayor deseo y amor que el mundo perecedero.

SOFÍA.—Esto me parecerá más extraño aún. Dime cuál es la causa de que la carencia sea igual en ambos mundos, y también, si es posible, la causa de que en el mundo angélico sea mayor la carencia que en el mundo corruptible.

FILÓN.—Dado que la belleza del Creador excede a cualquier otra belleza creada, y sólo aquella es perfecta, debemos admitir que ella es la medida de todas las demás, y que por ella se miden todas las carencias de perfección de las otras.

SOFÍA.—También lo admitiré, porque así es en realidad: la belleza divina es causa, fin y medida de todas las bellezas creadas. Pero..., prosigue.

FILÓN.—Debes reconocer, además, que la belleza divina es inmensa o infinita, por lo cual no puede tener proporción conmensurativa ni siquiera con la más excelente de las bellezas creadas.

SOFÍA.—También juzgo necesario que el Creador no tenga proporción, en cuanto a hermosura, con ninguna cosa creada, porque su belleza, su sabiduría y cualquiera otra de sus perfecciones no pueden compararse con la que se halla en lo creado. Pero no entiendo este calificativo de «infinito» que aplicas a la belleza, porque la infinidad significa dimensión indeterminada e imperfecta, ya que la cantidad perfecta tiene unos límites que la hacen perfecta. Si la belleza divina es perfectísima debe ser completa, con límites, y no infinita, como tú dices, máxime porque finito e infinito son condiciones de cantidad extensa o numerada, condiciones que sólo se dan en los cuerpos, y como quiera que la belleza divina es incorpórea y ajena a toda pasión corpórea, no sé cómo puede ser denominada «infinita».

FILÓN.—No te dejes engañar por la significación del vocablo «infinito» que indica cantidad indeterminada e imperfecta, de la cual está muy lejos la belleza divina, y es que nosotros sólo podemos hablar de Dios y de las cosas incorpóreas mediante vocablos corpóreos, ya que nuestro lenguaje es en sí corpóreo. También «perfecto» es un vocablo aplicado impropriamente a la Divinidad, puesto que significa «hecho por completo» y en la Divinidad no cabe ninguna hechura; pero al decir «perfecto» queremos indicar que carece de defecto y que contiene toda perfección, al igual que cuando decimos «infinito» nos referimos a que la perfección, la sabiduría y la belleza del Dios Creador es inconmensurable y no puede ser comparada a ninguna perfección creada. Quien de la nada creó todas las cosas es preciso que exceda en perfección a sus creaturas, que por sí nada son, en la misma proporción en que el sumo ser sobrepaja a la nada absoluta, exceso que es inconmensurable, sin ninguna proporción ni comparación, y que llamamos infinito aunque sea en sí integérrimo y perfectísimo. También se denominan infinitas la belleza, la sabiduría, la existencia y cualquier otra cualidad divina, porque no son reducibles a ninguna esencia propia ni a determinado sujeto; al contrario, todas las perfecciones son en Él abstractísimas, transcendentales e infinitas, porque no vienen definidas por sujeto y esencia propios, como la existencia y la belleza de toda cosa creada se define por su propia esencia.

SOFÍA.—Me agrada saber en qué sentido empleamos la palabra «infinitud» al hablar de las perfecciones divinas. Prosigue, pues. Explica de qué manera la falta de hermosura en el mundo angélico es igual a la del perecedero.

FILÓN.—Lo infinito está alejado por igual de lo finito grande que de lo pequeño, ya que tan inconmensurable es por multiplicación de lo finito grande como de lo pequeño.

SOFÍA.—Eso me parece razonable. Sin embargo, a la fantasía le resulta extraño que algo grande no se relacione y aproxime más a lo infinito que

algo pequeño, y que no le pueda medir mejor. Explicame, te ruego, mejor esta afirmación.

FILÓN.—No conviene que la fantasía ponga obstáculos a la razón en las personas como tú, Sofía. Bien ves que lo infinito no puede medirse con ninguna medida grande ni pequeña, ya que, si pudiera medirse con alguna, quedaría definido por ella y no sería infinito. Por eso no pueden asignarse a lo infinito ni mitades, ni tercios, ni cuartos, ni ninguna parte, porque entonces sería mensurable por esta parte. Es, pues, impartible, indivisible e incommensurable, sin límite y sin fin, y ninguna cosa finita, por grande y excelente que sea, puede compararse a Él en ninguna clase de proporción.

SOFÍA.—Dame algún ejemplo a fin de que mi fantasía se tranquilice mejor.

FILÓN.—Según los filósofos el tiempo es infinito: ni tuvo principio ni tendrá fin, aunque nosotros, los fieles, creemos lo contrario. Para ellos, el tiempo, por ser infinito, no puede medirse con ninguna cantidad de tiempo finito, sea grande o pequeño; por ello, tan desproporcionado e incommensurable es con relación a un millar de años como a una hora. Así pues, el tiempo infinito no excede y contiene mayor número de millares de años que número de horas, ya que ni con una ni con otra medida puede medirse su infinitud. Por consiguiente, Sofía, no te atreverás a negar que el tiempo infinito excede y supera tanto a un millar de años como a una hora.

SOFÍA.—No puede negarse que el exceso de lo infinito no sea exceso infinito, tanto de lo grande como de lo pequeño.

FILÓN.—Luego, la belleza divina, que es infinita, tanto excede a la más bella de las inteligencias separadas de materia como al menos bello de los cuerpos corruptibles, ya que ella es patrón de todos y ninguno lo es de ella. Por consiguiente, la misma cantidad de esa suprema belleza le falta al primer ángel que al más vil gusano de la tierra. Luego, las carencias son iguales, es decir, que la carencia de belleza en toda creatura respecto a la del Creador es infinita; lo infinito es igual a lo infinito, por decirlo así, aunque la igualdad sea condición de lo finito. Dado que la belleza divina, ajena por completo a todo sujeto o límite propio, no puede ser comparada con ninguna belleza creada y limitada, como lo infinito no puede compararse con lo finito.

SOFÍA.—Me parece necesario que las carencias sean iguales. Pero dos dudas se me ocurren acerca de esto: 1.^a, si tan alejado está el mundo angélico como el corruptible de la inmensa belleza divina, el uno no debería ser más perfecto que el otro, ya que la perfección de las creaturas parece consistir en la mayor o menor aproximación al Creador. 2.^a, dices que ninguna creatura guarda proporción con el Creador, pero, ¿cómo puede sostenerse esto cuando la Escritura dice que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios? Ya te he oído decir que el mundo es imagen y semejanza de Dios; no hay duda de que el mundo angélico se asemeja mucho más a la Divinidad que todos los demás mundos, ya que la imagen debe ser proporcio-

nada con la figura de la cual es imagen, y el simulacro con aquello de lo cual es semejanza. Luego, las cosas creadas guardan proporción con el Creador, ya que son imágenes suyas.

FILÓN.—Las dificultades que planteas indican ingenio; la solución de ellas no es difícil. Aunque la belleza divina es en sí inmensa e infinita, la proporción que quiso otorgar al universo creado es finita; pero la otorgó en varios grados finitos, a unos más y a otros menos, porque toda belleza creada está en relación con la esencia propia y con determinado sujeto, y limitada por ellos: el mundo angélico tomó la mayor parte, luego el celeste y, finalmente, el corruptible. Estas partes son proporcionadas entre sí; quien mayor parte tiene, se dice que participa más de la Divinidad y está más próximo a Ella, no porque sea más proporcionado a la infinitud divina, porque entre lo finito y lo infinito no existe proporción, sino porque le cupo en suerte mayor grado de belleza de la que el Creador otorgó al mundo creado, y quedó menos determinada, menos relacionada y menos finita en su propia esencia. Por consiguiente, cuando se dice que una creatura está más próxima que otra a su Creador, no es porque sea más proporcionada a Él, como en tu primera duda supones, sino porque participa más de la liberalidad de los dones divinos. Con ello quedará resuelta tu segunda duda: en las creaturas se halla la imagen y semejanza de Dios merced a esa belleza infinita, participada de lo sumo bello, ya que la imagen de lo finito es preciso que sea finita, pues de no ser así, no sería imagen sino aquello de lo cual es imagen. La infinita belleza del Creador se representa y refleja en la belleza finita creada como una hermosa figura en un espejo; mas no por eso mide la imagen de lo divino imaginado, sino es simulacro, semejanza e imagen de Él. Por consiguiente, el hombre y el mundo creado y en primer lugar el angélico puede ser imagen y simulacro de Dios sin que guarden relación commensurable con su inmensa belleza, según te he dicho. Por ello dice el Profeta: «¿A quién comparáis con Dios? ¿A qué le hacéis igual?»⁵⁰, y en otro pasaje dice: «¿A quién me compararéis e igualaréis?, dice el Santo. Alzad vuestros ojos hacia el cielo y ved quién lo creó, quién produjo y contó los ejércitos del cielo: a cada uno llama por su nombre; por su suma virtud e inmenso poder, ningún lugar está privado»⁵¹. Mira, Sofía, con qué claridad mostró este sabio Profeta la infinita superioridad y desproporción que el Creador guarda con las creaturas, incluso con las celestes y las angélicas: dice que las produjo todas innumeradamente, cada una con esencia y nombre propios, y gracias a su omnipotencia e inmensa virtud éstas tienen ser y no están privadas de él, pues dijo «nada son», porque, ¿qué comparación o proporción puede tener la nada con esa fuente de existencia que de la nada convierte en ser y da exce-

⁵⁰ *Isaías*, 46, 5.

⁵¹ *Isaías*, 40, 26.

lentes grados de perfección? Y por eso dice Ana en su cántico: «No hay santo alguno como tú, Dios, porque nadie existe sin ti»⁵², con lo cual quiere decir que no puede compararse lo que recibe el ser con Aquél de quien lo recibe.

SOFÍA.—Me has demostrado que la carencia de belleza es igual en el mundo angélico que en el corruptible. Sólo te queda por demostrar que es mayor la del angélico, lo cual, además de ser extraño, parece implicar contradicción, ya que, si son iguales, el uno no debería ser mayor que el otro.

FILÓN.—Ya has oído la razón de la igualdad. Te he dicho también que es mayor la carencia de belleza en el mundo angélico porque conoce más: aunque la carencia sea igual en dos personas, resulta mayor en aquella que más conoce y en ella despierta mayor deseo hacia aquello que le falta. Cuando los ornamentos civiles y señoriales faltan por igual a un noble y a un plebeyo, ¿en cuál de ellos es mayor la carencia? ¿En el noble, que conoce la carencia que originan, o en el plebeyo, que ignora lo que son? ¿Quién los desea con más intensidad?

SOFÍA.—El noble, claro está, pues quien no siente no sufre privación ni deseo hacia lo que le falta.

FILÓN.—Del mismo modo, aunque sea igualmente infinita la infinita belleza que le falta al mundo celeste y al corruptible, sin embargo, en el angélico, donde se conoce mejor la inmensa belleza que falta, la carencia resulta ser mayor para incitar a mayor deseo y producir un amor más intenso que en el mundo inferior. Por ello, aunque la carencia de belleza divina sea la misma, sin embargo, por defecto de conocimiento la carencia es menor y el deseo y el amor hacia ella son más remisos. Por consiguiente, la carencia en los dos mundos es igual en relación con la cosa que falta, que es infinita para ambos, mientras que el más o el menos se refiere a quienes carecen de ella: cuanto más la conocen más la desean y aman.

SOFÍA.—Entiendo bastante claramente cómo la carencia de la belleza en el mundo angélico no sólo es igual a la del mundo inferior, sino incluso mayor. Por esto, con razón son el amor y el deseo mucho más ardientes, intensos y excelentes, y con razón puede afirmarse que en aquel mundo nació primeramente. Pero mi ánimo queda intranquilo acerca de la dignidad del mundo angélico, porque siendo la carencia de belleza una imperfección, donde mayor es la carencia mayor debe ser la imperfección, de donde se deduciría que el mundo angélico, al que, según tú, le falta más belleza, sería más defectuoso y menos perfecto que el percedero, lo cual es absurdo.

FILÓN.—Se seguiría el inconveniente que señalas si la carencia de belleza, que te he dicho es mayor en el mundo angélico que en el percedero, fuese carencia absolutamente privativa, pues esto supondría verdaderamente defecto en quien se da, defecto mayor cuanto mayor es quien lo experimenta.

Pero yo no dije que semejante carencia fuera mayor en el mundo angélico; sólo me refería a la carencia incitativa y productiva de amor y de deseo, la cual no supone defecto para las cosas creadas, sino más bien perfección. Por ello, razonablemente, debe ser mayor en el mundo angélico que en el percedero.

SOFÍA.—La diversidad de los vocablos no me satisface. Explicame estas dos clases de carencia, o sea, la privativa y productiva de amor, y también la diferencia que hay entre ambas.

FILÓN.—La carencia de perfección únicamente puede darse en acto, aunque exista en potencia, y ésta se llama propiamente carencia, o bien que falten al mismo tiempo acto y potencia, lo que se denomina privación absoluta.

SOFÍA.—Dame los ejemplos correspondientes.

FILÓN.—Entre las cosas artificiales verás, por ejemplo, un madero tosco, carente de la forma y de la belleza de una estatua de Apolo, que, sin embargo, está en potencia en el madero. En cambio, una parte de agua, así como carece en acto de forma de estatua, también le falta en potencia, porque del agua es imposible hacer una estatua como de la madera. La primera carencia, que no está despojada de potencia, se denomina carencia; la segunda, que le falta en acto y en potencia, es llamada privación absoluta.

En las cosas naturales, la primera materia que se da en el fuego y en el agua, aunque le falta en acto la forma y la esencia de aire, no le falta potencia, pues el fuego puede convertirse en aire, y lo mismo cabe decir del agua. En cambio, le falta forma de estrella, de sol, de luna o de cuerpo celeste en general, no sólo en acto sino también en potencia, porque la primera materia no tiene ni potencia ni posibilidad de convertirse ni en cielo ni en estrella.

Esta misma es la diferencia que en relación con la carencia de belleza se da entre el mundo angélico y el corruptible, pues en el angélico sólo es carencia en acto, pero no le falta ni conocimiento ni inclinación, que equivalen a la potencia en la primera materia. Al igual que en esta última la carencia en acto le da inclinación y deseo hacia toda forma de la cual ella es potencia, del mismo modo el conocimiento y la inclinación angélica hacia la suprema belleza que le falta, origina un intensísimo amor y un deseo muy ardiente. Esta carencia no es privación absoluta, pues quien conoce y desea aquello de lo cual carece no está privado por completo de ello, porque el conocimiento es un ser potencial de lo que falta y también lo son el amor y el deseo. Por el contrario, en el mundo inferior, donde no se da tal conocimiento y deseo de esta suprema belleza, al mismo tiempo que el acto falta la potencia de ella, y esta carencia es privación absoluta y verdadero defecto; no el cognoscitivo, incitativo y productor de amor, pues éste es perfección en las cosas creadas, y en las más excelentes esta carencia es mayor, o sea, más cognoscitiva e incitativa al amor que en el corruptible, mientras que la privativa lo es menor. En el mundo percedero ocurre lo contrario: la carencia incitativa es mayor y menor la privativa, por lo cual es menos perfecto y más defectuoso.

⁵² 1, Samuel, 2, 2.

SOFÍA.—Veo perfectamente qué diferencia hay entre la carencia de belleza cognoscitiva y productora del amor, que abunda mucho en el mundo intelectual, y la privativa, privada de conocimiento y amor, que se halla más en el mundo corruptible, y comprendo por qué la una supone perfección, y la otra, defecto. Pero me quedan aún tres dudas: primera, la carencia del mundo inferior no puede llamarse absolutamente privativa, porque también en él la suprema belleza es conocida y deseada por los hombres, que son parte integrante de ese mundo; segunda, esta carencia cognoscitiva y desiderativa de la suprema belleza parece que no puede darse junto con la existencia en potencia de la cosa que falta en acto, según has dicho, porque la potencia puede pasar a acto y ningún bello finito puede poseer belleza infinita, que, según dices, es la que conoce y desea; tercera, me parece extraño que Dios suponga en alguna creatura conocimiento y deseo de una cosa que le falta y que le sea imposible conseguirla, como lo que dices del mundo angélico. Resuélveme, Filón, estas dudas, a fin de que mi ánimo se tranquilice mejor acerca de este punto: dónde nació el amor.

FILÓN.—Esperaba de ti tales dudas, y vienen a propósito, porque cuando las haya resuelto estarás completamente segura de que el amor nació en el mundo angélico, según ya te he dicho.

Contesto a la primera diciéndote que en el mundo corruptible no hay conocimiento lúcido de la suma belleza divina, y que ésta no puede alcanzarse si no es por medio del entendimiento separado de la materia, que es un espejo capaz de representar la belleza divina. Este entendimiento no se halla en el mundo inferior, porque los elementos mixtos inanimados, las plantas y los animales carecen de entendimiento, y el hombre, que lo posee, sólo lo posee en potencia: entiende las esencias corpóreas a través de los sentidos y a lo más que puede alcanzar, cuando está dotado de verdadera sabiduría, es a conocer las esencias incorpóreas mediante las corpóreas, como por el movimiento de los cielos se llegan a conocer sus motores, que son virtudes incorpóreas e intelectuales, y, sucesivamente, llega a conocer la primera causa como conoció los primeros motores. Pero esto es lo mismo que ver el cuerpo brillante del sol en el agua o en otro cuerpo diáfano, ya que la vista, débil, no puede verlo directamente. De este modo ve nuestro entendimiento las cosas incorpóreas en las corpóreas, y aunque llega a conocer que la primera causa es inmensa e infinita, la conoce por su efecto, que es el universo corpóreo, pues por la obra se conoce el artífice; no la conoce directamente por sí mismo, viendo su propia mente y arte, como hace el mundo angélico, cuyos seres por ser entendimientos separados de la materia son capaces de ver, o de que se imprima en ellos, directa e inmediatamente, la clara belleza divina (como el ojo del águila es capaz de ver directamente el sol brillante y no por reflejo)⁵³.

⁵³ Cf. para esta tradición, por ejemplo, S. Isidoro, *Etimologías*, XIII, 7, 11.

SOFÍA.—Pero, ¿no me has demostrado que el entendimiento humano alcanza alguna vez tal perfección que puede llegar a unirse con el entendimiento divino, o el angélico, ajeno a la materia, y gozar de él en acto, viéndolo directamente y no por discurso potencial ni por un medio corpóreo?

FILÓN.—Esto es cierto, y los filósofos sostienen que nuestro entendimiento puede unirse con el entendimiento agente, separado de la materia, que es propio del mundo angélico; pero cuando alcanza este grado ya no es entendimiento humano potencial ni corpóreo, ni pertenece al mundo corruptible, sino que, o se ha hecho propio del mundo angélico, o es intermedio entre el humano y el angélico.

SOFÍA.—¿Por qué intermedio, y no angélico por completo?

FILÓN.—Porque para unirse al mundo angélico es preciso que sea inferior a él, ya que lo que se une es siempre inferior a aquello a lo cual se une, de la misma manera que el ángel es inferior a la belleza divina, con la unión de la cual se hace feliz. Así pues, el entendimiento copulado es al angélico casi como el angélico es al divino, y es medio entre el entendimiento humano y el angélico como el angélico es medio entre él mismo y el divino, aunque el divino, por ser infinito, sobrepasa con mucho la mitad y es el último grado de belleza, que no puede compararse con ningún otro. Por consiguiente, hay cuatro grados de entendimiento, a saber: humano, copulativo, angélico y divino. El humano se divide en dos: en potencia (como el del ignorante) y en el acto (como el del sabio), con lo que tenemos cinco grados⁵⁴. De donde comprenderás que el entendimiento humano, incluso el copulativo, no puede comprender —según el filósofo— directamente la belleza divina, ni tener visión ni conocimiento de ella; por esa razón su deseo y amor no puede dirigirse directamente hacia esa belleza desconocida para él si no es confusamente, mediante el conocimiento que logró de la primera causa y del primer motor a través de los cuerpos. Este conocimiento ni es perfecto ni es recto, ni puede producir puro amor ni el deseo intenso que se debe a esa suprema belleza; sin embargo, una vez copulado, puede conocer la esencia del entendimiento agente, cuya belleza es finita; hacia ella dirige su amor y deseo, y mediante ella o en ella, ve y desea la belleza divina como en un medio cristalino o un claro espejo, pero no en sí mismo e inmediatamente, como hace el entendimiento angélico.

SOFÍA.—Pues yo recuerdo que dijiste que las almas de los santos padres profetas se unieron con la Divinidad misma.

FILÓN.—La que acabo de citar es la opinión del filósofo, que investiga la mayor perfección a que el hombre puede llegar naturalmente; pero la Sagra-

⁵⁴ Esta clasificación jerárquica procede del desarrollo de la doctrina aristotélica sobre el entendimiento (*Del alma*, III, 5) a cargo de los filósofos árabes medievales. Maimónides la recoge en su *Guía*, I, 62, 63.

da Escritura demostró que el entendimiento humano puede volar mucho más alto cuando, por gracia de Dios, ha sido hecho profético, elegido por la Divinidad. En tal caso, la copulación con la belleza divina puede tener lugar inmediatamente, como cualquier ángel.

SOFÍA.—¿Acaso todos los profetas han alcanzado tal grado de visión divina?

FILÓN.—Sólo lo alcanzó Moisés, que fue el príncipe de los profetas. Todos los demás profetizaron mediante un ángel, y la fantasía de estos profetas participaba con el entendimiento en su copulación, por lo cual la profecía les solía venir la mayoría de las veces en sueños y estando dormidos, con figuras y ejemplos fantásticos; Moisés profetizaba despierto, con el entendimiento claro y libre de fantasía, excepto la primera vez, por ser nuevo. Por ello, cuando Aarón y María, sus hermanos, murmuraron contra él, diciendo que también ellos eran profetas como él, Dios les hizo saber que no eran iguales, diciendo: «Si Dios profetiza en vosotros lo hace en espejo y en sueño», es decir, mediante el espejo del ángel o en compañía de la fantasía en sueños; y prosigue: «no sucede así en mi siervo Moisés, que es fiel en toda mi casa; hablo con él boca a boca, en visión y no en enigma, y ve la figura de Dios»⁵⁵, es decir: conocía fielmente todas las ideas que hay en la mente divina, profetizaba boca a boca, no por mediación de un ángel, sino con clara visión intelectual, sin sueño ni enigmas, y, finalmente, como el primero de los ángeles veía la bellísima figura de Dios.

Por consiguiente, sólo de él sabemos que alcanzó a ver a Dios como si fuera ángel, mas no de ningún otro profeta. Por esto la Sagrada Escritura dice que Moisés hablaba cara a cara con Dios⁵⁶, como habla un hombre con un compañero, o sea, que al profetizar veía directamente la visión divina.

SOFÍA.—Quien en vida pudo llegar a tal altura, ¿qué debe haberle ocurrido después de la muerte, cuando el alma está ya libre de los lazos corporales?

FILÓN.—Has de creer con mayor facilidad que su copulación con la Divinidad fue entonces más íntima, con mayor unión, siempre continua, sin interrupción, lo cual no podía ocurrir cuando aún estaba en vida. Y no solamente Moisés después de morir se copuló inmediatamente con Dios, sino también otros muchos profetas santos padres lo lograron una vez muertos, aunque en vida sólo lo pudo conseguir Moisés.

SOFÍA.—Ya he oído lo suficiente para solventar mi primera duda. Quisiera que me resolvieses la segunda: cómo es posible que el ángel tenga en potencia conocimiento desiderativo de la infinita belleza, la cual le es imposible conseguir en acto.

FILÓN.—Es imposible que lo finito llegue a ser infinito, de la misma manera que es imposible que la creatura llegue a ser Creador. Para llegar a esto no existe potencia en las almas de los bienaventurados, sino que sólo están en potencia de copularse y unirse con la infinita belleza de Dios, aunque ellos son finitos. Para esto les sirve el conocimiento que tienen de su inmensa belleza y el amor y la inclinación que hacia ella les dirige.

SOFÍA.—¿Cómo puede lo infinito ser conocido por lo finito?, y la belleza infinita, ¿cómo puede grabarse en una mente finita?

FILÓN.—Eso no es extraño, ya que la cosa conocida está y se imprime en el conociente según el modo y la naturaleza de éste, y no según la del conocido. Observa que todo el hemisferio es visto por el ojo y se graba en la pupila, tan pequeña, no según el tamaño y la naturaleza del cielo, sino según es capaz la cantidad y la virtud de la pupila. Del mismo modo, la belleza infinita se imprime en la mente finita, angélica o bienaventurada, no en proporción con su infinitud, sino según la capacidad finita de la mente que la conoce; el ojo del águila ve, y en él queda representado directamente, el sol, grande y brillante, no como el sol es en sí sino tal como el ojo del águila es capaz de captarlo.

Existe otro conocimiento de la inmensa belleza divina, que se iguala a ella: es el que Dios supremo tiene de su propia belleza, y es como si el sol con su claridad (que es visible) se viera a sí mismo, pues ésta sería una visión perfecta, porque el conocimiento se identifica con el conocido.

Resumiendo, podemos decir que son tres las maneras de ver a Dios, como al sol: 1.^a, la más baja, la del entendimiento humano, que ve la belleza divina en enigma del universo corporal, que es simulacro de dicha belleza, del mismo modo que el ojo humano ve el cuerpo del sol representado en el agua o reflejado en otro cuerpo diáfano, ya que es incapaz de verlo directamente; 2.^a, la del entendimiento angélico, que ve directamente la belleza divina, no identificándose con el objeto, sino captándolo según su capacidad finita, a semejanza de como el ojo del águila ve el claro sol; 3.^a, es la visión que el entendimiento divino tiene de su inmensa belleza, que se identifica con el objeto, como si el sol brillante se viera a sí mismo.

SOFÍA.—Me agradan las soluciones que das a mi segunda duda. Y, sin embargo, me sigue pareciendo difícil que siendo los ángeles inmutables y estando siempre en el mismo grado de felicidad, ¿cómo es posible que estén en potencia de alcanzar alguna perfección y reducirla a acto, como dijiste al hablar de la divina copulación de ellos? Si están siempre identificados con la Divinidad, no precisan de deseo ni amor hacia aquello que poseen permanentemente, pues —como dices— deseamos lo que nos falta y no lo que siempre poseemos.

FILÓN.—Siendo mucho más excelente el objeto que el conociente, no es de extrañar que siempre pueda ir en aumento el conocimiento y la unión copulativa de la mente finita con la belleza infinita, merced al deseo y al

⁵⁵ *Números*, 12, 7-8.

⁵⁶ *Números*, 12, 8. Para los grados de la profecía divina, cf. Maimónides, *Guía*, II, 45.

amor causado por la gran falta de la suma belleza conocida, para gozar cada vez más de la contemplación unitiva de ella. Aunque los ángeles no están sujetos al tiempo, su eternidad no es infinita, ni toda junta sin sucesión, como lo es la eternidad divina. De ahí que ellos, a pesar de ser incorpóreos y carecer de movimiento físico, posean movimiento intelectual hacia su primera causa y último fin, con contemplación y copulación sucesivas. Esta sucesión es denominada por los filósofos «edad angélica», que es término medio entre el tiempo del mundo corpóreo y la eternidad divina. En esta sucesión puede haber potencia, amor y deseo intelectuales, y adherencia sucesiva y unitiva, según ya te dije. Aunque te concediese que están siempre en determinado grado de copulación, aun entonces no faltaría el amor y el deseo de que la copulación se continuara eternamente, pues —según te dije— amamos las cosas buenas que poseemos deseando gozar siempre de ellas con deleite perpetuo. Por consiguiente, el amor angélico se dirige siempre hacia la belleza divina, intensiva y extensivamente.

SOFÍA.—Quedo satisfecha acerca de la segunda duda. Di algo de la tercera.

FILÓN.—Con lo dicho en la resolución de la segunda, ha quedado de manifiesto la solución de la tercera. Te concedo que ni Dios ni la naturaleza no ponen en ninguna creatura amor ni deseo completo, o bien inclinación o inherencia, si no es para conseguir o llegar a ser cosa posible, y no para lo mera y manifiestamente imposible. Y, sin embargo, no verás ningún hombre que quiera andar patas arriba o volar con las alas, ser estrella o tenerla en la mano, ni cosas semejantes, pues aunque son valiosas y le faltan y su valor le es conocido, no las desea porque su imposibilidad es evidente. Por ello, al faltar la esperanza de obtenerlas, falta el deseo, porque la esperanza de conseguir la cosa que deleita, cuando la conocemos y nos falta, produce amor y deseo por lograrla, y cuando la esperanza es remisa, el amor jamás es intenso ni ardiente el deseo, y cuando no hay esperanza, porque el conseguir la cosa es imposible, falta también el amor y el deseo del conociente. Pero el amor y el deseo de los ángeles por gozar de la inmensa belleza divina no es para ellos algo totalmente imposible, pues —según te he dicho— pueden y esperan obtenerla y gozarla como su verdadera felicidad, y hacia ella se encaminan y dirigen como a su fin propio, a pesar de que esa belleza sea infinita y los ángeles finitos.

SOFÍA.—He comprendido perfectamente bien cuál es la solución de la tercera duda. Veo que supones en el amor una cuarta condición, pues, además de sentirse por una cosa bella, conocida por el amante y que de algún modo le falte o le pueda faltar, también es preciso —según tú— que sea posible conseguirla y que haya esperanza de lograrla, lo cual parece razonable. Pero hay hechos en contra de ello: los hombres desean naturalmente no morir, lo cual es un imposible evidente y sin esperanza.

FILÓN.—Quienes lo desean no creen que sea imposible por completo. Han aprendido por las historias de la Ley que Enoc y Elías fueron inmorta-

les en cuerpo y alma, aunque se dan cuenta de que esto ocurrió por milagro. Por ello piensan los hombres que Dios podrá obrar en ellos el mismo milagro, porque a esta posibilidad se une cierta esperanza remota, que les mueve a un deseo lento, máxime por ser horrible la muerte y odiosa la corrupción a quien desea. El deseo no se refiere a conseguir algo nuevo, sino a no perder la vida que se tiene, la cual, por poseerse en el presente, es cosa fácil que el hombre se engañe en desear no perderla, aunque naturalmente sea imposible: el deseo hacia esto es tan lento que puede referirse a cosa imposible y solamente imaginable, ya que tanta importancia tiene para quien desea. Añadiré también que el fundamento de este deseo no es inútil en sí, aunque sea bastante engañoso, porque el deseo que siente el hombre de ser inmortal es en verdad posible, pues la esencia del hombre —como rectamente quiere Platón— no es sino su alma intelectiva, la cual por la virtud, la sabiduría, el conocimiento y el amor divino se glorifica y hace inmortal, pues quienes están afligidos por penas no digo que sean completamente inmortales, pues la pena y la privación de la visión divina que sufre el alma puede ser considerada mortalidad, aunque no esté aniquilada por completo. Se engañan los hombres al ver en el ser físico su propia esencia, al creer que el natural anhelo de alcanzar la inmortalidad reside en el ser físico, cuando, en realidad, sólo reside en el espiritual, según ya te he dicho. De ello entenderás, Sofía, la certidumbre del alma intelectiva del hombre, pues si éste no fuera verdaderamente inmortal gracias al alma intelectiva, que es el verdadero hombre, los hombres no desearían, como la desean, la inmortalidad; de los demás animales, así como son enteramente mortales, puedes creer que ni piensan ni conocen, ni desean ni esperan la inmortalidad, y quizá ni siquiera conozcan lo que es la inmortalidad, aunque huyen del daño y del dolor. Como el conocimiento de los contrarios es uno, el hombre, que conoce la muerte, conoce y procura por su inmortalidad, mejor dicho, la de su alma; no lo haría si no fuese posible conseguirla de la manera que te he dicho. De este deseo verdadero procede el deseo falaz de que no muera el cuerpo, junto con las demás razones que te he citado.

SOFÍA.—Te agradezco que me hayas solventado mis dudas. Ahora sé que el amor del universo creado nació verdaderamente en el mundo angélico. Tan sólo va contra ello lo que me has dicho de Platón, quien afirma que el amor no es dios sino un gran demonio. Ya he oído que para Platón la categoría de los demonios es inferior a la de los dioses, o sea, de los ángeles. Luego, según él, el amor no empieza en el mundo angélico sino en el de los demonios, por lo cual los ángeles deben estar totalmente privados de amor, pues no es justo que el demonio, que es inferior, propague amor en sus superiores, es decir, en los ángeles, de la misma manera que lo propaga a los hombres, que son inferiores a él.

FILÓN.—Hemos hablado del amor del universo mucho más en general de lo que lo hizo Platón en su *Banquete*, porque aquí tratamos del origen

del amor en todo el mundo creado, mientras que él sólo trató del origen del amor humano. Aunque algunos autores lo consideraron como dios, o diosa, que constantemente prodigaba este amor a los hombres, Platón dice, contra ellos, que no puede ser dios, ya que los dioses infunden perfección y belleza en acto como ellos, que son verdaderamente perfectos y bellos; pero el amor en los seres humanos no es posesión ni perfección de belleza, sino deseo de la que nos falta, por lo cual su belleza tan sólo existe en potencia, mas no en acto ni en hábito, como en efecto se da en los ángeles. En verdad, el amor es la primera pasión del alma, cuyo ser consiste en inherencia potencial de la hermosura amada; pero Platón considera que su principio es inferior a los dioses, es decir, demonio, cuya belleza se da en potencia con relación a los ángeles, en los cuales existe en acto. Así como Platón considera las ideas como principios de las perfecciones actuales, ciencias y sabidurías humanas en acto, del mismo modo supone que los demonios, inferiores a los dioses, son principios de las potencias, virtudes y pasiones del alma, y como quiera que el amor —según te he dicho— es la primera pasión del alma, supone un gran y primer demonio como principio de dicho amor. Pero el amor del que estamos hablando no es en los ángeles pasión corporal, sino inherencia intelectual con la suprema belleza; por ello, este amor supera al mismo tiempo a los demonios y a los hombres, y es principio del amor en el mundo creado, lo cual no niega Platón, pues él mismo supone amor en el sumo Dios, amor del que hizo partícipes a los demás dioses, al igual que el del demonio fue participado a los hombres; pero, como aquél es más elevado, no habló de los dos en común, como hemos hecho nosotros.

SOFÍA.—También quedo satisfecha de esta última duda. Sólo quisiera, acerca de ello, que me dijeras cómo el amor, nacido en el mundo angélico, de él se extienda y se participe a todo el mundo creado y, además, si todos los ángeles participan del amor hacia la belleza divina inmediatamente, o bien si unos lo hacen por medio de otros que les sean superiores.

FILÓN.—Los ángeles participan del amor divino según como gozan de su unión; en esto los filósofos y los teólogos árabes discrepan. La escuela de Avicena, Algazel, nuestro rabí Moisés Maimónides y otros⁵⁷ creen que la primera causa es, por encima de todas las inteligencias que mueven los cielos, causa y fin amado por todos. Siendo esta causa simplísima unidad, gracias al amor hacia su inmensa belleza, produce inmediatamente y por sí sola la primera inteligencia, que mueve el primer cielo. Sólo esa goza inmediatamente de la visión y de la unión divina, porque su amor tiende inmediatamente hacia la Divinidad, su causa propia y queridísimo fin. Esta primera inteligencia tiene dos contemplaciones: la una, de la belleza de su causa, por virtud y amor hacia la cual produce la segunda inteligencia; la segunda

es la contemplación de su propia belleza, y por virtud y amor hacia ella produce la primera esfera, constituida por un cuerpo circular imperecedero y un alma intelectual que ama a su inteligencia, que es motor perpetuo de esa esfera, como su fin propio y amado.

La segunda inteligencia no contempla directamente la belleza divina, sino mediante la primera, como quien viera el sol a través de un cristal transparente. También ésta tiene dos contemplaciones: la de la belleza de la causa, y por virtud y amor hacia ella produce la tercera inteligencia, y la de su propia belleza, por la cual da origen a la segunda esfera, principio de ella y en continuo movimiento. De modo semejante imaginan la producción y las contemplaciones de todas las inteligencias y esferas celestes, sucesivamente y en cadena, ya sean ocho las esferas (como creían los griegos) o nueve (según los árabes) o diez (como suponían los antiguos hebreos y algunos autores modernos).

El número de inteligencias motoras es, por virtud de sus almas, igual que el número de cielos. Estos se mueven continuamente de sí a sí, circularmente, a causa del conocimiento y del amor que el alma de ellos siente hacia su inteligencia y hacia la suprema belleza que en ella resplandece, a la cual todos siguen para copularse y llegar a ser felices en ella, como en su último y felicísimo fin. El más inferior de los motores, es decir, el de la esfera de la luna, por la contemplación y amor hacia su propia belleza produce la esfera de la luna, a la que mueve continuamente, y al contemplar la belleza de su propia causa dicen que produce el entendimiento agente, que es la inteligencia del mundo inferior, que es casi el alma del mundo. Tal como enseña Platón, dicen que esta última inteligencia es la que, por contemplación y amor hacia su propia belleza, da todas las formas en diversos grados y especies del mundo inferior a la primera materia, a la que mueve constantemente, de forma en forma, por generación y sucesión continuas, y al contemplar y amar la belleza de su propia causa produce el entendimiento humano, el último de los entendimientos, el primero en potencia, al que más tarde, iluminándolo, reduce a acto y hábito sabio, de manera que puede elevarse, por obra del amor y del deseo, a copularse con el entendimiento agente y ver en este último, como en último medio o espejo cristalino, la inmensa belleza divina, y ser feliz en ella, con eterno deleite, como en el último fin de todo el universo creado.

Por consiguiente, habiendo descendido gradualmente por las esencias creadas, no sólo hasta la última esfera de la luna sino también hasta la ínfima primera materia, de allí vuelve a elevar esta primera materia con inclinación, amor y deseo de aproximarse a la perfección divina, de la cual es la más alejada, ascendiendo de grado en grado por las formas y perfecciones formales: primero en las formas de los elementos, segundo en las formas de los mixtos inanimados, tercero en las de las plantas, cuarto en las especies animales, quinto en la forma humana racional en potencia, sexto en el enten-

⁵⁷ Cf. nota 71, diálogo II.

dimiento actual o habitual, y séptimo en el entendimiento copulativo con la suprema belleza, gracias al entendimiento agente. Así pues, los árabes consideran el universo como una línea circular cuyo principio es la Divinidad, y de Ella, sucediéndose encadenadamente, se llega a la primera materia, la más alejada de la Divinidad, y de esta materia va ascendiendo y aproximándose gradualmente, hasta que termina en el punto que fue el principio, es decir, en la belleza divina, por unión del entendimiento humano con ella.

SOFÍA.—He comprendido cómo estos árabes creen que el amor desciende desde la cima del mundo angélico hasta el fondo del mundo inferior, y que desde aquí asciende hasta su primer principio, todo ello sucesivamente, grado a grado, con orden admirable, en forma circular y con principio determinado. No sirvo yo para juzgar la verdad que esta teoría contiene, pero sí veo que es ingeniosa, aparente y muy adornada. Dime en qué discrepan los otros autores árabes.

FILÓN.—Creo haberte ya dicho en otra ocasión que Averroes, como aristotélico puro, las cosas que no halló en Aristóteles (o porque todos los libros de éste no llegaron a sus manos, sobre todo los de metafísica y teología, o por no abundar en su opinión) trató de contradecirlas o anularlas. Y como quiera que no halló en él este encadenamiento del mundo, contradijo a sus antecesores árabes, diciendo que no pertenece a la filosofía según la opinión de Aristóteles, porque éste no cree imposible que del uno y simplicísimo Dios dependa inmediatamente la coordinada multitud de esencias del universo, atendiendo a que todo se une como los miembros de un hombre, y por esta unidad total todas sus partes juntas pueden depender de la simplicísima unidad divina, en cuya mente está ejemplificado y representado todo el universo, al igual que la forma de la obra existe en la mente del artífice. Esta forma no implica en Dios multiplicación de esencia; al contrario, para Él es una, mientras que en una obra se multiplica por carecer de la perfección del artífice. Por consiguiente, las ideas divinas son muchas si las comparamos con las esencias creadas, pero por estar en la mente de Dios se identifica con dicha mente. Por ello dice Averroes que la belleza divina se imprime en todas las inteligencias que mueven los cielos inmediatamente; todas, junto con sus esferas, tienen derivación inmediata de Él, y así ocurre con la primera materia, con todas las especies y con el entendimiento humano, que son los únicos eternos en el mundo inferior. Pero añade que esta impresión, aunque es inmediata en todo, sin embargo es graduada por orden, más o menos: en la primera inteligencia la belleza divina se imprime con mayor dignidad, espiritual y perfectamente, con simulacro mayor en la segunda; en ésta más que en la tercera, y así sucesivamente hasta llegar al entendimiento humano, la última de las inteligencias. En los cuerpos se imprime de una manera mucho más burda, porque allí se hace conmensurable y divisible: se imprime con mucha mayor perfección en la primera esfera que en la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la esfera de la

luna y a la primera materia; incluso en esta última se imprimen todas las ideas de la belleza divina al igual que en cada una de las inteligencias motoras y almas de los cielos y al igual que en el entendimiento agente y sabio, pero no con la misma claridad y resplandor sino de manera más confusa, es decir, en potencia corporal. La impresión de la primera materia en relación con los cuerpos celestes se asemeja a la impresión del entendimiento posible respecto de todos los demás entendimientos en acto, y entre esas dos impresiones hay una sola diferencia: en la primera materia se imprimen todas las ideas formales en potencia corporalmente, por ser el inferior de los cuerpos celestes, mientras que en el entendimiento posible están todas impresas en potencia no corpórea sino espiritual, es decir, intelectual.

A tenor de esta impresión sucesiva y graduada de la belleza divina se da el amor y el deseo hacia ella en el mundo intelectual, gradualmente, desde la primera inteligencia hasta el entendimiento humano posible, el más bajo e inferior de los entendimientos humanos. En el mundo corpóreo (en el cual el amor depende del intelectual) ocurre esto desde el primer y supremo cielo gradualmente hasta la primera materia, la cual (como cada esfera celeste, por el insaciable amor que siente hacia la belleza divina, para mejor participar y gozar de ella, se mueve circularmente, de continuo, sin descanso) con deseo insaciable de participar de la belleza divina, mediante la recepción de las formas, se mueve continuamente de una forma a otra, con movimiento circular de generación y corrupción, sin cesar nunca.

Muchos más detalles podría darte de cada una de estas dos teorías acerca de la sucesión de las esencias y de los amores en el universo, así como las diferencias y las razones que cada uno aduce para reforzar su teoría y rebatir la contraria; pero las omito por no ser prolijo en algo que no es imprescindible para nuestro propósito. Bástete, pues, con que cada una de estas dos teorías te indique cuál es la respuesta de lo que preguntas, es decir, de qué modo el amor del mundo angélico, en el que nació, pasa al celeste y al inferior, hasta hacerse común a todo el universo creado.

SOFÍA.—He comprendido la diferencia que hay entre estas dos teorías de los autores árabes acerca de cómo se sucede la impresión de la belleza divina y el amor hacia ella en los distintos grados intelectuales del universo. Creo haber entendido que la primera sostiene que es como el reflejarse del sol en un claro cristal y de éste en otro menos claro, y así sucesivamente hasta llegar al entendimiento humano, que es el último y el menos claro de todos; la segunda que es como la representación inmediata del sol en muchos espejos, uno menos claro que otro, gradualmente, desde la primera inteligencia hasta el entendimiento humano. Tanto de un modo como de otro veo que el amor pasa del mundo angélico a todo el universo creado.

Quedo, pues, completamente satisfecha de mi tercera pregunta: dónde nació el amor, y sé bien que su primer nacimiento y origen en el mundo creado tuvo lugar en la primera inteligencia, cabeza del mundo angélico, según

has dicho. Creo que ha llegado ya el momento de que contestes a mi cuarta pregunta, que es: ¿de quién nació el amor?, ¿cuántos y quiénes fueron sus progenitores?

FILÓN.—Los poetas griegos y los latinos, que incluyen el amor entre los dioses, aunque discrepan entre sí, le atribuyen diversos progenitores. Unos le denominan Cupido; otros, Amor. Consideran más de un Cupido; pero el principal de ellos es aquel niño ciego, alado, que trae arco y flechas, al cual consideran hijo de Marte y de Venus, mientras que según otros poetas, nació de Venus sin padre.

SOFÍA.—¿Qué pretenden enseñar con ello?

FILÓN.—Cupido, dios del amor, es el amor voluptuoso, deleitable y verdaderamente libidinoso. (Por eso dicen que la voluptuosidad es hija suya.) Es excesivo y ardiente en aquellos hombres en cuya natividad son muy poderosos Marte y Venus y guardan entre sí aspecto y conjunción benévolos: Venus comunica abundancia de humedad natural digesta y dispuesta a la lujuria; Marte, el calor, deseo ardiente e incitación, de manera que el uno da poder y el otro querer excesivos. Los poetas llaman a Marte (dador del calor) padre, porque es activo, y a Venus la consideran madre, porque lo húmedo es material y pasivo. Los que sostienen que no tiene padre quieren indicar con ello que la lujuria ardentísima carece de razón intelectual, que es padre y director de las pasiones de la voluntad; sólo tiene madre, Venus, planeta y diosa de los deleites lujuriosos.

Otro Cupido dicen que fue hijo de Mercurio y de Diana, Cupido que tiene plumas, o sea, alas, con lo cual aluden a la codicia de riquezas y posesiones: es el amor por lo útil, que hace que los hombres sean veloces, casi alados, en conseguirlo. Este amor es desmesurado en los hombres en cuya natividad Mercurio y la Luna son los más poderosos y se aspectan bien y se hallan en signos fuertes: Mercurio hace que sean negociadores sutiles y diligentes, y Diana, o sea, la Luna, les concede gran cantidad de riquezas mundanas. Por ello, los poetas llaman a Mercurio, por ser activo, padre de lo útil; a Diana, por ser material y pasiva, la denominan madre.

SOFÍA.—De las tres clases de amor: deleitable, útil y honesto, los poetas han supuesto dos Cupidos como dioses: uno para el deleitable y otro para el útil. ¿Acaso no han imaginado algún otro como dios del amor honesto?

FILÓN.—De ningún modo, pues Cupido significa amor y deseo encendido y desordenado, sin moderación, excesos que se dan en el amor deleitable y en el útil, mas no en el honesto, el cual supone moderación y orden templado, porque la honestidad, sea cuanta se quiera, nunca puede ser ni destemplada ni excesiva. Pero los poetas, al hablar de la descendencia del amor, describieron alguna vez el honesto y otras a todos a la vez.

SOFÍA.—Anda, dime qué dicen acerca de los progenitores del Amor, de la misma manera que me has hablado de los de Cupido.

FILÓN.—Estaba a punto de decírtelo. Algunos consideran que el Amor es hijo de Erebo y de la Noche; aun más, dicen que de entre los muchos hijos

que esos tuvieron (según te dije al hablar de la universalidad del amor) el Amor es el primogénito.

SOFÍA.—¿A qué amor se refieren? ¿Y qué quieren indicar con esos dos padres?

FILÓN.—Hablan del amor en general, que es la primera pasión del alma, y Erebo —según ya te dije— es considerado dios de todas las pasiones del alma y también de las potencias de la materia. Por Erebo entienden la inherencia y la potencia del alma y de la materia hacia las cosas buenas y malas; y como quiera que la primera de las pasiones del alma es el amor, por eso lo suponen primogénito de Erebo, y le atribuyen otros hijos, que son las pasiones que siguen al amor (como ya te expliqué extensamente). Dicen que la Noche es madre del Amor, para indicar que el Amor se engendra de privación y falta de belleza, con tendencia hacia ella, pues la Noche es privación de la hermosa luz del día. En estas tres clases de amor concuerdan los poetas, sin discrepancias. Imaginan otro dios de amor, hijo de Júpiter y de Venus magna, al que suponen doble.

SOFÍA.—¿Cuál de las tres clases de amor es ésta?, ¿qué significan sus padres?

FILÓN.—Entienden por éste el amor honesto y templado acerca de cualquier clase de ganancia, ya sea de cosa corpórea, útil o deleitable, casos en que la moderación y la templanza hacen honestos el amor, ya de cosa incorpórea, virtuosa o intelectual, cuya honestidad estriba en que el amor sea lo más intenso y ardiente posible, mientras que su destemplanza o deshonestidad estriba en ser demasiado remiso o lento. Le asignan como padre a Júpiter para los poetas el sumo dios, porque este amor honesto es divino, y el fin de su deseo es contemplar la belleza del gran Júpiter, y ya te he dicho que el amado es padre del amor, y el amante madre. Le dan por madre a Venus magna, que no es la que otorga deseos lujuriosos, sino la inteligencia de la que da los deseos honestos, intelectuales y virtuosos, como madre que desea la belleza de su esposo, Júpiter, padre del amor honesto.

Según los astrólogos, cuando Júpiter y Venus con aspecto y conjunción benignos son fuertes y significativos en la natividad de alguien, por ser planetas benévolos y ambos fortunas, hacen que esa persona sea benigna, afortunada, inclinada a todo bien y virtud, la dotan de amor honesto y espiritual, como ya te dije: en las cosas corporales Venus da el deseo y Júpiter hace que este deseo sea honesto; en las intelectuales, Júpiter da lo deseado y Venus el deseo, el uno como padre y el otro como madre del amor honesto, pues así como Venus con la conjunción y poder de Marte origina en los hombres deseos excesivos y lujuriosos, cuando está en conjunción y unida a Júpiter hace que ese deseo sea honesto y virtuoso.

SOFÍA.—Comprendo por qué el amor honesto es hijo de Júpiter y de Venus. Dime ahora por qué lo consideran doble.

FILÓN.—Platón, en *El Banquete*, cita una frase de Pausanias que dice que el amor es doble porque, en realidad, hay dos amores, del mismo modo

que existen dos Venus⁵⁸. Cada Venus es madre de amor; siendo dos las Venus es preciso que los amores sean dos. Como la primera es Venus magna, celeste y divina, su hijo es el amor honesto, mientras que la otra, Venus inferior y libidinosa, es madre del amor brutal. Por lo tanto, el amor es doble: honesto y deshonesto.

SOFÍA.—Luego, ¿este amor doble no es honesto, como has dicho?

FILÓN.—Estos autores han unido en el amor doble, a Cupido, hijo de la Venus inferior y de Marte, con el Amor, hijo de Venus magna y de Júpiter. En cambio, nosotros seguimos a quienes suponen que el amor doble es distinto de Cupido, es decir, al que es hijo de Júpiter y de Venus magna, y éste es el honesto.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo es que sólo el honesto es doble?

FILÓN.—Dicen que este amor es doble porque, como ya has oído, el amor honesto se da en las cosas físicas y en las espirituales, en las primeras para moderar lo poco, en las otras para acrecentarlas todo lo posible; el que es honesto en lo uno, también lo es en lo otro, ya que —como dice Aristóteles— todo sabio es bueno y todo bueno es sabio; de manera que es doble al mismo tiempo en lo corporal y en lo espiritual. Además, la duplicidad conviene al amor amigable y a la amistad honesta, que son siempre recíprocos, ya que —como dice Tulio*— la amistad se da entre virtuosos y hacia cosas virtuosas, por lo que los amigos se aman mutuamente por las cualidades de cada uno de ellos. También es doble en cada amigo y amante, porque cada uno de ellos es él mismo y aquél que ama, ya que el alma del amante es su propio amado.

SOFÍA.—Ya he oído cuáles son los progenitores que los poetas asignan al Amor. Quisiera saber cuáles son según los filósofos.

FILÓN.—Vemos que Platón, mediante fábulas, señala otros principios al origen del amor. Dice en *El Banquete*, en nombre de Aristófanes⁵⁹, que el origen del amor fue el siguiente: al principio no sólo existían hombres y mujeres, sino que había una tercera clase de seres, la que denominaban Andrógino, que era al mismo tiempo macho y hembra, y así como el hombre depende del Sol y la mujer de la Tierra, de una manera semejante aquél depende de la Luna, que participa del Sol y de la Tierra. Era, pues, aquel Andrógino, grande, fuerte y terrible, porque tenía dos cuerpos humanos unidos por el pecho y dos cabezas saliendo del cuello, una cara en la parte de

la espalda y otra del otro lado, cuatro ojos, cuatro orejas, dos lenguas y también partes genitales dobles; tenía cuatro brazos con sus correspondientes manos y cuatro piernas con sus respectivos pies, de manera que casi llegaba a tener forma circular; se movía velocísimamente, no sólo a una parte y a otra, sino también con movimiento circular con cuatro pies y cuatro manos, velozmente y con vehemencia. Orgulloso de sus fuerzas, tuvo la osadía de contender con los dioses, de contrariarles y molestarles; por ello, Júpiter, tras tomar consejo de los demás dioses, después de oír diversas opiniones, decidió que no debía aniquilarlas porque, si faltara el género humano, no habría quien venerara a los dioses, pero creyó también que no debía permitir su arrogancia, porque el tolerarla habría sido un vituperio para los dioses. Por ello, determinó que fuesen divididos y mandó a Apolo que los partiese por la mitad, a lo largo, y de uno hiciera dos, para que sólo pudiesen ir derechos a una parte sobre dos pies, y así se habría duplicado el número de adoradores de los dioses; les amonestó diciéndoles que si volvían a pecar contra los dioses, volvería a partir cada mitad en dos, y quedarían con un solo ojo, una sola oreja, media cabeza y rostro, con una sola mano y un solo pie, con el cual andarían saltando como si fueran cojos, y quedarían como los hombres representados en las columnas con medio rostro. Y así, Apolo los partió por el pecho y el vientre, y volviéoles la cara hacia la parte cortada, a fin de que pudieran ver mejor la parte cortada y lastimada; sobre el hueso del pecho puso cuero, tomó todas las partes cortadas del vientre, las recogió juntas y las ató en medio del vientre, atadura que se denomina ombligo, cerca del cual dejó algunas arrugas producidas por las cicatrices del corte, a fin de que el hombre, al verlas, recordara el pecado y su castigo. Viéndose cada mitad privada de la otra, deseando unirse de nuevo se acercaba a la otra mitad y ambas se unían en un estrechísimo abrazo, y así, sin comer ni beber, permanecían hasta morir. Sus órganos genitales estaban en la parte posterior, en la espalda, que antes era la parte anterior (cuando estaban unidos por el pecho), por lo cual al evacuar el esperma éste caía al suelo y allí engendraba mandrágoras. Viendo, pues, Júpiter que el género humano iba pereciendo, mandó a Apolo que volviera a ponerle los órganos genitales en la parte anterior del vientre, y así, al unirse, engendraban seres semejantes, y quedando satisfechos buscaban las cosas que les eran necesarias para conservar la vida. A partir de entonces nació el amor entre los hombres, amor que reconcilia y reintegra la primitiva naturaleza, que vuelve a hacer de dos uno, remedio del pecado a causa del cual lo uno fue dividido en dos. Por consiguiente, el amor se da en todos los hombres, macho y hembra, porque cada uno de ellos es medio hombre y no hombre entero, por lo que cada mitad desea integrarse de nuevo con la otra. En resumen, según esta fábula, el amor humano nació de la división del hombre; sus progenitores fueron sus dos mitades, el macho y la hembra; el fin era volver a reintegrarse.

⁵⁸ Platón, *Banquete*, 180 C.

* Es decir, Cicerón. (*N. del T.*)

⁵⁹ *Banquete*, 189 D-191 D. Como ilustración literaria, por ejemplo L. Barahona de Soto, *Las lágrimas de Angélica*, VIII, estrofas 48, 49: «O debe ser verdad lo que decían: / que el hombre y la mujer primero fueron / nacidos juntamente, y que tenían / un cuerpo, al cual los dioses dividieron.»

SOFÍA.—La fábula es bella y adornada, y es imposible que no encierre alguna bella filosofía, sobre todo si se tiene en cuenta que Platón la incluyó en su *Banquete*, atribuyéndola a Aristófanes. Dime, pues, Filón, algo de lo que significa.

FILÓN.—La fábula ha sido traducida de un autor anterior a los griegos, es decir, de la sagrada historia de Moisés acerca de la creación de los primeros padres de los hombres, Adán y Eva⁶⁰.

SOFÍA.—Jamás oí decir que Moisés hubiera narrado esta historia.

FILÓN.—No la narró con tal detalle y claridad, pero expuso brevemente la sustancia de la fábula. Platón la tomó de él, la amplió y la adornó mediante la oratoria griega, haciendo una desordenada confusión de las cosas hebreas.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—En el sexto día de la creación del universo fue creado el hombre, la última de las partes de aquél, de la cual dice estas palabras: «Dios creó a Adán (o sea, el hombre)* conforme a su imagen: a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó, y Dios los bendijo diciendo: Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sojuzgadla». Narra a continuación la conclusión del universo al final del sexto día y el reposo en el sábado, séptimo día, y la bendición de dicho día. Dice después cómo el mundo empezó a producir las plantas por medio de la ascensión de los vapores de la tierra y la formación de las lluvias, y añade que «Dios creó el hombre del polvo de la tierra, insuflando en sus facés espíritu de vida, y fue el hombre, alma viviente». Plantó Dios un jardín de delicias, que contenía toda clase de árboles hermosos y agradables y también el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal; puso en ese jardín al hombre para que lo trabajara y guardara, ordenándole que comiese de todos los árboles excepto del del conocimiento del bien y del mal, del que no debía comer, porque el día en que comiera de él, moriría. Prosigue el texto: «Dijo Dios: no es bueno que esté el hombre solo; hagámosle una ayuda frente a él. Y habiendo creado Dios todos los animales del campo y todos los pájaros del cielo, los llevó al hombre para ver cómo los llamaría; el hombre dio a cada cual su nombre, pero para sí no halló ayuda conforme a él. Por ello Dios le adormeció; tomó una de sus partes y en lugar de ella le puso carne, y fabricó, con la parte que tomó del hombre, la mujer, y la presentó al hombre. Y dijo el hombre: Ésta si es hueso de mis huesos y carne de mis carnes; ésta se llamará varona pues por mujer la tomó el hombre. Por esto, abandona el hombre a su padre y a su madre y se une a su esposa, y son como una carne.»

Prosigue narrando el engaño de la serpiente, el pecado de Adán y Eva por comer del árbol prohibido (el árbol del conocimiento del bien y del mal)

⁶⁰ En esta concordancia, León Hebreo sigue la exégesis del Génesis contenida en Maímónides, *Guía*, II, 30.

* *Adam* significa, en hebreo, hombre. (*N. del T.*)

y el castigo correspondiente. Dice luego que Adán conoció a Eva, su mujer, y engendró a Caín y luego a Abel; narra cómo Caín mató a Abel, y por ello fue condenado al destierro. Enumera la descendencia de Caín, y luego dice las siguientes palabras: «Este es el libro de las generaciones de Adán: en el día que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios le hizo: macho y hembra los creó, y los bendijo y llamó el nombre de ellos Adán (o sea, hombre), en el día en que fueron creados.»

SOFÍA.—⁶¹ ¿Qué quieres deducir de este sagrado relato de la creación del hombre?

FILÓN.—Debes caer en la cuenta de que esta sagrada historia se contradice, pues primero dice que Dios creó a Adán en el sexto día, macho y hembra, y luego dice Dios que Adán no estaba bien solo, y «hagámosle una ayuda frente a él», es decir, crear su hembra, la cual dice que hizo, mientras él dormía, de uno de sus costados: no estaba, pues, hecha al principio, como había dicho. También, al final, al querer enumerar la descendencia de Adán, dice —como ya has visto— que Dios los creó a semejanza suya, macho y hembra los creó, y llamó el nombre de ellos Adán en el día que fueron creados. Por consiguiente, parece que al principio de su creación existieron en seguida macho y hembra, y no después, al sustraerle el costado o costilla, como dijo antes. Además, cada uno de esos textos parece contradecirse manifiestamente a sí mismo: primero dice que Dios creó a Adán a su imagen, macho y hembra los creó, y los bendijo, etc. Adán es el nombre del primer hombre macho, y la hembra se llamaba Eva, ya que fue hecha; luego, al crear Dios a Adán, y no a Eva, solamente creó el macho, y no macho y hembra como dice.

Más extraño aún es lo que relata el último pasaje citado: «Éstas son las generaciones de Adán: en el día en que Dios los creó, macho y hembra los creó, y llamó el nombre de ellos Adán, en el día en que fueron creados.» Observa que dice que al crear Dios a Adán hizo macho y hembra, y dice que llamó el nombre de los dos Adán, en el día en que fueron creados, mientras que no hace mención de Eva, que es el nombre de la hembra de Adán; habiendo narrado anteriormente que después de que Adán estaba solo, sin hembra, Dios la creó de su costado o costilla, y la llamó Eva, ¿no te parece, Sofía, que estas contradicciones de los sagrados textos mosaicos son grandes?

SOFÍA.—En verdad, me parecen grandes. Es imposible creer que el santo Moisés se contradijera tan visiblemente; parece como si se hubiera esforzado en contradecirse. Por ello, debemos creer que quiere indicar algún misterio oculto bajo la contradicción manifiesta.

FILÓN.—Juzgas bien. En efecto, quiere que nos demos cuenta de que se contradice, y quiere que busquemos la razón de ello.

⁶¹ Comienzo del párrafo censurado por la Inquisición (*Índice de Zapata*) a la traducción del Inca Garcilaso.

SOFÍA.—¿Qué quiere dar a entender?

FILÓN.—Los comentarios ordinarios, literales, se esfuerzan en hacer concordar este texto diciendo que primeramente habló de la creación de los dos en general, y luego nos dio a conocer por extenso cómo la mujer fue hecha del costado del hombre. Pero, a decir verdad, esto no satisface porque desde el principio quiere inferir contradicción en aquel universal, pues no dice que primero creó a Adán y a Eva sino sólo a Adán, macho y hembra (lo cual viene confirmado por el final del pasaje: «y llamó el nombre de los dos Adán, en el primer día en que los creó»), y en esta universalidad no cita a Eva, sino después, al hablar de la división de las costillas. Con ello, la contradicción persiste con toda su dificultad.

SOFÍA.—Entonces, ¿qué pretendes dar a entender mediante esta oposición de vocablos?

FILÓN.—Quiero decir que Adán, o sea, el primer hombre, creado por Dios en el sexto día de la creación, siendo un solo individuo humano contenía en sí macho y hembra sin distinción, y dice que «Dios creó a Adán a imagen de Dios, macho y hembra los creó»: una vez le cita en singular (Adán, un hombre) y la otra en plural («macho y hembra los creó») para indicar así que aunque era un solo individuo contenía al mismo tiempo macho y hembra.

El comentario de este pasaje hecho por los comentaristas hebreos antiguos en la lengua caldea*, dice: «Adán fue creado de dos personas: de una parte, macho; de otra, hembra», y esto viene especificado al final del texto al decir que Dios creó a Adán, macho y hembra, y llamó el nombre de ellos Adán, aclarando que Adán solo contenía a ambos, y que antes un individuo formado por los dos se llamaba Adán, porque nunca se menciona a la hembra, Eva, hasta que no fue separada de su macho, Adán. De ahí tomaron Platón y los griegos aquel primitivo Andrógino, mitad macho y mitad hembra. Luego, prosigue Dios: «no es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda frente a él», o sea, que no parecía que Adán, macho y hembra, estuviera bien en un solo cuerpo, unido por las espaldas y con caras opuestas; era mejor que la hembra estuviera separada y frente a él, cara a cara, para poder servirle de ayuda. Para probarle, llevó ante él los animales terrestres, por ver si se contentaría con tener por compañera a una de las hembras de los animales; y él impuso nombre a cada uno de los animales, según sus propias naturalezas, y no halló ninguno que fuera suficiente para servirle de ayuda y consorte. Por ello, Dios le adormeció, tomó uno de sus lados (que, en hebreo, es una palabra equívoca, que también significa «costilla», aunque aquí y en otros pasajes se usa con el sentido de «lado»), es decir, el lado o persona femenina, que estaba detrás, a la espalda de Adán, y la separó de dicho Adán, y suplió con carne el vacío del espacio cortado y de aquel lado

hizo la mujer, separada; ésta se llama Eva después de haber sido separada, mas no antes, pues entonces era lado y parte de Adán. Una vez la hubo hecho, Dios la presentó a Adán recién despertado de su sueño, y dijo: «Ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mis carnes; ésta se llamará varona, porque del varón fue tomada.» Y prosigue, diciendo: «por ella abandonará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su esposa, y serán como una sola carne», es decir, que, por proceder de la división de un individuo, el hombre y la mujer vuelven a reintegrarse por medio del matrimonio y del coito en un mismo individuo carnal e individual. De aquí tomó Platón la división del Andrógino en dos mitades separadas, macho y hembra, y el nacimiento del amor, que es la inclinación que siente cada una de las dos mitades por reunirse con la otra y formar una sola carne. Entre uno y otro hallarás la siguiente diferencia: Moisés considera que la división es mejor (puesto que dice: «no es bueno que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda frente a él») y después de la división relata el primer pecado de Adán y Eva por haber comido del árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, a causa de lo cual cada uno recibió el correspondiente castigo; en cambio, Platón dice que primero pecó el hombre, estando compuesto de macho y hembra, y como castigo por este pecado fue dividido en dos mitades, según has oído.

SOFÍA.—Me agrada saber que Platón ha bebido del agua de la sagrada fuente. Pero, ¿de dónde procede esta discrepancia, pues para él el corte del hombre fue causado por el pecado, anterior a él, en contra de la historia sagrada que dice que la incisión se hizo para bien y ayuda del hombre, y el pecado fue posterior a dicha separación?

FILÓN.—La diferencia no es tan grande como parece, si la consideras bien Platón quiso aclarar la sagrada historia y no contradecirla.

SOFÍA.—¿De qué manera?

FILÓN.—En efecto, es el pecado el que corta al hombre y causa en él división, del mismo modo que el mantenerse recto y justo lo hace uno y conserva su unión. También podemos decir, y con verdad, que la división hace pecar al hombre, ya que cuando está unido no se siente inclinado a pecar ni a separarse de su unión. Por consiguiente, por ser el pecado y la división del hombre casi una misma cosa (o bien, dos inseparables y convertibles), puede decirse que el pecado deriva de la división (como sostiene la Sagrada Escritura) o la división del pecado (como cree Platón).

SOFÍA.—Quisiera que me explicases con mayor amplitud la razón de esta conformidad.

FILÓN.—En primer lugar te diré cómo debe entenderse la historia hebrea, y luego la fábula platónica. Al principio, habiendo sido creado el hombre como macho y hembra al mismo tiempo —según te acabo de decir—, no había modo de pecar, ya que la serpiente no podía engañar a la mujer por estar unida al hombre, como hizo más tarde, cuanto estuvo separada de él, y sus fuerzas y su astucia no eran bastantes para engañar simultáneamente

* Arameo. (N. del T.)

a los dos; pero una vez separados el hombre y la mujer por la incisión divina con el fin de hacer bien, es decir, para que pudiera ayudarse el uno frente al otro, en el coito, para la reproducción, primera intención del Creador, de esta separación procede la posibilidad de pecar, ya que la serpiente pudo engañar a la mujer separada del hombre y hacerla comer del árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, y la mujer incluso lo hizo comer al hombre, y así ambos participaron en el pecado y en el castigo correspondiente.

Pero verás que primero narra la creación del paraíso terrenal y que Adán, constituido de macho y hembra, fue colocado en él para que lo trabajara y guardara; la orden de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, le fue dada al mismo Adán conjunto. Inmediatamente después relata la ablación de Adán en macho y hembra separados, y, una vez llevada a cabo la separación, viene en seguida el engaño de la serpiente, el pecado de Adán y de Eva y el castigo correspondiente; con lo que se ve que según la historia hebrea la separación debía preceder al pecado.

En cambio, la fábula platónica, aunque está tomada de la hebrea y es la misma que ésta, está concebida en otros términos: para ella el pecado lo comió el hombre conjunto al querer combatir con los dioses, y como castigo por su presunción fue cortado y dividido en dos, macho y hembra, y la acomodación de sus órganos genitales fue el remedio para que no pereciera, como ya has oído. Y si conocieses, Sofía, el significado alegórico de ambas narraciones, verías que, si bien los detalles son distintos, la intención es la misma.

SOFÍA.—Se ve que no sólo la fábula platónica fue ideada con alguna intención sabia, sino que también la hebrea, por medio de la primitiva unión y luego división del hombre, indica que acerca de la naturaleza del hombre debe entenderse algo más que el sentido literal de la narración, pues no puedo creer que el hombre y la mujer en determinado momento existiesen de otro modo que en dos cuerpos separados, tal como lo están hoy en día. Te ruego, Filón, que me digas el significado de la una y de la otra.

FILÓN.—La primera intención de la historia hebrea es demostrar que cuando el hombre fue creado en estado de beatitud y puesto en el paraíso terrenal, aunque era macho y hembra (ya que la especie humana se salva no en un individuo sino en dos: macho y hembra; ambos juntos forman un hombre individual, con la especie y la esencia humana entera), sin embargo, estos dos individuos y partes del hombre estaban en aquel estado bienaventurado unidos por las espaldas, con las caras opuestas, es decir, que la relación entre ambos no tendía al coito ni a la reproducción, ni el rostro del uno se presentaba frente al otro rostro, como se suele hacer para ello; al contrario, como eran ajenos a tal tendencia, dice que la unión de ellos tenía lugar por oposición de caras, no que estuvieran unidos corporalmente, sino en esencia humana e inclinación mental, es decir, ambos hacia la feliz contemplación divina,

y no el uno hacia el otro por placer y coito carnal, sino para que el uno pudiese ayudar mejor al otro. La mujer, engañada por la serpiente, fue causa de que pecara su marido y también ella; comieron del árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, que representa el deleite carnal, que al principio es bueno en apariencia, aunque en el fin su esencia es mala, porque aparta al hombre de la vida eterna y le hace mortal. Por ello dice el texto que, después de haber pecado, conocieron que estaban desnudos y trataron de cubrir sus órganos de reproducción con hojas, porque les parecían vergonzosos y les apartaban de la inclinación espiritual en la cual antes se sentían felices. Como castigo por el pecado fueron expulsados del paraíso terrenal, en el cual consistía el placer espiritual, y fueron condenados a trabajar la tierra con afanes, ya que todos los placeres corporales son afanosos, pero hizo que se preocuparan por la generación y la procreación de los hijos, remedio contra su mortalidad. Por ello, no se enumera la descendencia de Eva hasta que estuvieron fuera del paraíso, pues inmediatamente dice: «Conoció Adán a su esposa, y concibió a Caín, su hijo», etc. Esta es la primera intención de Moisés al narrar la unión y la separación de los hombres por su pecado original, habiéndoles dado Dios la posibilidad de separarse para que pudieran inclinarse fácilmente, cara a cara, hacia la cópula carnal, trasladándose la inclinación de ellos de las cosas espirituales a las corporales.

SOFÍA.—Esta alegoría me parecería acertada si no fuera porque me resulta extraño que Dios no hiciese el hombre y la mujer para procrear y que el pecado sea la causa de la procreación, que tan necesaria es para la perpetua conservación de la especie humana.

FILÓN.—Dios hizo el hombre y la mujer en forma tal que podían engendrar; pero el verdadero fin del hombre no es engendrar, sino alcanzar la felicidad en la contemplación de Dios y en el paraíso divino, pues al conseguir esto se hacían inmortales y para nada precisaban la procreación, ya que en ellos se salvaba perpetuamente la esencia y la especie humana, pues los seres inmortales no precisan procrear hijos de su especie (mira como los ángeles, los planetas, las estrellas y los cielos no engendran hijos de su especie). La generación —como dice Aristóteles— fue el remedio contra la mortalidad; cuando el hombre era inmortal no engendró; pero cuando, a causa del pecado, se hizo mortal, se salvó engendrando su semejante, generación que Dios hizo posible a fin de que de un modo u otro no pereciera la especie humana.

SOFÍA.—Me agrada este primer sentido alegórico, y me induce a desear al segundo, al que ya aludiste. Dímelo, pues.

FILÓN.—El primer hombre, y cualquier otro hombre que veas, fue hecho, como dice la Escritura, a imagen y semejanza de Dios, macho y hembra.

SOFÍA.—¿Cómo todo hombre? ¿Todos los varones o todas las hembras?

FILÓN.—Todo varón y toda hembra.

SOFÍA.—¿Cómo es posible que la hembra sola sea macho y hembra a la vez?

FILÓN.—Cada uno de ellos tiene parte masculina, perfecta y activa, o sea, el entendimiento, y parte femenina, imperfecta y pasiva, es decir, el cuerpo y la materia. Así, pues, es imagen divina impresa en la materia, ya que la forma, que es el macho, es el entendimiento, y el formado (la hembra) es el cuerpo. Por lo tanto, al principio existían estas dos partes, masculina y femenina, en el hombre perfecto, partes que Dios había creado unidas con unión perfecta, de tal manera que la parte femenina, corpórea y sensual, obedecía y seguía al entendimiento y a la razón masculinos; por ello, en el hombre no había ninguna diversidad, su vida era intelectual por completo. Fue colocado en el paraíso terrenal, en el cual se daban toda clase de árboles bellos y sabrosos, y el más excelente de todos, el de la vida, de la misma manera que en el entendimiento sabio, como el de Adán o cualquier otro tan perfecto como éste, se hallan todos los conocimientos eternos y sobre todo el divino, en su vida pura. Dios ordenó a Adán que comiera de todos estos árboles del paraíso y del de la vida, que le otorgaría vida eterna, ya que el entendimiento, merced a los conocimientos eternos, sobre todo los divinos, se hace inmortal y eterno y alcanza su verdadera dicha; pero le ordenó que no comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque entonces sería mortal, es decir, que no ocupase el entendimiento en los actos de la sensualidad con ejercicio corpóreo, como son los deleites sensuales y la adquisición de cosas útiles, que son buenas en apariencia, pero malas en esencia, que también se denominan árboles para conocer el bien y el mal; porque el conocimiento de ellas no cabe calificarlo de verdadero o falso como las cosas intelectuales y eternas, sino que sólo puede decirse que son buenas o malas, según se acomoden o no al apetito del hombre: cuando afirmamos que el Sol es mayor que la Tierra, nadie dirá que esta afirmación es buena o mala, sino que es cierta o es falsa. En cambio, el adquirir riquezas no dirás que sea verdadero o falso, sino que es bueno o malo. El ir tras estos conocimientos corpóreos, que apartan el entendimiento de aquellos en los que consiste su felicidad propia, viene significado por el árbol de conocer el bien y el mal, que fue prohibido a Adán porque sólo éste le podía hacer mortal, ya que, así como las cosas verdaderas, eternas y divinas hacen al entendimiento divino, verdadero y eterno como ellas, las cosas sensibles, físicas y perecederas le hacen, como ellas, material y perecedero. Sin embargo, preconociendo la Divinidad que si bien esta vía de unión de las dos partes del hombre, o sea, la obediencia de la parte física femenina a la intelectual masculina, le hacía feliz y hacía que su esencia fuera inmortal, también hacía que su parte física y femenina se corrompiera más pronto, tanto en el individuo (porque cuando el entendimiento arde en el conocimiento y en el amor de las cosas eternas y divinas, renuncia al cuidado del cuerpo y permite que perezca antes de tiempo), como en la sucesión de la especie humana (porque quienes arden en las contemplaciones intelectuales desprecian los amores físicos y rehúyen el acto lujurioso de la reproducción, con lo que esta perfección

intelectual daría lugar a la ruina de la especie humana); por todo esto, Dios decidió poner alguna separación moderada entre la parte femenina sensual y la masculina intelectual, de manera que la sensualidad atrajera al entendimiento hacia algunos deseos y actos físicos necesarios para conservar el cuerpo del individuo y para la sucesión de la especie. Esto es lo que quiere indicar el texto cuando dice: «No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda frente a (o bien, contra) él», es decir, que la parte sensual femenina no sea secuaz del entendimiento hasta el extremo de ser incapaz de oponerle resistencia, atrayéndole un poco a las cosas corpóreas para ayudar a la existencia individual de la especie. Por ello, habiéndole enseñado todos los animales, al conocer el hombre que todos ellos se inclinaban a preservar el cuerpo y a engendrar semejantes, empezó a notar que él era defectuoso por no tener todavía una causa semejante ni inclinación hacia la parte femenina corpórea, y por eso deseó imitarles. Entonces, como dice el texto sagrado, Dios permitió que el sueño tomara a Adán, y cuando estaba durmiendo separó la parte masculina de la femenina, que, desde aquel momento, Adán reconoció como mujer, separada de sí mismo, o sea, que entrándole un sueño no acostumbrado, que es privación y ocio de la vigilia intelectual y de la ardiente contemplación, el entendimiento empezó a inclinarse hacia la parte física, como el marido hacia su mujer, y a preocuparse moderadamente de sustentarla, como si fuera parte propia, y de la sucesión de su semejante para preservar la especie.

Así pues, la separación entre la mitad masculina y la femenina tuvo lugar por un fin bueno y necesario, y a ella siguió la resistencia de la materia femenina y la inclinación del entendimiento masculino hacia ella, con moderada suficiencia de las necesidades corpóreas; ya no fue moderada por la razón, como era el gusto y la intención del Creador; al contrario, siendo excesiva la separación entre el entendimiento y la materia y su inmersión en la sensualidad, tuvo lugar el pecado humano. A esto alude la historia cuando narra que la serpiente engañó a la mujer instándola a que comiera del árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, pues cuando hubiesen comido se abrirían sus ojos y serían como dioses, conocedores del bien y del mal; la mujer, al ver que el árbol era bueno para comer, bello, grato y deseable, comió del fruto de dicho árbol, y dio también de comer a su marido: «y se abrieron sus ojos, y conocieron que estaban desnudos; cosieron entre sí hojas de higuera y se hicieron ceñidores». La serpiente es el apetito carnal, que incita y engaña primeramente a la parte física femenina, cuando la ve algo separada del entendimiento, su marido, resistiendo a las inflexibles leyes de éste, a fin de que se enlode en los deleites carnales y se ofusque y quiera adquirir riquezas superfluas, representadas por el árbol del conocimiento del bien y del mal, por las dos razones que ya te he indicado; les hace saber que así se les abrirán los ojos, o sea, que podrán conocer muchas cosas de tal clase que antes desconocían, es decir, muchas astucias y conocimientos refe-

rentes a la lujuria y a la avaricia, conocimiento del que antes carecían; añade que con esto se asemejarán a los dioses, es decir, en la generación opulenta, pues así como Dios, las inteligencias y los cielos son causas productoras de las creaturas inferiores a ellas, del mismo modo el hombre, mediante continuas meditaciones carnales, engendrará mucha prole. En esto la parte física femenina no sólo no se dejó regular, como era justo, por su intelectual esposo, sino que incluso le indujo a hundirse en las cosas físicas, haciendo que también él comiera del fruto del árbol prohibido. Inmediatamente se les abrieron los ojos, no los intelectuales (que más bien se cerraron), sino los de la imaginación corporal acerca de los actos carnales lujuriosos, y así conocieron que estaban desnudos, es decir, la desobediencia de los actos carnales al entendimiento, y por ello procuraron ocultar los órganos genitales como si fueran vergonzosos y rebeldes a la razón y a la sabiduría. Añade que apenas oyeron la voz de Dios se escondieron, es decir, que al darse cuenta de las cosas divinas que habían abandonado, se avergonzaron.

Después del pecado viene el castigo, y la Sagrada Escritura narra por separado el castigo de la serpiente, de la mujer y del hombre. Maldice a la serpiente más que a cualquier otro animal, condenándola a andar sobre el pecho y a comer polvo durante toda su vida, poniendo odio entre la mujer y su progenie, por una parte, y la serpiente y su descendencia, por otra, hasta el punto de que el hombre deshiciese la cabeza de la serpiente y ésta asechase contra el calcañar de los seres humanos. Significa esto que el apetito carnal del hombre es más desenfrenado que el de cualquier otro animal; anda con el pecho por el suelo, es decir, hace que el corazón se incline hacia las cosas terrenas y huya de las celestes; toda su vida come polvo, porque se nutre de las cosas más bajas y viles que existen; el odio significa que el apetito carnal macula la parte física y la malogra con sus excesos, de los cuales derivan muchos defectos físicos, enfermedades e incluso muertes; además, con todo esto el apetito carnal queda deshecho, se debilita y pierde por destemplanza de la constitución y por enfermedad del cuerpo.

La mujer fue castigada con gran cantidad de dolores y concepción, en dar a luz con dolor a sus hijos, sentir deseo hacia el marido, el cual tendría poder sobre ella, es decir: que la vida lujuriosa causa dolores al cuerpo, cualquier placer del mismo es doloroso, y todos sus resultados y consecuencias son fatigosos y enojosos; sin embargo, como ella ama la parte intelectual como a marido, le queda poder sobre esa parte para ordenarla y templarla en los actos físicos. Al hombre (por haber atendido a las palabras de la mujer y haber comido del árbol prohibido) le dijo que por él sería maldita la tierra, que con tristeza y esfuerzo la trabajada durante toda su vida, y sólo espinas le produciría; comería hierbas del campo, con el sudor de sus faces comería el pan, hasta que volviese a la tierra de la cual había sido tomado, porque polvo era y al polvo habría de volver; o sea: las cosas terrestres serían malditas y perjudiciales para el entendimiento y serían alimentos dolorosos y

tristes, como aquellos que proporcionan mortalidad al inmortal; el acontecer de sus actos terrenos sería afanoso e iniciativo como las espinas; su alimento sería hierba del campo, que es alimento de los animales irracionales, porque él, al igual que los animales, había basado su vida únicamente sobre la sensualidad; y si quería comer pan, lo conseguiría con sudor de sus faces, zapando y cansándose, es decir, que si quisiese comer alimento humano, no bestial, y realizar actos humanos, le sería difícil hacerlo por el hábito contrario que había adquirido en la sensualidad bestial. Le dice que todos estos males le acaecerán a consecuencia del pecado, hasta que vuelva a la tierra de la cual fue tomado: habiendo sido hecho inmortal, por gracia de Dios, entre todos los seres terrestres mortales, quiso a toda costa ser polvo de la tierra, enfangándose en los pecados corporales; ésta fue la causa de tener que volver a ser polvo como lo era al principio, igual en cuanto a mortalidad a los animales terrestres.

A renglón seguido el texto dice que Adán llamó a su mujer Eva, es decir, animal locuaz y femenino, porque fue madre de todo animal, o sea: dio a la parte corpórea igual nombre que a los demás animales irracionales, ya que dicha parte fue causa de la deformidad bestial del hombre, e indica que Dios, por medio del entendimiento de ellos (que, de contemplativo, había pasado a activo y se había abajado para comprender las cosas terrenas), le empezó a enseñar las artes, haciendo vestidos de cuero para cubrirse, y le expulsó del Paraíso para que cultivara la tierra, es decir, que fue apartado de la contemplación para que atendiera a las cosas terrenas, dejándole, sin embargo, la posibilidad de volver a comer del árbol de la vida, con lo cual hubiera podido vivir eternamente. Esa es la razón de que diga que «Dios colocó al este del paraíso querubines y el relámpago de la espada que se agita, para que guardaran el camino que conducía al árbol de la vida»: los querubines representan los dos entendimientos angélicos depositados en los hombres, es decir, el posible y el agente, y la espada flameante que produce relámpagos es la fantasía humana que de lo corporal se dirige en busca del relampaguear espiritual, a fin de poder por este camino salir del barro, mirar y seguir el camino del árbol de la vida y vivir eterna e intelectualmente. Sin embargo, Adán, arrojado del paraíso y condenado a ser mortal, procuró conservar y perpetuar la especie engendrando semejantes; pero como entonces estaba en pecado, su primer hijo fue Caín, pecador, asesino de su hermano, y el segundo Abel, que significa «nada», ya que él fue como nada, pues murió sin descendencia. Pero después de que Adán ya se hubo arrepentido de su pecado, cuando tenía ciento treinta años, y volvió en parte a lo humano intelectual, que se asemeja a la Divinidad, engendró un tercer hijo, semejante intelectualmente a él, hijo que se llamó Set, que significa «posición», y dijo: «porque Dios me puso otra descendencia, en lugar de Abel, matado por Caín». De este Set procede una generación humana y virtuosa, según relatan las Escrituras, y a partir de entonces empezó a invocarse el nombre

de Dios, es decir: las primeras generaciones y actos del hombre pecador son malas, como Caín, que significa «hábito malo»; cuando se aleja algo del pecado son inútiles, como Abel, que significa «nada»; pero cuando ya vuelve a la vida intelectual y a conocer el nombre de Dios, sus descendencias son virtuosas y perpetuas como la de Set.

Ésta, Sofía, es la sabiduría alegórica que encierra la verdadera historia mosaica de la unión del hombre macho y hembra, su establecimiento en el paraíso, la orden que Dios les dio, su división en dos, el pecado que cometieron por engaño de la serpiente, los castigos de los tres, la posibilidad de remedio, las descendencias malas, imperfectas y perfectas que de ellos proceden. Todas estas cosas que le acaecieron corporalmente al primer hombre, indican, alegóricamente, la vida y suerte de cada hombre, en qué consiste el fin feliz de ellos, lo que exigen las necesidades de la humanidad, la consecuencia del pecado excesivo, el castigo por dicho accidente, con la última posibilidad de remedio. Si lo comprendes bien, verás en un espejo la vida de todos los hombres, su bien y su mal, sabrás qué camino debe evitarse y cuál debe seguirse para llegar a la felicidad eterna, sin morir jamás.

SOFÍA.—Te lo agradezco y quisiera que, después de esta explicación de la Historia Sagrada, yo fuera más cauta y sabia; mas no por esto quiero que caiga en el olvido la alegoría que debe contener la fábula del Andrógino, de Platón, derivada de esta obra⁶².

FILÓN.—Una vez comprendido el sentido alegórico que contiene el relato mosaico de la primera generación humana, fácil será ver cuál es la intención de la fábula platónica.

Dice que primeramente los hombres eran dobles: medio machos y medio hembras, unidos en un solo cuerpo, es decir, que la parte intelectual y la sensualidad física estaban unidas en el hombre, según la primera intención de su creación, hasta el extremo de que la parte física femenina se sometía por completo a la intelectual masculina, sin oposición ni resistencia. Dice que la naturaleza masculina procede del Sol, la femenina de la Tierra, y el Andrógino completo, compuesto de las dos primeras, de la Luna, ya que —según te dije— el Sol es simulacro del entendimiento, la Tierra de la parte física y la Luna es símbolo del alma, que contiene lo intelectual junto con lo corporal, o sea, toda la esencia humana, al igual que la Luna contiene la luz participada del Sol y la materia burda semejante a la terrestre, según sostiene Aristóteles.

Añade que, como las fuerzas del Andrógino eran excesivas, quiso combatir contra los dioses, es decir, que estando el hombre completamente dedicado a la parte intelectual y a la vida contemplativa sin que la parte física le opusiera ni resistencia ni obstáculo alguno, era casi igual a los ángeles y a

las inteligencias separadas (como dice David refiriéndose a la creación del hombre: «le hiciese algo menor que los ángeles»⁶³; Moisés, poniéndolo en boca de Dios, dice: «el hombre era como uno de nosotros»⁶⁴, es decir, antes de que pecase). Buscando Júpiter un remedio contra ello, le hizo dividir en dos mitades, macho y hembra; estas dos mitades no son (como suponen ciertos autores), entendimiento infuso e ingenio, sino la parte intelectual masculina y la física femenina, las que forman el hombre completo, porque, como el hombre era totalmente especulativo, venía a pertenecer al género de los ángeles y seres espirituales, y quedaba fuera de la intención del Creador, que quería que fuese hombre con entendimiento y cuerpo; al convertirse todo él en angélico se corrumpía la composición del hombre, su conservación individual y la sucesión de la especie, y ésta es la lucha contra los dioses de la que habla Platón.

Por ello lo hizo dividir, es decir, hizo que el cuerpo ofreciera cierta resistencia al entendimiento, que el entendimiento se ocupara de las necesidades del cuerpo y sus naturalidades, para que la vida fuese más bien humana que angélica. Añade que de esta división nació el amor, porque cada mitad ama y desea reunirse con la otra, es decir: en realidad, el entendimiento jamás se preocuparía del cuerpo si no fuera por el amor que siente hacia su consorte y mitad física femenina, ni el cuerpo sería gobernado por el entendimiento si no fuera por el amor y el afecto que tiene por su consorte y mitad masculina. Eso que dice de que al unirse una mitad con la otra por amor se despreocupaban de las cosas necesarias para su subsistencia y perecían, para remediar lo cual Júpiter hizo que sus órganos genitales estuvieran uno frente al otro, y, satisfechos por el coito y la procreación de su semejante, se reintegrara la división de ellos, significa que el fin de haber separado la parte intelectual de la física estaba encaminado a que, al obtener placer con los deleites físicos, se sustentasen en el individuo y engendraran semejantes para la perpetua conservación de la especie. Después les amonestó diciéndoles que no se debe pecar, pues de hacerlo, cada mitad del hombre se dividiría y resultado de ello serían cuartos de hombre; alude con esto a que si la parte del entendimiento no está unida sino dividida con conocimiento y consejos imperfectos, resulta imperfecta y débil de naturaleza, ya que la unidad es la que hace que la naturaleza sea vigorosa y perfecta, mientras que la división le quita perfección y vigor. De modo semejante, cuando la parte física está unida en la búsqueda de lo necesario es perfecta; pero cuando se subdivide para adquirir cosas superfluas e insaciables, resulta imperfecta y frágil. Por consiguiente, con tal división de cada una de las partes, el hombre no sólo llegaría a carecer de aquella primitiva unión espiritual del Andró-

⁶² Final del párrafo censurado por la Inquisición.

⁶³ Salmo 8, 5.

⁶⁴ Génesis, 3, 22.

gino, sino también dejaría de ser mitad, según se requiere en la vida humana, y quedaría mitad de mitad, dándose a la vida lujuriosa y pecaminosa.

Este es el significado alegórico que encierra la fábula de Platón; los demás detalles que cita acerca del modo de dividir, del consultar, etc., son adornos de la fábula para hacerla más bella y verosímil.

SOFÍA.—También me gusta esta alegoría que encierra la fábula platónica del Andrógino; pero quisiera que hallaras la intención y me dijese, Filón, la utilidad que tiene para nuestro propósito: el nacimiento del amor.

FILÓN.—El provecho que de esta alegoría sacamos para nuestro propósito: el nacimiento del amor, es que todos los amores y los deseos del hombre proceden de la alternada división del entendimiento y del cuerpo humano, porque el entendimiento inclinado a su cuerpo (como el macho a la hembra) desea y ama las cosas que a éste se refieren: si estas cosas son necesarias y moderadas, los deseos y los amores son honestos a causa de su moderación y templanza, mientras que cuando son superfluos son inclinaciones lujuriosas y deshonestas y actos pecaminosos. Por otra parte, el cuerpo al amar al entendimiento (como la mujer a su marido) se eleva a desear las perfecciones de dicho entendimiento, tratando, por medio de los sentidos, los ojos y los oídos, así como con la imaginación y la memoria, de adquirir lo que precisa para conocer rectamente y para tener hábitos eternos e intelectuales, con los que el entendimiento humano puede llegar a ser feliz. Estos deseos y amores son completamente honestos, y cuanto más ardientes, más laudables y perfectos son. Por medio de esto, Platón ha señalado el nacimiento del Amor y de todos los amores humanos, los únicos de los que supone son progenitores la parte intelectual como padre y la parte física como madre, y el primer amor del hombre es este amor mutuo individual entre una parte y otra, como el amor que se da entre el macho y la hembra. Después de este amor primogénito, de los mismos padres nacen los deseos y amores humanos hacia todas las cosas, amores que se dividen en tres clases: intelectuales, que son honestos por completo (como lo eran los del hombre unido y entero en su primitiva vida feliz en el paraíso); actos físicos necesarios y moderados, que la templanza hace honestos (como lo era la vida del hombre, cuando fue separado para obtener la ayuda necesaria, antes de que pecase); y actos físicos desordenados, superfluos y excesivos, que son propios de los brutos, pecaminosos y deshonestos (como lo fue la vida del hombre después de haberse enlodado en el conocimiento del bien y del mal, sujetos a la lujuria y acostumbrados al pecado). Todos ellos —según ya te he dicho— dependen del mutuo amor que existe entre la parte intelectual y la física.

SOFÍA.—Sé ya quiénes son, según Platón, los progenitores del amor del hombre, que es un microcosmos. Quisiera también que me dijeras si él asignó primeros padres al amor universal de todo el gran mundo físico creado.

FILÓN.—Después de que Platón hubo establecido los progenitores del amor humano en su libro *El Banquete*, poniéndolos en boca de Aristófanes

(como ya has oído), también se esforzó en dar a conocer quiénes fueron los primeros padres del amor universal de todo el mundo físico, haciéndolo por boca de la hada Diótima⁶⁵, la maestra de Sócrates en los conocimientos amorosos. Ésta le contó que el nacimiento del amor tuvo lugar del siguiente modo: cuando nació Venus, todos los dioses asistieron al convite, y entre ellos Metis, es decir, Poros, hijo del consejo que significa dios de la afluencia. Cuando los dioses hubieron acabado de cenar, vino Penía (o sea, la pobreza) como una pobrecilla, para obtener algo de comer de la abundancia de manjares que había en el convite de los dioses. Estaba, como los mendigos, pidiendo junto a las puertas. Poros, embriagado por el néctar (por entonces aún no existía el vino), se fue a dormir al jardín de Júpiter; Penía, obligada por la necesidad, pensó cómo, con alguna astucia, se las ingeniaría para quedar preñada por un hijo de Poros, para lo cual fue a acostarse junto a él, y de él concibió al Amor. De esos padres nació el Amor, arquero y observador de Venus, porque nació el mismo día del nacimiento de dicha diosa, Amor que siempre desea las cosas bellas, ya que Venus es bella; por ser hijo del dios Poros y de la pobrecilla Penía, participó de la naturaleza de ambos. Por ello, al principio es seco y macilento, tiene los pies descalzos, vuela siempre sobre la tierra, sin casa ni refugio, sin lecho ni cubierta, duerme en las calles, al descubierto, siguiendo la naturaleza de su madre, siempre necesitada; de conformidad con la naturaleza de su padre va en pos de las cosas bellas y buenas, es valiente y audaz, cazador vehemente y sagaz, siempre maquinando nuevas intrigas, estudioso de prudencia, facundo, filosofando toda su vida, engañoso, fascinador, venenoso y sofista. A causa de su naturaleza mixta no es ni inmortal ni mortal por completo, sino que en un mismo día muere y vive, resucita una vez, falta otra, y obra así muchas veces a consecuencia de la mezcla de las naturalezas del padre y de la madre. Pierde lo que ha adquirido y recupera lo que perdió, por lo cual nunca es ni pobre ni rico. Además, oscila entre la sabiduría y la ignorancia, ya que ningún dios filosofa ni desea ser sabio, porque ya lo es, ya que ningún sabio filosofa ni tampoco lo hacen los perfectos ignorantes, que jamás desean ser sabios, y esto es, en verdad, lo peor del ignorante: ni es ni desea ser sabio, pues nunca desea las cosas que no sabe que le faltan. Es, pues, el filósofo intermedio entre el ignorante y el sabio, porque ni es bello como el sabio (aunque desea la sabiduría de la que carece) ni feo como el ignorante, al cual no sólo le falta la belleza, sino también el deseo de tenerla. Por consiguiente, el amor es verdadero intermedio entre lo feo y lo hermoso.

SOFÍA.—La fábula está bien compuesta. En las condiciones y aspectos del amor se aprecian bastante bien estas naturalezas del padre rico y de la

⁶⁵ *Banquete*, 203 A-D. Cf. Ficino, *De amore*, II, 8-10; Pico, *Commento*, pp. 501-504.

madre pobre, mezcladas entre sí. Mas quisiera saber qué significa Poros, padre, y Penía, madre, así como el tiempo, el lugar y la manera en que nació el Amor, hijo de ambos.

FILÓN.—La sabia Diótima nos indica en esta fábula, de un modo ingenioso, quiénes son los progenitores del Amor, cómo nació de ellos y qué naturaleza obtuvo de sus padres.

Dice primeramente que nació cuando los dioses estaban reunidos en banquete para celebrar el nacimiento de Venus. Algunos autores creen que por el nacimiento de Venus debe entenderse la afluencia de la inteligencia, primero del ángel y luego del alma del mundo, habiendo ya sido participada en el ángel y en la Venus mundana y en el alma del mundo, la vida de Júpiter, la esencia de Saturno y el primer ser de Celio, o sea, los tres dioses que asistieron al convite que precedió al nacimiento de Venus magna; pero nosotros no vamos a ocuparnos de alegorías tan abstractas, sin fin y que no guardan relación con el sentido literal de la fábula. La misma Diótima—como ya oíste— declaró que por Venus entendía la belleza, y por ello dice que el Amor siempre ama lo bello, porque nació el mismo día que Venus, la hermosa. Significa, pues, que el amor nació al mismo tiempo que la belleza, porque todo amor se siente por una cosa amada; toda cosa amada es bella; por ser bella, o parecerlo, es amada, ya que el amor es deseo de lo bello.

Cuenta que, estando reunidos los dioses en convite cuando nació Venus, Penía, necesitada, estaba fuera en espera de obtener algunas sobras de los manjares de los dioses; el dios Poros, hijo del consejo, embriagado por el néctar, salió de la casa en que estaba reunido en banquete con los otros, y se fue al huerto a dormir; entonces Penía, deseosa de tener un hijo de él, se echó junto a él y concibió al Amor. Quiere indicar que, como los dioses (o sea, Dios y el mundo angélico) producen belleza semejante a ellos en el mundo físico creado, en lo cual cooperaban conjuntamente con liberal dádiva y alegría, como si estuviesen celebrando con un banquete el nacimiento de la hermosura, se presentó allí la carencia potencial de materia, deseosa de participar de las formas bellas y de las perfecciones divinas y angélicas. Poros, hijo del consejo (o sea, el entendimiento afluente), embriagado por el néctar (es decir, lleno de las ideas y formas divinas), quiso comunicarlas al mundo inferior para beneficiarle, aunque esta inclinación hacia lo inferior representa para él carencia; a esto alude el ir a dormir al huerto de Júpiter, es decir, que adormeció su vigilante conocimiento, aplicándolo al mundo físico del movimiento y de la generación, que es el huerto de Júpiter, porque el entendimiento celeste es casa y palacio de Júpiter, donde se celebra el banquete y se bebe el néctar divino que es la eterna contemplación y deseo que se siente hacia la divina y bellísima majestad. Cuando el entendimiento, hijo del consejo (que es el Dios supremo), quiso participarse al mundo inferior, la pobre y necesitada Penía se le acercó: la potencia de la materia, deseosa de perfección, concibió de él, embriagado por el deseo de la perfección cor-

pórea, medio dormido en su eterna contemplación divina, y un poco apartado de ello para así otorgar perfección a la materia necesitada. De ambos nació el Amor, porque el amor exige perfección no en acto, sino en potencia. Así es el entendimiento en el cuerpo generable: es forma potencial y entendimiento posible; por ser conocimiento conoce las cosas bellas y por estar en potencia le falta poseerlas y desea la belleza en acto. A esto se refiere cuando dice que es intermedio entre lo bello y lo feo, pues el entendimiento posible y las formas materiales son intermedias entre la materia pura, completamente informe, y las formas separadas y las inteligencias angélicas en acto que son verdaderamente bellas.

Por ello, Diótima asigna al amor tanto las condiciones y maquinaciones de la materia física, madre suya: necesitada y perecedera, variable e imperfecta, como las condiciones intelectuales y perfectas del entendimiento afluente, Poros, su padre. Lo considera filosofante, mas no sabio, porque el entendimiento posible desea la sabiduría y está en potencia de ella, ya que no es sabio en acto, como lo es el entendimiento angélico. Mostró, pues, Diótima en ésta su fábula, que el entendimiento posible participa del entendimiento agente o en acto, angélico o divino, y que esta posibilidad no procede de su propia naturaleza intelectual, como creen algunos autores, sino por estar unido a la materia necesitada, privada de todo acto y reducida a pura potencia. Nos enseñó también que el primer productor del amor engendrado es la hermosura engendrada, y sus padres son: el conocimiento de la belleza, padre, y la carencia de ella, madre. En efecto, lo que se ama y desea es preciso conocer previamente que es bello, que falta o puede faltar y que se desea conservar siempre. Por consiguiente, Sofía, sabes ya que el padre del amor universal en el mundo interior es el conocimiento de la belleza, y la madre es la carencia de dicha belleza.

SOFÍA.—Comprendo todo esto; pero me parece que esos padres sólo se aplican al mundo físico, y, aun más, sólo al generable, y, por otra parte, te he oído decir que el amor se da primera y principalmente en el mundo angélico, amor al que asignaste dos causas propias: conocimiento y carencia de belleza.

FILÓN.—Es cierto que el amor, no sólo en el mundo inferior, sino también en el angélico, surge por conocimiento de la belleza de que se carece; pero se refiere a la belleza inmensa y divina, de la que todos los entendimientos creados carecen, pero la conocen, aman y desean; ésta es la belleza que Platón denomina magna Venus, o sea, belleza del mundo intelectual. Esta belleza no nació en el tiempo, sino que es eterna e inmutable; tampoco su amor tiene nacimientos nuevos, sino que, si nació, nació *ab aeterno* en aquel mundo divino. La carencia de ésta no deriva de que la necesitada Penía, o materia, acompañe al entendimiento (pues en aquel mundo no existe materia), sino que procede de la carencia que se da en la creatura, por ser creatura de la suma perfección de su Creador, o porque la belleza de Este

sobrepuja y excede a la de la creatura. Luego, estos padres son propios del amor nacido en el mundo inferior en el nacimiento de la Venus inferior, o sea, la belleza participada a los cuerpos engendrados y no al amor del mundo angélico, el cual es superior a Poros, borracho en el huerto de Júpiter, y ajeno por completo de la menesterosa Penía.

SOFÍA.—Ya te he oído contar las fábulas que los poetas y los filósofos han imaginado acerca del nacimiento del amor y acerca de sus progenitores, y lo que esas fábulas agudamente significan. Deseo que, de una vez, me digas lisa y llanamente quiénes son los primeros padres del amor, tanto del humano como del amor universal del universo.

FILÓN.—Sofía, en primer lugar te diré quiénes creo que son el padre y la madre de todo amor en general; luego, si lo quieres, los aplicaré al amor humano e incluso al del mundo.

SOFÍA.—Me agrada el orden, porque el conocimiento universal debe preceder al particular. Dime, pues, en general, cuál es el padre de todo amor, y cuál es la madre.

FILÓN.—Yo no considero que la madre sea la pura carencia (como hace Diótima) y el padre el conocimiento afluyente (como ella quiere), ni creo que la belleza de Venus esté relacionada con su nacimiento, o bien que sea Lucina o Parca de ella (como, en otro pasaje, dice Platón), sin padre ni madre, ya que el amor, según opinión unánime de todos ellos, es hijo de Venus, aunque según algunos no tuvo padre. Pero dejando de lado las ficciones y las opiniones de los demás, te diré que el padre común de todo amor es lo bello, y la madre común es el conocimiento de lo bello unido a la carencia de él.

De estos dos, como de verdaderos padre y madre, nace el amor y el deseo, porque lo bello apenas es conocido por quien carece de él, inmediatamente es amado y deseado por el conocedor, que ama y desea lo bello. De este modo nace el amor concebido por lo bello en la mente del que lo conoce, a quien le falta y lo desea. Por consiguiente, lo bello amado es padre y engendrador del amor, y la madre es el entendimiento del amante, preñada por el semen de ese bello, que es la belleza ejemplar en la mente del conocedor, la cual mente, preñada por lo bello, desea unirse a él, o sea, engendrar el semejante. Algo más arriba ya has oído que el amado tiene naturaleza de padre engendrador, y el amante naturaleza de madre, que concibe por obra del amador, y desea dar a luz lo bello, como dice Platón.

SOFÍA.—Me gusta esta solución a la vez que opinión clara acerca del padre y de la madre del amor en general; mas antes de que te pida nuevas declaraciones es preciso que resuelvas una contradicción que aparece en tus palabras; dices que la madre del amor es el conocimiento de lo bello que le falta, y, por otra parte, dices que está antes preñada con la forma de lo bello, por lo cual le desea y ama. La contradicción estriba en que si la mente del que conoce está preñada de lo bello, no le falta, sino que ya lo tiene, pues la mujer preñada tiene en sus entrañas al hijo, y no le falta.

FILÓN.—Si la forma de lo bello no estuviese en la mente del amante bajo especie de bello, bueno y deleitable, nunca amaría a ese bello, pues quienes carecen por completo de belleza ni poseen ni desean lo bello, sino que quien lo desea no carece por completo de él, ya que lo conoce, y en su mente se halla la forma de su belleza. Pero como le falta lo principal, es decir, la unión perfecta con ese bello, surge en él el deseo del efecto principal del que carece, y desea gozar con unión de lo bello, cuya forma, impresa en su mente, le incita a desear, al igual que la embarazada desea parir y dar a luz lo oculto en su interior. Luego, la madre del amor, quiero decir, el amante, aunque carece de la unión perfecta con la amada, sin embargo, no está privada de la forma ejemplar de su belleza, belleza que la hace amar y desear unirse a lo bello que le falta.

SOFÍA.—Me gusta lo que dices; pero contra esto yo argüiría que parecería que la madre amante, preñada por lo bello padre, pariría o engendraría como hijo al mismo padre, pues tú dices que la generación y la filiación no son sino unión y goce del mismo padre en acto.

FILÓN.—Arguyes sutilmente, Sofía; pero si fueras más sutil verías cuál es la solución: el acto de gozar de lo bello con unión no es propia y completamente ese bello, aunque se asemeje a él como el hijo a su padre; pero junto a este parecido con el padre hay cierta impresión materna del conocimiento amante, pues no sería acto de fruición si no llegase del conocedor amante a lo bello conocido y amado. Por consiguiente, es verdadero hijo de los dos: tiene la parte material del conocimiento materno y la parte formal de la belleza paterna. Y, como enseña Platón, el amor es anhelo de embarazada de alumbrar lo bello semejante al padre, y esto no sólo se refiere al amor intelectual, sino también al amor sensual.

SOFÍA.—Explicame por qué se dice que hay en ambos amores deseo de parir lo bello, y por qué se desean tanto estos partos.

FILÓN.—Tú ves cuán grande es, no sólo en el hombre, sino incluso en cualquier animal, el deseo de conocer a su semejante, y cuántas ansias, trabajos y peligros sortean los padres, en especial las madres, para engendrar y educar a sus hijos, pues incluso llegan a exponer la vida por el bien de ellos. El primer fin es producir lo bello semejante a aquél de quién está preñada la madre, y el último es la deseada inmortalidad: como no pueden ser eternos (como quiere Aristóteles) los individuos animales desean y procuran perpetuarse engendrando seres semejantes a ellos, por cuya vida y existencia se preocupan más que por la propia, porque les parece que la suya ya se acaba, mientras que la de aquéllos es la parte que está destinada a ser y a hacer inmortal su vida mediante la continuada sucesión de sus semejantes.

Estos fines también se dan en el alma humana, la cual, preñada por la belleza de la virtud y la sabiduría intelectivas, desea engendrar siempre seres hermosos semejantes por medio de actos virtuosos y hábitos sabios, pues gracias a la generación de esos actos y hábitos se alcanza la verdadera inmor-

talidad, que es mejor de la que consiguen los cuerpos animales al engendrar animales semejantes a ellos. Y así como las reliquias de los padres, cuando ellos faltan, persisten y se perpetúan en los hijos, del mismo modo se perpetúan las facultades del alma (aunque falten), mediante los actos virtuosos y los hábitos intelectuales que son causa de su eternidad.

Por consiguiente, has oído que el padre del amor es lo bello amado; la madre es el conocedor que ama lo bello, la cual, preñada de él, ama y desea parir un bello semejante, mediante el cual la belleza viril se une y goza perpetuamente.

SOFÍA.—Creo haber comprendido bastante bien que lo bello, o la belleza, es padre del amor, y el que lo conoce y desea es la madre, que, preñada de él, desea parir su semejante, que es la unión y el goce de ese bello. Mas veo que, de ser así, todo consiste en la belleza, ya que el padre es lo bello, la madre preñada es la forma ejemplar que conoce ese bello, y el hijo deseado es volver, para gozar en la unión, a dicho bello; veo esto, y me maravillo de que concedas tanta importancia a la belleza, porque, como precede a todo amor, sería preciso que precediese no solamente al mundo inferior y al entendimiento abstracto de los hombres, sino también al mundo celeste y al angélico, ya que en cada uno de ellos —como ya dijiste— hallas amor y todos son verdaderos amantes. Además, si en la suma divinidad hay —como alguna vez has dicho— amor hacia sus creaturas y, en efecto, las ama, según viene confirmado por los Sagrados Libros, ¿cómo es posible imaginar belleza que preceda a la que precede en mucho a todas las demás?

FILÓN.—No te maravilles, Sofía, de que la belleza sea quien haga que todo amado sea amado y todo amante, amante; de que sea principio, medio y fin de cualquier amor, es decir: principio en dicho amado, medio en su resplandor sobre el amante y fin en el goce y unión de dicho amante con su principio amado. Siendo el sumo Hacedor del universo el primer bello, la belleza de toda cosa deseada es la perfección de la obra que el sumo artífice realizó en ella, y es la cosa en la que lo obrado comunica y se asemeja más al obrador, y la creatura al Creador. Dado que esta Divinidad es participada por todas las partes del universo, no es extraño, sino justo, que preceda a cualquier otra cosa, que sea la que hace que las cosas en las que se halla sean amables, y las otras, las que conocen a las anteriores, sean amantes y deseen participar de aquéllas mediante la divina belleza, hacedora de todas ellas. Esta, no solamente precede al amor que se da en las cosas creadas, ya sean corpóreas, pederas y celestes, o bien incorpóreas, espirituales y angélicas, sino también al amor que va de Dios a las creaturas, pues éste no es sino querer que aumente la belleza de las creaturas y que se asemejen a la suma belleza del Creador, a imagen del cual fueron creadas. Por consiguiente, en Dios la belleza es anterior al amor, y ser bello y amable precede a ser amador.

SOFÍA.—Veo la respuesta que das a mi pregunta y, aunque parezca que me satisface, no me satisfaces: no acierto a comprender cuál es la dignidad

y preponderancia de esa belleza, ni me parece que sea tan importante como para ser principio de todas las cosas dignas y perfectas, como tú la haces.

Quisiera que me saciases mejor acerca de la esencia de dicha belleza. Recuerdo que en cierta ocasión me la definiste diciendo que la belleza es gracia, que, al deleitar el ánimo con su conocimiento, le mueve a amar; pero me queda la misma sed de conocer la esencia de dicha gracia y la gran importancia que tiene en el Creador y en todo el universo, así como en la misma belleza ya definida⁶⁶.

FILÓN.—Pues yo también recuerdo haberte indicado parte de la espiritual esencia de la belleza, pues te di a conocer que, de los cinco sentidos externos, la belleza no penetra en el alma humana por los tres materiales (es decir, ni por el tacto, ni por el gusto ni por el olfato, ya que las cualidades moderadas en los tactos venéreos no se denominan bellas, ni tampoco un sabor dulce ni un buen olor se dice que sean bellos), sino que nos llega a través de los dos sentidos espirituales: en parte por el oído (bellos discursos, oraciones y razonamientos, los versos y la música agradables y armonías bellas y acordadas), pero en la mayoría de los casos por los ojos, merced a las lindas figuras y los colores hermosos, las composiciones proporcionadas, bella luz, etc., todas las cuales te indican cuán espiritual es la belleza y cuán ajena es al cuerpo. También te hice saber que las mayores bellezas residen en las partes del alma que más elevadas están sobre el cuerpo: primero, en la imaginativa con hermosas ocurrencias, pensamientos e invenciones; luego, en la razón intelectual separada de la materia, con bellos estudios, artes, actos y hábitos virtuosos y ciencias, y, aún con mayor perfección, en el entendimiento abstracto, con la primera sabiduría humana, que es la verdadera imagen de la suma belleza. Así, pues, con todo esto empezarás a conocer cuán ajena es en sí la belleza de la materia y de la corporeidad, y cómo es comunicada espiritualmente a dicha materia.

SOFÍA.—Sin embargo, normalmente, el vulgo considera que la belleza se da sobre todo en los cuerpos y que es propia de ellos, y, en efecto, parece que les conviene mejor. Si las cosas que no son cuerpos son denominadas bellas, parece que lo sean por semejanza con la belleza corpórea, al igual que se llaman grandes (como, por ejemplo, gran ánimo, gran ingenio, gran memoria, gran arte) por comparación con los cuerpos, porque los incorpóreos, que no tienen en sí ni cantidad ni dimensión, no pueden ser, si hablamos con propiedad, ni grandes ni pequeños, si no es por semejanza con los cuerpos conmensurables. Por la misma razón parece que la belleza es propia de los cuerpos e impropia, por consiguiente, de las cosas incorpóreas.

⁶⁶ Sobre las distintas actitudes de los tratadistas italianos sobre la proporción (aristotélica) y gracia (platónica) cf. C. Ossola, *L'autunno del Rinascimento*, Florencia, 1971, pp. 121-123. Entre nosotros, Herrera, en su comentario a Garcilaso, ed. Gallego Morell, p. 368.

FILÓN.—Aunque con lo grande ocurre esto, porque la grandeza es propia de la cantidad y la cantidad lo es del cuerpo, ¿en qué te basas para creer que ocurre lo mismo con la belleza?

SOFÍA.—Además del uso del vocablo, que lo apropia a los cuerpos, la del vulgo se considera belleza más verdadera, y también es un argumento de cierto peso el hecho de que la belleza consista en proporción de las partes con el todo, y la adecuación y correspondencia del todo en las partes, y de este modo la han definido muchos filósofos⁶⁷. Luego, es propia del cuerpo mensurable y del todo compuesto de partes, y presupone cantidad en el cuerpo; si se aplica esta noción a las cosas incorpóreas es porque, a semejanza de los cuerpos, tienen partes, de las que están compuestas proporcionalmente, por orden, como son la armonía, la concordancia y la oración ordenada, y esa es la razón de que se denominen bellos por comparación con el cuerpo, compuesto y proporcionado. Y así es, en las consideraciones imaginativas racionales y mentales, el orden de las partes con el todo y, a semejanza del cuerpo, que está compuesto de partes commensurables, se llaman bellas. De manera que la belleza, al igual que la grandeza, parecen propios del cuerpo, que es verdadero sujeto de la cantidad y de la composición de las partes.

FILÓN.—Esta palabra, «bello», la usa el vulgo según el conocimiento que tiene de la belleza, pues como quiera que no pueden comprender otra belleza que la que los ojos físicos, o los oídos, captan, creen que allende de ésta no hay belleza, sino una cosa ficticia, soñada o imaginada; pero aquellas personas cuyos ojos mentales son claros y ven más allá de lo que alcanzan los ojos físicos, conocen mucha mayor cantidad de belleza incorpórea que la que los ojos carnales conocen de la corpórea, saben que la belleza que se halla en los cuerpos es baja, poca y superficial en relación con la que se da en lo incorpóreo; aún más: se dan cuenta de que la belleza corpórea es sombra y trasunto de la espiritual, participaba de esta última, y de que no es sino el reflejo del mundo espiritual en el mundo físico⁶⁸. Ven que la belleza de los cuerpos no procede de la corporeidad o materia de los mismos, pues, de ser así, todos los cuerpos y todas las cosas materiales serían igualmente bellas, porque la materia y la corporeidad es la misma en todos los cuerpos, o bien el mayor cuerpo sería el más bello, lo que a menudo no ocurre, porque la belleza exige término medio en el cuerpo, pues tanto el mayor como el menor son deformes; en cambio, saben que en los cuerpos la belleza procede, por participación, de los incorpóreos superiores, y cuanto más carecen

⁶⁷ Cf., por ejemplo, L. B. Alberti: «La bellezza è un certo consenso e concordantia delle parti, la qual concordantia si sia avuta talmente con certo determinato numero, finimento e collocazione, qualmente la leggiadria, cioè il principal intento della natura, ne ricercava» (*De re aedificatoria*, cit. por W. Tatarkiewicz, *Storia dell'Estetica*, Turin, 1970, vol. III, p. 118).

⁶⁸ Cf. Platón, *Banquete*, 210-212; Ficino, *De amore*, V, 3.

de esa participación, más deformes son; luego, la deformidad es propia del cuerpo mientras que la belleza es adventicia, le ha sido proporcionada por su bienhechor espiritual⁶⁹.

Por lo tanto, Sofía, no debes tener suficiente con los ojos físicos para ver las cosas bellas; debes mirarlas con los incorpóreos y así llegarás a conocer las verdaderas bellezas que el vulgo es incapaz de conocer, pues así como los ciegos de ojos físicos no pueden captar las figuras ni los colores hermosos, del mismo modo los ciegos de ojos intelectuales están inutilizados para captar las magníficas bellezas espirituales y deleitarse en ellas, porque la belleza no deleita a quien no la conoce, y quien no la prueba está privado de un agradabilísimo placer. Si la belleza física, que sólo es sombra de la espiritual, deleita tanto a quien la ve, hasta el extremo de que le arroba y convierte en sí, le quita la libertad y el deseo, ¿qué hará la belleza intelectual y brillantísima de la que la belleza física sólo es sombra y trasunto, a quienes son dignos de poderla ver? Sé, pues, Sofía, de aquellas personas a quienes no arroba la belleza umbrosa, sino la que es dueña de ella, suprema en belleza y en deleite.

SOFÍA.—Me basta esto para evitar que el vulgo me engañe en lo que llama belleza. Pero quisiera que me explicaras la razón de que las partes estén proporcionadas con el todo, que hace por ellas y muestra que la belleza es propia de los cuerpos e Impropia, por semejanza con la anterior, de lo incorpóreo.

FILÓN.—Esta definición de la belleza que dan algunos filósofos modernos, ni es propia ni es perfecta; de ser así, ningún cuerpo simple, no compuesto de diversas partes proporcionadas, podría denominarse bello; ni el Sol, ni la Luna ni las estrellas serían bellas, ni tampoco la brillante Venus ni el ilustre Júpiter.

SOFÍA.—Pero es que estos últimos poseen la belleza de la forma circular, la más bella de las figuras, la cual está toda en sí y contiene partes.

FILÓN.—Es cierto que la figura circular es bella en sí, pero su belleza no estriba en la proporción de las partes entre sí y con el todo, ya que sus partes son iguales y homogéneas, entre las cuales no cabe proporción. Tampoco es la belleza de la figura circular la que hace bellos el Sol, la Luna y las estrellas; de ser así, todo cuerpo tendría la belleza del Sol. Su belleza consiste en su virtud luminosa, que en sí no es figura ni tiene partes proporcionales⁷⁰. Y así, el fuego flamante, el oro resplandeciente, las gemas lúcidas y preciosas no serían bellas, pues son simples, sus partes son de la misma naturaleza y el todo carece de diversidad proporcionada. También, según ellos, solamente el todo sería bello y ninguna parte lo sería si no fuera por

⁶⁹ Cf. Platón, *Hipias Mayor*, 287-289.

⁷⁰ Cf. Ficino, *De amore*, V, 3, 6.

comparación con el todo; por otra parte, verás un rostro que alguna vez es bello y otras no, y, sin embargo, siempre es la misma la proporción de las partes con el todo. Parece, pues, que la belleza estriba en la proporción de las partes.

Aún hay más. Según estos autores, los colores gratos no serían bellos, ni lo sería la luz del sol, que es lo más bello del mundo físico y lo que da belleza a éste, y, de un modo semejante, la voz suave para el oído no sería llamada, como se suele llamar, bella. Si dicen que la belleza de la música reside en la concordancia de las partes, ¿cuál será la belleza intelectual? Y si dijieran que es el orden de la razón, ¿qué dirían del entender las cosas simples y la purísima divinidad, que es la suprema belleza? Por consiguiente, si lo piensas bien, verás que, aunque haya belleza en las cosas proporcionadas y concordantes, esta belleza está fuera de la proporción de ellas; por eso, no solamente se da en los compuestos proporcionados, sino aún más en los simples.

SOFÍA.—Entonces, ¿también los cuerpos desproporcionados podrían ser bellos?

FILÓN.—No, por cierto, ya que los cuerpos desproporcionados son defectuosos y malos y ningún malo es bello; y, sin embargo, la proporción no es la belleza, ya que de las cosas que no son ni proporcionadas ni desproporcionadas, porque no son compuestas, algunas son bellísimas. Más aún: entre las cosas proporcionadas y concordantes, algunas no son bellas, ya que no todo lo hermoso y bueno es proporcionado; en las cosas malas también puede darse proporción y concordancia: entre los mercaderes se dice que el codicioso y el tramposo se ponen pronto de acuerdo; el temor va acompañado de crueldad, y la prodigalidad unida al robo. Luego, ni todo bello es proporcionado ni todo proporcionado es bello, como estos autores han creído.

SOFÍA.—Entonces, ¿en qué consiste la belleza de las cosas físicas?, ¿qué hace que las figuras y los cuerpos bien proporcionados sean bellos, si la belleza no estriba en la proporción?

FILÓN.—Has de saber que la materia, base de todos los cuerpos inferiores, es en sí informe y madre de toda informidad de los mismos; pero cuando todas sus partes están informadas por participación del mundo espiritual, se embellece, de manera que las formas irradiadas en ella por el entendimiento divino y por el alma del mundo, o bien, por el mundo espiritual y el celeste, son las que le quitan la informidad y ponen en ella la belleza. Por consiguiente, la belleza de este mundo inferior procede del espiritual y del celeste, así como la fealdad y la informidad son propias de él a causa de su materia, deforme e imperfecta, de la que están constituidos todos sus cuerpos.

SOFÍA.—Entonces, todos los cuerpos serían bellos por igual, porque han sido informados esencialmente por el mundo superior.

FILÓN.—Te concedo que todos los cuerpos tienen cierta belleza, que procede de la forma que informa su materia informe; mas no son todos bellos

por igual, ya que las formas no informan uniformemente a todos los cuerpos inferiores ni quitan por igual la informidad de la materia; al contrario, en algunos cuerpos eliminan sólo una pequeña parte de esta informidad, en otros más, y más, gradualmente. Cuanta mayor informidad material quita la forma, más bello resulta el cuerpo, y cuanto menos quita, menos bello y más informe es. Esta diferencia no sólo se da en las distintas especies de cuerpos del mundo interior, sino también en los diversos individuos de una misma especie, pues un hombre puede ser más bello que otro, y un caballo más que otro, a causa de que su forma esencial ha dominado mejor a la materia, por lo cual ha podido quitar más informidad de ella y hacerla más bella.

SOFÍA.—¿Pues de dónde procede que los cuerpos proporcionados nos parezcan bellos?

FILÓN.—Porque la forma que informa mejor la materia logra que las partes del cuerpo sean proporcionadas entre sí y con el todo, estén ordenadas intelectualmente, bien dispuestas para sus propias operaciones y fines, que coexistan el todo y las partes, sean distintas o semejantes, es decir, homogéneas o heterogéneas, de la mejor manera posible a fin de que todo esté perfectamente informado y sea uno y así resulte bello. Cuando la materia no es obediente, no puede unir y ordenar intelectualmente las partes en el todo, el cual queda menos bello y más informe, a causa de la desobediencia de la materia informe a la forma que la ha de informar y hacer bella⁷¹.

SOFÍA.—Me agrada saber cuál es la belleza de los cuerpos inferiores, quién es la causa y de dónde procede. Una objeción me queda, aparte de las objeciones que hiciste contra quienes sostienen que la belleza es la proporción: los colores vagos son bellos aunque no tengan partes unidas, y también la luz es bellísima y no tiene partes informadas y unidas en el todo, y también el Sol, la Luna y las estrellas, aunque son cuerpos, no tienen materia informe ni forma que los informe; entonces, ¿por qué son bellos? Además, la música armoniosa, la voz suave, las oraciones elegantes, los versos agradables no tienen materia informe ni forma que la informe, y, sin embargo, son bellos. Finalmente, las cosas hermosas (que has citado) de la imaginación, de la razón y de la mente humana, no están compuestas de materia ni de forma, y, sin embargo, son lo más bello del mundo inferior.

FILÓN.—Acertada es tu pregunta; iba ya a explicarte la belleza de estas cosas, aunque no me lo hubieras preguntado. En el mundo inferior, según te he dicho, todas las bellezas proceden de las formas, las cuales, cuando dominan la materia informe y la ruda corporeidad, embellecen los cuerpos. Estas formas, justo es que sean en sí más bellas, o belleza, ya que se bastan para convertir todo lo feo en hermoso. Si no fueran bellas, serían o feas o

⁷¹ Cf. Maimónides, *Guía*, III, 8, donde trata de las imperfecciones de la materia; también Ficino, *De amore*, V, 5.

neutras, es decir, ni bellas ni feas; si fueran feas, ¿cómo producirían bellas por su esencia, ya que una cosa no puede obrar esencialmente su contrario, sino lo semejante? Y si fueran neutras, ¿por qué hacen bellos y no feos, pues esto se sigue siempre en todas ellas? Por consiguiente, debemos admitir que las formas son más bellas que los cuerpos informados por ellas.

Los colores también son hermosos, pues son formas, y, si gracias a ellos se embellecen los cuerpos bien coloreados, con mayor motivo ellos mismos deben ser bellos, o belleza; y más aún la luz, que confiere belleza a todos los colores y cosas coloreadas, y es propiamente forma de los cuerpos abstractos y está alejadísima de la corporeidad, según ya has oído, y si se dice que es madre de las bellezas del mundo inferior, justo es que sea bellísima⁷². El Sol, la Luna y las estrellas son bellas por su luz, que en todas es forma; incluso ellos mismos —como dice Temistio—⁷³ pueden ser denominados formas mejor que cuerpos informados. Siendo el Sol padre de la luz bella, justo es que esté a la cabeza de la belleza física; después de él vienen los demás cuerpos celestes brillantes, que primera y constantemente reciben de él la luz, y luego, a su vez, hacen bellos a todos los cuerpos inferiores, brillantes y coloreados, en especial al fuego flamante, por ser más formal y menos corpóreo, a causa de su sutilidad y ligereza, y por participar más de la luz solar y porque parece que en esto su formalidad no se deja violar ni alterar por ningún otro elemento contrario, a menos de que se corrompa por completo, porque ningún otro elemento puede enfriarle ni humedecerle ni poner en él cualidad contraria a su propia naturaleza, mientras es fuego, como hace él con los demás elementos, pues calienta el agua y la tierra y seca el aire, en contra de sus propias naturalezas. Universalmente, la luz es forma en todo el mundo inferior, forma que quita de la materia informe la fealdad de la oscuridad, por lo cual hace más bellos los cuerpos que más participan de ella. Y así, justo es que sea verdadera belleza, y el Sol, del cual depende, es fuente de belleza, y las estrellas y la Luna son sus primeras compañeras y los más dignos partícipes de ella.

La armonía musical es bella, porque es forma espiritual, que ordena y une intelectualmente muchas y distintas voces en una sola y perfecta consonancia; las voces suaves son bellas por formar parte de la armonía, y al participar de la forma del todo, también participan de su belleza. La belleza de la oración procede de la belleza espiritual, que ordena y une muchas y muy distintas palabras materiales en una perfecta unión intelectual, con cierta belleza armónica, por lo que, con razón, puede decirse que es más bella que las demás cosas físicas. Lo mismo ocurre con los versos, en los cuales

⁷² Cf., entre otros, Ficino, *De amore*, I, 4.

⁷³ Temistio llevó a cabo una paráfrasis al *Del cielo* aristotélico; perdido el original griego, circularon traducciones en árabe y hebreo hasta que en 1573 el judío Moisés Alatino hizo una versión latina de la traducción hebrea (cf. Carvalho, p. 197).

se da belleza intelectual, que tienen mayor belleza armónica resonante que las oraciones. Las bellezas del conocimiento, de la razón y de la mente humana, preceden manifiestamente a cualquier otra belleza física, pues éstas son verdaderas, formales y espirituales, ordenan y unen muchos y muy diversos conceptos del alma, sensibles y racionales, y hasta llegan a poner y a otorgar belleza doctrinal en las mentes aptas para recibir belleza, e incluso belleza artística en todos los cuerpos que artificialmente han sido hechos bellos.

Por consiguiente, la belleza, en el mundo inferior, procede del mundo espiritual a las formas, y mediante las formas a los cuerpos; estas formas o bellezas formales son siempre ajenas a la materia, porque nunca van acompañadas de materia informe que impida su belleza, y por esto las virtudes y sabidurías siempre son bellas, aunque los cuerpos informados sean unas veces bellos y otras no, según que la materia de ellos obedezca o resista a la belleza formal.

SOFÍA.—Comprendo de qué manera toda la belleza natural del mundo físico procede de la forma o de las formas que informan la materia de los cuerpos. Me queda por saber de qué depende la belleza de las cosas artificiales, ya que no procede de lo espiritual o celeste, origen de las formas naturales, ni pertenece al número ni a la naturaleza de ellas.

FILÓN.—Al igual que la belleza de las cosas naturales procede de las formas naturales, esenciales o accidentales, del mismo modo la belleza de las cosas artificiales procede de las formas artificiales. Por ello, la definición de la una y de la otra belleza es la misma, repartida entre ambas.

SOFÍA.—¿Y cuál sería la definición de estas bellezas?

FILÓN.—Gracia formal que deleita y mueve a amar a quien la capta. Esta gracia formal, así como en las cosas bellas naturales es forma natural, en las bellas artificiales es forma artificial.

Para conocer que la belleza de los cuerpos artificiales procede de la forma del artificio, supón dos trozos iguales de madera, con uno de los cuales se talla una hermosísima Venus y con el otro no. Sabrás que la belleza de la Venus no procede de la madera, ya que la otra madera igual no es bella; queda, pues, que la forma, o figura artificial, es su belleza y la que la hace bella.

Así como las formas naturales de los cuerpos toman origen incorpóreo y espiritual del alma del mundo y del primer entendimiento divino, en los cuales existen previamente todas las formas con mayor esencia, perfección y belleza que en los cuerpos separados, del mismo modo las formas artificiales proceden del espíritu del artista humano, en el cual existen previamente con mayor perfección y belleza que en el cuerpo producido bellamente, y así como al quitar mentalmente la corporeidad de lo bello obrado sólo queda la idea, que existía en la mente del artífice, sólo quedan las formas ideales, preexistentes en el entendimiento primero y de él en el alma del mundo.

Comprenderás perfectamente, Sofía, que la idea de la obra de arte ha de ser mucho más bella unificada en el espíritu del artista, que repartida y des-

membrada en el cuerpo, porque la unión aumenta toda belleza y perfección, mientras que la división la disminuye. Las partes de belleza de la estatua de Venus están en la madera cada una por separado, por lo que la belleza de esta causa es lenta y débil comparada con la que hay en el alma del artista, ya que en este último reside la idea del arte, con todas sus partes unidas entre sí de tal manera que la una favorece la otra, hace aumentar su belleza y la belleza de todas descansa en cada una y la de cada una en todas⁷⁴, sin división ni discrepancia alguna. Por consiguiente, quien viera la una y la otra sabría que, sin comparación, es más bello el arte que la obra de arte, pues es causa de esta última, la cual, al estar en compañía de los cuerpos, pierde perfección en razón inversa de la que ganan los cuerpos, pues cuanto más feo y alejado de la forma es un cuerpo burdo, más bella resulta la obra de arte, y cuando más disipada e impedida por el cuerpo es la forma, menos bello resulta el compuesto fabricado. Queda, pues, que la forma sin cuerpo es bellísima, el cuerpo sin forma es feísimo.

Lo mismo que ocurre con las cosas artificiales ocurre con las naturales, ya que las formas que embellecen los cuerpos naturales es cosa evidente que son mucho más bellas en la mente del sumo artífice y verdadero arquitecto del mundo, es decir, en el entendimiento divino, porque allí están todas reunidas, ajenas a la materia, al cambio o a la alteración y a cualquier clase de división o multiplicación, y la belleza de todas en conjunto hace bella a cada una por sí y la belleza de cada una se halla en todas. Después, todas las formas se encuentran en el alma del mundo, segundo artífice de éste, no con el mismo grado de belleza que se da en el primer entendimiento arquitecto, ya que en el alma no se hallan en aquella unión pura sino con cierta multiplicación u ordenada diversidad, ya que el alma ocupa lugar intermedio entre el primer hacedor y las cosas hechas; sin embargo, no se dan allí con mucho mayor grado de belleza que en esas cosas naturales, pues allí se hallan espiritualmente todas en ordenada unión, libres de materia, de alteración y de movimiento. De ella emanan todas las almas y formas naturales del mundo inferior, repartidas en diversos cuerpos de este mundo, todas ellas sometidas a la alteración y al movimiento con generación sucesiva, exceptuándose tan sólo el alma humana racional, que está libre de destrucción, alteración y movimiento físico, aunque posee cierto movimiento discursivo y receptor de la especie espiritualmente, pues no está mezclada con el cuerpo como lo están las demás almas y formas naturales, de las que (al igual que hemos dicho al hablar de las artificiales), las que están menos mezcladas con el cuerpo son más bellas en sí y hacen más bellos sus respectivos cuerpos, y las que están más mezcladas con la corporeidad son menos bellas en sí y hacen que sus cuerpos sean deformes. Lo contrario ocurre en los cuer-

pos naturales: el más elevado por la forma y el más sometido a ella es el más bello; el que resiste a su forma y la somete a sí, es más feo.

Sofía, gracias a este discurso, podrás conocer que la belleza de los cuerpos inferiores, naturales y artificiales, sólo es la gracia que cada uno de ellos tiene de su propia forma sustancial, o accidental, o de su forma artificial. Sabrás también que las formas en sí, de una manera o de otra, son más bellas que lo que informan; en su ser espiritual son mucho más elevadas en belleza que en su ser físico, aunque su belleza física se capte con los ojos físicos y, en parte, por los oídos, mientras que la espiritual no, ya que es captada mediante los ojos del alma o del entendimiento, proporcionados a ella y dignos de verla.

SOFÍA.—¿De qué manera los ojos de nuestra alma y de nuestro entendimiento son proporcionados a las bellezas espirituales?

FILÓN.—Porque nuestra alma racional, por ser imagen del alma del mundo, está informada, aunque algo oscuramente, por todas las formas existentes en dicha alma y, gracias al discurso racional, por semejanza, las conoce claramente, gusta de la belleza de ellas y las ama. De un modo semejante, el puro entendimiento que poseemos es imagen del puro entendimiento divino, caracterizado por la unidad de todas las ideas, el cual, al fin de nuestro discurrir racional, nos muestra las esencias ideales mediante un conocimiento intuitivo, único y abstractísimo, cuando nuestra razón bien acostumbrada lo merece. Así, pues, nosotros podemos ver con los ojos del entendimiento en una intuición única la suma belleza del primer entendimiento y de las ideas divinas; al verla, nos deleita y la amamos; con los ojos de nuestra alma racional, mediante un razonamiento ordenado, podemos ver la belleza del alma del mundo y, en ella, todas las formas ordenadas, que también nos deleitan en sumo grado y nos mueven a amarlas.

Con estas dos bellezas espirituales del primer entendimiento y del alma del mundo, también guardan proporción las dos bellezas físicas: la que se capta con la vista y la que se aprehende por medio del oído, que son trastos e imágenes de aquéllas. La de la vista es imagen de la belleza intelectual, pues toda ella consiste en luz y gracias a la luz se capta; tú ya sabes que el sol y su luz son imagen del primer entendimiento; así como éste ilumina con su belleza los ojos de nuestro entendimiento, llenándolos de belleza, de un modo similar, el sol, imagen de aquél, por medio de su luz (que es reflejo de dicho entendimiento, convertido en forma y esencia del sol) ilumina nuestros ojos y nos permite ver todas las bellezas físicas luminosas. La que se capta por medio del oído es la imagen de la belleza del alma del mundo, que consiste en concordancia, armonía y orden, así como en ella existen las formas en ordenada unión. Al igual que el orden de las formas que hay en el alma del mundo, embellece nuestra alma y gracias a ella se comprenden, del mismo modo el orden de las voces en un canto armonioso, en una oración sentenciosa o en un verso, es captado por nuestro oído,

⁷⁴ Cf. Ficino, *De amore*, V, 5.

y gracias a ellos nuestra alma se deleita con la armonía y con la concordancia de la que ella ha sido informada por el alma del mundo.

SOFÍA.—He comprendido cómo las bellezas físicas, tanto las que se ven como las que se oyen, son imágenes y simulacros de las bellezas espirituales del primer entendimiento y del alma del mundo, y que así como los ojos y los oídos son los que captan ambas bellezas físicas, de modo semejante nuestra alma racional y nuestra mente intelectual son las que aprehenden esas bellezas espirituales. Pero aún tengo una objeción: me doy cuenta de que nuestra alma y nuestra mente intelectual son las que, por medio de los ojos y los oídos, conocen y juzgan las bellezas físicas, se deleitan con ellas y las aman, ya que nuestros ojos y oídos no parece que sean otra cosa sino conductos y caminos que llevan las bellezas físicas a nuestra alma y a nuestro entendimiento; parecería, pues, que más bien y propiamente deberían referirse a las bellezas físicas que a las espirituales, como tú has dicho.

FILÓN.—No hay duda de que es el alma la que conoce, juzga y siente todas las bellezas físicas, la que se deleita con ellas y las ama, y no los ojos ni los oídos, aunque transporten dichas bellezas. Si estos órganos fueran los que conocen y aman la belleza, se seguiría que todos los seres conocerían las bellezas de las cosas físicas, se deleitarían con ellas y las amarían por igual, ya que todos están dotados de ojos y de oídos. Tú misma podrás ver cuántas cosas bellas no son vistas por ojos muy claros, cosas que no ofrecen a quienes las ven ni deleite ni amor; cuántos hombres de buen oído no gozan de la música, ni la consideran bella ni la aman, así como otros consideran inútiles los versos y las oraciones bellas. Parece, pues, que el conocimiento de las bellezas físicas y el deleite y el amor por ellas no reside en los ojos ni en los oídos, por donde pasan, sino en el alma, a donde van.

SOFÍA.—Aunque en esto tú apoyas mi objeción, interrumpiré tu respuesta hasta que me digas por qué todas las almas no tienen el mismo conocimiento, deleite y amor de lo bello, ya que todos los ojos y oídos lo llevan al alma.

FILÓN.—La respuesta a esta objeción la obtendrás al mismo tiempo que la resolución de tu duda, si me dejas hablar. Bien sabes que las bellezas físicas son gracias formales y ya te he dicho que todas las formas abstractas se hallan espiritualmente, en orden unitivo, en el alma del mundo, de la que nuestra alma racional es imagen; pero la esencia de esta última es una representación latente de todas esas formas espirituales, merced a la impresión que en ella produce el alma del mundo, su origen arquetípico. Esta representación latente es lo que Aristóteles denomina potencia y disposición universal del entendimiento posible para recibir y captar todas las formas y esencias, porque, si en esa representación no se hallaran todas potencialmente o en estado latente, no podría recibir ni captar cada una de ellas en acto y por preexistencia. Dice Platón que nuestro discurso y entender es el recuerdo de cosas preexistentes en el alma, pero olvidadas, recuerdo que equivale a la potencia de que habla Aristóteles y al estado latente a que yo me refiero.

De ello se deduce que las formas y las especies no saltan de los cuerpos a nuestra alma, ya que emigrar de un sujeto a otro es imposible; pero una vez representadas por los sentidos, las mismas formas y esencias que antes estaban latentes en nuestra alma se iluminan y a este iluminarse lo denomina Aristóteles acto de entender y Platón recuerdo; la intención es la misma, pero expresada de distinto modo. Por consiguiente, nuestra alma está llena de bellezas formales; aún más, éstas son su verdadera esencia. Si están ocultas en esa alma, el estado latente no llega al entendimiento que le hace esencial a causa de ella, sino a causa de la coligación y unión que tiene con el cuerpo y con la materia humana, pues, aunque no está mezclada con ella, sólo la unión y la relación mixta que con ella tiene hace que su esencia (en la cual reside la ordenación de las bellezas formales) venga ensombrecida y oscurecida, de manera que es precisa la representación de las bellezas difusas en los cuerpos para sacar a luz las que están latentes en el alma. Pero este estado latente y esta tenebrosidad son muy variados en las almas de los seres humanos, según los diversos grados de obediencia que sus cuerpos y materia tienen a sus almas: el alma de uno conoce fácilmente la belleza; la de otro con mayor dificultad, mientras que la de un tercero no puede conocerla de ningún modo a causa de la rudeza de su materia, que impide que se ilumine la tiniebla que la materia proyecta en el alma. Así verás que un hombre conoce las bellezas rápidamente y por sí mismo, mientras que otro necesitará cultura y un tercero nunca llegará a ser culto. También verás que un alma conoce fácilmente ciertas bellezas y otras con dificultad, porque su materia es más proporcionada y semejante a algunos cuerpos y a algunas cosas bellas que a otras, por lo que el estado latente y oscuro de las bellezas en el alma no es igual en todas, y así el alma conoce fácilmente parte de ellas, por representación de sus sentidos, y parte no; y acerca de esto se dan tantas clases de diferencias en los hombres, que es muy difícil conocerlas.

Gracias a ello podrás saber que todas las bellezas naturales de nuestra alma, inducidas de los cuerpos, son aquellas bellezas formales que el alma del mundo tomó del entendimiento y distribuyó por los cuerpos del mundo, y aquellas bellezas propias con las cuales ella, a imagen y semejanza suya, representó e informó nuestra alma racional. Luego, con facilidad podrás pasar del conocimiento de las bellezas físicas tanto al conocimiento de la belleza de nuestra propia alma intelectual como a la belleza del alma del mundo, y de ésta, mediante nuestra pura mente intelectual, a la suma belleza del primer entendimiento divino, como del conocimiento de las imágenes se pasa al conocimiento de los ejemplares de los cuales son imágenes. Así pues, las bellezas físicas son en nuestro entendimiento espirituales, y como tales las conoce; pues ya te dije que los ojos de nuestra alma racional y de nuestra mente intelectual, captan las bellezas espirituales, pero con la siguiente diferencia: la racional conoce las bellezas de las formas que hay en el alma del mundo mediante raciocinio que hace a partir de las bellezas físicas, imá-

genes de y causadas por aquéllas; en cambio, la mente pura conoce inmediatamente, con una sola intuición, la belleza única de las cosas en las ideas del primer entendimiento, que constituye la felicidad suprema del hombre. Y has de saber que las almas que sólo difícilmente llegan a conocer las bellezas físicas, mejor dicho, la espiritualidad que hay en ellas, y con dificultad pueden abstraerlas de la fealdad material y de la infirmitad física, aún más difícilmente conocen las bellezas espirituales de dicha alma, es decir, las virtudes, ciencias y sabidurías. Y así como a pesar de que todo aquel que tiene ojos ve las bellezas físicas, no todos las consideran bellas ni se deleitan con ellas, sino solamente los amadores, unos más que otros según sea su grado amatorio; de modo semejante, aunque todas las almas conocen las bellezas espirituales, no todas las consideran bellas por igual ni la fruición de dicha belleza deleita a todas, sino solamente a las almas amadoras, a unas más que a otras, según estén más o menos connaturalizadas con el amor espiritual.

SOFÍA.—Comprendo la manera en que nuestra alma conoce espiritualmente las bellezas, primero las físicas y luego, mediante ellas, las incorpóreas que preexisten en el primer entendimiento y en el alma del mundo de manera clarísima y resplandeciente, y en nuestra alma racional oscuramente y en latencia. También comprendo que así como quienes mejor conocen las bellezas las aman, y los demás no, del mismo modo los que mejor conocen las incorpóreas son entusiastas amadores de ellas, y los demás no. También me has dicho que quienes conocen bien las bellezas corpóreas y las aprehenden con facilidad, son los que mejor y con mayor rapidez conocen las bellezas incorpóreas del entendimiento y del alma superior. Contra esto tengo una objeción y no pequeña: si el amor de la belleza viene causado por el perfecto conocimiento de ella, se deduciría que así como los que conocen bien las bellezas corpóreas son los que conocen bien las incorpóreas, del mismo modo quienes aman intensamente las bellezas corpóreas son los primeros amadores de las bellezas incorpóreas intelectuales, como son la sabiduría y la virtud; lo contrario es cosa evidente, ya que quienes aman mucho las bellezas físicas carecen de conocimiento y de amor por las bellezas intelectuales, son casi ciegos para verlas y, de la misma manera, quienes aman ardientísimamente las bellezas intelectuales suelen despreciar las físicas, abandonándolas, odiándolas y huyendo de ellas.

FILÓN.—Me alegra oír tu objeción porque al resolverla te resultará manifiesto en qué sentido deben conocerse y amarse las bellezas físicas, y en qué sentido deben evitarse y odiarse, así como cuál es el perfecto conocimiento y amor hacia ellas, y cuál es el falso, sofisticado, aparente.

Has oído ya que el alma es intermedia entre el entendimiento y el cuerpo, y no sólo me refiero al alma del mundo sino también a la nuestra, trasto de la anterior. Así pues, nuestra alma tiene dos caras (como ya te dije al hablar de la Luna, una que mira al Sol y otra a la Tierra): una carga diri-

gida hacia el entendimiento, superior suyo, y otra vuelta hacia el cuerpo, inferior a ella. La primera cara, la que mira al entendimiento, es la razón intelectual, por medio de la cual discurre con conocimiento universal y espiritual, abstrayendo de los cuerpos particulares y sensibles las formas y esencias intelectuales, reduciendo siempre el mundo físico al intelectual. La segunda cara, la vuelta hacia el cuerpo, es el sentido, que es conocimiento particular de las cosas físicas, relacionado y mezclado con la materialidad de las cosas físicas conocidas. Estas dos caras tienen movimientos opuestos o contrarios: así como nuestra alma gracias a la primera cara, o conocimiento racional, transforma lo corpóreo en incorpóreo, de un modo semejante, con la segunda cara, o conocimiento sensible, aproximándose a los cuerpos sensibles y mezclándose con ellos, reduce lo incorpóreo a corpóreo. Nuestra alma conoce las bellezas físicas con estas dos clases de conocimiento, con una u otra de las caras, es decir, sensitiva y corporalmente o racional e intelectivamente; en relación con estas dos clases de conocimiento de las bellezas físicas nace en el alma el amor hacia ellas, es decir: por el conocimiento sensible se produce amor sensual; por el racional, amor espiritual. ✓

Muchas personas hay cuya cara psíquica que mira a los cuerpos está iluminada, y la otra, la vuelta hacia el entendimiento, oscura, y esto deriva de que el alma de dichas personas está sumergida y estrechamente adherida al cuerpo, el cual está poco vencido y desobedece al alma; todo el conocimiento que estas personas tienen de las bellezas físicas y sensibles, así como el amor que por ellas sienten es puramente sensible, no conocen ni aman las bellezas espirituales, ni se deleitan con ellas ni las consideran dignas de ser amadas. Estos hombres son muy desgraciados y se diferencian muy poco de los animales: lo que más tienen es lascivia y lujuria, concupiscencia, codicia y avaricia, y otras pasiones y defectos que hacen no sólo que los hombres sean viles e indignos sino también trabajados e insaciables, siempre turbados e inquietos, sin experimentar ninguna satisfacción ni alegría, porque la imperfección que tales deseos y deleites producen les quita cualquier fin satisfactorio y toda alegría serena, conforme a la naturaleza de la materia inquieta, madre de las bellezas sensibles.

Existen otras personas, que con más verdad pueden ser denominadas hombres, en los que la cara del alma vuelta hacia el entendimiento no es menos luminosa que la dirigida hacia el cuerpo, y algunos en los que la primera brilla mucho más que la segunda. Estos últimos dirigen el conocimiento sensible a lo racional, como a fin propio y consideran con la cara inferior las bellezas sensibles en cuanto de ellas abstraen las bellezas racionales con la superior, que es la verdadera belleza, según ya te he dicho. Aunque acercan el alma espiritual, mediante la cara inferior, a los cuerpos para obtener de la belleza de éstos el conocimiento sensible, en seguida, con movimiento contrario, elevan las especies sensibles con la cara superior, racional, abstrayendo de ellas las formas y las especies inteligibles, reconociendo que

aquél es verdadero conocimiento de la belleza, dejando de lado lo corpóreo y sensible como feo y corteza de lo incorpóreo o bien sombra o imagen de éste. Al igual que subordinan un conocimiento al otro, del mismo modo someten un amor al otro, es decir, el sensible al inteligible, y aman las bellezas sensibles en cuanto el conocimiento de ellas les lleva a reconocer y a amar las espirituales insensibles, las únicas a las que aman como verdaderas bellezas, en la fruición de las cuales se deleitan. Hacia lo demás corpóreo y sensible no sólo no sienten amor ni deleite, sino que incluso lo odian como cosa fea y material, huyendo de ello como de lo que es contrario y perjudicial: la mezcla de las cosas físicas impide la felicidad de nuestra alma, privándola, con la luz sensual de la cara inferior, de la luz intelectual de la faz superior, que es su felicidad propia. Así como el oro cuando forma aleación y está mezclado con los metales ordinarios o con tierra, no puede ser bello, perfecto ni puro, ya que su bondad es precisamente el estar aislado de cualquier aleación y limpio de toda mezcla ordinaria, de un modo semejante, el alma mezclada con amor por las bellezas sensuales no puede ser bella ni pura; no puede alcanzar su felicidad sino después de haberse purificado y limpiado de los estímulos y bellezas sensuales; sólo entonces llegará a poseer su propia luz intelectual, sin obstáculo alguno, luz que es la felicidad.

Te engañas, pues, Sofía, acerca de qué conocimiento de las bellezas sensibles es mayor: tú crees que reside en quien conoce de una manera sensible y material, sin abstraer de ellas la belleza espiritual. Y estás equivocada, ya que este conocimiento de las bellezas físicas es imperfecto, pues quien considera principal lo accesorio no conoce bien; quien prefiere la sombra a la luz no ve bien, y quien deja de amar la forma original para amar su trasunto o imagen, se odia a sí mismo. El conocimiento perfecto de las bellezas físicas consiste en conocerlas de tal manera que de ellas puedan abstraerse fácilmente las bellezas incorpóreas, pues la cara inferior de nuestra alma, la que mira al cuerpo, tiene la luz precisa cuando sirve a la luz de la cara superior intelectual, y es accesoria, inferior y vehículo de ésta. Si cede ante ella, una y otra son imperfectas, el alma es desproporcionada e infeliz.

Así pues, el amor hacia las bellezas inferiores es conveniente y bueno solamente cuando sirve para abstraer de ellas las bellezas espirituales, que son las dignas de ser amadas, pues el amor reside principalmente en éstas, y por ellas, accidentalmente, en las cosas físicas. Así como los lentes son buenos, bellos y deseados cuando la claridad de los mismos es proporcionada a la vista y a los ojos, a los que sirven bien al representar las especies visuales (y siendo más claros y desproporcionados son malos, no sólo inútiles, sino incluso perjudiciales e impedimento para la visión), del mismo modo el conocimiento de las bellezas sensibles es más o menos bueno, causa de amor y de placer, según sirva más o menos para conocer las bellezas intelectivas, e induce a amar y a gozar de estas últimas; cuando es desproporcionado y no

se dirige a ellas es nocivo, impide ver las bellezas de la luz intelectual, en la cual consiste el fin del hombre.

Procura, pues, Sofía, no enlodarte en el amor y en el placer de las bellezas sensuales, que apartarán tu alma de su hermoso principio intelectual para sumergirla en el piélago del cuerpo informe y de la vil materia. Procura que no te ocurra lo que a aquel personaje de la fábula que vio esculpidas en el agua sucia unas bellas figuras, volvió la espalda a las originales y fue en pos de las imágenes borrosas, y se arrojó y se ahogó entre ellas, en las aguas turbias.

SOFÍA.—Me agrada tu doctrina acerca de eso y deseo imitarte. Bien sé cuánto engaño puede haber en el conocimiento y en el amor hacia las bellezas físicas, y el gran riesgo que en ellas se corre. Veo clarísimamente que las bellezas corporales, en cuanto son bellezas no son corporales, sino únicamente la relación que guardan los cuerpos con las cosas incorpóreas, o bien el resplandor que las espirituales infunden en los cuerpos inferiores, cuyas bellezas son en verdad sombras e imágenes de las bellezas incorpóreas intelectivas. También veo que el bien de nuestra alma consiste en elevarse de las bellezas físicas a las espirituales, y llegar a conocer, a través de las inferiores y sensibles, las bellezas superiores e intelectivas.

Mas a pesar de todo, sigo deseando saber qué es esta belleza espiritual, que embellece todo lo incorpóreo y que incluso se comunica a los cuerpos, no sólo a los celestes con gran abundancia sino también a los inferiores y perecederos, a unos más, a otros menos; también se participa (y más que a todos) al hombre, sobre todo a su alma racional y a su mente intelectual. ¿Qué es, pues, esta belleza, que se esparce así por todo el universo y por cada una de sus partes, y gracias a la cual cada uno de los cuerpos bellos es bello?, pues, si bien me diste a conocer que la belleza es gracia formal, cuyo conocimiento mueve a amarla, esta definición sólo se refiere a la belleza de los cuerpos formados y de sus formas; pero como quiera que esta belleza es sombra e imagen de la incorpórea, querría saber qué es exactamente esta belleza incorpórea de la cual depende la corpórea. Apenas sepa esto, sabré lo que es la verdadera belleza, que se distribuye por todos los cuerpos, y no necesitaré conocimiento especial ni la definición que de la belleza física me diste, porque la definición de la belleza física no es definición de su belleza, sino de la belleza en un cuerpo, e ignoro lo que es la belleza en sí, fuera de los cuerpos, que es lo que sobre todo deseo conocer. Te ruego, pues, que junto con las demás cosas quieras explicarme también ésta.

FILÓN.—Así como en las obras de arte, según has oído, la belleza no es sino el arte del artista participado difusamente a dichas obras artísticas y a sus partes, por lo que la verdadera y primera belleza artística es ese arte científico, preexistente en el espíritu del artista y del cual dependen las bellezas de los cuerpos artificiosos como de su primera idea comunicada a todos ellos; del mismo modo, la belleza de todos los cuerpos naturales no es más que el

reflejo de las ideas en las cosas, por lo que esas ideas son las verdaderas bellezas, gracias a las cuales todos los cuerpos son bellos.

SOFÍA.—Me explicas una cosa por medio de otra que no es menos oculta que la primera. Me dices que las verdaderas bellezas son las ideas, y yo necesito que me expliques tanto lo que es idea como lo que es belleza, máxime porque el ser de las ideas, como tú bien sabes, es para nosotros mucho más oculto que el ser de la belleza. ¿Pretendes explicarme lo más evidente por lo oculto?, porque, además de que está más oculto el ser de la idea que el de la belleza, es mucho más dudoso e incierto, ya que todos los autores admiten que hay una belleza verdadera de la cual dependen todas las demás, mientras que muchos filósofos sapientísimos niegan la existencia de las ideas platónicas, como, por ejemplo, Aristóteles y sus seguidores, los peripatéticos. Entonces, ¿cómo quieres explicarme lo cierto por lo dudoso, lo más manifiesto por lo oculto?

FILÓN.—Las ideas no son sino los conceptos del universo creado con todas sus partes, tal como preexisten en el entendimiento del sumo Hacedor y Creador del mundo, cuya existencia no puede ser negada por ninguno de los sujetos de la razón.

SOFÍA.—Dime, de todos modos, por qué no se puede negar.

FILÓN.—Porque si el mundo no fue creado al azar, según se aprecia por el orden del todo y de las partes, es preciso que haya sido creado por una mente o un entendimiento sabio, el cual lo produjo con ese perfectísimo orden y correspondiente proporción que tú y cualquier sabio puede ver en él. El mundo no sólo es maravilloso en conjunto, sino que la más pequeña de sus partes es muy admirada por cualquier sabio que la mire, y en el orden y la correspondencia de cada una de las menores partes de él ve la suma perfección de la mente del Hacedor del mundo y la infinita sabiduría de su Creador.

SOFÍA.—No lo negaré yo, ni creo que se pueda negar, pues en mí misma y en cada uno de mis miembros noto la gran sabiduría del Creador de todas las cosas, el cual está mucho más allá de lo que alcanza mi facultad de aprehensión y la de cualquier hombre sabio.

FILÓN.—Bien conoces, y si vieses la anatomía del cuerpo humano y de cada una de sus partes, conocerías aún mejor con qué arte tan sutil y con qué sabiduría fue compuesto y formado, pues en cada cuerpo se te representaría la inmensa sabiduría, providencia y cuidado de Dios, nuestro Creador, como dice Job: «De mi carne veo a Dios»⁷⁵.

SOFÍA.—Prosigue; habla de las ideas.

FILÓN.—Si la sabiduría y el arte del sumo Hacedor hizo el universo, con todas sus partes y las partes de las partes, de manera perfectísima, con gran

concordancia y orden, es preciso que los conceptos de las cosas hechas con tal sabiduría existiesen previamente y con toda perfección en la mente de dicho Hacedor del mundo, así como es necesario que los conceptos de las artes de las cosas artísticas preexistan en el espíritu del artista y arquitecto de ellas. De otro modo no serían artísticas, sino hechas al azar. Esos conceptos del universo y de sus partes, preexiste en el entendimiento divino, son los que denominamos ideas, es decir, prenociones divinas de las cosas producidas. ¿Has entendido lo que son ideas, y cómo son verdaderamente?

SOFÍA.—Lo entiendo, claro está. Pero... dime, ¿cómo pueden Aristóteles y los demás peripatéticos negar la existencia de las ideas?

FILÓN.—Sería preciso un largo discurso para decirte en qué consiste la discrepancia entre Aristóteles y Platón, maestro del primero, acerca de las ideas, las razones que aduce cada parte, y cuáles convencen más; no te lo diré porque con ello nos apartaríamos demasiado de nuestro propósito y haríamos prolijo nuestro actual diálogo. Sólo te diré, para satisfacción tuya, que todo lo dicho acerca de las ideas ni lo niega ni lo puede negar Aristóteles; lo que ocurre es que no las llama ideas: él supone que en la mente divina preexiste el *nomos** del universo⁷⁶, es decir, el orden sabio del mismo, orden del cual derivan la perfección y la ordenación del mundo y de sus partes, a semejanza de cómo preexiste en el espíritu del general el orden de todo el ejército, orden del que proceden la instrucción y las acciones de todo su ejército y de cada una de sus partes. Así que, en realidad, Aristóteles concede que las ideas platónicas se dan en la mente divina, aunque lo expresa con distintas palabras y ejemplos diferentes.

SOFÍA.—Comprendo la conformidad. Pero dime algo de la diferencia que hay entre ellos acerca de la existencia de las ideas, que tanto Aristóteles como sus seguidores se esforzaron en negar.

FILÓN.—Te lo diré brevemente. Has de saber que Platón puso en las ideas todas las esencias y las sustancias de las cosas, de manera que todo lo procesado por ellas en el mundo físico se considera más bien sombra de sustancia y esencia que verdadera esencia y sustancia. Y así despreció las bellezas físicas en sí mismas, porque dice que, como son más que sombras de las bellezas ideales, sólo sirven para mostrarlas y para llevarnos al conocimiento de ellas, ya que su belleza en sí es poco más que nada.

Aristóteles quiere ser más moderado, pues le parece que la suma perfección del artífice debe producir cosas artificiales perfectas en sí mismas; por ello, cree que en el mundo físico y en sus partes está la esencia y la sustancia propia de cada una de ellas, que los conceptos ideales no son las esencias y sustancias de las cosas, sino sus causas productoras y ordenadoras. Así, consi-

⁷⁵ Job, 19, 26.

* El texto dice «nimos», que es como se transcribe en hebreo esta palabra griega. (N. del T.)

⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10.

dera que las primeras sustancias son los individuos y que en cada uno de ellos se salva la esencia de las especies. De estas especies, no cree que las universales sean las ideas que son causa de las reales, sino solamente conceptos intelectuales de nuestra alma racional, tomadas de la sustancia y de la esencia que hay en cada individuo real. Por eso denomina a estos conceptos universales sustancias segundas, por haber sido abstraídas por nuestro entendimiento de las primeras individuales. No cree que las ideas sean las sustancias primeras (como pretende Platón) ni segundas, sino primeras causas de todas las sustancias físicas y de todas sus esencias, compuestas de materia y forma, porque según él la materia y el cuerpo forman parte de la esencia y de la sustancia de todas las cosas físicas, y que en la definición de toda esencia, definición que se hace por género y diferencia, entra primero la materia o corporeidad, o bien forma material común, como género, y forma especial como diferencia, porque su esencia y su sustancia está formada por ambas, materia y forma; como quiera que en las ideas no hay materia ni cuerpo, no hay en ellas —según Aristóteles— ni esencia ni sustancia, sino que son el principio divino del cual dependen todas las esencias y sustancias, es decir, las primeras como primeros efectos físicos y las segundas como imágenes espirituales de ellos. Considera, pues, que las bellezas del mundo físico son verdaderas bellezas, pero causadas por y dependientes de las primeras bellezas ideales del primer entendimiento divino. De esta diferencia que hay entre los dos teólogos nacen todas las demás discrepancias que hay entre ellos acerca de las ideas, e incluso la mayor parte de las diferencias teológicas y naturales.

SOFÍA.—Me agrada conocer la diferencia, y también me gustaría conocer con cuál de ellos se conforma más tu parecer.

FILÓN.—Si consideras bien esta diferencia, verás que reside más bien en la utilización que en el significado de las palabras, en cómo se deben usar, o sea, qué significan esencia, sustancia, unidad, verdad, bondad, belleza y otras palabras semejantes, que se usan en la realidad de las cosas. Así, pues, en la doctrina sigo a ambos, porque es la misma en los dos; en el uso de la palabra quizá deba seguirse a Aristóteles, porque el moderno pule mejor el lenguaje y suele aplicar los vocablos a las cosas con mayor división y sutileza.

También quiero decirte que Platón, viendo que los primeros filósofos griegos no consideraban otras esencias, sustancias y bellezas más que las físicas y creían que fuera de los cuerpos no había nada, se vio obligado, como médico experto, a curarlas con el contrario, enseñando que los cuerpos no poseen en sí mismos ninguna esencia, ninguna sustancia, ninguna belleza, como así es en realidad, ni tienen más que sombra de la esencia y de la belleza incorpórea ideal propia de la mente del sumo Hacedor del mundo. Aristóteles, que halló a los filósofos apartados por completo de los cuerpos, a causa de la doctrina de Platón, creyendo que toda belleza, esencia y sustancia

reside en las ideas y nada en el mundo físico; que vio que por esa razón no se ocupaban de conocer las cosas físicas, ni sus actos, movimientos y alteraciones naturales, ni las causas de su producción y corrupción (negligencia de la cual procedía defecto y carencia en el conocimiento abstracto de sus principios espirituales, ya que el buen conocimiento de los efectos trae consigo perfecto conocimiento de sus causas), creyó llegado el momento de moderar este extremismo, que quizá sobrepasaba la intención de Platón. Y así demostró —como te he dicho— que en el mundo físico había propiamente esencias y sustancias producidas y causadas por las ideas, y que en este mundo también había verdaderas bellezas, aunque dependientes de las purísimas y perfectísimas bellezas ideales. Luego, Platón fue médico que curó la enfermedad con exceso de medicina, mientras que Aristóteles fue médico que conservó la salud, ya restablecida por Platón, valiéndose de moderación⁷⁷.

SOFÍA.—No ha sido pequeña mi satisfacción al enterarme de lo que significan las ideas, al saber que su existencia es necesaria, que Aristóteles no las niega por completo, y asimismo al conocer la diferencia que hay entre él y Platón al concebir y hablar de ellas. No te preguntaré nada más acerca de eso, para no apartarte de nuestro propósito: la belleza.

Volviendo a ésta, tú me has dicho que las verdaderas bellezas son las ideas intelectuales, o sea, los conceptos ejemplares del orden del universo y de sus partes, conceptos preexistentes en la mente del sumo Hacedor de aquél, es decir, en el primer entendimiento divino. Aunque creo que debemos conceder que en esas prenoções se da belleza mayor y anterior a la física, como causa de esta última, no creo que deba admitirse que las ideas son verdadera y absolutamente la primera belleza, gracias a la cual cualquier otra cosa es bella o belleza. Las ideas son muchas, como debes admitir que lo son las prenoções ejemplares del universo y de todas las partes de éste, que son muchísimas, casi innumerables; si cada una de esas ideas es bella o belleza, es preciso que la verdadera y primera belleza sea otra superior a las ideas, por participación de la cual toda idea es bella o belleza, pues si la verdadera fuese propia de una de esas ideas, ninguna de las demás sería verdadera belleza, ni primera, ni segunda, por participación de la primera. Por lo tanto, es preciso que me señales cuál es la primera belleza verdadera, de la cual la toman todas las ideas, ya que la belleza ideal no satisface esto, a causa de su multitud.

FILÓN.—Me agrada la objeción que señalas, porque al resolver esta objeción surgirá fin satisfactorio a tu deseo de saber cuál es la verdadera y primera belleza. Ante todo te diré que te engañas al creer que en las ideas hay

⁷⁷ Según Carvalho (p. 195) quizá se inspirase León Hebreo en la *Armonía entre Platón y Aristóteles* de Alfarabi.

diversidad y multitud dividida, como en las partes del mundo que de ellas dependen, ya que los defectos de los efectos no proceden ni se hallan en las causas perfectas de los mismos, sino que son propios de los efectos, por ser efectos, y por su existencia efectiva distan mucho de la perfección de la causa. Por eso se dan en ellos defectos que no existen previamente ni proceden de sus causas.

SOFÍA.—Sin embargo, me parece que las causas buenas producen buenos efectos, y que estos últimos deben ser tan semejantes a las causas, que por medio de ellos puedan conocerse sus causas.

FILÓN.—Si bien de la causa buena procede el efecto bueno, no por eso la bondad y la perfección del efecto se equipara a la de la causa; aunque el efecto se asemeja a su causa, no la llega a igualar en las cosas perfectas. Cier to es que la perfección de la causa produce en el efecto perfección proporcionada a dicho efecto, mas no igual a la de su causa, pues entonces el efecto sería causa y no efecto, y la causa sería efecto mas no causa. También es verdad que tan bueno y perfecto es el efecto en cuanto efecto, como la causa en cuanto causa, pero no son iguales en perfección. Al contrario: el efecto carece bastante de la perfección de la causa, y por eso se dan en él defectos que no existen en la causa.

SOFÍA.—Entiendo la razón, pero quisiera algún ejemplo.

FILÓN.—Bien sabes que el mundo corpóreo procede del incorpóreo, como efecto propio de su causa y artífice; asimismo, el corpóreo no posee la perfección del incorpóreo, y bien ves cuán alejado está el cuerpo del entendimiento. Si hallas en el cuerpo muchos defectos (como son, la dimensión, la división, y en algunos la alteración y la corrupción), no crearás por eso que preexistan como defectuosos en sus causas intelectuales, sino que juzgarás que son propios del efecto, porque éste degenera de la prestancia de la causa. De modo semejante la pluralidad, la división y la diversidad que se dan en las cosas mundanas, no has de creer que existen previamente en sus nociones ideales; al contrario, lo que es uno indivisible en el entendimiento divino, se multiplica idealmente en las partes causadas del mundo, y si con respecto a esas partes las ideas son muchas, en relación con dicho entendimiento son una e indivisible.

SOFÍA.—¿Cómo pretendes que las nociones de muchas y distintas cosas sean en sí una misma?

FILÓN.—Esas muchas cosas, ¿no son partes del universo?

SOFÍA.—Sí lo son.

FILÓN.—Y todo el universo, y sus partes, ¿no es uno en sí?

SOFÍA.—Verdaderamente es uno.

FILÓN.—Luego, la noción del universo y la idea del mismo es en sí una, y no muchas.

SOFÍA.—Sí, pero así como el universo siendo uno tiene muchas partes diferenciadas, del mismo modo la noción y la idea del universo contendrá en sí muchas ideas distintas.

FILÓN.—Aunque te concediera que la idea del universo contiene las numerosas y distintas ideas de las partes del universo, no habría duda de que así como la belleza del universo precede a la de sus partes, ya que la belleza de cada una de ellas le ha sido participada por la belleza del conjunto, del mismo modo la belleza de la idea de todo el universo precede a la de las ideas parciales, y ésa, por ser primera, es verdadera belleza, que al participarse a las demás ideas parciales las hace bellas gradualmente. Sin embargo, no puede admitirse la multiplicación separada de las ideas, porque aunque la primera idea del universo es múltiple en la mente del sumo Hacedor en relación con las partes esenciales del universo, a pesar de ello esta multiplicidad no supone en ella diversidad esencial separable, ni división espacial, ni diferencia de cantidad como sucede con las partes del universo. De manera que es múltiple siendo en sí indivisible, pura y simplicísima, y en perfecta unidad contiene la pluralidad de todas las partes del universo creado junto con todo el orden de sus grados, de suerte que donde está la una están todas, y todas no anulan la unidad de una: allí, un contrario no está separado de otro en lugar, ni es distinto en esencia opuesta, sino que en la idea del fuego está la del agua, en la del simple la del compuesto, en la de cada parte la del universo entero, y en la del todo la de cada una de las partes. Por consiguiente, en el entendimiento del primer Hacedor la multiplicidad es la pura unidad y la diversidad es la verdadera identidad, de tal manera que el hombre más fácilmente puede comprender esto con mente abstracta que expresarlo con su lengua física, pues la materialidad de las palabras impide expresar con precisión tanta pureza, muy alejada de toda descripción física.

SOFÍA.—Creo comprender esta sublime abstracción, cómo en la unidad hay causalidad múltiple y cómo de lo uno simplicísimo dependen muchas cosas diferentes y separadas. Sin embargo, si me dices algún ejemplo sensible, te lo agradecería.

FILÓN.—Recuerdo haberte ya dado un ejemplo visible: el sol con todos sus colores y la luz física particular, ya que, si bien todos dependen de él y en él se hallan como en idea, todas las esencias de los colores y la luz del universo con sus respectivos grados, sin embargo no se dan en él así, multiplicadas y divididas, como en los cuerpos inferiores iluminados por él, sino en una luz solar esencial, la cual en su unidad contiene todos los grados y diferencias de los colores y de la luz del universo. Sin embargo, verás que cuando ese sol puro se refleja en las nubes húmedas y opuestas, forma el arco llamado iris, constituido por muy complicados y distintos colores, de tal manera que no podrás captarlos sino todos juntos o cada uno por separado, o sea, que captamos la multiplicidad junto con la unidad, sin poder establecer entre ellos ninguna diferencia separable. De este modo actúa cualquier cosa brillante, que se refleja en el aire y en el agua con múltiples colores y luces juntas, sin separación, aunque ella sea una cosa simple. Así, pues, la simplicísima luz solar, aunque contiene en sí en unidad todos los grados

de luz o colores, se presenta con múltiples colores y luces en los cuerpos diferentes, por separado, y a nuestros ojos y a los cuerpos diáfanos (como el aire y el agua) con múltiples y brillantes colores a la vez, porque el cuerpo diáfano está menos alejado que el opaco de la simplicidad de la luz, para recibirla unidamente.

De este modo imprime el entendimiento del sumo Hacedor su pura y bellísima idea, que contiene todos los grados esenciales de las bellezas de los cuerpos del universo, con separada multitud de bellas esencias y diversos grados graduados. En nuestro entendimiento y en los demás entendimientos, angélicos y celestes, se representa con múltiple belleza unificada, sin ninguna división separada; la multiplicidad está más unificada cuando el entendimiento que la recibe es más elevado en actualidad y en claridad: la unión mayor le produce belleza mayor y más próxima a la primera y verdadera belleza de la idea intelectual que hay en la mente divina.

Para mayor satisfacción tuya, además de este ejemplo del sol, te daré otro relativo al entendimiento humano, cuya naturaleza es conforme con la de su arquetipo. Puedes ver que un concepto intelectual simple se representa en nuestra imaginación o bien se conserva en nuestra memoria, no con aquella simplicidad, sino bajo un aspecto múltiple y unido, que emana del concepto uno y simple, y, en cambio, se presenta en nuestro hablar con separada multitud de voces, enumeradas separadamente. Esto es debido a que en nuestra imaginación o en nuestra memoria la representación de nuestro concepto intelectual se imprime, al igual que el sol, en lo diáfano y la belleza divina en cualquier entendimiento creado, mientras que en nuestro hablar el concepto se expresa como la luz del sol reflejada en los cuerpos opacos y como la belleza y la sabiduría divinas en las diversas partes del mundo creado. Por consiguiente, no sólo podrás conocer el simulacro de la participación de la suma belleza y de la suma sabiduría en la luz solar visible, sino también, y con mejor simulacro, en la representación de nuestros conceptos intelectuales en el sentido interior y en el oído exterior.

SOFÍA.—Me has dado satisfacción completa con este ejemplo de la representación de la luz solar en las dos clases de cuerpos receptores, o sea, en los opacos gruesos y en los sutiles transparentes, semejante a la representación de la idea divina intelectual en el universo creado y en las dos naturalezas receptoras, es decir, la física y la espiritual intelectual. El sol con su luz (como ya me has dicho) no sólo es ejemplo de la idea y del entendimiento divino, sino verdadero simulacro hecho por él a su imagen; de la misma manera que el sol hace partícipe de su belleza brillante, externa o separadamente, a los distintos cuerpos gruesos opacos, del mismo modo participa el entendimiento divino su belleza ideal, extensa o separadamente, en todas las esencias de las diversas partes físicas del universo, y al igual que el sol hace partícipes de su bello y resplandeciente brillo a los cuerpos delgados diáfanos, con unidad múltiple, el entendimiento divino hace partícipes de su belleza

ideal, con unidad múltiple, a los entendimientos creados: humanos, celestes y angélicos.

Sólo una cosa quiero saber acerca de la primera belleza, a la que tú consideras forma arquetípica o idea de todo el universo creado, tanto físico como espiritual, es decir: la noción o el orden de aquella preexistente en la mente o entendimiento divino, según la cual fue producido el universo con todas sus partes. Como quiera que esta idea del universo es la primera y verdadera belleza, como tú dices, se seguiría que la belleza del mundo estaría por encima de cualquier otra belleza, como primera, lo cual me parece absurdo. En efecto, la belleza de ese entendimiento o mente divina precede indudablemente a la belleza de la idea o noción arquetípica, que existe y ha sido producida por él, al igual que la belleza de la causa productora es anterior a la del efecto. Por consiguiente, la primera belleza no es esa idea, como pretendes, sino la del entendimiento o mente divina, de la cual emana dicha idea y su belleza.

FILÓN.—Tu duda nace de un conocimiento falso e insuficiente. Ha sido causada por haberme visto obligado a utilizar vocablos impropios. En efecto, como decimos que la idea del mundo existe en el entendimiento o mente divina, tú crees que esa idea es distinta de dicho entendimiento o mente, en el cual existe.

SOFÍA.—Pues es necesario decirlo, ya que la cosa que existe en algo, ha de ser necesariamente distinta de aquello en lo cual existe.

FILÓN.—Sí, si verdaderamente estuviera en él. Pero la idea del mundo no existe propiamente en el entendimiento, sino que es el mismo entendimiento o mente divina: En efecto, la idea del mundo es la sabiduría suprema, por la cual fue creado el mundo, y la sabiduría divina es el verbo y su entendimiento, su propia mente, porque no sólo en él sino en todo entendimiento producido en acto por la sabiduría, la intención y el entendimiento mismo son una y la misma cosa en sí, y sólo para nosotros su simplicísima y pura unión nos aparece representada de estas tres maneras; y aun cabe esta unidad en el sumo y purísimo entendimiento divino, que es de todos modos uno mismo con la sabiduría ideal.

Por consiguiente, la belleza de dicha idea es la misma belleza del entendimiento, no que la belleza esté en él como en un sujeto, sino que el entendimiento o idea es la misma primera belleza, por obra de la cual todas las cosas son bellas.

SOFÍA.—Entonces, ¿tú no admites que la mente y el entendimiento divino sean distintos del arquetipo del universo, por el cual fue producido?

FILÓN.—Claro que no lo admito.

SOFÍA.—Luego, el entendimiento divino sólo existiría para dar lugar a la existencia del mundo, ya que no es más que el arquetipo para producirlo, y no tendría en sí ninguna excelencia.

FILÓN.—Esto no puede inferirse, ya que el entendimiento divino excede en sí, en excelencia y eminencia, a todo el universo producido. Aunque

te diga que es arquetipo del universo, no quiero decir que haya sido hecho para ello, como instrumento y modelo para las cosas artificiales, sino que digo que, siendo perfectísimo, de él procede y deriva todo el universo a semejanza suya, como imagen suya; es mucho más excelente que el universo, ya que es la verdadera persona más que la imagen de ésta, y más bien luz que su correspondiente sombra. Sin embargo, la suprema belleza que hay en él es purísima, simplicísima y con perfectísima unidad, mientras que en el universo se presenta en unidad multiplicada del único todo, con muchas partes, estando muy distante de él en cuanto a perfección, como el efecto lo está de la causa eminente, según te he dicho.

SOFÍA.—Esta unión teológica y abstracta me tranquiliza el ánimo. Sé ya que la suma belleza es la primera sabiduría, y ésta, comunicada al universo, embellece el todo y cada una de sus partes. Así pues, no hay ninguna otra belleza excepto la sabiduría, participable o participada, la una productora y la otra producida; la una purísima y una, la otra difusa, extendida, separada y multiplicada, pero siempre a imagen de aquella suma y verdadera belleza, primera sabiduría.

Sólo una cosa más quiero para tranquilizar mi ánimo: siendo la primera belleza —según has dicho— la sabiduría divina, idea del universo o entendimiento producido o su mente, parecería que la belleza de Dios precedería a aquélla y sería la verdadera y primera belleza, mientras que la otra, que tú consideras primera, más bien parece segunda, ya que el sabio precede a la sabiduría y el inteligente al entendimiento. Por lo tanto, la primera belleza debe ser la del sumo sabio e inteligente, y la segunda la de su entendimiento y suma sabiduría, máxime porque dicha sabiduría es la idea del universo, arquetipo y modelo del mundo creado (según has dicho), la cual debes conceder que precede al sumo Hacedor, ya que el arquitecto debe preceder al modelo arquetípico de su obra, el modelo debe ser lo primero producido por el arquitecto y mediante él se hace la obra artificial. Como quiera que el sumo Hacedor precede a la idea del universo, es preciso que su belleza exista antes que la idea, al igual que la belleza de la idea es la primera belleza de ese universo creado. Por consiguiente, la belleza de la idea y del primer entendimiento, o bien de la mente y de la sabiduría divina, es segunda en orden de hermosura, y no primera, pues la primera sería la del sumo Hacedor y no la de la idea, como tú has dicho.

FILÓN.—No me desagradó que también hayas planteado esta objeción, ya que una vez refutada llegarás al término final de este tema y lograrás conocer la suprema y verdadera belleza, primera y sobresaliente sobre todas las demás. En primer lugar, refutaré tu objeción con bastante facilidad, demostrando que el primer entendimiento, según la opinión de Aristóteles, se identifica con el sumo Dios, difiriendo únicamente por las palabras y nuestra manera de filosofar acerca de su simplicísima unidad. Cree él que la esencia divina no es sino suma sabiduría y entendimiento; por el hecho de ser

ésta purísima y simplicísima unidad produce el universo único con todas sus partes ordenadas en la unidad del conjunto y, al igual que lo produce, lo conoce todo él y todas sus partes y cada una de las partes con conocimiento simplicísimo, es decir, al conocerse a sí mismo, como suma sabiduría que es, del que todo depende como imagen y trasunto suyo. En Él es lo mismo el conociente que lo conocido, el sabio y la sabiduría; el inteligente, el entendimiento y la cosa conocida. En esa esencia divina, por ser una, simplicísima y sin ninguna multiplicidad, consiste el perfectísimo conocimiento de todo el universo y de cada una de las cosas producidas, conocimiento mucho más elevado y perfecto, claro y preciso que el que procede de las cosas mismas, de cada una por separado, porque este conocimiento viene causado por las cosas conocidas, y es, como éstas, dividido, multiplicado e imperfecto. Pero este conocimiento es causa primera de todas las cosas y de cada una por separado y, por lo tanto, carece de los defectos de los efectos en el conocimiento de dichas cosas, y gracias a la unidad y a la simplicidad del entendimiento puede lograr un conocimiento, infinito y perfectísimo, tanto de todo el universo como de cada cosa producida, hasta la ínfima parte de éste.

Por consiguiente, si seguimos esta vía peripatética acerca de la esencia divina, la solución de tu objeción queda patente: siendo Dios su misma sabiduría, primer entendimiento, idea del universo, su belleza es la misma que la de su sabiduría y entendimiento, idea del todo. Ésta, según te he dicho, es la verdadera y primera belleza, por comunicación de la cual, mayor o menor, todas las cosas del universo resultan más o menos bellas; el universo mismo, que las contiene todas, es el que más participa de ella, por ser su propia imagen, y su naturaleza intelectual es la parte del universo en la que con mayor semejanza y perfección se refleja, la que recibe mayor número de sus apreciados rayos.

SOFÍA.—Después de esta solución ya no me queda sed de beber más de este tema, porque tu última solución me ha saciado de tal modo que más bien procuro que mi entendimiento sea informado esencialmente por ella que busco más cosas nuevas. Pero, como tú has denominado peripatética a esta primera vía de mi satisfacción, si acaso hay alguna otra que yo deba conocer, te ruego que me la indiques, pues yo no merezco alcanzarla por mí misma.

FILÓN.—Otra vía hay para solventar tu duda: concederte que la sabiduría y el entendimiento divino, idea del universo, es en cierto modo distinta del sumo Dios, pues parece que Platón así lo afirma. Sostiene que el entendimiento o sabiduría divina, que es el verbo ideal, no es propiamente Dios, ni tampoco otro distinto de Él, sino que es algo que depende y emana de Él, mas no algo realmente separado o distinto de Él, como la luz del sol. A este su entendimiento o sabiduría lo denomina hacedor del mundo, idea de éste, en cuya simplicidad y unidad están contenidas todas las esencias y formas del mundo, que él denomina ideas, o sea: que en la suma sabiduría están

contenidas todas las nociones del universo y de cada una de sus partes, nociones a partir de las cuales son producidas y conocidas conjuntamente todas las cosas. El sumo Dios (que Platón alguna vez designa como sumo bien) está —según él— por encima del primer entendimiento, o sea, el origen del que emana el primer entendimiento. Dice que no es ente, sino superente, porque la primera esencia es el primer ente y el primer entendimiento es la primera idea; lo encuentra tan oculto a la pura mente humana abstracta, que apenas si halla un hombre con que designarlo, y por ello la mayoría de las veces lo denomina *Ipse**⁷⁸, sin ninguna otra propiedad, pues considera que ningún nombre que la mente humana sea capaz de crear y que la lengua humana puede proferir, puede poseer ninguna propiedad del sumo Dios.

Algunos peripatéticos ya quisieron seguir esta vía, aunque imperfectamente. Así lo hicieron Avicena, Algazel, Maimónides y sus seguidores. Sostienen éstos que el motor del primer cielo y cuerpo, el que contiene todo el universo, no es la primera causa sino el primer entendimiento o inteligente, producido primera e inmediatamente por la primera causa, la cual está por encima de cualquier entendimiento y de todos los motores de los cuerpos celestes, según oíste más ampliamente cuando hablamos de la universalidad del amor. Pero yo no añadiré nada más acerca de esta opinión, porque fue una síntesis de las dos vías teológicas de Aristóteles y de Platón, una de las más bajas y pequeñas, menos abstracta que ninguna de las otras.

SOFÍA.—Si se acepta esta vía platónica mi objeción resulta válida, ya que si el sumo Dios precede al primer entendimiento, su divina belleza debe ser la verdadera y primera belleza, y no la del primer entendimiento, como tú dijiste.

FILÓN.—A punto estaba de resolverla. Sabes ya que el sumo Dios no es belleza, sino primer origen de su belleza. Su belleza, mejor dicho, la que primero emana de Él, es su suma sabiduría, o bien entendimiento, o mente ideal. Así que ésta, aunque emana y depende de Dios, es, sin embargo, la primera y verdadera belleza divina, porque Dios no es belleza sino origen de la primera y verdadera belleza, que es suma sabiduría para su entendimiento ideal. Por consiguiente, aunque se admita que Dios, sabio e inteligente, precede a su suma sabiduría y entendimiento, no se puede conceder que su belleza preceda a la belleza de su suma sabiduría, ya que su sabiduría es su misma belleza; la misma precedencia que tiene Dios en relación con su sabiduría, la tiene para con su belleza, que es la primera y verdade-

* Naturalmente, en traducción latina. O sea, *él mismo*. (N. del T.)

⁷⁸ Cf. Pico della Mirandola: «Di questi tre modi d'essere [causal, formal y participado] il più nobile e il più perfetto è l'essere causale, e però e'Platonici ogni perfezione che in Dio essere si concede vogliono essere in Lui secondo questo modo di essere, e per questo diranno che Dio, *non est ens*, ma è *causa omnium entium*. Similmente, che Iddio non è intelletto, ma che Lui è fonte e principio d'ogni intelletto», *Commento*, p. 462.

ra belleza. Él, como autor de la sabiduría, no es ni belleza ni sabiduría, sino fuente de la cual emana la primera belleza y la suma sabiduría, y la belleza que tiene es esa suma sabiduría suya, la cual una vez comunicada hace bello el universo entero y cada una de sus partes. Así pues, en el mundo hay tres grados de belleza: el creador de ella, la belleza y lo que de ella participa, o sea, bello embellecedor, belleza y bello embellecido; el bello embellecedor, padre de la belleza, es Dios supremo; la belleza es la suma sabiduría y primer entendimiento ideal; lo bello embellecido, hijo de esa belleza, es el universo creado⁷⁹.

SOFÍA.—La grandísima abstracción de esta segunda vía eleva de tal manera mi entendimiento, que apenas si le reconozco como mío, pues más parece un rayo de aquel primer entendimiento divino y suma sabiduría. Pero, para satisfacción propia, dime por qué a Dios, sumo bien, no le denominamos belleza, como haces con su primer entendimiento, sin que sea preciso asignar origen y principio a la primera belleza, como tú la asignas a la sabiduría y al primer entendimiento.

FILÓN.—Porque a la sabiduría le conviene el calificativo de verdadera belleza, mas no al sabio del cual emana. La razón de ello estriba en que la belleza es cosa de su belleza, visible o con los ojos físicos o con los del entendimiento, y por la complacencia, la gracia, el amor y el deleite que causa en el que ve se denomina belleza y (según te he dicho) toda visión intelectual creada sólo puede ver en la sabiduría divina; pero el principio de ésa, aunque conoce que existe por el conocimiento que tiene de dicha sabiduría, no puede discernir en sí mismo nada que pueda denominarse belleza. Por eso dice que el sumo bello es origen y principio de la belleza, y a la suma sabiduría, que conoce gracias a su obra ordenada con sus partes proporcionadas, la llama, y con razón, primera y verdadera belleza, ya que la unidad de dicha sabiduría, por contener todos los grados esenciales o ideales, se presenta como sumamente bella a los entendimientos que son capaces de contemplarla. Este conocimiento no es posible tenerlo del purísimo y oculto origen de ella, puesto que si no puede asignársele un nombre que lo indique con propiedad, ¿cómo se le podrá apropiarse belleza?

Como ejemplo de esto te citaré el sol, trasunto e imagen corpórea de la divinidad incorpórea. La mayor belleza que los ojos físicos pueden captar del sol es la propia luz que lo rodea, y aun en ésa sólo con gran dificultad pueden fijarse los ojos carnales para discernirla; y, sin embargo, conocen

⁷⁹ Cf. la cristianización de este extremo en *Il Raverta*, de G. Betussi (1544): «Bello bellificante è il Padre, cioè, il sommo Iddio, autore e produttore di quella [belleza] ad esso tutto, dal quale ella deriva, Evvi la bellezza, la quale sua bellezza à la somma sapienza, costituita e figurata per il Figliuolo, e pure in sè, che sono due in uno. Bello bellificato è tutto il mondo applicato allo spirito; le quali tre cose sono tre ed un sola. E questo bello bellificato è Amore, cioè pur lo Spirito Santo» (ed. Zonta, p. 40).

que es la primera y suprema luz del universo, de la cual dependen todas las demás, al igual que los ojos intelectuales hacen de la suma sabiduría la primera belleza. Pero en la sustancia íntima del sol, de la que depende esa primera luz que lo rodea, los ojos físicos no pueden distinguir ninguna belleza resplandeciente ni ninguna otra cosa, excepto conocer que es un cuerpo o sustancia que da y produce esa su bellísima luz amada a él, de la cual dependen todas las luces y bellezas del mundo físico. Así como los ojos intelectuales no pueden conocer nada más allá de la suprema belleza y sabiduría, a menos de que sea un sumo bello y sabio, origen de dicha belleza; así como aquella primera luz del sol ha sido producida por el primer resplandeciente, y ella a su vez produce todos los cuerpos brillantes, que son las bellezas físicas del universo, del mismo modo aquella suprema sabiduría y belleza depende del sumo bello, o embellecedor, y por anticipación suya forma todos los cuerpos bellos, corpóreos e incorpóreos, del mundo creado.

SOFÍA.—Después de esto no me queda ya nada por preguntarte, sino que me digas cuál de estas vías teológicas es la que más tranquiliza tu ánimo.

FILÓN.—Como quiera que yo soy judío, me adhiero a esta segunda vía, porque es verdaderamente teología mosaica, y Platón, por tener mayor conocimiento que Aristóteles de esta antigua sabiduría, la siguió. Aristóteles, cuya vista en las cosas abstractas fue bastante más corta, no conociendo como Platón la demostración de nuestros antiguos teólogos, negó las cosas ocultas que no fue capaz de ver y llegó a la suma sabiduría, primera belleza; saciado su entendimiento de ésta, sin ver más allá, afirmó que era el primer principio incorpóreo de todas las cosas. En cambio, Platón, que aprendió de los ancianos en Egipto, pudo ir más allá, aunque no fue capaz de ver el oculto principio de la suma sabiduría o primera belleza, y la consideró segundo principio del universo, dependiente del sumo Dios, primer principio de todas las cosas.

Si bien Platón fue durante muchos años maestro de Aristóteles, sin embargo, acerca de esas cosas divinas Platón, por haber sido discípulo de nuestros ancianos, aprendió de mejores maestros que Aristóteles de él, ya que el discípulo de un discípulo no puede equipararse al discípulo del maestro. Además, aunque Aristóteles fue sutilísimo, créeme que en la abstracción su espíritu no podía elevarse a la altura del de Platón, y no quiso, como los otros, creer al maestro en aquello en que las propias fuerzas de su espíritu no se lo demostraban.

SOFÍA.—Pues yo, respecto a tu doctrina, haré lo que Platón. Entenderé lo que pueda, y en el resto te creeré como persona que ve mejor y más allá que yo. Pero quisiera que me indicases dónde expusieron esta verdad platónica Moisés y los demás profetas sagrados⁸⁰.

⁸⁰ Los razonamientos que siguen se inspiran en Maimónides, *Guía*, II, 30, donde se interpreta el relato de la Creación.

FILÓN.—Las primeras palabras que Moisés escribió, fueron: «En principio creó Dios el cielo y la tierra.» La antigua paráfrasis caldea, donde nosotros decimos «en principio», dijo: «Con sabiduría creó Dios el cielo y la tierra», ya que la sabiduría es llamada por los hebreos principio, según lo confirma Salomón: «Principio es la sabiduría»; y la partícula «en» puede también traducirse por «con». Ves, pues, que la primera cosa que nos enseña es que el mundo fue creado por sabiduría y que la sabiduría fue el primer principio creador, para indicarnos así que el supremo Dios creador, mediante su suma sabiduría, primera belleza, creó e hizo hermoso todo el universo creado, es decir, que las primeras palabras del sabio Moisés, señalaron los tres grados de lo bello: Dios, sabiduría, mundo. El sapientísimo rey Salomón, seguidor y discípulo del divino Moisés, declara esta su primera sentencia en los *Proverbios* diciendo: «El Señor con sabiduría fundó la tierra, compuso los cielos con suma ciencia; con su entendimiento fueron rotos los abismos, y los cielos destilan el rocío», por lo que él enseña diciendo: «Hijo mío, no las apartes de tus ojos: anda, guarda los supremos pensamientos, que serán vida de tu alma»⁸¹. No podía escribirlo con mayor claridad.

SOFÍA.—Pues también Aristóteles, como Platón, admite que Dios hizo todas las cosas con sabiduría; pero la diferencia estriba en que cree que la sabiduría es una misma cosa con Dios, mientras que para Platón depende de Él. Tú que sostienes que lo platónico es mosaico, quisiera que mostrases claramente cómo esta diferencia está contenida en los libros sagrados.

FILÓN.—Nuestros antepasados hablaban de tales cosas con precisión. No dijeron: «Dios sabio creó», o «creó sabiamente», sino: «Dios con sabiduría», para indicar que Dios es el sumo Creador, y que la sabiduría es el medio o instrumento con el que hizo la creación. Lo apreciarás más claramente en la frase del devoto rey David, quien dice: «Con la palabra del Señor los cielos fueron hechos y con el espíritu de su boca todo el ejército* de ellos»⁸². La palabra es la sabiduría y se parece al espíritu que sale por la boca, pues así emana la sabiduría del primer sabio, y los dos no son la misma cosa, como quiere Aristóteles.

Y, para mayor evidencia, mira con qué claridad lo expone el rey Salomón, también en los *Proverbios*, cuando empieza diciendo: «Yo soy la sabiduría», y explica cómo esa sabiduría contiene todas las cualidades y bellezas del universo, ciencias, prudencia, artes y virtudes abstinentes. Y al final dice: «Yo tengo consejo y razón, yo soy entendimiento, tengo fortaleza, y conmigo los reyes reinan, y los poderosos conocen verdad; amo a quienes me

⁸¹ *Proverbios*, 3, 19, 20.

* En la Biblia se usa en el sentido de «adorno», «lo que embellece y adorna a». (*N. del T.*)

⁸² *Salmo* 33, 6.

aman; quienes me buscan, me encuentran; conmigo están todas las bellezas divinas, dignas y justas para darles bastante a mis amigos y llenar sus tesoros»⁸³. Después de haber relatado, como acabas de oír, de qué manera de la sabiduría divina procede todo el saber, virtud y belleza del universo, cosas que comunica con gran abundancia a quien la ama y solicita, indicándonos claramente cuánta suma sabiduría procede de ello, prosigue: «El Señor me creó al principio de su camino, antes de sus obras, antiguamente; fui exaltada desde la eternidad como la principal de las mayores antigüedades de la tierra, antes de que existieran los abismos. Fui producida antes de que existieran los exuberantes orígenes del agua, antes que los montes y los valles y que todos los polvos del mundo. Cuando formó los cielos, allí estaba yo; cuando señaló límite a las faces del abismo, y cuando señaló su lugar al mar y ordenó a las aguas que no transgredieran su mandato, y cuando señaló límite a los fundamentos de la tierra, ya era entonces arte junto a Él, ejercitándome en bellos y deleitables artificios, jugando cada día en su presencia, jugando cada hora en el mundo y en su terreno y mis deleites con los hijos de los hombres. Por ello, hijos míos, escuchadme y guardad mis preceptos»⁸⁴, etc.

Mira, Sofía, con qué claridad mostró el sapientísimo rey que aquella suprema sabiduría emana y ha sido producida por el sumo Dios, y que no son la misma cosa, como pretende Aristóteles. La denomina principio de su camino, porque el camino de Dios es la creación del mundo, de la cual es principio la suma sabiduría, gracias a la cual fue creado el mundo, aclarando con la palabra «sabiduría» la frase de Moisés: «En principio creó Dios, etc.». Declara que ésta, como suma sabiduría, fue la primera producción divina, que precedió a la creación del mundo, porque merced a ella fueron creados todo el mundo y sus partes; la denomina, como Platón, arte o artefacto o sumo Hacedor, porque ella es arte o artefacto con el que todo el universo fue creado por Dios, o sea, arquetipo o modelo de dicho universo. Dice que estaba junto a Él para indicar así que el emanante no está separado esencialmente de su origen, sino que están unidos. Señala que todas las bellezas deleitables y deleitosas proceden de ella, tanto en el mundo celeste como en el terrestre; que sus bellezas en los cuerpos terrestres son bajas y ridículas en comparación con las que ella comunica a los hijos de los hombres, porque, como te he dicho, así como la belleza de la luz del sol se refleja con mayor perfección en los cuerpos delgados y transparentes que en los opacos, del mismo modo la primera belleza, suma sabiduría, se imprime con mucha mayor propiedad y perfección en los entendimientos creados, angélicos y humanos, que en los demás cuerpos del universo informados por ella. Y este sapien-

⁸³ Proverbios, 8, 12-21.

⁸⁴ Proverbios, 8, 22-23.

tísimo rey no sólo aludió a esta emanación ideal, principio de creación, bajo la especie y el nombre de su sabiduría, sino que también lo hizo bajo especie y nombre de belleza en su *Cantar de los cantares*, en el que, hablando de ella, dice: «Bella eres tú, compañera mía, y no hay defecto en ti»⁸⁵. Fíjate con cuánta claridad explica la suma belleza ideal de la sabiduría divina, al poner la belleza en toda ella, sin mezcla alguna de defecto, lo cual no puede decirse de ninguna cosa bella por participación, ya que el receptor no considera bello sino defectuoso al participante, y quien comunica belleza no es bello por completo; la denomina «compañera» porque le acompañó en la creación del mundo, como el arte acompaña al artista.

En otro pasaje explica su unidad y simplicidad: «Setenta* son las reinas, etc.; una sola es mi paloma, mi perfecta, etc.»⁸⁶, y luego la invoca con las siguientes palabras: «Tú, paloma mía, oculta en el grado**, muéstrame tu presencia, dame a oír tu voz, pues tu presencia es bella y tu voz suave.» Explicó la simplicísima unidad de la suma belleza, y cómo está oculta, por el elevado grado que ocupa sobre los demás entes creados; le ruega quiera comunicar la belleza a los cuerpos del universo, presencialmente, de manera visible y manifiesta; aun más dice: vocal y verbalmente, o sea, sabiamente a los entendimientos creados.

Este enamorado rey narra en su *Cantar* muchas otras cosas acerca de la suprema belleza, cosas que omitiré por no ser prolijo. Sólo te diré que así como indicó que en la sabiduría ideal está la suma belleza, del mismo modo al sumo Dios, del que emana la belleza, lo denominó sumo bello, diciendo: «Bello eres, amado mío, e incluso agradabilísimo; incluso nuestro lecho está florecido»⁸⁷. Quiere decir que no es bello, como los demás, por participación, sino supremo productor de la belleza, e indica la relación y unión que la suma belleza emanante tiene con lo sumo bello del que emana, al decir que el lecho de ambos estaba florecido: quiere decir que Dios, unido con la suma belleza, hace florido y bello todo el universo.

El mismo, en el *Eclesiastés*, explica la belleza comunicada a dicha belleza diciendo: «Todo lo hizo Dios bello en su hora»⁸⁸, expresión tomada de Moisés, quien dice: «Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno», pues cada parte del universo Dios vio que era buena, y el todo vio que era muy bueno. Lo bueno quiere decir bello, y si lo relaciona con el ver es por-

⁸⁵ *Cantar de los cantares*, 4, 7.

* El *Cantar de los cantares*, VI, 8, dice «sesenta». (N. del T.)

⁸⁶ *Cantar de los cantares*, 6, 8 y 5, 2.

** El *Cantar...*, II, 14, dice «oculta en las hendiduras de la roca»; León Hebreo traduce por «grado» porque esa palabra le conviene mejor a la interpretación que da más abajo. (N. del T.)

⁸⁷ *Cantar de los cantares*, 1, 16.

⁸⁸ *Eclesiastés*, 3, 11.

que la bondad que se ve siempre es belleza, y dice: «¿Quién lo ve? Dios bueno», para indicar así que la visión divina y la sabiduría suprema hicieron bella cada parte del mundo, comunicándole belleza, y el todo lo hizo bellísimo y buenísimo, imprimiendo en él toda la sabiduría y la belleza divina al mismo tiempo.

SOFÍA.—Te doy las gracias por haber solventado mis dudas, y sobre todo por haberlo hecho con tan claras y abstractas noticias de la sagrada y antigua teología mosaica. Me considero satisfecha en cuanto al conocimiento de la verdadera belleza, que ahora sé con certeza que es la suma sabiduría divina, que resplandece en todo el universo y embellece cada una de sus partes y el todo. Sólo quiero que me digas de qué manera el rey Salomón, en su *Cantar*, habla del enamoramiento de lo sumo bello y de la suprema belleza, ya que, siendo él amante, sería inferior a la belleza amada, según tú has indicado, y en cambio tú dices que es primer productor de ella. Esto parece contradictorio.

FILÓN.—También te aclararé esto, para satisfacción tuya. Bien sabes que Salomón y los demás teólogos mosaicos sostienen que el mundo fue producido por el sumo bello, como padre, y por esta suprema sabiduría, verdadera belleza, como madre. Dicen que, enamorada de la suma sabiduría de lo sumo bello, como lo está la hembra del macho perfectísimo, y correspondiendo a su amor lo sumo bello, queda preñada por la suma potestad de lo sumamente bello y alumbró el universo bello, hijo de ambos, con todas sus partes. Este es el significado del enamoramiento, al que alude Salomón en su *Cantar*, de su compañera por el amado hermosísimo, porque él tiene mayor y anterior razón de amado en ella, por ser su principio y su productor, que ella en él, porque es producida e inferior a él; por eso verás que ella siempre le llama «amado mío» como inferior a superior, mientras que él nunca la llama «amada» sino «compañera mía, paloma mía, perfecta mía, hermana mía», como superior a inferior. Con el amor de él ella se hace perfecta, supera la esterilidad y queda embarazada y da a luz la perfección del universo; en cambio, el amor de él no aspira a ganar perfección, pues ninguna perfección se le puede añadir, sino que trata de que la gane el universo, engendrándole como hijo de ambos, aunque también obtenga perfección relativa, pues el hijo perfecto hace perfecto al padre, pero no perfección esencial y real, como hace en dicha belleza. A semejanza de esto, del macho perfecto y de la hembra imperfecta nace el ser humano, que es microcosmo, esto es, mundo pequeño; y, asimismo, en el cielo, el sol y la luna, a manera de hombre y mujer enamorados, según te dije, engendran todas las cosas del mundo inferior.

SOFÍA.—Luego, el matrimonio amoroso del hombre y de la mujer es simulacro del sagrado y divino matrimonio del sumo bello con la suprema belleza, matrimonio del cual procede todo el universo. La única diferencia entre ambos estriba en que la belleza suprema no sólo es esposa del sumo bello, sino también primera hija creada por él.

FILÓN.—También verás un símil de esto en el primer matrimonio humano, pues Eva fue primero sacada de Adán (que fue padre y ella hija suya), y luego fue su esposa en matrimonio. Gracias a este discurso creo que debes ya conocer bastante bien que el amor del universo nació de la primera belleza, como padre, y del conocimiento que de ella tiene la primera inteligencia creada, motor de la suprema esfera que contiene todo el mundo físico, que desea lo que le falta de la suprema belleza y del conocimiento de ella, como madre. Y así, todo amor particular viene engendrado por comunicación de dicha suma belleza y del conocimiento de la misma a quien le falta y desea unirse con ella; cuanto mayor es la participación de esa suprema belleza y el conocimiento de ella a quien le falta, mayor es el amor, mientras que el amante es más excelente cuanto mayor es la belleza que ama, pues las cosas muy bellas hacen muy bellos a quienes las aman. Por consiguiente, Sofía, justo es que abandonemos las pequeñas bellezas, mezcladas con deformidad y viles defectos, como son todas las bellezas materiales y físicas, y sólo las debemos amar en cuanto nos llevan al conocimiento y al amor de las perfectas bellezas incorpóreas, y, en cambio, debemos odiarlas y evitarlas por impedir el goce de esas otras bellezas claras y espirituales. Hemos de amar principalmente las grandes bellezas separadas de la materia informe y de la ruda corporeidad, como, por ejemplo, las virtudes y las ciencias, que son siempre bellas y carecen de rudeza y defecto; incluso en ellas, nos elevamos de las bellezas menores a las mayores, de las claras a las clarísimas, de suerte que nos llevan a conocer y a amar, no sólo las bellísimas inteligencias que son almas y motores de los cuerpos celestes, sino también esa suprema belleza, ese sumo bello, dador de toda belleza y vida, de toda inteligencia y ser. Podremos conseguir esto despojándonos del ropaje corporal y de las pasiones materiales, no solamente despreciando sus escasas bellezas por conseguir la más elevada, de la cual dependen aquéllas y otras mucho más dignas, sino también odiándolas, evitándolas, por ser las que nos impiden alcanzar la verdadera belleza, en la cual reside nuestro bien. Para poder alcanzarla debemos ponernos vestiduras limpias, puras y espirituales, haciendo como el Sumo Sacerdote, que cuando, en el sagrado día de los perdones*, entraba al Sancta Sanctorum, se despojaba de sus vestiduras doradas llenas de piedras preciosas, y vestido de vestidos blancos y puros impetraba la gracia y el perdón divino. Cuando nuestro conocimiento llegue a la suprema belleza y al sumo bello, nuestro amor será tan ardiente en él, que dejará todo lo demás para amar únicamente a ella y a él con todas las fuerzas de nuestra mente intelectual unida a su mente pura; mediante esto seremos bellísimos, pues quienes aman intensamente el sumo bello se embellecen con su suprema belleza; entonces gozaremos de su dulcísima unión, que es la beatitud suprema, la felicidad

* O sea, el Día del Gran Ayuno; en hebreo *Yom Kippur*, o *Yom ha-Kippurim*. (N. del T.)

deseada por las almas esclarecidas y los entendimientos puros. En efecto, siendo el primer bello progenitor y la primera belleza nuestra madre y la suma sabiduría nuestra patria, de donde hemos venido, nuestro bien y nuestra felicidad consisten en volver a ella, allegarnos a nuestros padres, haciéndonos felices con la dulce visión, y la unión deleitable con ellos.

SOFÍA.—Dios haga que no nos quedemos por el camino, privados de tan dulce placer, sino que nos contemos en el número de los que han sido elegidos para alcanzar la última felicidad y beatitud final.

Por mi cuarta pregunta: de quién nació el amor, no te estoy menos agradecida que por las otras tres, es decir, si el amor nació, cuándo y dónde nació. Sólo te queda por contestar mi quinta pregunta, que es la siguiente: para qué nació el amor en el universo, y con qué fin fue producido.

FILÓN.—Teniendo en cuenta lo que ya has oído como respuesta a tus cuatro cuestiones anteriores, acerca del nacimiento del amor, no es preciso que diga mucho para contestar a la última de ellas. El fin, para el cual nació el amor en todo el universo, lo podremos conocer fácilmente si consideramos el fin del amor particular en cada uno de los seres humanos y los demás.

Tú misma ves que el fin de todo amor es el deleite del amante en la cosa amada, a semejanza del odio, cuyo fin es evitar el dolor que la cosa odiada podría producir; el fin que se alcanza por amor es el contrario del que el odio esquiva, y asimismo sus medios son opuestos. Los medios del amor son la esperanza y el deleite subsiguiente; los del odio, el temor y huir del dolor. Luego, si el fin del odio consiste en apartarse del dolor por ser malo y feo, el del amor consistirá en acercarse al deleite, como bueno y bello.

SOFÍA.—Entonces, Filón, ¿sostienes que el fin de cualquier amor es el deleite?

FILÓN.—Claro está que lo sostengo.

SOFÍA.—Entonces, ¿no todos los amores son deseo de lo bello, según antes definiste?

FILÓN.—¿De dónde deduces esto?

SOFÍA.—Porque hay muchos deleites en los que no se da belleza. Por el contrario, los que más completamente deleitan, como son: los del gusto por su sabor dulce, los del olfato por su suavidad y los del tacto, no sólo con templanza amena, remedio contra el exceso de un contrario con otro, que lo reduce a término medio, como el calor con el frío y el frío con el calor, lo seco con lo húmedo y lo húmedo con lo seco, etc., sino también con aquel muy incitante deleite venéreo que supera a cualquier otro deleite físico; en ninguno de estos placeres hay belleza, no pueden denominarse ni bellos ni feos, y tú lo consideras fines del amor, ya que todos se logran mediante voluntad y deseo. Entonces, la verdadera definición del amor no es «deseo de lo bello», como tú has afirmado, sino «deseo de deleite», sea o no bello.

FILÓN.—A pesar de que, según ya te dije, amor, deseo, apetito, querer y otras palabras semejantes se usan muchas veces con el mismo significado,

sin embargo, cuando deseamos hablar con precisión, deberá haber alguna diferencia entre esas palabras, en unas diversidad y en otras mayor o menor universalidad.

Cierto es que todo amor es deseo, pero no todo deseo es exactamente verdadero amor, como el que te he definido, porque con todo deleite se da deseo, y todo deseo es de deleite, mas no con todo deleite se da amor, aunque con cada amor se da el deleite como fin propio de él. Así que parte de los deleites son fin de todo amor y todos fin del deseo, y el deseo es un género común al amor y al no amor.

SOFÍA.—¿Acaso el amor es una clase de deseo?

FILÓN.—Sí, ciertamente.

SOFÍA.—Y la otra clase, la que no es amor, ¿cómo la llamarás?

FILÓN.—La denominaré apetito o, mejor, apetito carnal.

SOFÍA.—¿Qué diferencia estableces entre amor y apetito? ¿No es el mismo el fin de ambos, es decir, lo deleitable? Entonces, ¿cómo los consideras diferentes?

FILÓN.—Es verdad que el fin de cada uno de ellos es el deleite; pero el fin del amor es el deleite bello, mientras que el del apetito es el deleite no bello.

SOFÍA.—Si el fin del apetito fuese el deleite no bello, lo sería el feo. Aparte de que resulta extraño que lo feo nos deleite, ya que la naturaleza lo rehuye como enemigo, y va tras lo bello como amado, es imposible, ya que todo feo es malo y el deseo nunca se refiere a algo malo, pues Aristóteles dice que lo bueno es aquello que todos desean y apetecen.

FILÓN.—Recuerdo que en otra ocasión te reprendí por este mismo error, pues crees que todo lo que no es bello es feo, y no es así: hay muchas cosas que no son ni bellas ni feas, porque en la naturaleza de ellas no participa ninguno de los dos contrarios, o sea, ni belleza ni fealdad, y a pesar de ello son tan deleitosas como todas las demás que me has citado.

SOFÍA.—No te atreverás a negar que todo bello no sea bueno.

FILÓN.—No.

SOFÍA.—Entonces, lo no bello es no bueno, y todo no bueno es malo, pues entre ellos no hay término medio, según me has dicho. Luego, todo no bello es malo, y aquellos deleites que no son bellos, deberían ser malos; pero esto es falso, puesto que son deseados, y todo lo deseado es bueno.

FILÓN.—También en esto te equivocas. Aunque todo bello es bueno, no todo bueno es bello; aunque todo no bueno es malo y no es bello, no todo no bello es malo y no bueno, ya que lo bueno es más universal que lo bello; por eso hay cosas buenas bellas, y otras no bellas. Todo deleite es bueno en cuanto deleita, y por eso se le desea; pero no todos los deleites son bellos. Hay deleites buenos y bellos, y éstos son fin del deseo que es amor; otros deleites son buenos pero no bellos, como los que tú has citado, que son fin del deseo que no es amor, sino propiamente apetito, es decir, carnal.

SOFÍA.—Comprendo perfectamente la diferencia que estableces entre el deseo amoroso y el apetito; cómo los deleites buenos y bellos son fin del deseo amoroso, mientras que los del apetito son los buenos no bellos. Y me maravilla que admitieras y consideraras que todo deleite es bueno porque es deseado, pues todo lo deseado es bueno. Aunque esto proceda de Aristóteles, quien definió que «bueno es lo que se desea» y, por conversión de la definición con lo definido, así como todo bueno es deseado es preciso que todo deseado sea bueno. Asimismo, vemos lo contrario: muchos deleites no son buenos, sino malos, perniciosos y nocivos, no sólo para la salud y la vida del cuerpo humano sino también para la salud y la vida del alma, y pese a todo ello son deseados, pues de no ser así no se iría tras ellos. Por consiguiente, ni todo deseo se refiere a cosa buena, ni todo deseo es bueno ni lo es todo deleite, sino que muchos de estos deseos y deleites contrarían y destruyen el bienestar humano.

FILÓN.—Por la frase de Aristóteles no debería admitirse que todo lo deseado sea bueno, pues él no dice que lo bueno es lo que se desea, sino que lo bueno es lo que todos desean. Y esta definición se ajusta bien a ese bueno definido, puesto que lo que todos desean es verdaderamente bueno.

SOFÍA.—¿Y cuál puede ser este bueno que desean los hombres?

FILÓN.—Aristóteles mismo nos lo da a conocer y dice que es el saber. Empieza su *Metafísica* diciendo: «Todos los hombres por naturaleza desean saber»; esto no sólo es bueno, sino además verdadero y siempre bello. O sea, que Aristóteles no nos obligó a decir que todo lo deseado fuera bueno.

SOFÍA.—Entonces, ¿por qué me lo concediste e incluso confirmaste?

FILÓN.—Porque en realidad es así. El fin de la voluntad y el deseo es el bien; todo lo que se desea, es deseado bajo especie de bueno y deleitable; por consiguiente, todo deleitable, en cuanto deleitable, debe ser bueno y deseado. Mas los deseos y los deleites deseados son como los que los desean: unos son templados en sí y por ello sus deseos son deleites templados; otros son destemplados y sus deseos se refieren a deleites destemplados.

SOFÍA.—Entonces, no serán buenos.

FILÓN.—Verdaderamente, no son buenos en sí, pero sí lo son para quien los desea, pues le parecen buenos y bajo especie de buenos los desea, porque la destemplanza de su complejión les lleva a errar, primero en el juicio y luego en el deseo y en el deleite deseado, que, siendo malo, él considera que es bueno.

SOFÍA.—Luego, hay deleites que no son buenos aunque lo aparezcan, así como existen deseos dirigidos hacia cosas no buenas; eso es lo contrario de lo que me concediste y confirmaste.

FILÓN.—Así como todo lo deleitable parece bueno, también debe participar de alguna cosa buena que le hace parecer bueno, y el deseo va a él por parte de lo bueno del que participa. Tú misma ves que el deleite, en cuanto deleite, es cosa buena, así como el dolor, contrario al anterior, en cuanto dolor,

es malo. Por lo tanto, no es sin razón que, así como todo dolor es aborrecido, temido y evitado, así todo deleite se desea, se espera y se intenta conseguir.

SOFÍA.—¿Cómo dices, pues, que muchos deleites son malos e inmoderados y también los deseos y los que los desean?

FILÓN.—En un mismo sujeto pueden coexistir el bien y el mal, no en una misma parte sino en diversas, pues una cosa puede ser buena en una pequeña parte aparente, y, en cambio, ser mala en su mayor parte, la más íntima y esencial. Así ocurre con los deleites malos y destemplados; en cuanto deleitan son y parecen buenos, aunque en sí mismos sean malos, ya que el bien que tienen de su forma está unido con la maldad de la materia, y sumergido en ella. Por eso, en sí son malos aunque tengan algo de bueno aparente que deleita; y aun esto no es bueno absoluto, ni aparente ni deleitable para todos, sino solamente para los destemplados que lo desean, que se sienten atraídos por el deseo a causa de la mínima bondad que tienen sin tomar en consideración el gran mal que se oculta debajo de tal bondad. Los templados no se dejan engañar por aquel exiguo bien aparente, porque conocen el excesivo mal con el que está mezclado, por lo cual ni lo consideran deleitable ni deseable, sino verdadero mal, que debe ser aborrecido, temido y evitado. Muchos de éstos se dan en el apetito carnal, ya que la mayor parte de los deleites del gusto y del tacto venéreo y otros placeres son malos y perjudiciales.

SOFÍA.—Pero, ¿alguno de estos deleites carnales es verdaderamente bueno?

FILÓN.—Sí, los que son moderados, necesarios para la vida humana y para la reproducción. Aunque sean deleites carnales, son y se denominan honestos, porque están medidos y templados por el entendimiento, principio de la honestidad. Quienes los desean, así como los desean hacia ellos, son verdaderamente virtuosos y honestos.

SOFÍA.—En los deleites hermosos, ¿se da esta diferencia entre buenos y malos, como en los que no son hermosos?

FILÓN.—Claro, y aun mayor, porque muchas cosas son amadas por ser bellas, pues si bien poseen belleza formal aparente que las hace amadas esta belleza está tan dominada por la deformidad y fealdad de la materia que son verdaderamente feas, no amables, sino odiables y vitandas. A esta clase pertenecen la belleza del oro, de los aderezos, de las joyas y de las demás cosas materiales superfluas, innecesarias para la vida y el amor hacia ellas se denomina propiamente codicia y avaricia. Y así parecen bellos los razonamientos, oraciones y versos que son donairrosos y suenan bien, y, sin embargo, contienen sentencias deshonestas y feas, y así ocurre con las fantasías vagas y los dibujos aparentemente bellos, y que la razón intelectual considera feos. También pertenecen a esta categoría la gloria y el honor ilícitos, dominio y poder injustos, que por ser bellos aparentes son deseados, cuando en realidad, en sí, son deformes y deshonestos; el amor por ellos se denomina ambi-

ción. El deseo hacia todas las especies de las cosas deseadas, bellas y buenas aparentemente, pero que en realidad no lo son, se suele llamar comúnmente lujuria.

SOFÍA.—Luego, según esto, hay cuatro clases de deleite: dos buenos y bellos al mismo tiempo, y dos que solamente son buenos. Una de las buenas y bellas es real y la otra es aparente, y, asimismo, una de las buenas y no bellas se refiere a algo bueno real, mientras que la otra alude a bueno aparente. ¿Acaso hay tantas diferencias en los deseos y en quienes desean?

FILÓN.—En los deseos sí, pues tienen las mismas cuatro diferencias que los deleites deseados; pero en quienes desean no es preciso suponer más de dos clases, o sea, templados y destemplados, o bien honestos y deshonestos. Los que aman moderadamente las bellezas hermosas y buenas, así como las hermosas y no buenas, desean las que lo son realmente y no únicamente en apariencia; los deseadores destemplados desean los deleites que son bellos o buenos en apariencia, y no realmente. Esta diferencia procede de la bondad y de la belleza que hay en las almas de quienes desean: quien es bueno y bello ama los deleites verdaderamente bellos y desea los verdaderamente buenos; en cambio, quien no posee ni bondad ni belleza real, sino sólo aparente, ama los deleites que son bellos aparentemente, aunque no lo sean en realidad.

Aunque entre estas dos clases haya estados intermedios: algunas personas son templadas y honestas respecto a ciertos deleites y destempladas en relación con otros; algunas son templadas para la parte mayor y principal y para lo menos destempladas, y otras al revés; sin embargo, deben tomar el nombre de aquello a lo que más inclinados están, honesto o deshonesto.

SOFÍA.—Comprendo cómo todo deleite es bueno, aparente o real, y por eso es deseado. Los que además de ser buenos son bellos aparentes o reales, no sólo se desean sino que se aman, y por eso dijiste que el fin del amor es el deleite del amante en la cosa amada; así, pues, el fin del deseo debe ser el deleite de quien desea en la cosa deseada, ya que entre ellos sólo hay una diferencia: el deseador no amante desea bajo especie de bueno no bello, real o que a él se lo parece, mientras que el deseador amante ama bajo especie de bueno bello, sea en verdad bello o se lo parezca a él.

Pero, Filón, quisiera que me dijeras cómo se armoniza este fin del amor con el que me citaste en la primera definición, el que es deseo de unión, pues la unión parece que es algo distinto del deleite.

FILÓN.—Al contrario, es lo mismo. El deleite no es sino la unión de lo deleitable, y lo deleitable, como te he dicho, o es solamente bueno o es, además, bello, o al menos se lo parece a quien desea. Por consiguiente, decir que el fin del amor es el deleite del amante en la cosa amada es lo mismo que decir la unión del amante con la cosa amada.

SOFÍA.—También esto lo entiendo. Pero aún me queda una duda: tú consideras que el deleite es fin de todo amor y de este modo todo amor sería

deleitable; pero tú mismo me dijiste, siguiendo a Aristóteles, que hay tres clases de amor: deleitable, útil y honesto. Entonces, dejando de lado los dos principales, ¿consideras a todo amor deleitable, poniendo el fin del amor sólo en el deleite?

FILÓN.—Aunque Aristóteles divide el amor en tres clases, como tú has recordado, y sólo una de ellas es denominada deleitable, has de saber que el fin de cada una de las tres es el deleite. En efecto: así como quien ama los deleites físicos procura deleitarse en la unión con esas cosas y quien ama las cosas útiles y desea poseerlas lo hace por el deleite que experimenta al adquirirlas y poseerlas (muchas personas hay a quienes les deleita más la adquisición de lo útil que la comida agradable, la bebida y los actos venéreos, por lo que muchas veces las rechazan para ir tras lo útil), y, asimismo, lo honesto, para quien lo ama, es sumamente deleitable, y el amante desea gozar del deleite de la ganancia honesta. Luego, el fin de cada uno de estos tres amores es, en último término, deleitarse el amante en la unión de la cosa amada, ya sea deleitable, útil u honesta.

SOFÍA.—Entonces, ¿por qué Aristóteles sólo a uno de ellos lo denomina amor de lo deleitable, y a los otros les aplica distinto nombre?

FILÓN.—Porque vulgarmente los deleites carnales son denominados y considerados verdaderos deleites. No es que en realidad lo sean, pues en ellos se da menor deleite, por ser bajos y materiales y en su mayoría privados de belleza, y en realidad más se desean que aman, como ya oíste. Si alguna belleza poseen, esta belleza está tan vencida por la fealdad de la materia que se halla sumergida en su infirmitad, y su bondad está sumergida en la maldad de esta materia; luego, lo bueno y lo bello que se halla en dichos placeres es sólo aparente, pero no real. Aristóteles, siguiendo la opinión vulgar, le dio el nombre de deleitable; a lo útil, aunque no deleite menos a muchas personas, para diferenciarlo del anterior le llama útil, tanto porque además de deleite tiene utilidad, como, sobre todo, porque su deleite, por residir en la imaginación espiritual, no se siente tan materialmente como el carnal. A lo honesto, aunque abunda mucho más y deleita con más verdad que los otros dos, lo llama honesto, tanto por su honestidad y diferencia propia, como porque el deleite que produce, por residir en la mente espiritual, no se siente materialmente como ocurre con lo deleitable carnal, y éste, según te he dicho, aunque es el que para la mayoría de los hombres y para las bestias es aparentemente más bueno y más bello, en realidad lo es poco o nada.

SOFÍA.—¿Cómo? ¿Acaso no ves que muchos deleites carnales son necesarios para la sustentación del individuo y para la conservación de la especie? Por ello, la mente del sumo Hacedor, con arte admirable y sutilísima sabiduría, los concedió y otorgó a la naturaleza como órganos propios, con suavísimo deleite. ¿Cómo, pues, tales deleites no son verdaderamente buenos, aunque sean carnales, si no que sólo lo son, como tú dices, aparentemente? Esto no es verosímil.

FILÓN.—De esta clase de deleites jamás dije que fueran malos y solamente buenos en apariencia; al contrario, afirmo que son verdaderamente buenos.

SOFÍA.—Y, sin embargo, son deleites carnales, y el amor de ellos se inclina a lo deleitable.

FILÓN.—Claro que son deleites carnales, pero no pertenecen exclusivamente a la categoría de lo deleitable; antes bien, pertenecen verdaderamente a lo honesto, cuando (según dije) son todo lo templados que requiere para la sustentación del individuo y para la conservación de la especie; cuando exceden de esta templanza, son deshonestos y destemplados, propios de lo meramente deleitable, carente de honestidad, y el bien y la belleza de tales deleites sólo es aparente, pero no real.

SOFÍA.—¿Cómo? ¿Los que son carnales, los excluyentes de pertenecer a lo deleitable porque son templados y honestos? Creo yo que no pueden ser excluidos de su clase deleitable, como tú haces.

FILÓN.—Tampoco yo los excluyo de esta clase, sino que digo que no pertenecen a lo puramente deleitable, o sea, al que no participa de honestidad, ya que se trata de deleites honestos.

SOFÍA.—Entonces, ¿un mismo deleite puede pertenecer a dos clases de amor: al amor deleitable y al honesto?

FILÓN.—Pues sí, pertenecen a ambas clases, pero por distintos conceptos. Estos deleites necesarios, si bien tienen parte material de deleitable, también tienen la parte formal de lo honesto, que es su templanza adecuada a los fines óptimos y necesarios, al que están dirigidos, de la sustentación individual y de la conservación de la especie. Y lo mismo ocurre con la clase de amor de lo útil, que es meramente útil, carente de honestidad, o sea, destemplado y desproporcionado a las necesidades de la vida y de las obras virtuosas, sólo es bueno y bello en apariencia, mientras que en realidad es malo y perjudicial, según ocurre con la codicia y la avaricia; pero cuando es templado y conveniente para estos dos fines es verdaderamente bueno y bello, y cae dentro de ambas clases de amor, útil y honesto, porque la materia de éste pertenece a lo útil, y la forma y la templanza a lo honesto.

SOFÍA.—Luego, ¿el amor de lo honesto pertenece materialmente unas veces a lo deleitable y otras a lo útil? ¿Acaso habrá algún amor que material y formalmente sea honesto, sin que participe para nada de las otras dos clases?

FILÓN.—El amor de lo honesto consiste en amar las virtudes morales e intelectuales; como las morales se refieren a las obras del hombre, es preciso que la materia de ellas sea conforme a la naturaleza de dichas obras, en las que se da la virtud. Así, la virtud de continencia o templanza en los deleites carnales tiene por materia el deleite físico y por forma la continencia o templanza del mismo; esto último hace mayor y más digno el deleite en los amantes que la corporeidad de la materia, cuanto más digno es en nosotros

lo espiritual que lo corpóreo. Asimismo, las virtudes de la liberalidad, continencia y abstinencia de lo superfluo de las cosas poseídas, tienen por materia lo útil y por forma la satisfacción y la abstinencia moderada de lo superfluo, con liberal distribución de esto último, del cual participa el amante honesto por deleite en la posesión misma de lo útil. Y así, todas las demás virtudes morales que se dan en las obras humanas, como son: la fortaleza, la justicia, la prudencia, etc., tienen por materia la naturaleza operativa, y por forma el hábito honesto de templar a esta última. Pero las virtudes intelectuales son todas honestas y no participan en absoluto de lo material, porque no se refieren a actos o deleites físicos, de los cuales puedan tomar materia, sino a las cosas eternas, separadas de los cuerpos e inteligencia. Por ello todas son formas intelectuales que no van acompañadas de materia; son puras y honestas por sí mismas y no por participación, como ocurre con las demás. Por esto Platón califica de divino el amor hacia estas últimas virtudes.

SOFÍA.—Y las demás clases de amor, ¿cómo las denomina Platón?

FILÓN.—Divide las clases de amor en tres, igual que Aristóteles, pero de otro modo, o sea: amor bestial, amor divino y amor humano⁸⁹.

Llama bestial al amor excesivo por las cosas físicas, no templado por lo honesto ni medido por la recta razón, tanto en los deleites carnales excesivos como en la codicia y en la avaricia hacia lo útil y otras ambiciones fantásticas, porque faltando en todas ellas la acción moderadora y la templanza del entendimiento humano, resultan ser amor de animal, carente de entendimiento, verdaderamente bestiales.

Denomina amor humano al que se refiere a las virtudes morales, que atemperan todos los actos sensuales y de la fantasía del hombre, que moderan el deleite producido por éstos. Dicho amor, por tener materia física y forma intelectual y honesta, lo denomina amor humano, por estar el hombre compuesto de cuerpo y de entendimiento. Llama amor divino al amor de la sabiduría y de los conocimientos eternos, el cual, por ser todo él intelectual y honesto, formal por completo, sin ir acompañado de materia física, lo denomina divino, porque sólo por mediación de éste los hombres participan de la belleza divina. Cuanto más excede el amor humano al bestial, tanto el deleite (que es el fin del amante en la cosa amada) es mayor y más excelente que los deleites físicos y los desenfrenados placeres bestiales, que el vulgo considera como los más importantes en el deleite, cuando en realidad son bajos y debísimos. De este modo también podrás entender que cuanto más sublime es el amor divino que el humano, mayor es el deleite que produce, más suave, satisfactorio y deseado más intensamente por quien lo conoce, que el deleite producido por las demás virtudes morales y amores humanos. Por

⁸⁹ Esta tripartición aproxima a León Hebreo a Pico, más que a Ficino; cf. E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, p. 203.

consiguiente, si divides el amor según la escuela peripatética o estoica, no hallarás ninguno cuyo fin no sea el deleite del amante en la cosa amada, según te he dicho.

SOFÍA.—Veo, en efecto, que es así, que el fin de cada amor particular es el deleite del amante en la unión con la cosa amada. Ahora puedes pasar adelante, y contestar a mi pregunta: ¿cuál es el fin universal, para el cual nació el amor en el universo?, pues a éste no me parece tan sencillo darle como fin el deleite, como se hace con los amores particulares de los hombres y de los demás animales.

FILÓN.—Ha llegado ya el momento de decírtelo. Sabes que una vez producido el mundo por el sumo Creador mediante el amor, produciendo el sumo bien su inmensa belleza, amándola y ella a él como sumo bello, produjo o bien engendró a semejanza de su belleza el universo bello, ya que el fin del amor es —como dice Platón— parto en hermoso. Producido, pues, el universo por el sumo Creador a semejanza o bien a imagen de su inmensa belleza, nació el amor del Creador hacia dicho universo, no como de imperfecto hacia perfecto, sino de perfectísimo superior hacia menos perfecto inferior, como de padre a hijo, y de la causa a su efecto singular. Por esto, el fin de este amor no consiste en adquirir belleza que le falta al amante, ni deleitarse en la unión con dicho amado, sino hacer que el amado adquiera mayor perfección, de la que carecería si no lo consiguiera por el amor del amante, y para deleitarse el divino amante en la belleza mayor, a la cual llega el universo amado por medio de su divino amor, según ocurre en todos los amores de los superiores hacia los inferiores, de las causas hacia sus cuatro efectos, de los padres a los hijos, del maestro al discípulo, de todos los bienhechores a sus beneficiados, ya que el amor de todos ellos es el deseo de que su inferior alcance el mayor grado de perfección y belleza, en cuya unión con dicho amado se deleita el amante. Este deleite del amante en la perfección y belleza del amado es el fin del amor de dicho amante.

SOFÍA.—Acerca de este tema recuerdo que ya me hablaste de esta diferencia que hay entre el amor del superior hacia el inferior, y el amor del inferior por su superior, y la sentencia fue casi la misma, aunque expresada de distinto modo y con otros fines. Comprendo que, aunque el fin de cada uno de estos dos amores es el deleite del amante en la belleza adquirida del amado, el amor del inferior hacia su superior se da por la belleza del superior amado adquirida por el inferior amante, que carece de ella, y el fin de su amor es el deleite del amante en la unión con la belleza de dicho amado superior, de que carecía. En cambio, el amor del superior por el inferior estriba en la belleza que adquiere el inferior amado, que de ella carecía; con tal adquisición, ese amante, como en el fin de su amor, se deleita del mismo modo que el amado se deleitó al conseguir unirse a la belleza que amaba y deseaba, faltándole. Bien sé que a esta clase pertenece el que el Creador siente hacia el universo creado, y que en él esta distinción es más verdadera y pro-

pia que en ningún otro amor de superior a inferior, aunque los demás superiores se le asemejen en esto, máxime porque el amor divino —según tú dices— hacia el universo es el amor mediante el cual dicho universo adquiere el sumo grado de belleza que le es posible, según se ve en el amor del maestro hacia su discípulo, que es el medio para aumentar la belleza y la perfección intelectual del discípulo, lo que no ocurre con el amor de otros muchos superiores hacia sus inferiores.

Por ello, este amor divino no sólo no supone carencia en el superior amante, sino que, al contrario, indica suma perfección, participada en el mayor grado posible al universo creado, si no es una clase de carencia imaginaria y relativa, que pone sombra de efecto en la causa, como en otras ocasiones me has dicho. ¿Te parece, Filón, que he comprendido bien tu sutil distinción del amor del superior hacia el inferior, con el deleite común en uno y en otro?

FILÓN.—Creo que sí, que me has relatado bastante bien; pero, ¿qué pretendes con ello?

SOFÍA.—Quiero demostrar que esto no satisface mi pregunta. Yo no te pregunto por el fin para el que nació el amor divino (que nació cuando el mundo fue producido), sino para qué nació el amor del universo creado y cuál es su fin.

FILÓN.—Quedarás satisfecha si quieres oír el resto, para lo cual fue preciso que lo dicho sirviera de prólogo. Dado, pues, que el primer amor divino, o bien enamoramiento del sumo Dios por su propia y suprema belleza y sabiduría, ha sido la causa productora del universo a semejanza de aquélla, con su conservación constante (porque el amor, que primero lo ha producido, para que no se disuelva, lo conserva produciendo siempre), el segundo amor divino, que se siente hacia el universo creado, es el que lleva lo producido a su perfección última. Así como el primer ser del universo procede del primer amor que le precede, del mismo modo el ser último y perfecto del mismo procede y es causado por el segundo amor divino, es decir, el que siente por el universo ya producido, al igual que el padre que, primeramente, amándose a sí mismo, desea engendrar en bello su semejante y por ese amor que precede engendra al hijo, y luego, adquiriendo con el hijo un segundo y nuevo amor, procura llevar a este hijo amado a su última perfección, al mayor grado posible de belleza.

SOFÍA.—También esto lo comprendo, y mucho me agrada comprenderlo. Sin embargo, tampoco me indica el fin para el que nació el amor del universo, aunque me indica cuáles son los dos fines de los dos amores divinos: del primero, la producción; del segundo, la perfección del universo. Te queda por decir el fin para el que nació el amor del universo.

FILÓN.—Voy a decírtelo; pero acerca de ello, debes antes entender en qué consiste la perfección del universo conocido.

SOFÍA.—Esto ya lo he entendido; no necesito nueva enseñanza. Habiendo sido el universo (como has dicho) producido a imagen y semejanza de

la suma sabiduría, su perfección consiste en ser propiamente simulacro de ella, que es el fin propio de su productor, como ocurre con toda cosa artificial, cuya perfección consiste en ser hecha semejante a la forma artística que hay en la mente del artífice, y éste es el fin propio de dicho artífice al hacer esa cosa. Y así debe ser la de ese universo producido.

FILÓN.—Cierto que ésta es la primera perfección del universo producido y el primer fin del sumo productor al producirlo, como has indicado muy bien al compararlo con toda cosa hecha mediante arte, es decir, que sea semejante, lo máximo posible, a la sabiduría del sumo Hacedor. Pero éste no es su fin último ni su perfección última, ya que así como en toda cosa artificial, como un vaso para beber, su primera perfección y fin es el ser hecho propiamente semejante a la forma y al arte que residen en la mente del artífice, su perfección y fin último consiste en ser utilizado para lo que fue hecho, o sea, para beber en él, y de estos dos la primera perfección es el fin de la obra, y la última es el fin de lo obrado; así, en el universo producido, el primer fin del productor y la primera perfección del mismo consiste en la perfección de la obra divina, siendo verdadero simulacro de la divina sabiduría; pero su fin y perfección últimos consisten en que el universo realice el acto y la obra para la cual fue creado, que es el fin de la cosa obrada, porque la existencia de lo obrado es el fin del que obra, y la obra de quien obra es el fin de su existencia.

SOFÍA.—¿Cuál es, pues, el acto y la obra que constituyen el fin de ese universo producido?, ¿y cuál es su perfección última?

FILÓN.—En el universo hay muchos actos que son causa de perfección; pero la perfección última del universo consiste en el último y más perfecto de tales actos, mientras que los otros subordinados son vía o escala para llegar al último perfectísimo. Pero en esto todos están de acuerdo: así como el ser del universo consiste en la producción legítima y la recta salida de la divinidad en dicho universo, del mismo modo sus actos perfectivos consisten en la verdadera y propia reducción del universo a la Divinidad de donde procede, de tal manera que ella misma sea también su fin último, pues el sumo Dios no solamente quiso ser causa eficiente del mundo, sino también causa formal y causa final: causa eficiente al producirlo; formal al conservarlo y mantenerlo en su propio ser, y causa final al reducirlo a sí mismo, como en última perfección y fin, mediante los actos perfectivos de dicho universo.

SOFÍA.—He comprendido perfectamente bien cómo el sumo Dios es causa del universo de tres maneras: eficiente, formal y final. La una, como salida productiva; la segunda, para conservación sustentativa, y la tercera para reducción perfectiva. Pero dime cuáles son estos actos perfectivos del universo, que dan lugar a su reducción al Creador, y cuál de ellos es el último y perfectísimo acto, en el cual consiste su perfección última.

FILÓN.—Los actos del universo son en parte corpóreos y en parte incorpóreos. Es evidente que la reducción del universo al sumo Dios no consis-

te en los actos corpóreos, porque mediante ellos más bien se aleja que se aproxima a la purísima Divinidad; luego, su reducción consiste en los actos incorpóreos, que sólo dependen del entendimiento, que está separado de la materia. Por consiguiente, todo el universo producido se reduce a su Creador gracias a la parte intelectual que Él quiso otorgarle, y mediante los actos de dicha parte.

SOFÍA.—El entendimiento, ¿ejecuta algún otro acto además de entender?

FILÓN.—No.

SOFÍA.—Entonces, no son muchos los actos que hacen perfecto el universo, sino uno solo: el entender.

FILÓN.—Aunque te concedo que el entendimiento no ejecuta ningún acto aparte de entender, ese entender diversas cosas supone diversos actos intelectuales; si bien todos son actos perfectivos, que contribuyen a reducir la creatura a su Creador, es, sin embargo, este acto intelectual, que es causa propia de aquella reducción, el que tiene por objeto la esencia divina y su suma sabiduría, porque en ella —como en otra ocasión te dije— consiste y se comprende toda cosa entendida y todo grado de intelección; ésta es la que puede reducir el entendimiento posible, según toda su esencia, a acto íntegro, y los demás entendimientos producidos en acto a su sumo grado de perfección. También en los entendimientos e inteligencias se dan grados, y no en escasa cantidad, grados subordinados unos a otros, que incluso podemos considerar como actos diversos. Y ya te expliqué, en nuestro primer diálogo, que nuestra alma intelectual se reduce al sumo Creador mediante tres actos: por el conocimiento intelectual, por el amor y por la fruición unitiva.

SOFÍA.—Entonces, ¿consideras en el entendimiento otro acto además del entender?

FILÓN.—Ya sabes que aunque en las cosas físicas el amor (como una de las pasiones corpóreas del acto incorpóreo) es distinto de la intelección del acto incorpóreo, en las esencias intelectuales e inmateriales están juntos: el amor de ellas es intelectual y su intelectividad de las cosas más elevadas es amorosa; sólo por la razón pueden distinguirse, distinción que no es real ni esencial. El goce unitivo es la última y perfectísima intelección, pues cuanto más perfecto es el acto intelectual, mayor y más perfecta es la unión del entendimiento que entiende con la cosa entendida.

SOFÍA.—Bastaría, pues, este acto intelectual como último fin del universo y de su perfección, sin hacer mención de los otros dos actos.

FILÓN.—No basta, porque este tercer acto no puede venir sino mediante los otros dos. En efecto: ya te he dicho que unos conocimientos se dan sin amor y otros con amor; de los que se dan con amor, hay uno que precede al amor, y el amor es fin de él, y el otro, al que precede el amor, es fin del amor.

SOFÍA.—Vuelve a citármelos breve y claramente.

FILÓN.—Los conocimientos que se dan sin amor se refieren a cosas buenas y no bellas, por consiguiente, no deseadas, bien por ser verdaderamen-

te malas e informes odiadas, bien por no ser o no parecer bellas ni informes, ni deseadas ni aborrecidas. Todos los demás conocimientos que se refieren a las cosas buenas y bellas, o pertenecen al grupo de aquéllas cuyo fin es el amor o el deseo, como, por ejemplo, el conocimiento del alimento, que cuando nos hace falta lo deseamos, o pertenecen a las que son fin del deseo, como es, por ejemplo, el gozar de dicho alimento con unión. No cabe duda de que éste es el conocimiento perfecto del alimento, o sea, el conocimiento unitivo, y, por lo tanto, con la unión cesa el deseo previo; el primer conocimiento del alimento era imperfecto, porque todavía no era unitivo; la carencia de unión produce el deseo, que es lo que le lleva a la perfección unitiva, y entonces cesa el deseo, al cesar la carencia. Luego, el deseo y el amor no son sino vías del conocimiento perfecto, que conduce a la perfección unitiva.

De esa manera concurren los tres actos perfectivos de la comprensión del universo en la primera causa, porque el primer acto que reduce la creatura a su creador es el primer conocimiento intelectual que tiene de la inmensa sabiduría y suma belleza de Aquél, y viéndose alejado de su unión, le ama y desea lograr gozarle con perfecta unión y conversión completa de dicho amante en el amado bellísimo. Mediante este amor y deseo que se siente hacia la Divinidad, se alcanza el último y perfectísimo fin unitivo, que es el último acto perfectivo, en el que consiste no sólo la felicidad del entendimiento, transformado y unido con la Divinidad y divinizado, sino también la perfección última y la felicidad de todo el universo creado, del cual dicho entendimiento es la parte principal y la más esencial. Mediante él, el universo entero resulta digno de unirse con su supremo principio, alcanzar la perfección y sentirse feliz gozando de su divina unión.

SOFÍA.—Entiendo perfectamente cómo en este último acto y fruición unitiva del entendimiento producido con el sumo productor consiste la perfección última de todo el universo creado. Con esto voy dándome cuenta del fin de algún amor del universo y para qué nació en él, pues veo que aquel último acto unitivo, perfeccionador del universo, viene dirigido por el amor presente, y aquel acto es el fin de dicho amor que le precede. Por consiguiente, resulta claro que el fin de este amor del universo es la última perfección del universo, que es el acto último y la fruición unitiva de aquél con su Creador.

Pero en el universo existen otros amores, aparte de éste que la naturaleza intelectual producida siente por su primera causa. Quisiera que me dijese cuál es el fin general para el que nació todo amor en el universo creado, que incluya todo amor particular.

FILÓN.—Así como los grados del ser en el universo están subordinados y ordenados unos a otros, sucediéndose del primero al último y del ínfimo al supremo, pues el ser de la primera materia está ordenado al ser de los elementos, éste al de los mixtos inanimados, éste, a su vez, al ser de los que poseen alma vegetativa, éste al ser de los animales, el ser de los animales al humano, que es el último y el más elevado de los seres del mundo inferior.

También en el hombre, sus facultades están subordinadas: la inferior y la superior, las del alma vegetativa a las de la sensitiva, y las de esta última a las del alma intelectual, que es la última y suprema facultad, no sólo del hombre, sino de todo el mundo inferior. También en esta facultad intelectual, los actos intelectivos se ordenan de menor a mayor, según el orden de las cosas inteligibles, objeto de ellas, de inferior a superior, y así sucesivamente hasta el supremo y último inteligible, el cual, al igual que es sumo ente, es fin último al que todos los demás fines están subordinados. Pues de la misma manera, el acto de intelección humano y angélico, cuyo objeto es él, es el supremo acto intelectual de la mente, humana, celeste, angélica, al que todos los demás actos están subordinados como al último fin y perfección del universo producido. Así, de la misma manera, has de aceptar que están subordinados los amores en el universo creado, el inferior al superior, hasta llegar al último, supremo, que es el amor que el universo siente por su Creador. A este amor sigue, como fin propio, el goce unitivo en Él, que, como te he dicho, es su perfección última. Por consiguiente, el fin del último y supremo amor del universo creado, es el fin último de todos los amores del universo en común.

SOFÍA.—Comprendo que es así, que la fruición unitiva de la creatura intelectual en su Creador no sólo es fin del amor que ella siente, sino de todo el amor del universo producido, conjuntamente. Sin embargo, no me agrada que, así como me has señalado la coordinación de los grados del ser en el universo hasta llegar al último y supremo grado, también me indiques la coordinación de los amores del universo, desde el primero al último.

FILÓN.—¿Qué es lo que deseas conocer, Sofía? ¿Sólo la semicircunferencia de la ordenación de los amores en el universo, como la que te mencioné de los grados de los entes que hay en ella, o bien la circunferencia* entera, en orden?

SOFÍA.—Aunque no entiendo qué significa semicircunferencia ni circunferencia entera refiriéndose a los amores del universo, ni por qué esta ordenación gradual de entes que antes citaste es semicircunferencia y no circunferencia completa, sin embargo, como de lo bueno mejor es el todo que la parte, quisiera que si la de los entes es semicircunferencia la completases, y que me señalases la circunferencia entera de los amores, a la que aludes.

FILÓN.—La semicircunferencia de todas las cosas es la que empieza en el primer principio de ellas, y recorriéndolas todas, gradual y sucesivamente, vuelve a aquel principio propio como a su fin último, abarcando todos los grados de las cosas circularmente, con lo que el punto que fue principio vuelve a ser fin. Esta circunferencia de los entes consta de dos mitades: la primera va del principio al punto más distante de él, o sea, a la mitad de la cir-

* León Hebreo se vale siempre del vocablo impropio «círculo». (N. del T.)

cunferencia; la segunda va desde el punto más distante hasta volver al de partida.

SOFÍA.—En la circunferencia geométrica sucede así; pero dime cómo se da eso en la de todas las cosas.

FILÓN.—Siendo el principio y el fin de la circunferencia el sumo productor, la mitad de la circunferencia de los entes desciende de Él hasta lo ínfimo y más alejado de su suma perfección. A Él le sucede, primeramente, la naturaleza angélica, con sus grados ordenados de mayor a menor; viene luego la celeste, con sus grados sucesivos, desde el cielo empíreo, que es el mayor, hasta el menor, que es el de la luna; luego, de éste llega a nuestro globo, inferior, o sea, la primera materia, que es la menos perfecta de las sustancias y la más distante de la suma perfección del Creador, puesto que si Él es acto puro, la materia es pura potencia. En ella acaba la primera semicircunferencia de los entes, la que desciende desde el Creador, por grados sucesivos, de mayor a menor, hasta la primera materia, la ínfima de todo grado de ser.

A partir de ella comienza la segunda mitad, que asciende de menor a mayor (como más arriba te indiqué), o sea, de la primera materia a los elementos, luego a los mixtos, a las plantas, a los animales y al hombre. En el hombre, del alma vegetativa a la sensitiva, de ésta a la intelectual; y en los actos intelectuales, de un inteligible menor a otro mayor, hasta el acto intelectual del supremo inteligible divino, que es el último acto, que une no sólo con la naturaleza angélica, sino, mediante ésta, con la Divinidad suprema. Ves, pues, cómo la segunda mitad de la circunferencia, ascendiendo gradualmente por los entes, viene a acabar en el primer principio divino como fin último, completando perfectamente la circunferencia gradual de todos los entes.

SOFÍA.—Veo la totalidad de esta admirable circunferencia de los entes, con su ordenación gradual. Y aunque en otra ocasión me la citaste con distinto propósito, tanto me satisface y deleita mi entendimiento, que me parece nueva. Ahora puedes ya indicarme la circunferencia de los amores, con su orden gradual, que es nuestro propósito.

FILÓN.—Así como el ser en la primera semicircunferencia, procede descendiendo, a manera de salida productiva desde el primer ente, de mayor a menor, hasta el ínfimo caos o primera materia, y a partir de ésta, en la otra semicircunferencia, el ser vuelve a ascender de menor a mayor, como si se tratara de un regreso al ser del que salió al principio; pues del mismo modo el amor tiene su origen en el primer padre del universo, y de él, sucesiva y paternalmente, va descendiendo, siempre de mayor a menor y de perfecto a imperfecto, o mejor aún, de más bello a menos bello, para otorgar su perfección a los inferiores y hacerles partícipes de su belleza en la medida que le es posible, sucediéndose gradualmente por los entes, tanto en el mundo angélico como en el celeste, de tal manera que cada uno de ellos, con caridad paterna, produce a su inferior, que le sucede, haciéndole partícipe de su ser o belleza paterna, aunque en menor grado, según conviene, y así ocurre

ordenadamente en toda la primera semicircunferencia hasta el caos, el grado más bajo de los entes.

A partir de aquí el amor empieza a ascender en la segunda mitad, de inferior a superior, de imperfecto a perfecto, hasta llegar a su perfección, y del menos al más bello para gozar de su belleza, porque la primera materia desea y apetece naturalmente las formas elementales, mixtas y vegetales; las vegetales, las sensibles, y las sensibles aman con amor sensual la forma intelectual. Esta última, gracias al amor intelectual, se eleva de un acto de intelección de un inteligible menos bello a otro más bello, hasta llegar al último acto intelectual de lo sumo inteligible divino con el último amor por su belleza suprema. Con ello, la circunferencia amorosa se completa en el sumo bien, último amado, que fue el primer amante y padre creador.

SOFÍA.—Luego, la primera semicircunferencia de los amores va de los más a los menos bellos, de los perfectos a los imperfectos; la otra semicircunferencia procede al revés: de los menos a los más hermosos. Aparte de que resulta extraño que el amor sea eficaz del más al menos bello, pues nadie desea lo que es inferior a sí mismo, también es raro que el universo entero se divida en dos mitades, según estas clases de amores. Me gustaría que me explicases la causa.

FILÓN.—No es menos eficaz, sino quizá más, el amor del padre hacia el hijo, del maestro hacia su discípulo y de la causa por el efecto, que el de los segundos por sus superiores, quienes realizan mayores cosas por el amor que hacia ellos sienten al producirlos, engendrarlos y beneficiarlos, que los inferiores por sus superiores, que no hacen más que desear acercarse a la perfección de ellos. Aunque estos inferiores no poseen belleza que les falte a sus superiores, por lo cual les amen deseando esa belleza, aman su propia belleza para otorgarla al inferior, que carece de ella. Con esta participación sus superiores quedan más bellos, porque sus inferiores han sido embellecidos por ellos y también por la belleza de todo el universo, como en otra ocasión te expuse más ampliamente.

Toda la primera semicircunferencia está constituida por amor de esta clase, de superior más bello a inferior menos bello, ya que toda esa semicircunferencia consiste en salida productiva, y el producto es más bello que lo producido, y el amor le hace producirlo y hacerle partícipe de su belleza. Así ocurre desde el primer producido hasta la primera materia, última producida, ya que el amor del mayor al menor es medio y causa de la producción.

En cambio, en la otra semicircunferencia, que va de la primera materia hasta el sumo bien, por ser reductiva, por ascensión perfectiva del inferior al superior, es preciso que el amor vaya de lo menos bello a lo más bello, por conseguir su belleza y unirse a ella. Y así, de un grado a otro superior, sucesivamente, hasta la unión de la naturaleza intelectual creada con su belleza y su fruición en el sumo bien, mediante el último amor de aquélla, que es causa de unirse el universo con su Creador, su perfección última.

SOFÍA.—No me agrada poco saber que la circunferencia de los amores del universo es semejante a la de los grados de los entes. Gracias a ello sé que el fin de los amores del universo es el último acto de unión con su Creador, porque los amores productivos tienen por fin los reductivos, y todos éstos, sucesivamente, el último amor, que conduce al último acto de unión del universo con el sumo bien, que es su perfección última. Por consiguiente, todo lo que salió de aquella pura y bellísima unidad divina lo hizo para, después de reducir el universo, volver a unirse con ella, en la cual el todo resulta feliz por ser perfecto.

Pero recuerda, Filón, que me dijiste que el fin de todo amor es el deleite del amante en la cosa amada, y añadiste que el fin del amor del universo es semejante. Ahora, en cambio, lo pones en el acto de unirse con el principio divino, lo cual parece algo distinto.

FILÓN.—No es distinto; al contrario, cuanto más elevado es este acto, por tratarse de la unión del universo con la suma belleza, mayor es el deleite que hay en él (que es el fin propio del amor), deleite sin proporción y más inmenso y elevado que todos los deleites de las cosas creadas. Ya te he dicho que el deleite del amante reside exclusivamente en unirse con la belleza amada: cuando esa belleza es finita, el deleite es más o menos finito, según sea la belleza. Cuando es infinita, como ocurre en el último amor del universo producido, o sea, en el amor que su parte intelectual siente hacia el sumo bien, es preciso que el fin de tal amor sea un deleite inmenso e infinito, el cual es fin de todo el amor del mundo creado, por el cual nació el amor en este universo. En efecto, sin amor y deseo de volver a la suma belleza habría sido imposible que las cosas se fueran produciendo, alejándose de la Divinidad, pues sin amor paterno y deseo productivo, semejante al divino, habría sido imposible que un grado del ente producido procediera de su superior, que se alejara de la Divinidad, sucediéndose gradualmente hasta la primera materia, porque el amor paterno o productivo es el que se da en toda la primera semicircunferencia, desde el sumo ente hasta el último caos.

De este modo no habría sido posible que los entes producidos volvieran a unirse con la Divinidad, que alcanzaran aquel sumo placer en el que consiste la perfección y la felicidad de todo el universo; estando tan distantes de ella en la citada primera materia, de no haber sido por el amor y el deseo de regresar a ella, como perfección última, no habrían llegado hasta el último acto que hace feliz al universo. Luego, estando el amor productivo de la primera semicircunferencia encaminado al amor reductivo de la segunda, y éste para perfección última y felicidad del universo, se deduce que el amor del universo nació para guiarle a su felicidad suprema.

SOFÍA.—Comprendo perfectamente que el amor nació en el universo, en primer lugar, para ampliar sucesivamente su producción y, luego, para hacerle feliz con sumo deleite, induciéndole a unirse con el sumo bien, su primer

principio. Con esto quedo satisfecha acerca de mi quinta pregunta; para qué nació el amor en el universo.

Acerca de este tema, sólo me quedan tres cosas por saber. La primera es: aunque el deleite debe ser fin del amor natural o sensible, es decir, del amor que procede del alma y de las facultades físicas, no parece que deba también ser fin del amor intelectual. El deleite es pasión; el entendimiento separado de materia no es posible ni justo que sea sujeto de ninguna pasión, y con mucho mayor motivo el entendimiento angélico y divino. Por eso, el deleite no debe ser fin propio de ellos; luego, no es el deleite el fin común de todo amor, según tú has afirmado.

La segunda cosa que quiero saber es: aunque el fin de todos los amores reductivos es el deleite —como has dicho— no parece que los amores productivos tengan dicho fin, porque ninguna cosa se deleita aproximándose a lo no bello. Por esto parece que el fin de tales amores productivos sea más bien dar y participar belleza donde no la hay, que el deleitarse —como tú pretendes—, porque no puede deleitarse con lo que de suyo carece de belleza.

La tercera es la siguiente: más arriba dijiste que el amor que el Creador siente hacia el universo creado es el que reduce este último a su perfección, de la misma manera que el amor que siente por su propia belleza es el que lo ha producido. Ahora, en cambio, me dices que el amor que lo lleva a su propia perfección es el que siente el universo, merced a su parte intelectual, por la suprema belleza divina. Luego, no es el amor de Dios hacia el universo el que lleva el universo a su perfección, sino el del universo hacia Dios.

Resuélveme estas tres dudas y me daré por satisfecha de lo que me prometiste decir acerca del nacimiento del amor.

FILÓN.—Por lo poco que queda no quiero dejar de cumplir esa deuda. El deleite sensual es pasión en el alma sensitiva, así como lo es el amor sensual, con la única diferencia de que el amor es la primera de sus pasiones, mientras que el deleite es la última y fin de dicho amor. En cambio, el deleite intelectual no es pasión en el entendimiento amante, y si tú aceptas que en los entes intelectuales se da un amor que no es pasión, también es preciso que admitas que en ellos se da deleite sin pasión, deleite que es el fin del amor de dichos entes, más perfecto y abstracto que el propio acto amoroso.

SOFÍA.—Si el amor y el deleite de los entes intelectuales no son pasiones, ¿qué son?

FILÓN.—Son actos intelectuales, según ya te dije, apartados de toda pasión natural, aunque no poseamos otros nombres para aplicarles excepto aquellos que en la sensualidad indican pasión. Ya te he dicho que el amor, en el entendimiento producido, es la tendencia a ir del primer conocimiento de lo bello inteligible al último conocimiento unitivo, que es el perfecto, y en él el deleite no es otra cosa que el mismo conocimiento unitivo de dicho bello inteligible.

SOFÍA.—Y en el entendimiento divino, ¿qué son?

FILÓN.—El amor divino es tendencia que va de su bellísima sabiduría a su bella imagen, o sea, el universo producido por ella, con regreso del universo a la unión con la suma belleza. Su deleite es la perfecta unión de su imagen en sí mismo, y de su universo producido en el productor. Por ello dice David: «deleitase el Señor en sus efectos»⁹⁰, porque en la unión de la creatura con el Creador no solamente consiste el deleite y la salvación de la creatura (como dice David: «nos deleitaremos en el sumo principio de nuestra salvación»)⁹¹, sino también el deleite divino en relación con la felicidad de su efecto. Y no te parezca extraño que Dios se deleite, porque Él es el sumo deleite del universo, y por el eterno amor de su propia belleza es preciso que en Él, de Él y para Él haya sumo deleite. Así se explica que cuando los antiguos hebreos sentían deleite, decían: «bendito sea Aquél en quien habita el deleite», y en Él el deleite es la misma cosa con el que se deleita y con lo que le deleita. No es extraño que digamos que Él se deleita con la perfección de su creatura, cuando vemos que la Sagrada Escritura, por el pecado común de los hombres, consecuencia del cual fue el diluvio, dice: «vio el Señor cuán grande era la maldad del hombre sobre la tierra, y que la inclinación de sus pensamientos empeoraba de día en día; se arrepintió de haber hecho el hombre en la tierra, y se entristeció su corazón y dijo: «desaharé el hombre que yo creé con todas las demás cosas de la tierra, etc.»⁹². Luego, si la maldad de los hombres entristece íntima y cordialmente a Dios, ¡cuánto debe deleitarle la perfección y la felicidad de los mismos! Pero, en realidad, ni la tristeza ni la alegría son en Él pasiones, sino que el deleite es agradable correspondencia de la perfección de su efecto, y la tristeza es privación de tal perfección por parte del efecto.

SOFÍA.—Quedo satisfecha en cuanto a mi primera duda. Sé ya que el deleite de los entes intelectuales, en los que no se da pasión, es deleite mayor y más auténtico que el de los corpóreos, pasibles; sé también que el amor de los primeros, por darse sin pasión, es mayor y más verdadero que el de estos corpóreos, en los que se da pasión. Responde, pues, a mi segunda duda.

FILÓN.—Con lo dicho acerca de la primera, fácil será responder a la segunda. Cuando el superior ama al inferior (según ocurre en la primera semicircunferencia, desde Dios hasta la primera materia), el deleite, que es el fin de ellos, no consiste en unirse con lo no bello o con lo menos bello, inferior a él, como tú arguyes, sino en allegar a sí lo no bello o lo menos bello, embelleciéndole, o haciéndole perfecto por participación de su belleza. Ésta no sólo otorga perfección deleitable a ese efecto inferior, sino que también la otorga a dicha causa, por relación con su efecto; el efecto bello y perfecto,

⁹⁰ Salmo 104, 31.

⁹¹ Salmo 126, 3.

⁹² Génesis, 6, 5-7.

hace que su causa sea más perfecta, más bella y se deleite con la belleza acrecentada por relación, según ya te he dicho. Si te he mostrado que Dios se deleita con la perfección de los efectos y se entristece por sus defectos, con mucha mayor razón todo ente producido puede deleitarse a sí mismo con el bien de su efecto subsiguiente y entristecerse con su mal.

SOFÍA.—También acerca de esta segunda duda me has tranquilizado el ánimo, y me doy perfecta cuenta de que el fin de todos los amores del universo es el deleite del amante al unirse con la cosa amada, sea superior o inferior a él. Sólo queda por disipar la tercera duda, o sea: si el amor que el universo siente hacia Dios es el que le lleva a su última perfección unitiva con Él, como ya dijiste antes, o el amor que el Creador tiene al universo es la causa de dicho efecto, el que le conduce hacia su fin feliz, a la unión con la suprema belleza.

FILÓN.—No puede negarse que así como el amor del universo es el que le guía hacia la unión deleitable y feliz con el Creador, del mismo modo el amor que Dios siente hacia el universo es el que le atrae a su divina unión, en la cual, con supremo deleite, resulta feliz. En efecto, al igual que en el padre el amor productivo del hijo no es amor hacia ese hijo, que aun no existe, sino que es el amor de sí mismo el que produce el hijo, que para su propia perfección desea ser padre, produciendo un hijo a semejanza suya, y otro segundo amor hacia el hijo ya creado le impulsa a sustentarle, criarle y guiarle a la mayor perfección posible; pues de esta misma manera el amor de Dios, productor del universo, no es el amor que siente por el universo, sino otro amor anterior, amor de sí mismo, deseoso de comunicar su belleza suprema a su universo, producido a su imagen y semejanza. No hay ninguna perfección ni belleza que no aumente al ser comunicada, pues el árbol fructífero siempre es más bello que el estéril, y asimismo las aguas que manan y corren fuera de sus fuentes son más dignas que las que están remansadas y retenidas en sus márgenes. Al ser producido el universo, con él fue producido el amor que Dios siente hacia él, como lo siente el padre por su hijo ya nacido, el cual no se dirige tan sólo a sustentarle en el primer estadio de su producción, sino también y con mayor fuerza, a guiarle hacia su perfección última, a su feliz unión con la belleza divina.

SOFÍA.—Aunque, por la semejanza paterna, parece que es el amor divino hacia el universo el que lleva a dicho universo a su último fin perfecto, sin embargo, la obra de éste parece ser más propia del amor que el universo siente por la belleza divina, ya que mediante él llega a unirse mediatamente con dicha belleza, en la cual resulta feliz. En cuanto al otro, me refiero al amor que Dios tiene al universo, aunque parece que también debe ser causa de esto, sin embargo, no me resulta evidente cuál es su obra propia. Indícamela, por favor.

FILÓN.—La obra del amor de Dios, de causar nuestra felicidad y la del universo entero, es la misma que la del sol al ser causa de que le veamos.

No cabe duda de que nuestros ojos y nuestra facultad visual, junto con el deseo de captar la luz, nos inducen a ver la luz y el cuerpo del sol, en el cual nos deleitamos. Y, sin embargo, si nuestros ojos no hubieran sido previamente iluminados por el sol y su luz, jamás llegaríamos a verle, ya que sin sol es imposible ver el sol, porque gracias al sol se ve el sol.

Asimismo, aunque nuestro amor y el amor del universo por la suprema belleza divina es el que nos lleva a unirnos a ella, con feliz deleite, sin embargo, ni nosotros ni el universo, ni nuestro amor ni el suyo, nunca llegarían a tal unión, ni serían susceptibles de alcanzar tan elevado grado de perfección deleitable, si nuestra parte intelectual no viniera ayudada e iluminada por la suma belleza divina y por el amor que ella siente hacia el universo, amor que aviva y eleva el amor del universo, iluminando su parte intelectual, a fin de que le pueda guiar hacia la felicidad unitiva de su suprema belleza. Por ello dice David: «con tu luz vemos la luz»⁹³, y el profeta: «vuélvenos, Dios, a Ti, y volveremos»⁹⁴, y otro profeta: «vuélveme, y volveré, pues Tú eres el Señor, mi Dios»⁹⁵, porque, sin su ayuda para volver a Él, no sería imposible volver por nuestros propios medios.

Aún con mayor precisión lo expresa Salomón, en su *Cantar*, en nombre del alma intelectual enamorada de la belleza divina, al decir: «retírame, y tras Ti correremos; si el rey me atrajese a sus habitaciones, nos deleitaríamos y alegraríamos en Ti, recordariamos tus amores más que el vino: las rectitudes te aman»⁹⁶. Fíjate cómo, en primer lugar, el alma intelectual suplica ser retirada por el amor hacia Dios, y entonces ella, apasionadamente, correrá tras Él; añade que una vez introducida por mano del rey en sus habitaciones, o sea, una vez se haya unido, por gracia divina, con lo más íntimo de la divina belleza real, logrará sumo deleite en ella, que es el fin de su amor por Dios. Añade que recordaría sus amores más que el vino, es decir, que tendría siempre presente el amor divino, lo recordaría con la mente, pues el amor de las cosas mundanas pertenece a la misma cualidad que el amor por el vino, que embriaga al hombre y le aparta de la rectitud de la mente, por lo cual acaba: «las rectitudes te aman», queriendo decir: «Tú no eres amado por la no rectitud de ánimo, como ocurre con los amores carnales, sino que es la rectitud del alma la que te ama.» Fíjate en que empieza a hablar en singular, diciendo «retírame», y acto continuo dice, en plural, «tras Ti correremos»; luego vuelve a decir en singular «si el rey me atrajese a sus habitaciones», y otra vez en plural «nos deleitaríamos y alegraríamos en Ti, recordariamos tus amores más que el vino», para indicar así que con la unión de la parte intelectual del hombre, o del universo creado, se siente feliz y se

⁹³ Salmo 36, 9.

⁹⁴ Lamentaciones de Jeremías, 5, 21.

⁹⁵ Zacarías, 1, 3.

⁹⁶ *Cantar de los cantares*, 1, 4.

deleita, no sólo ella, sino también todas las partes del universo con él. Precisamente refiriéndose a dichas partes dice, en plural, «las rectitudes te aman», porque todos tienden al amor divino mediante la parte intelectual.

Por consiguiente, la obra y el resplandor del amor divino en nosotros es lo que primero nos guía a nuestro deleite feliz, y después viene la ardentísima obra de nuestro amor en nosotros, que nos lleva a unirnos y a sentirnos bienaventurados con su suma belleza. Para que entiendas mejor esto, compáralo con dos amantes perfectos, hombre y mujer. Aunque el hombre amante siente un ardiente amor hacia la mujer amada, no tendría atrevimiento ni posibilidad de gozar de la deleitable unión con ella, unión que es fin de su amor, a menos que ella, mediante los rayos de sus amorosos ojos, con dulces palabras, con suave actitudes, con señas agradables y gestos afectuosos le demostrase tal complacencia de corresponder a su amor, que elevase y avivase el amor, lo hiciese capaz y osado para llevar a dicho amante a la deleitable unión con la amada, fin perfectivo de su ardentísimo amor.

SOFÍA.—Quedo completamente satisfecha de estas dudas mías. De la obligación que tenias de hablarme del nacimiento del amor, puedes considerarte ya libre, con agradecimiento no menor que cuando me hablaste primeramente de la esencia del amor y del deseo, y luego de la universalidad del amor. En este tercer diálogo he sabido que el amor nació verdaderamente: que tanto el amor que Dios siente hacia el universo como el del universo hacia Dios nacieron al nacer el universo, y también he conocido el amor recíproco, de unas a otras, de las partes del universo. Sé que su nacimiento en el universo producido tuvo lugar primeramente en el mundo angélico; conozco su nobilísima genealogía, que sus progenitores son el conocimiento y la belleza, y que la lucina del parto es la carencia. Sé, finalmente, que su fin es el deleite del amante en la fruición unitiva con la belleza amada, y el del universo en la suprema belleza, que es el fin último, que hace feliz a todas las cosas, el cual, ¡díguese Dios concedérmolo! Pero yo creía, Filón, que el fin para el cual nació el amor era alguna vez el afligir y atormentar a los amantes que aman afectuosamente a sus amadas.

FILÓN.—Aunque el amor traiga consigo aflicción y tormento, ansiedad y afán, y otras muchas penas que largo sería enumerar, todas estas penas no constituyen su fin propio, fin que es más bien el agradable deleite, contrario de todas esas. Y, sin embargo, has acertado, no acerca de todos los amores, sino solamente del mío hacia ti, cuyo fin nunca ha sido placer ni deleite; al contrario, el principio, el medio y el fin de mi amor veo que son todo dolores, angustias y pasiones.

SOFÍA.—Pues ¿cómo falla en ti la regla? ¿Cómo tu amor carece de lo que todos los amores deben conseguir?

FILÓN.—Eso puedes preguntártelo a ti misma, y no a mí. A mí me corresponde amarte cuanto le es posible a mi alma; si tú haces que el amor sea estéril y carezca de su fin obligado, ¿quieres que yo trate de excusarte?

SOFÍA.—Quiero que busques tu excusa, porque si tu amor carece por completo del fin propio que tú mismo has señalado al amor, una de dos: o tu amor no es verdadero o no es ése su verdadero fin.

FILÓN.—El fin de todo amor es el deleite. El mío es un amor profundísimo cuyo fin es gozarte con deleite unitivo, fin al que tienden el amante y el amor. Sin embargo, no todo aquel que tiende a un fin, lo alcanza, sobre todo cuando el efecto de la adquisición de tal fin debe otorgarlo otro, como ocurre con el deleite del amante, que es el fin al que tiende su amor, pero no lo podrá alcanzar si no le lleva a ello el amor recíproco de su amada. Luego, lo que hace que mi amor hacia ti no alcance su fin, es que tu amor recíproco falta a su obligación, pues si bien el amor nació en el universo entero y en cada una de sus partes, me parece que únicamente en ti no nació jamás.

SOFÍA.—Quizá no nació porque no fue bien sembrado.

FILÓN.—No fue bien sembrado porque el terreno no quiso recibir la simiente perfecta.

SOFÍA.—Entonces, ¿es defectuoso?

FILÓN.—En esto sí, verdaderamente.

SOFÍA.—Todo lo defectuoso es deforme. ¿Cómo, pues, amas lo deforme? Si es porque te parece hermoso, tu amor ni es recto ni es verdadero, como pretendes.

FILÓN.—Nada bello hay que no tenga ningún defecto, a excepción de lo sumo bello. Hay en ti tanta belleza que, aunque vaya acompañada de cierto defecto (que me hace infeliz), la gran belleza de que eres poseedora puede mucho más moverme a amarte que el pequeño defecto (que no es poco perjudicial para mí) a odiarte.

SOFÍA.—No sé cuál puede ser mi belleza que tanto te mueve a amarme. Tú me has enseñado que la verdadera belleza es la sabiduría; en mí no hay más sabiduría que la que tú me otorgas. Luego, la verdadera belleza se halla en ti, y no en mí: yo debería amarte, y no tú a mí.

FILÓN.—Me basta con decirte la causa por la cual te amo, sin buscar la razón de que tú no me ames. Yo no sé sino que mi amor hacia ti es tan grande que no te deja parte alguna con la cual puedas amarme.

SOFÍA.—Basta con que digas por qué me amas no siendo bella. Una de dos: o la belleza debe ser otra cosa que sabiduría o tú no me amas verdaderamente.

FILÓN.—Cierto que te he dicho que la suprema belleza es la sabiduría divina. Esta, por la formación y la gracia de la persona, por la angélica disposición del alma, aunque le falte algo de ejercicio, reluce en ti de tal manera que tu imagen en mi mente se hace y es considerada divina, y adorada como tal.

SOFÍA.—Jamás creí que en tu boca pudiera haber adulación, y menos aún que la utilizaras conmigo. Yo, según tus propias palabras, no puedo ser bella, ya que carezco de sabiduría, ¡y pretendes decirme que soy divina!

FILÓN.—La disposición de la sabiduría es la belleza que Dios comunicó a las almas intelectivas cuanto las creó; hizo más bella el alma cuanto más dispuesta para ello la hizo, por lo que la tuya fue muy bien dotada. Ser sabio en acto consiste en conocer y acostumbrarse a las doctrinas, y es como la belleza artificial sobre la natural. ¿Quieres que yo sea tan bobo que deje de amar una gran belleza natural porque le falta algo de artificio y diligencia? Prefiero más amar una belleza natural no artificiosa que una artificiosa no bella. Y lo que tú crees adulación, no lo es; en efecto, si tu belleza no me hubiese parecido divina, jamás tu amor habría apartado la mente de ninguna otra cosa, excepto de ti, como lo ha hecho.

SOFÍA.—Si no ha sido adulación, debe ser un error que una persona tan frágil como la mía, en ti se transforme en forma divina.

FILÓN.—Tampoco quiero concederte que sea un error, porque esto es propio de los amantes y de las cosas amadas, pues el amado en la mente del amante se hace y considera divino.

SOFÍA.—Pues entonces es error de todos.

FILÓN.—No puede ser error en todos a menos de que el amor mismo no sea un error.

SOFÍA.—Entonces, ¿cómo sin error pueden hacerse tan distintas variaciones de la cosa amada a su imagen en la mente del amante, que de humana la convierte en divina?

FILÓN.—Siendo nuestra alma imagen pintada de la suprema belleza, y deseando por naturaleza volver a la propia Divinidad, está siempre preñada de Ella, con natural deseo. Por ello, cuando ve una persona bella, con belleza conveniente en sí misma, en ella y por ella conoce la belleza divina, porque dicha persona también es imagen de la divina belleza⁹⁷. La imagen de aquella persona amada aviva, con su belleza, en la mente del amante, aquella belleza divina latente, que es el alma misma, y le confiere la misma actualidad que le daría dicha belleza divina ejemplar. Por ello, se hace divina, crece y se hace mayor en ella su belleza tanto cuanto es mayor la belleza divina que la humana, y así el amor de aquella viene a ser tan intenso, ardiente y eficaz, que enajena los sentidos, la fantasía y la mente toda, tal como lo haría la belleza divina si retirase en sí, en contemplación, al alma humana. Esa imagen de la persona amada es adorada en la mente del amante como si fuera divina, tanto más cuanto más excelente y semejante es la belleza de su alma y de su cuerpo a la belleza divina, y en ella reluce más su suma sabiduría. Añádese a esto la naturaleza de la mente del amante que la recibe, porque si en ella la belleza divina está muy sumergida y latente, por estar dominada por la materia y por el cuerpo, aunque el amado es muy bello, puede divinizarse en ella, por la poca divi-

⁹⁷ Doctrina de base platónica. Cf. la teoría de la reminiscencia en *Fedro*, 251 a.

nidad que en dicha mente resplandece. La mente tampoco puede ver en el bello amado cuánta es su belleza, ni conocer el grado de tal belleza; esto explica que sea raro que las almas bajas, hundidas en la materia, amen grandes y verdaderas bellezas, y que el amor que sienten sea muy excelente. Mas cuando la persona amada bellísima es amada por un alma esclarecida y apartada de la materia, en la cual resplandece en grado sumo la suprema belleza divina, en tal caso queda muy deificada en ella, la adora siempre como divina, y el amor que por ella siente es muy intenso, eficaz y ardiente. El mío hacia ti, Sofía, resulta ser muy divino por tu muy ilustre belleza espiritual y corporal, y aunque la claridad de mi mente ni es proporcionada ni capaz de divinizarla tal como convendría, la excelencia de tu belleza suple la incapacidad de mi oscura mente.

SOFÍA.—Luego no tengo obligación de amar al adulador que no es verídico, pues lo que dijiste en mi alabanza lo trae ya en sí el amor; tampoco es error, porque procede de la naturaleza de lo bello y del alma. Pero yo veo que la causa de esta mi transformación de humana en divina reside más bien en la divinidad de tu mente sabia que en mi ínfima belleza.

FILÓN.—Este engaño tuyo acerca de mí preferiría que indujera a tu ánimo a amarme, como ocurriría si me creyeses, que a tu lengua a decírmelo. Y si no lo crees, como es justo, no puedes negar que la suprema belleza divina, que es infinitamente mayor y más excelente que todas las demás, no se sienta atraída por el amor de una mente baja y finita, si ella la ama, a amarla a su vez y atraerla, mediante el amor que aquélla le tiene, a su felicísimo deleite unitivo. Tú que entre los humanos tanto te asemejas a aquella suprema belleza, ¿por qué no quieres parecerte también a ella correspondiendo a mi amor?

SOFÍA.—Pues no creo que sea muy distinto de ella, porque así como ella no atrae el amante a otra unión más que a la espiritual de la mente, y por esto corresponde a su amor, tampoco yo quiero negar que no te ame y desee la unión con tu mente, no de tu mente con la mía, sino de la mía con la tuya, por ser más perfecta. No puedes dudar de ello, estando solícita, atenta a contemplar los conceptos de tu mente y a gozar de tu sabiduría, gracias a la cual obtengo grandísimo deleite. De la otra unión, la física, que suelen desear los amantes, no creo ni querría que ni en ti ni en mí hubiese deseo alguno, porque así como el amor espiritual está lleno por completo de bien y de belleza, y todos sus efectos son convenientes y saludables, del mismo modo me parece que el amor físico es más bien malo y deforme, y sus efectos, en su mayor parte, son molestos y perjudiciales. Y para que en esto pueda contestarte mejor, te agradeceré que, como me has prometido, me hables de los efectos del amor humano, me digas cuáles son buenos y dignos de loa y cuáles son perjudiciales y vituperables, y cuáles son más numerosos. Con esto que falta acabarás de liquidar las obligaciones que tienes conmigo en razón de tus promesas.

FILÓN.—Veo, Sofía, que para eludir mis justas acusaciones me pides que pague el resto de mi obligación. Recuerdo que acerca de esto te di una promesa ambigua. Bien ves que no es ahora el momento de pagar, que nos hemos entretenido mucho en este diálogo acerca del origen del amor, y ha llegado el momento de dejarte descansar. Piensa, en cambio, en pagarme las deudas a que te obligan el amor, la razón y la virtud, pues yo, si logro tener tiempo, no olvidaré pagarte aquello a lo que mi promesa y mi servidumbre amorosa hacia ti me obligan. Vale.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AARÓN: 174, 187, 250.
 ABEL: 263, 271.
 ABELLÁN, José Luis: 38.
 ABRAHAM: 229.
 ABRAVANEL, Isaac: 9.
 ABRAVANEL, Judá: 9, 15, 27, 38.
 ACUARIO: 138.
 ADÁN: 29, 36, 104, 123, 229, 235, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 313.
 ADONIS: 140.
 AGATÓN: 216.
 ALBERTI, Giovanni: 13.
 ALBERTI, L. B.: 282.
 ALCESTES: 215, 216, 217.
 ALCMENA: 135, 137.
 ALEJANDRO EL MACEDONIO: 117.
 ALEMÁN, Mateo: 16.
 ALEMANNO, Jochanan: 9.
 ALFARABI: 299.
 ALFONSO II: 9.
 ALGAZEL: 35, 161, 254, 306.
 ÁLVAREZ, M.^a Consuelo: 24.
 AMÓN: 76, 77.
 AMOR: 120, 127, 128, 139, 258, 259, 260, 274, 275, 276, 277.
 ANAGNINE, E.: 23.
 ANAXÁGORAS: 133.
 ANDRÓGINO: 260.
 ANFITRIÓN: 137.
 ANTÍOPE: 138.
 APOLO: 114, 119, 121, 134, 135, 136, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 167, 247, 261.
 APPEL, E.: 38.
 AQUILES: 215, 216, 217.
 ARETINO: 13.
 ARIANI, M.: 24, 38.
 ARISTÓFANES: 39, 260, 262, 274.
 ARISTÓTELES: 23, 26, 34, 44, 45, 47, 51, 57, 61, 64, 66, 67, 68, 90, 92, 93, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 110, 116, 117, 118, 123, 129, 161, 162, 163, 165, 179, 180, 203, 205, 207, 208, 209, 212, 215, 219, 220, 221, 224, 225, 231, 232, 233, 237, 256, 260, 267, 272, 279, 290, 297, 298, 299, 304, 306, 308, 309, 310, 315, 316, 319, 321.
 ASENSIO, E.: 15, 16, 85.
 ASTERIA: 138.
 ATROPOS: 125.
 AUBRUN, Ch. V.: 16.
 AULO GELIO: 117.
 AUTÓLICO: 144.
 AVALLE ARCE, J. B.: 16.
 AVERROES: 161, 162, 163, 215, 256.
 AVICEBRÓN: 227.
 AVICENA: 35, 161, 254, 306.
 BACO: 119, 121.
 BALDACCI, Luigi: 21, 74, 170.
 BALDO D'ASSOLA, Antonio: 37.
 BARAHONA DE SOTO, Luis: 15, 16, 18, 87, 260.
 BARELLA VIGAL, Julia: 16.
 BAROCCHI, P.: 32, 38, 211.
 BAROJA, Pío: 203.
 BATAILLON, Marcel: 16.
 BATO: 145.
 BÉCQUER, Gustavo Adolfo: 16.
 BELLINOTO, Elena Ofelia: 11, 38.
 BEMBO: 13, 14, 39, 78, 193.
 BENIVIENI: 12.
 BERGUEDA, Guillem de: 44.
 BEROE: 138.
 BETUSSI, G.: 14, 307.
 BEVILACQUA, Nicola: 13.
 BEZOLD, C.: 25.
 BOCCACCIO: 24, 101, 118, 122, 125, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 148.
 BOLL, F.: 25.
 BONFADINO: 13.
 BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: 16.
 BRAGANZA, Duque de: 9.
 BRUNO, Giordano: 14, 21, 31, 33, 38, 91, 123, 174.

- CABRAL: 10, 67.
 CADMO: 138.
 CAÍN: 263, 267, 272.
 CALCAGNINI: 174.
 CALDERÓN DE LA BARCA: 16.
 CALISTO: 138.
 CAMOENS: 78.
 CAMUZIO, A.: 13.
 CANELLADA, M.^a Josefa: 78.
 CAOS: 27, 122, 123, 125, 227, 228, 230, 231, 232, 235, 236, 237.
 CARAMELLA, S.: 9, 10, 11, 13, 14, 37.
 CARLOS VIII DE FRANCIA: 9.
 CARLOS IX: 14.
 CARONTE: 85, 126.
 CARVALHO, J. de: 14, 15, 28, 38, 161, 207, 286, 299.
 CASADO LOBATO, M.^a Concepción: 15.
 CASTELVETRO: 170.
 CASTIGLIONE: 13, 17, 193.
 CÁSTOR: 138.
 CATTANI DE DIACETTO, Francesco: 97, 108.
 CAVALCANTI, G.: 170.
 CAVALLI, Giorgio de: 13.
 CELIO: 129, 140, 141, 146, 276.
 CERES: 119, 121.
 CERVANTES, Miguel de: 12, 16, 75.
 CICERÓN, M. Tulio: 61, 106, 260.
 CIELO: 119, 121, 129, 130, 133, 139, 140, 144.
 CLOTO: 125.
 CODICIA: 120.
 COLÓN, Cristóbal: 67.
 CORDIÉ, C.: 38.
 CRONOS: 130, 140.
 CUPIDO: 29, 78, 127, 144, 148, 149, 167, 258, 260.
 DAFNE: 146, 148, 149, 167.
 DAMASIO DE FRÍAS: 85.
 DAMEO: 85.
 DAMIENS, S.: 38.
 DÁNAE: 138.
 DAVID: 76, 178, 187, 230, 273, 309, 332, 334.
 DE RUGGIERO: 19, 38.
 DEMOGORGÓN: 118, 122, 124, 125, 127, 146, 223.
 DÍA: 126, 127, 128, 129, 139, 140, 144.
 DIACCETO: 12, 193.
 DIANA: 119, 121, 135, 136, 146, 147, 155, 258.
 DÍEZ TABOADA, J. M.^a: 16.
 DIÓGENES LAERCIO: 186, 241.
 DIONE: 140.
 DIONISOTTI, Carlo: 10, 12, 13, 38.
 DIÓTIMA: 29, 275, 276, 277, 278.
 DISCORDIA: 120, 122, 123, 125.
 DOLCE, L.: 13.
 DOLO: 126.
 DOLOR: 126.
 DOMENICHI, L.: 13.
 DONI, A. F.: 14.
 DÓRIDA: 85.
 DRONKE, P.: 28.
 DU PARC CHAMPENOIS, Señor: 14.
 EGINA: 138.
 ELENA: 138, 193.
 ELÍAS: 11, 252.
 EMPÉDOCLES: 23, 99.
 ENFERMEDAD: 126.
 ENOC: 11, 229, 252.
 ENVIDIA: 120, 126.
 EQUICOLA, Mario: 9, 14.
 EREBO: 122, 126, 127, 128, 258, 259.
 ESLAVA, Antonio de: 16.
 ESTEPSÍCORO: 193.
 ÉTER: 119, 121, 126, 127, 128, 129, 146.
 ETERNIDAD: 122.
 EURÍPIDES: 79.
 EURISTEO: 122.
 EUROPA: 138.
 EVA: 29, 123, 235, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 271, 313.
 FAMA: 120, 125.
 FATIGA: 120, 126.
 FEDERICO DE NÁPOLES: 10.
 FEDRO: 45, 82, 215.
 FERNÁNDEZ, Lucas: 78.
 FERNANDO EL CATÓLICO: 10.
 FERRERAS, J.: 18, 20.
 FESTUGIÈRE, J.: 11, 38.
 FICINO, Marsilio: 12, 14, 17, 19, 21, 22, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 38, 39, 75, 76, 80, 91, 158, 167, 170, 212, 275, 282, 283, 285, 286, 288, 321.
 FILÓN DE ALEJANDRÍA: 28.
 FITÓN: 122, 125.
 FONSECA, Cristóbal de: 12, 16, 208.
 FONTANESI, G.: 11, 38.
 FOX MORCILLO: 17.
 FRANCO, Nicolò: 13.
 FRAUDE: 120, 126.
 FRÍAS, Damasio de: 15.
 GABIROL, Aben Ibn: 17, 227.
 GALENO: 93.
 GALLEGO MORELL: 170, 281.
 GANIMEDES: 155.
 GARCIA BERRIO, A.: 19.
 GARCILASO, Inca: 15, 33, 35, 37, 79, 226, 228.
 GARCILASO DE LA VEGA: 78, 170, 281.
 GARÍN, E.: 14, 22, 23, 24, 31, 38, 108.
 GEBHARDT, C.: 9, 10, 14, 15, 19, 22, 38, 165.
 GENTILE, G.: 11, 38.
 GIORGIO, Francesco: 174.
 GOETHE: 14.
 GÓMEZ DE LIAÑO, I.: 14.
 GONZALO MAESO, David: 22.
 GORGONA: 114, 115.
 GRACIA: 120, 126.
 GRACIAS: 157, 158.
 GRAN CAPITÁN: 10.
 GREEN, O. H.: 15, 16, 78.
 GRUNDEL, W.: 25.
 HAMBRE: 126.
 HAY, D.: 17.
 HEBE: 134.
 HÉBER: 229.
 HEBREO, León: 9-37.
 HÉRCULES: 121, 122, 134, 137.
 HERMAFRODITA: 144, 146.
 HERODOTO: 193.
 HERRERA, Juan de: 15, 170, 281.
 HOMERO: 122, 193.
 IANO: 229.
 IGLESIAS, Rosa M.^a: 24.
 ÍNACO: 138.
 INDIGENCIA: 126.
 ISAAC: 229.
 ISIDORO, San: 248.
 ISÓCRATES: 193.
 IVANOFF, N.: 33, 38.
 JACOB: 229.
 JANO: 132, 188.
 JAUREGUI, Juan de: 86.
 JONADAB: 76.
 JOVE: 132, 156.
 JUAN DE LA CRUZ, San: 16.
 JUAN EVANGELISTA, San: 11.
 JUAN II DE PORTUGAL: 9.
 JULIÁ MARTÍNEZ, Eduardo: 37.
 JUNO: 119, 122, 132, 133, 134, 135, 136, 142, 143, 144, 145.
 JÚPITER: 29, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 156, 259, 261, 273, 275, 276, 278.
 KLAUSNER, Y.: 38.
 KLEIN, R.: 21, 33.
 KÖPPEN, U.: 12, 14, 38.
 KRISTELLER, P. O.: 15, 19, 31.
 LÁQUESIS: 125.
 LARA GARRIDO, J.: 16, 18, 87.
 LATONA: 135, 136, 146.
 LEDA: 138.
 LENZI, Mariano: 10.
 LEONARD, I.: 15.
 LEVÍ: 229.
 LIQUEÓN: 144.
 LISANIAS DE ARCADIA: 118.
 LITIGIO: 122.
 LOPE DE VEGA, Félix: 16, 97, 119.
 LÓPEZ ESTRADA, F.: 16.
 LORENZETTI, P.: 14.
 LOVEJOY, A. O.: 31.
 LUCANO: 86.
 LUCINA: 134, 135, 136, 155, 278.
 LULIO, Raimundo: 17.
 LUSITANUS, Amatus: 9.
 MAIMÓNIDES, Moisés: 22, 23, 24, 25, 28, 36, 61, 75, 92, 96, 97, 108, 117, 136, 161, 165, 220, 231, 249, 250, 254, 285, 306, 308.
 MANUPPELLA, G.: 9, 11, 12, 14, 37, 78, 79, 193.
 MANUZIO, Aldo: 13.
 MARCEL, R.: 22, 75.
 MARCOS, San: 61.
 MARÍA: 250.
 MARTE: 29, 119, 120, 121, 134, 135, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 258, 260.
 MARTINS, José V. de Pina: 11, 19, 20, 38.
 MATEO, San: 61.
 MEDIGO, Elía del: 9.
 MEJÍA, Pedro: 86, 170.
 MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: 17, 19, 22, 36, 37, 38.
 MERCURIO: 119, 121, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 258.
 METIS: 275.
 MEYLÁN, E. F.: 38.
 MIEDO: 126.
 MISERIA: 120, 126.
 MOISÉS: 136, 174, 177, 187, 219, 229, 230, 231, 250, 262, 263, 267, 273, 308, 309, 310, 311.

- MOISÉS, Rabí: 26, 161.
 MOISÉS ALATINO: 286.
 MONTAIGNE: 14.
 MONTEMAYOR: 15.
 MONTESA, Carlos: 10, 15, 37.
 MORBY, E. S.: 16, 97.
 MUERTE: 126.
 MULAS, L.: 18.
 MUNK, S.: 22, 161.
 MUSAS: 147, 148.
 MUZIO, G.: 14.

 NELSON, J. Ch.: 14, 38.
 NEPTUNO: 119, 121, 131, 142, 143.
 NOCHE: 125, 126, 258, 259.
 NOÉ: 149, 229.
 NORDEN, E.: 27.

 OBSTINACIÓN: 126,
 OCÉANO: 121.
 OPIS: 130, 131, 133.
 ÓPTIMO MÁXIMO: 118.
 OSCURIDAD: 126.
 OSSOLA, C.: 32, 38, 281.
 OVIDIO: 96, 122, 170.

 PADILLA, Pedro de: 16.
 PALIDEZ: 126.
 PAN: 122, 125, 127, 128.
 PANOFSKY, E.: 30, 32, 78, 110, 321.
 PARCA: 278.
 PARCAS: 122, 125.
 PARIS: 193.
 PARKER, A. A.: 17.
 PAUSANIAS: 259.
 PENÍA: 30, 275, 276, 278.
 PERI, H.: 38.
 PERSEO: 114, 115.
 PERTINACIA: 120.
 PETRARCA, Francesco: 32, 74, 78, 170.
 PETRUCCI, Armando: 13.
 PFANDL, L.: 17.
 PFLAUM, H.: 38.
 PICO DELLA MIRANDOLA: 9, 12, 22, 23, 26, 27,
 30, 31, 32, 34, 35, 108, 111, 124, 125, 188,
 231, 275, 306, 321.
 PITÁGORAS: 104, 105, 147, 186, 241.
 PITÓN: 122, 135, 136, 148, 149.
 PLATÓN: 16, 23, 26, 31, 34, 35, 45, 59, 82, 96,
 105, 110, 116, 117, 123, 125, 127, 129, 175,
 180, 193, 200, 203, 204, 205, 206, 211, 212,
 214, 215, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 232,
 233, 236, 237, 253, 254, 255, 259, 260, 279,
 282, 283, 290, 291, 297, 298, 299, 305, 306,
 308, 309, 310, 322.
 PLAUM, H. J.: 38.
 PLINIO: 86, 92.
 PLOTINO: 30, 33, 91, 123, 129, 219.
 PLUTARCO: 30, 123.
 PLUTÓN: 119, 131.
 POLO: 119, 121, 122, 125.
 PÓLUX: 138.
 PONTANO, G.: 9.
 PONTIUS DU TYARD: 14.
 POROS: 30, 275, 276, 277.
 POZZI, M.: 14, 18.
 PRIETO, A.: 18.
 PROCLO: 146.
 PRONÁPIDES: 122.
 PROPERCIO: 78.
 PSEUDO-DIONISIO: 35.

 QUEJA: 126.
 QUONDAM, A.: 13.

 RAIMONDI, E.: 31.
 REBOLLEDO, Bernardino de: 15.
 RICO, Francisco: 16, 23, 61, 78, 99, 203.
 RIQUER, M. de: 12, 44.
 ROBB, N. A.: 38.
 ROBÍN, León: 30.
 RODRIGUES, J. N.: 18, 38.
 RODRIGUES, M. Augusto: 11, 38.
 RODRÍGUEZ MARÍN, F.: 15.
 ROMANO, David: 11, 37.
 ROMANO, V.: 24.
 RONSARD: 14.

 SABUNDE: 17.
 SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo: 37.
 SAITTA, G.: 10, 11, 15, 28, 29, 38.
 SALOMÓN: 241, 309, 312, 334.
 SAMARANCH, Francisco de Paula: 207.
 SÁNCHEZ CANTÓN, F. J.: 15.
 SÁNCHEZ DE VIANA: 16.
 SANDOVAL: 15.
 SARRACENO, Juan Carlos: 13, 37.
 SATURNO: 118, 119, 120, 121, 129, 130, 131,
 132, 133, 138, 140, 141, 146, 276.
 SCHILLER: 14.
 SCHOLEM, G.: 27, 28.
 SECRET, F.: 27.
 SEM: 229.
 SÉMELE: 138.
 SÉNECA: 125.
 SERRANO PLAJA, Arturo: 37.

 SEZNEC, J.: 24.
 SHEA, Katherine M.: 12.
 SIEBER, H.: 75.
 SIGONIO, Carlo: 18.
 SIRINGA: 127, 128.
 SÓCRATES: 215, 216, 275.
 SOLANA, M.: 39.
 SOLMI, E.: 11, 15, 39.
 SONNE, I.: 9, 10, 39.
 SORIA OLMEDO, A.: 9, 20, 39.
 SOTO DE ROJAS, P.: 78.
 SPERONI, Sperone: 13, 18.
 SPINOZA, Baruch: 14, 28, 29, 31, 39.
 SPITZER, L.: 24.
 STAGG, G.: 16.
 STEADMAN, J. M.: 14.
 STEINER, G.: 10.
 SUEÑO: 126.

 TAMAR: 76, 77.
 TÁRTARO: 126.
 TATARKIEWICZ, W.: 282.
 TEMISTIO: 286.
 TETIS: 142.
 TEXTOR, Ravisio: 193.
 TIERRA: 121, 122, 125, 126, 129, 130.
 TIRSO DE MOLINA: 16.
 TITANES: 131.
 TOLOMEI, C.: 13.
 TOLOMEIO: 146.
 TONELLI, L.: 39.
 TULLIA D'ARAGONA: 14, 78.

 URANO: 129.

 VALBUENA BRIONES, A.: 16.
 VALERA: 16.
 VALLESE, G.: 39.
 VARCHI, B.: 13, 14.
 VASCO DE GAMA: 10, 67.
 VASOLI, C.: 18.
 VEJEZ: 126.
 VENUS: 29, 79, 119, 120, 121, 138, 139, 140,
 141, 142, 143, 144, 145, 146, 258, 259, 260,
 275, 276, 278, 287.
 VESTA: 129.
 VILLA ARDURA, Rocío de la: 22.
 VITERBO, Fray Egidio de: 9.
 VITORIA, Baltasar de: 16.
 VIVES, Luis: 16.
 VOLUPTUOSIDAD: 120.
 VULCANO: 119, 140, 141, 142, 143.

 WIND, E.: 24, 39, 122, 123, 174.

 YAHIA, Guedella: 15, 37.
 YATES, F. A.: 91.
 YNDURÁIN, Domingo: 16.

 ZAPATA: 79, 165, 226.
 ZEUS: 118, 132.
 ZIMMELS, L.: 39.
 ZONTA: 307.