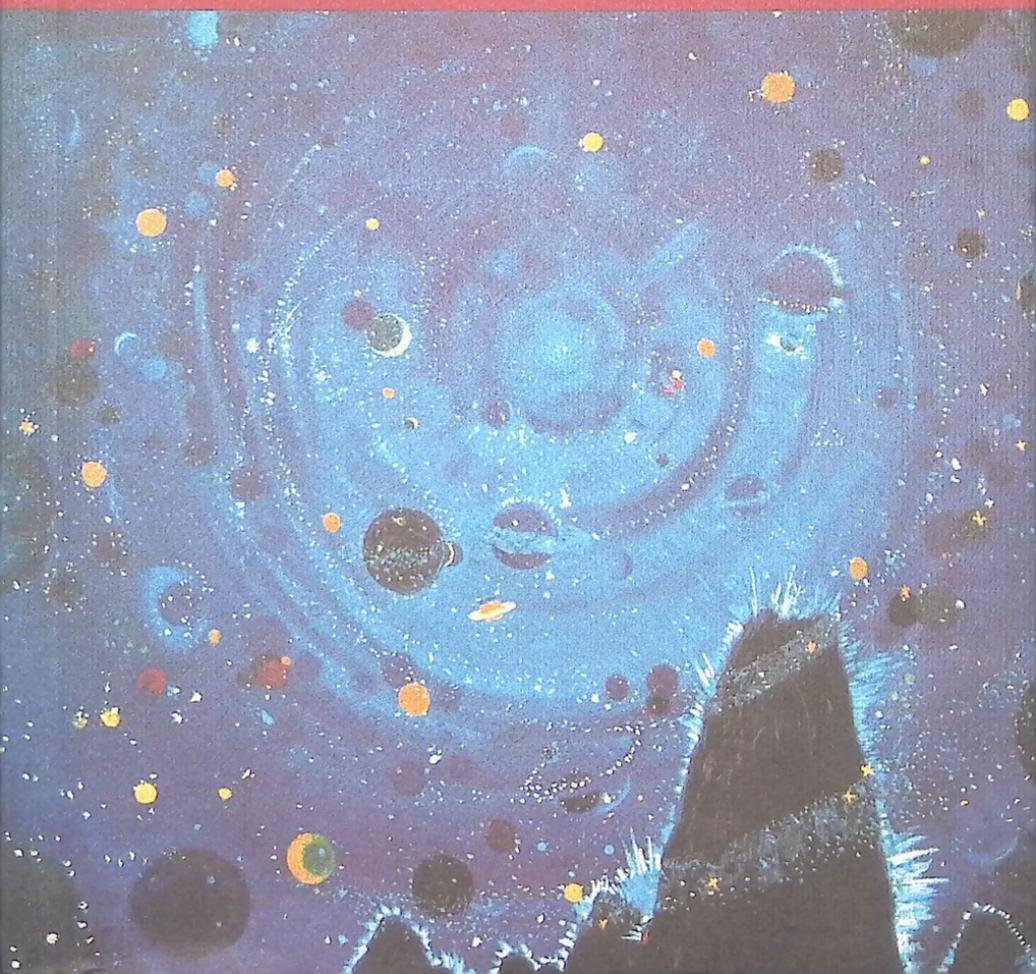


Comentarios al Sueño de Escipión Macrobio

Edición de Jordi Raventós

Ediciones Siruela







El Árbol del Paraíso



Macrobio

Comentarios
al Sueño de Escipión

Edición y traducción de
Jordi Raventós



Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Commentarii in Somnium Scipionis*

En cubierta: Detalle de una ilustración

de *Sternenbimmel* (1909), de Wenzel Hablik

Colección dirigida por Jacobo Stuart

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© De la introducción, traducción y notas, Jordi Raventós Barlam

© Ediciones Siruela, S. A., 2005

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Introducción

Jordi Raventós

9

Comentarios al Sueño de Escipión

Libro primero

27

Libro segundo

115

Notas

173

Bibliografía

187



Introducción

Aucunes genz dient qu'en songes
n'a se fables non et mensonges;
mes l'en puet tex songes songier
qui ne sont mie mençongier,
ainz sont après bien aparant,
si en puis bien traire a garant
un auctor qui ot nom Macrobes,
qui ne tint pas songes a lobes,
ançois escrit l'avision
qui avint au roi Scipion.

Roman de la rose, 1-10

El *Roman de la rose*, una de las obras más relevantes de las letras medievales, empieza, como se puede observar en esta cita inicial, con una alusión a Macrobio, que es presentado como el garante infalible de la veracidad de los sueños. Guillaume de Lorris, autor de estos versos, conocía sin duda el capítulo de los *Comentarios al Sueño de Escipión* en el que el escritor latino habla de los sueños, pero ni siquiera se tomó la molestia de rechazar los dos tipos de sueños cuya falsedad determina que sean inapropiados, en opinión de Macrobio, para los tratados filosóficos. A decir verdad, no necesitaba hacerlo, puesto que Macrobio era en aquel entonces una autoridad en múltiples campos del saber. Sus *Saturnales*, ingente amalgama de noticias sobre la Antigüedad, presentadas en forma de diálogo entre algunos de los próceres del paganismo romano de la segunda mitad del siglo IV d. C., y en especial sus *Comentarios*, se leían por todos los rincones del mundo conocido. Prueba de ello son, como apuntan Hüttig (1990: 27)* y

*Los libros y artículos se citan de forma abreviada, con indicación del año de publicación y del número de página entre paréntesis; véase la bibliografía (págs. 187-191).

Armisen-Marchetti (2001: XXII), los más de doscientos treinta manuscritos medievales conservados de este libro. Además, gracias a algunos de estos manuscritos, el *Sueño de Escipión* ciceroniano pudo transmitirse a lo largo de los siglos, dado que figuraba como apéndice al final de los *Comentarios*, en tanto que de la obra a la que pertenecía, la *República*, o mejor dicho, de los fragmentos que hoy conservamos de ella, nada se supo hasta su publicación en 1822 por Angelo Mai, quien los había descubierto en un palimpsesto que contenía un comentario de san Agustín a los salmos.

Tal vez se deba al hecho de que en los *Comentarios al Sueño de Escipión* «se halla reflejado», como señala Bevilacqua (1973: 38), «el estado del pensamiento de sus contemporáneos, casi como una suma filosófica sobre los problemas más importantes que fueron objeto de la filosofía antigua», pero lo cierto es que muchos autores, unos casi desconocidos, otros celeberrimos —pienso, por ejemplo, en Chrétien de Troyes, Rabelais, Petrarca, Vives o Cervantes—, leyeron con fruición la obra macrobiana y tomaron de ella, como había hecho Guillaume de Lorris con los sueños, lo que era de su interés. Un solo dato bastará, a mi parecer, para que podamos llegar a atisbar la transcendencia de este libro: Cristóbal Colón, asegura Hüttig (1990: 170), poseía un ejemplar de los *Comentarios* con numerosas anotaciones, especialmente en las páginas dedicadas a la descripción de la Tierra.

Sin embargo, esta presencia de los *Comentarios al Sueño de Escipión* en la Edad Media y el Renacimiento, demasiado desatendida por los estudiosos del siglo XIX y de la primera mitad del XX —implacables escudriñadores de originalidad en un autor que ni se planteó ser original— contrasta con lo que sabemos de la figura de Macrobio, que continúa siendo una de las más enigmáticas de la literatura latina.

I

Macrobio o Teodosio; finales del siglo IV o primera mitad del V; griego, africano o hispano; pagano o cristiano: éstas son algunas de las dificultades más embarazosas que los especialistas han intentado soslayar a lo largo de los años por lo que respecta al personaje que conocemos con el nombre de Macrobio. Se trata, no cabe duda, de lo que Scarpa (1981: 3) atinó en denominar la «cuestión macrobiana», en la que cada estudioso ha

venido haciendo sus conjeturas con mayor o menor acierto, habida cuenta de la absoluta escasez de informaciones seguras sobre el autor de los *Comentarios al Sueño de Escipión*.

En efecto, muy a menudo se ha llegado a tal «magnificación de las hipótesis» —la expresión, realmente afortunada, es de Quetglas (2003: 11)— que ciertas aserciones resultan claramente inverosímiles debido a la fragilidad de los argumentos expuestos. Hay que decir, a modo de atenuante, que ni siquiera los manuscritos que han transmitido las obras macrobianas coinciden en lo que se refiere al nombre de su autor: Macrobio Ambrosio, Macrobio Teodosio, Ambrosio Macrobio Teodosio, Macrobio Ambrosio Teodosio, Ambrosio Teodosio Macrobio o Macrobio a secas son denominaciones que constituyen una gama lo suficientemente amplia para dar rienda suelta a las suposiciones. Así, partiendo del nombre de Macrobio, se ha intentado encontrar en el *Código teodosiano* —célebre repertorio de constituciones imperiales realizado en el año 438 d. C.— a nuestro autor, puesto que en algunos manuscritos es calificado de *uir clarissimus et illustris*, siendo *clarissimus* un adjetivo aplicado a los senadores e *illustris* a los altos funcionarios, a los prefectos del pretorio y de la ciudad y a unos pocos dignatarios. En el *Código teodosiano* (VIII 5, 61; XVI 10, 15; XI 28, 6 y VI 8, 1 respectivamente) se constata la presencia de tres Macrobios: un prefecto del pretorio de Hispania durante el bienio 399-400, un procónsul de África en 410 y un *praepositus sacri cubiculi* —cargo que correspondería, salvando las distancias, al jefe de la casa real— de Constantinopla en 422.

A partir de estos datos, Georgii (1912: 518-526), en un artículo publicado hace ya casi un siglo, afirmó que Macrobio nació hacia el año 360 y que los *Comentarios* salieron a la luz entre 395 y 410, mientras que Courcelle (1948: 3), siguiendo la tendencia de los filólogos de la primera mitad del siglo pasado a hacer de los tres Macrobios citados un único personaje, aseguraba que los *Comentarios* fueron anteriores a la fecha de composición del *Hexaameron* de san Ambrosio (386-387 d. C.) porque éste parece tener conocimiento de ellos. La datación entre 385 y 410 fue, pues, con algunas variaciones, la admitida comúnmente hasta la aparición en 1966 de un artículo de Cameron que desarmó las conjeturas cronológicas vigentes hasta ese momento. Cameron (1966: 26) rechaza la identificación de los tres Macrobios con un solo individuo, arguyendo que el prefecto de Hispania en 399-400 y el procónsul de África en 410

eran un mismo personaje, Flavio Macrobio Maximiano, distinto de nuestro autor, y que además era imposible que éste fuese el *praepositus sacri cubiculi* de 422 por una razón de peso: este cargo era ejercido por eunucos, y sabemos que nuestro Macrobio tenía al menos un hijo, llamado Eustatio, al que dedicó las *Saturnales* y los *Comentarios*. Cameron sostiene entonces —como había sugerido ya Mazzarino (1937-1938: 255-256) sin excesiva fortuna entre los círculos académicos— que Macrobio era conocido por sus contemporáneos con el nombre de Teodosio y basa principalmente su argumentación en tres particularidades elocuentes: a) en el prefacio de su tratado gramatical *De uerborum Graeci et Latini differentiis uel societatis* —del que sólo se conservan algunos extractos—, nuestro autor, con el nombre de Teodosio, brinda esta obra a Símaco; b) la epístola dedicatoria de las *Fábulas* de Aviano, probablemente, según el propio Cameron (1967: 390-391), el mismo personaje que el Avieno que participa en la ficción literaria de las *Saturnales*, está dirigida a un tal Teodosio; y c) Boecio y Casiodoro mencionan a Macrobio Teodosio, el primero en sus comentarios a la *Eisagōgē* de Porfirio (I 10) y el segundo en su exposición de los salmos (X 7). Sólo hay un Teodosio, indica Cameron (1966: 27), que reúna las condiciones requeridas para ser considerado *clarissimus et illustris* en aquella época, el prefecto del pretorio de Italia en 430.

Por su parte, Flamant (1977: 102-123), volviendo a la denominación tradicional, afirma que nuestro autor debe identificarse con el procónsul de África en 410, ya que el único nombre que hallamos siempre en los códices es el de Macrobio y, además, es el que conserva el personaje que, como se lee en una subscripción que se halla en los manuscritos —al final del libro I de los *Comentarios*—, revisó la obra. Este personaje es Macrobio Plotino Eudoxio, con toda seguridad nieto de nuestro Macrobio e hijo del Eustatio a quien fueron dedicados los *Comentarios* y las *Saturnales*, puesto que este dato fue confirmado años más tarde por una inscripción exhumada por Panciera (1982: 658) en las afueras de Roma, en la que aparece Flavio Macrobio Plotino Eustatio, sin duda, como ya había sugerido Cameron (1966: 37), el hijo del escritor.

Se constata también, a partir de los personajes que aparecen en las *Saturnales*, una serie de detalles de suma importancia, entre los cuales cabe destacar el hecho de que Macrobio pertenezca como mínimo a una generación posterior a la de dichos personajes, excepto Servio y Avieno,

cuya juventud se indica con insistencia en la obra, y la peculiaridad de que Macrobio, aplicando un criterio del que Cicerón se había servido sin excepción en todos sus diálogos, no mezcle en su ficción literaria a personajes fallecidos y a personajes aún con vida, y, en este sentido, sabemos que por lo menos uno de los interlocutores de las *Saturnales* vivía en 416. En consecuencia, si bien los últimos investigadores no se ponen de acuerdo en el año exacto de publicación de las obras macrobianas, éstos tienden a desechar las dataciones altas y a situar la actividad literaria del autor en torno a 420 y 440 d. C.

Ahora bien, a pesar de los cargos que Macrobio pudo desempeñar, todo parece indicar que no fue romano, pues él mismo, en el prefacio de las *Saturnales*, se considera «nacido bajo otro cielo» y confiesa que le falta «la elegancia de la manera de hablar romana». Asimismo, si tomamos en cuenta ciertos despistes en su interpretación de los textos griegos y el hecho evidente de que en los *Comentarios* prefiere debatir en latín las cuestiones filosóficas que en la época eran tratadas habitualmente en griego, se puede afirmar que, pese al origen heleno de su nombre, Macrobio no fue griego. A partir de aquí han surgido, lógicamente, las inevitables especulaciones. Cameron (1966: 25), adhiriéndose a una antigua conjetura de Ludwig von Jan en su edición macrobiana de 1838, sugiere que Macrobio debió de ser africano. En cambio, Flamant (1977: 94), Armisen-Marchetti (2001: XI) y Regali (1983: 9), entre otros, se muestran más cautos y proponen un origen provincial que hubiera podido ser, bien es verdad, África, pero también Egipto —las obras de Macrobio elogian a menudo las costumbres de este pueblo y de sus habitantes—, el sur de Italia o la misma Hispania, provincias donde la aristocracia romana mantenía una notable presencia.

Esta aristocracia a la que perteneció Macrobio, cuyos miembros más señalados intervienen, como hemos dicho, en las *Saturnales*, era en su mayoría pagana a principios del siglo V d. C. El propio Senado de la ciudad eterna era, en palabras de Mazzarino (1937-1938: 259), el bastión del paganismo. Por ello resulta sorprendente que algunos estudiosos, como Bevilacqua (1973: 27), hayan defendido que Macrobio fue cristiano o, cuando menos, un cristiano que, pese a estar bautizado, habría conservado sus vínculos con la Roma tradicional. Sería, en mi opinión, descabellado que un cristiano, precisamente en una época en que el cristianismo estaba todavía consolidándose, no hubiese hecho la menor referencia a su religión

y, al contrario, se hubiese recreado realizando una nostálgica descripción de la flor y nata del paganismo —podría servir de ejemplo la figura de Virio Nicómaco Flaviano, quien, ferviente defensor del paganismo que se suicidó en 394 d. C. tras la derrota del río Frígido ante las tropas del «cristiano» Teodosio, ocupa un lugar preponderante en las *Saturnales*— y evocando en sus obras con apasionada admiración la grandeza de los dos clásicos por excelencia de la Roma inmortal, Virgilio y Cicerón. La obra macrobiana es, señala Flamant (1977: 137), profundamente pagana, y Macrobio hizo el mejor ataque que podía hacer a la naciente religión cristiana no hablando de ella.

II

Si el designio fundamental de las *Saturnales* consiste en alabar el talento, el arte y la sabiduría divina de Virgilio, los dos libros que forman los *Comentarios al Sueño de Escipión* enaltecen las aptitudes filosóficas de Cicerón. Y ¿qué mejor para llevar a cabo tal enaltecimiento que el breve opúsculo con que se cerraba la *República*? El *Sueño de Escipión* daba fin al tratado en que Cicerón describía el funcionamiento del Estado, pero este magnífico colofón adquirió desde muy pronto vida propia —su calidad literaria y su contenido lo permitían— y se ha venido transmitiendo ininterrumpidamente hasta nuestros días, gracias, eso sí, como hemos dicho, a los *Comentarios* de Macrobio.

Por medio del sueño, Publio Cornelio Escipión Emiliano es transportado a ese más allá reservado, según Cicerón, al óptimo ciudadano (*optimus civis*), en el que su abuelo adoptivo, Publio Cornelio Escipión Africano —el famoso vencedor de Aníbal y uno de los hombres más venerados de la historia de Roma—, y su padre carnal, Emilio Paulo, lo exhortan a practicar las virtudes, a amar la patria y a menospreciar la gloria terrena mostrándole con esta experiencia transcendente todo lo que hay que saber acerca del género humano y del mundo que lo rodea. No en vano Macrobio, en la frase final de sus *Comentarios*, afirma que no hay nada más perfecto que el *Sueño de Escipión*, «porque contiene íntegramente toda la filosofía». Y «toda la filosofía» abarcaba, en aquellos tiempos, tanto las disciplinas que integraban el *quadriuium*, es decir, la geometría (que en los *Comentarios*, así como también en las célebres *Bodas de Mercurio y Filolo-*

gía de Marciano Capela, se convierte en geografía en el sentido etimológico del término, o sea, en lo que podríamos llamar no sin cierta redundancia «geografía de la Tierra»), la aritmética, la astronomía y la música, como lo que actualmente entenderíamos por metafísica. Macrobio pertenece, junto con Boecio, el citado Marciano Capela, Casiodoro, Calcidio o el propio Isidoro de Sevilla, entre otros, a ese grupo selecto de enciclopedistas latinos que, entre los siglos IV y VII d. C., pusieron todo su empeño en compendiar los conocimientos científicos de la Antigüedad y, si bien tales compendios fueron, como apunta Stahl (1952: 9), científicamente insuficientes, permitieron no obstante que la Edad Media tuviera noticia de nociones que de otro modo habrían sido ignoradas para siempre.

De hecho, Macrobio se sirve, como indica el título de su obra, del método del comentario, aplicado primero por los gramáticos y después por los innumerables autores de la época que dedicaron sus libros al estudio de los grandes textos filosóficos. Ahora bien, el género del comentario —si es que puede considerarse un género específico—, tal como nosotros lo concebimos, nació, señala Armisen-Marchetti (2001: XX), en las escuelas, y la única diferencia, cuando menos la más elocuente, entre el comentario gramatical y el filosófico radica en que el primero consiste en el análisis escrupuloso, palabra por palabra, de los textos, sobre todo poéticos, mientras que el comentario filosófico estriba en una serie de disertaciones acerca de los temas que sugieren los diversos pasajes del texto a comentar. De ahí que éste se asemeje más, observa Scarpa (1981: 20), a lo que hoy entendemos por un ensayo, lo cual permite mayor libertad de actuación al comentarista, quien razonará sobre cada tema en función de sus propios intereses expositivos o, simplemente, en función de lo informado que esté sobre la materia que debe tratar. Los *Comentarios* ofrecen varias muestras, a veces palmarias, de este modo de proceder, como en I 6, donde Macrobio dedica un larguísimo capítulo a comentar las virtudes del número siete, o, al contrario, en II 4, donde salda con una sucinta explicación el tema de la música de las esferas, en principio de mayor importancia, e incluso no duda en afirmar, olvidando su prolijidad en otros capítulos, que «quien, en su exposición, se extiende más de lo necesario en un asunto de por sí oscuro, intensifica esa oscuridad y no elimina la confusión».

Sea como fuere, Macrobio comenta el *Sueño de Escipión* de Cicerón

de la misma manera que muchos de sus modelos coetáneos comentaron los diálogos de Platón. En verdad, ni el uno ni el otro pasaron inadvertidos al escritor latino, pues, como buen neoplatónico, inició sus *Comentarios* señalando la conformidad del *Sueño de Escipión* con el «mito de Er» con que el pensador griego concluye su *República*. La conformidad con el modelo era en aquel entonces el método más eficaz para asegurar el éxito de cualquier obra literaria. Así lo establecía la mimesis aristotélica, así había procedido Cicerón en el *Sueño* y así obró el propio Macrobio en los *Comentarios*, ajustándose espléndidamente bien a los esquemas del género del comentario: después del preceptivo preámbulo, que ocupa cuatro capítulos e incluye, además de la comparación que acabamos de mencionar, una clasificación de los sueños que sería decisiva para la literatura occidental, pasa, según sus propios términos, a «elucidar las palabras del *Sueño*, no todas, sino las que se considerarán merecedoras de explicación» (I 5, 1). Efectivamente, Macrobio selecciona los pasajes que desea comentar —unos dos tercios del total del *Sueño*—, y los cita íntegramente siguiendo el orden del texto ciceroniano antes de dedicarles un análisis de extensión variable que puede englobar desde simples noticias informativas, anécdotas y aclaraciones sobre el significado preciso de algunas palabras hasta silogismos a favor y en contra de la inmortalidad y el movimiento del alma. Tal vez esto sea debido, indica Flamant (1977: 156), a un gusto ya escolástico por las divisiones bien articuladas y muchas veces recordadas a lo largo del libro, pero lo cierto es que la distribución de las citas del *Sueño* roza la perfección: hay siete en cada libro de los *Comentarios* —la elección del número siete no puede ser casual, dado que Cicerón (*Sueño de Escipión* V 2) ya sostenía que este número es «la clave de todas las cosas»— y presentan la siguiente disposición:

Libro primero

- Preámbulo (1, 1-5, 1)
- El *Sueño de Escipión* y el «mito de Er» platónico (1, 1-9)
- La presencia de los mitos en los tratados filosóficos (2, 1-21)
- Tipos de sueños (3, 1-20)
- Objetivo del *Sueño de Escipión* y síntesis de los primeros capítulos de los *Comentarios* (4, 1-5, 1)

Primera cita del Sueño (5, 2)

- Cuestiones aritmológicas (5, 3-6, 83)
- La perfección de los números (5, 3-14)
- Propiedades del número ocho (5, 15-18)
- Propiedades de las combinaciones numéricas que dan como resultado el número siete (6, 1-44)
- Propiedades específicas del número siete (6, 45-81)
- Recapitulación (6, 82-83)
- Observaciones sobre la adivinación (7, 1-9)

Segunda cita del Sueño (8, 1)

- Tratado sobre las virtudes (8, 2-13)
- Definición estricta de las virtudes por parte de quienes creen que sólo los filósofos las poseen (8, 2-4)
- Tipos de virtudes según Plotino (8, 5-11)
- Importancia de las virtudes políticas (8, 12-13)
- La sede celestial del alma (9, 1-10)

Tercera cita del Sueño (10, 1. 6)

- Ubicación de los infiernos (10, 2-11, 12)
- Preámbulo (10, 2-8)
- Creencias prefilosóficas (10, 9-17)
- Interpretación pitagórico-platónica (11, 1-3)
- Teorías de las tres escuelas platónicas (11, 4-12)
- El descenso del alma a través de las esferas celestes (12, 1-18)

Cuarta cita del Sueño (13, 1-4)

- Prohibición del suicidio (13, 5-19)

Quinta cita del Sueño (14, 1)

- La naturaleza del alma (14, 1-20)
- El universo como templo (14, 1-2)

- Animus y anima* (14, 3-4)
- El dios, la Mente y el Alma que fabrica los cuerpos (14, 5-18)
- El alma según diversos pensadores (14, 19-20)
- Tratado de astronomía (14, 21-22, 13)
- Estrellas, constelaciones, círculos y órbitas (14, 21-27)
- La Vía Láctea (15, 1-7)
- Otros círculos celestes: el Zodíaco, la eclíptica, los paralelos, los polos, el meridiano y el horizonte (15, 8-19)

Sexta cita del Sueño (16, 1)

- La imposibilidad de contemplar las estrellas del polo austral (16, 2-7)
- El tamaño de las estrellas (16, 8-13)

Séptima cita del Sueño (17, 1-4)

- El movimiento de la esfera de las estrellas fijas (17, 5-16)
- El movimiento de las esferas planetarias (18, 1-19)
- El orden de las esferas según Cicerón y según Platón (19, 1-17)
- Los nombres de los planetas y su influencia sobre los hombres (19, 18-27)
- Predominio y dimensiones del Sol (20, 1-32)
- Los signos del Zodíaco: su relación con los planetas y su invención por los egipcios (21, 1-27)
- Recapitulación (21, 28-32)
- La Luna, frontera entre el éter y el aire, entre lo divino y lo perecedero (21, 33-36)
- La inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo (22, 1-8)
- Las lluvias demuestran que todos los cuerpos pesados tienden hacia la Tierra (22, 9-13)

Libro segundo

Primera cita del Sueño (1, 1-3)

- La armonía de las esferas (1, 4-25)
- La modulación armoniosa se produce en virtud de unas reglas numéricas determinadas que descubrió Pitágoras (1, 4-13)
- Los números y los intervalos musicales (1, 14-25)
- La música de las esferas (2, 1-4, 15)
- Preámbulo (2, 1-13)
- La creación del Alma del mundo a partir de los números que producen la armonía musical (2, 14-24)
- Interpretaciones alegóricas (3, 1-11)
- Los intervalos musicales reflejados en el universo (3, 12-16)
- La armonía en función del movimiento y de la extensión de las esferas (4, 1-15)

Segunda cita del Sueño (5, 1-3)

- Descripción de la Tierra (5, 4-9, 10)
- Observaciones previas (5, 4-6)
- Las zonas terrestres (5, 7-21)
- Las partes habitadas (5, 22-36)
- Dimensiones de las zonas terrestres habitadas e inhabitables (6, 1-7)
- Las zonas celestes determinan las zonas de la Tierra (7, 1-8)
- El curso del Sol y las variaciones climáticas (7, 9-8, 8)
- El Océano (9, 1-10)

Tercera cita del Sueño (10, 1)

- Los ciclos cósmicos (10, 2-11, 17)
- La insignificancia de la gloria humana y la transitoriedad del mundo (10, 2-10)
- Destrucción y renacimiento de las civilizaciones (10, 10-16)

Cuarta cita del Sueño (11, 1-3)

-El año universal (11, 4-17)

Quinta cita del Sueño (12, 1)

La inmortalidad del alma (12, 2-16, 26)

-Breve recapitulación del *Sueño de Escipión* (12, 2-6)

-La tesis de Cicerón y Plotino acerca del carácter divino del alma y acerca de la posibilidad de que el mundo sea mortal (12, 7-16)

Sexta cita del Sueño (13, 1-5)

-El alma es inmortal porque se mueve por sí misma (13, 6-8)

-Teorías de los platónicos en favor del movimiento y la inmortalidad del alma (13, 9-12)

-Objeciones de Aristóteles (14, 1-35)

-Réplica de los partidarios de Platón (15, 1-16, 26)

Séptima cita del Sueño (17, 1-3)

Conclusión general (17, 4-17)

-Los premios reservados a las almas de quienes practican las virtudes (17, 4-12)

-Los castigos que deben soportar las almas de aquellos que se aferran a los encantos del cuerpo (17, 13-14)

Epílogo: el *Sueño de Escipión* contiene la totalidad de la filosofía (17, 15-17)

Pese a tal multitud de materias, que en cierta medida provocan una ligera sensación de caos y llevan a Macrobio a repetir argumentos ya expuestos o a remitir al lector a capítulos venideros o anteriores para aclarar determinados asuntos, y hacen que él mismo se contradiga en alguna ocasión a causa, sobre todo, del manejo de diferentes fuentes, se perciben, sin embargo, como se puede observar en la ordenación que acabamos de mostrar, la presencia de unos bloques temáticos que hay que atribuir, indica Scarpa (1981: 21), a la arquitectura enciclopédica de la obra.

Esta estructura enciclopédica y, en especial, la claridad expositiva de Macrobio en cuestiones particularmente impenetrables, por lo menos si se le compara con otros recopiladores antiguos, explican con creces el éxito de los *Comentarios* a lo largo de los siglos entre las personas instruidas.

III

Platón jugó obviamente un papel predominante no sólo entre el público cultivado, sino también, como ya hemos anticipado, en la obra de Macrobio. Los diálogos del pensador griego, el «arcano de la verdad misma», tal como se puede leer en los *Comentarios* (I 6, 23), eran objeto de innumerables exégesis, y su estudio, en especial el del *Timeo*, representaba, señala Bakhouché (2002: 113), la culminación de la formación filosófica —que en el siglo V d. C. era como decir el bagaje intelectual— de los jóvenes griegos y romanos. En efecto, Crantor, Proclo, Calcidio, Jámblico son, junto con muchos otros, algunos de los nombres ilustres que, poco o mucho después de la muerte del maestro, consagraron comentarios filosóficos a los tratados platónicos, y Platón es, de hecho, como observa Gersh (1986: 503), el autor más citado en los *Comentarios*. Macrobio, sin embargo, y en esto no dejó de ser bastante original, pensó poder hallar en el *Sueño de Escipión* —del mismo modo que en sus *Saturnales* había encontrado la perfección homérica en los poemas virgilianos— todos los conceptos y todos los elementos que se repetían hasta la saciedad en los comentarios al uso acerca de la obra platónica, fundamentalmente en aquellos que versaban sobre la *República* y el *Timeo*. Además de eso, Macrobio intentó demostrar, sugiere Regali (1983: 24), que las doctrinas de Platón encuentran plena correspondencia con las que Cicerón expone en el *Sueño*, lo cual, claro está, se convierte a veces en una tarea ciertamente ardua, por no decir insoluble, como cuando, en I 8, se afana en colocar las virtudes políticas, importantísimas para Cicerón, al mismo nivel que las virtudes de los filósofos, las únicas verdaderamente trascendentes en opinión de Platón, o cuando, en I 19, se esfuerza en conciliar el orden de los planetas platónico con el que Cicerón ofrece en el *Sueño*. No cabe duda de que este esfuerzo, para nosotros desatinado, valía la pena, puesto que el «dogma» platónico se consideraba irrefutable.

Macrobio cita explícitamente, aparte de la *República* platónica, a la que

pertenece, como hemos dicho, el «mito de Er» con que se abren los *Comentarios*, el *Fedón*, el *Fedro*, el *Gorgias*, las *Leyes* y, por supuesto, el *Timeo*. Con todo, señala Courcelle (1948: 393), ni siquiera los más fervientes admiradores de Platón habían leído los textos originales del filósofo griego, antes bien, los conocían a través de los comentarios más recientes y no les interesaba lo más mínimo discernir lo que pertenecía a cada uno de ellos. Ésta era la manera de obrar de los filósofos neoplatónicos y, sin duda, la de Macrobio, que era un neoplatónico en el sentido amplio del término, como lo demuestra la presencia constante, en los *Comentarios*, de Plotino y Porfirio, las dos figuras más representativas de esta corriente de pensamiento. De ellos –bien directamente de las *Enéadas* del primero, bien a través de los innumerables tratados de Porfirio, aunque sólo lo mencione en dos ocasiones en los *Comentarios*– Macrobio tomó las teorías sobre la rotación del cielo, la idea de que los astros son los signos de los acontecimientos que afectan al género humano, las concepciones acerca de la inmortalidad del alma y del mundo, la clasificación de las virtudes, los conocimientos sobre astronomía, las teorías sobre el alma y, naturalmente, las célebres hipóstasis neoplatónicas que aparecen repetidas veces en los *Comentarios*.

Plotino fue la cabeza visible del neoplatonismo, y Porfirio, su discípulo y biógrafo, representó, dice Courcelle (1948: 22 y 34), «el verdadero maestro del pensamiento macrobiano», pues constituía «la verdad revelada y eterna». El vocabulario de tono casi religioso que adopta Courcelle se comprenderá con mayor facilidad gracias a una aserción de Pellizzari (2003: 143) que, a mi modo de ver, resulta tan tajante como persuasiva: «El neoplatonismo se había convertido, en los últimos siglos de la Antigüedad, casi en una fe abrazada por las clases intelectualmente más elevadas porque sabía saciar su sed de respuestas en materia espiritual y religiosa». De hecho, el maestro Porfirio era el mismo que, en su diatriba *Contra los cristianos*, de la que se conservan escasos fragmentos, no había dudado en manifestar que sólo las almas enfermas –hemos de suponer que enfermas en el sentido intelectual del término– sentían necesidad del cristianismo, ya que las elites paganas habían abrazado un neoplatonismo dominante que requería, sostiene Dodds (1968: 174), una formación intelectual previa. Tal vez se deba a ello el absoluto silencio de Macrobio por lo que respecta a los cristianos, pero, sea como fuere, dicha sed de respuestas algo tuvo que ver con el propósito de los *Comentarios* ma-

crobianos, que, igual que cualquiera de los comentarios contemporáneos, a Platón, a Cicerón o a otros pensadores, procuran ante todo mostrar, apunta Flamant (1977: 170), que éstos han insertado en sus obras todas las sutilezas y toda la riqueza de la sabiduría neoplatónica, incluso cuando muchos de los conceptos y de los hallazgos que se les atribuyen son, evidentemente, posteriores al siglo de Platón e incluso al de Cicerón.

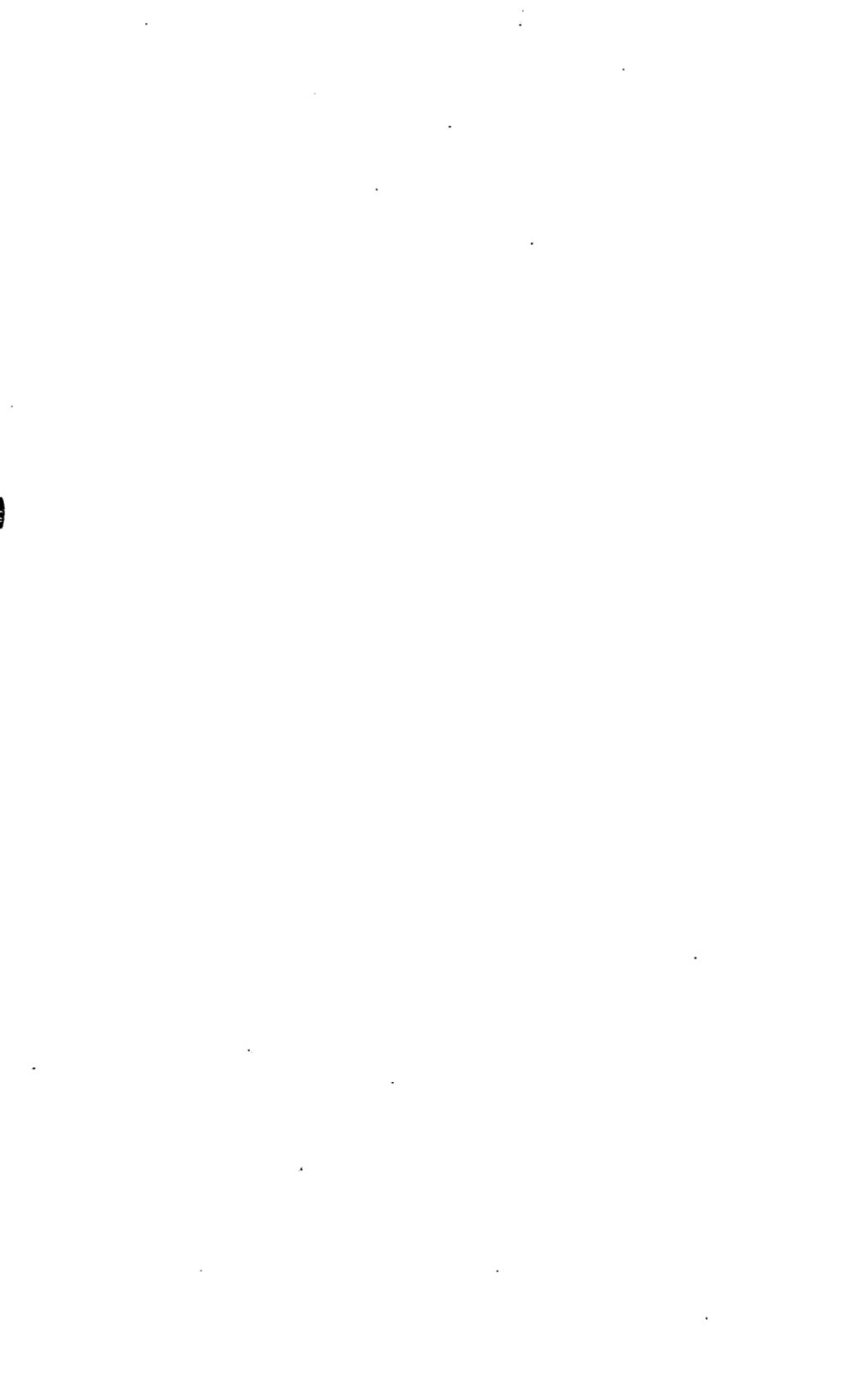
La principal ventaja del neoplatonismo para quienes pudieron participar de esa sabia riqueza, ventaja que se ha convertido en un inconveniente irresoluble y desconcertante para los filósofos y filólogos modernos, radicaba en su sincretismo, gracias al cual, por lo menos después de Plotino, se hallan elementos de los varios sistemas filosóficos de la Antigüedad, por antagónicos que éstos sean, sintetizados en un único cuerpo doctrinal. Se podría afirmar que los neoplatónicos actuaron para con las doctrinas filosóficas como lo hizo Macrobio respecto de sus fuentes, según él mismo confiesa por medio de una imagen digna de elogio en el prefacio de las *Saturnales*: «Nosotros, por así decir, debemos imitar a las abejas, que, revoloteando de un lado para otro, liban las flores y después reúnen todo cuanto han recogido, lo distribuyen en las colmenas y transforman esta mezcla en un único sabor». En realidad, los *Comentarios* no difieren en absoluto ni de este método ni de los parámetros neoplatónicos, puesto que, al lado de los temas extraídos de Plotino y Porfirio anteriormente referidos, Macrobio no tiene inconveniente alguno en exhibir, por ejemplo, ideas y expresiones tomadas del estoicismo, el neopitagorismo, el gnosticismo e incluso de la antigua religión de los egipcios. Como indica con razón Armisen-Marchetti (2001: LI), para los neoplatónicos, convencidos de que la verdad fue revelada desde los tiempos más remotos a unos pocos personajes dotados de una sabiduría ejemplar (Pitágoras, Homero, Platón, Virgilio, Cicerón, el mismo Plotino...), la diversidad de los sistemas filosóficos y la evolución del conocimiento científico son nociones extrañas. Aun así, cuando se debe tomar partido, el autor de los *Comentarios* no deja de hacerlo a favor de los «platónicos» (léase neoplatónicos). La prueba más evidente de ello se observa en los capítulos que consagra al movimiento y la inmortalidad del alma (II 13-16), en los que, después de exponer por extenso las teorías de los platónicos y las objeciones de Aristóteles al respecto, no duda en armarse «a favor de los partidarios de Platón, quienes socavaron el propósito de Aristóteles de intentar desmerecer la definición, tan veraz y tan sólida, del

maestro» (II 15, 1), y, sobre todo, en su contundente ataque contra «la secta de los epicúreos», que, en palabras de Macrobio, «siempre se desvía de la verdad con el mismo error y considera ridículo todo cuanto ignora» (I 2, 3), y todo porque Colotes, discípulo de Epicuro, había osado criticar el «mito de Er» platónico.

Si somos capaces de leer los *Comentarios al Sueño de Escipión* siendo conscientes de la manera de proceder de Macrobio y del neoplatonismo y desistiendo de hallar en esta obra la originalidad que exigiríamos a cualquier libro actual, sólo así podremos darnos cuenta de la transformación de una mezcla heterogénea en un único sabor, sólo así podremos considerar a su autor, como lo hace Scarpa (1981: 33), un pensador y un artista como el que más. Macrobio, dirán algunos, no es más que un mero transmisor de los conocimientos de la Antigüedad grecorromana, como lo fueron Boecio, Marciano Capela, Casiodoro, Calcidio o Isidoro de Sevilla, pero sin este eslabón de la cadena del saber —tomo esta brillante metáfora de Bakhouché (1996: 304)— la cultura occidental habría quedado huérfana de uno de sus pilares más sólidos y no cabe duda de que Guillaume de Lorris habría comenzado de otro modo su fascinante *Roman de la Rose*.

Jordi Raventós

**Comentarios
al Sueño de Escipión**



Libro primero

Capítulo 1

[1] Eustatio, hijo mío, delicia y gloria de mi vida, entre los libros de Platón y Cicerón que ambos dedicaron al Estado, hemos observado a simple vista que aquél organizó la república, éste la describió; uno expuso cómo debería ser, el otro, cómo la instauraron nuestros antepasados.

[2] Sin embargo, en un aspecto la imitación conservó al máximo su conformidad con el modelo: Platón, al final de su libro, hace que cierto personaje, tras volver a la vida que parecía haber dejado¹, cuente cuál es la condición de las almas despojadas de los cuerpos y añada una descripción nada superficial de las esferas celestes y de los astros, en tanto que el Escipión ciceroniano ofrece una imagen similar de la naturaleza, que le habría sido sugerida durante el sueño. [3] Pero ¿qué necesidad tuvo Platón de semejante ficción o Cicerón de un sueño como ése, especialmente en los libros en que hablaban de la ordenación del Estado? ¿Qué interés tenían en describir, entre las leyes para gobernar las ciudades, los círculos, las órbitas y las esferas, y en tratar del movimiento de los planetas y la revolución del cielo? Me ha parecido —y quizá se lo parezca a otros— que esto merecía ser estudiado a fin de no poner en duda que hombres que descollaron por su sabiduría, acostumbrados a percibir sólo lo divino en su búsqueda de la verdad, no añadieron nada superfluo a una obra de gran rigor. Así pues, debemos decir en primer lugar unas palabras sobre este punto para que se comprenda claramente el propósito del libro del que hablamos.

[4] Examinando en profundidad la naturaleza de todas las cosas y de las acciones humanas, Platón advirtió que en cualquier discurso que se proponga tratar de la organización del Estado hay que infundir a las almas el amor a la justicia, sin la cual ni el Estado ni ningún grupo humano, por reducido que sea, ni siquiera una pequeña familia, podrán subsistir. [5] Se dio cuenta, pues, de que nada sería tan justificado para inculcar

en los corazones esta inclinación por la justicia como el convencimiento de que su fruto no desaparece con la vida del hombre. Pero ¿cómo demostrar que este fruto continúa existiendo después de la muerte sin establecer previamente la inmortalidad del alma? Por tanto, una vez admitida la eternidad de las almas, dedujo como consecuencia que a estas almas, tras liberarse de su nexos con el cuerpo, se les asignan unos lugares determinados en función de sus méritos o de sus deméritos. [6] De este modo, en el *Fedón*², habiendo atribuido al alma su genuina naturaleza inmortal a la luz de razones incontrovertibles, distingue a continuación los lugares que están destinados a quienes abandonan esta vida en virtud de la ley que cada individuo ha sancionado para sí con sus acciones. Asimismo, en el *Gorgias*³, una vez finalizada la discusión en favor de la justicia, se nos recuerda, gracias a la gravedad moral del encanto socrático, la condición de las almas después de abandonar el cuerpo. [7] De hecho, Platón siguió meticulosamente este mismo método sobre todo en aquellos libros que consagró a la organización del Estado. En efecto, después de conceder la primacía a la justicia y mostrar que el alma no perece tras la muerte del ser vivo, indicó al final de su obra, precisamente por medio de este mito —así lo llaman algunos—, dónde va el alma al salir del cuerpo y de dónde viene cuando entra en él, de suerte que evidenció que a las almas, dado que son inmortales y deben someterse a juicio, les está reservado un premio si han cultivado la justicia, o bien un castigo si la han despreciado.

[8] Vemos que Cicerón mantuvo esta ordenación con no menor gusto que ingenio: en el debate, después de haber concedido la palma a la justicia sobre toda ocupación —activa o inactiva— de la vida pública, situó las sagradas sedes de las almas inmortales y los misterios de las regiones celestes en el punto culminante de la obra que había realizado⁴, indicando dónde deben dirigirse, o mejor dicho regresar, quienes se han ocupado del Estado con prudencia, justicia, fortaleza y templanza⁵. [9] Sin embargo, quien relató estos secretos en el libro de Platón fue cierto personaje llamado Er, nacido en Panfilia y soldado de profesión, que, al ser dado por muerto a causa de las heridas recibidas en una batalla, cuando al cabo de doce días le iban a ser otorgados los postremos honores del fuego junto con los demás fallecidos, recobró —o conservó— el aliento vital y, a modo de revelación pública, contó al género humano todo lo que había hecho y todo lo que había visto durante los días transcurridos entre una

y otra vida. Aunque Cicerón lamenta, él que conoce la verdad, que este mito sea motivo de burla por parte de los ignorantes, con todo, prefirió despertar a su narrador a resucitarlo, evitando así una reprensión estúpida.

Capítulo 2

[1] Pero antes de analizar las palabras del *Sueño*, debemos dilucidar qué tipo de hombres, según Cicerón, se rieron de la ficción de Platón, de quienes no teme que le suceda lo mismo. En realidad, con estas palabras no pretende referirse al vulgo inexperto, sino a un tipo de hombres que desconocían la verdad pese a que alardeaban de su sabiduría, ya que es evidente que habían leído tales obras y estaban dispuestos a criticarlas. [2] Diremos, pues, quiénes fueron, según Cicerón, los que censuraron con cierta frivolidad a tan gran filósofo y cuál de ellos dejó incluso por escrito su acusación, y, por último, qué conviene responder a estas objeciones, al menos en lo que concierne a los puntos esenciales para nuestra obra. Una vez desarmadas tales objeciones, cosa fácil de hacer, será refutado de una vez todo lo que contra el pensamiento de Cicerón, y también contra el *Sueño de Escipión*, ha sido proferido o quizá será proferido en alguna ocasión por las dentelladas de la envidia.

[3] La secta entera de los epicúreos, que siempre se desvía de la verdad con el mismo error y considera ridículo todo cuanto ignora, se burló de aquel libro sagrado y de la venerabilísima seriedad de la naturaleza. Colotes⁶, que destacó entre los discípulos de Epicuro por su locuacidad, llegó a consignar en un libro una crítica mordaz sobre este asunto. No obstante, debemos omitir aquí las otras infamias que escribió, puesto que no guardan relación con el sueño en el que se basa este tratado: expon-dremos la calumnia que compartirán Cicerón y Platón a no ser que sea desautorizada. [4] Colotes sostiene que ningún filósofo debe inventar un mito, ya que no conviene ningún tipo de ficción a quienes proclaman la verdad. «¿Por qué», afirma, «si has querido mostrarnos el conocimiento de las realidades celestes, si has querido enseñarnos la naturaleza de las almas, no lo has hecho con una indicación sencilla y sin rodeos? ¿Por qué buscar un personaje, imaginar una situación novedosa y poner en escena una ficción insospichada, lo cual ha manchado con la mentira la mismí-

sima puerta de la verdad ansiada?» [5] Como tales acusaciones, al ser lanzadas contra el Er de Platón, censuran también el sueño de nuestro Africano —puesto que ambos personajes fueron elegidos y colocados en una trama apropiada para explicar lo que los autores consideraran oportuno—, opongámonos a nuestro adversario y rechazemos sus vanos argumentos para que, habiendo refutado de una vez por todas la calumnia, las obras de ambos, indemnes, conserven su grandeza como es debido.

[6] La filosofía no es incompatible con todos los mitos, pero tampoco los aprueba todos. Con el fin de que puedan distinguirse fácilmente los que descarta y excluye por profanos del mismo umbral del sagrado debate y los que, por el contrario, admite a menudo y gustosamente, hay que establecer sucesivas divisiones.

[7] Los mitos (*fabulae*), cuyo nombre indica su grado de falsedad⁷, fueron ideados o para causar placer a los oyentes o también para exhortarlos a llevar a cabo buenas acciones. [8] Lo que seduce el oído son las comedias, como las que hicieron representar Menandro o sus imitadores, o las historias llenas de aventuras imaginarias de enamorados, que cultivó mucho Árbito y a las que se entregó en alguna que otra ocasión, ante nuestro asombro, Apuleyo⁸. Este tipo de ficciones, que sólo garantizan el deleite de los oyentes, el tratado filosófico las expulsa sin excepción de su santuario dejándolas en las cunas de las nodrizas. [9] En cambio, por lo que concierne a las que exhortan el intelecto del lector a formarse, en cierto modo, una idea de las virtudes, debe hacerse una segunda distinción. Efectivamente, en algunas de ellas el argumento depende de lo ficticio y la propia disposición del relato se teje con mentiras, como las fábulas de Esopo, célebres por la elegancia de la invención; en otras, al contrario, el argumento se basa en una verdad sólida, pero esa misma verdad es presentada por medio de algunos elementos inventados, y entonces se le llama relato mítico, no fábula, como los rituales religiosos, lo que cuentan Hesíodo y Orfeo acerca de la genealogía y las andanzas de los dioses⁹ o como los conceptos místicos de los pitagóricos. [10] Así pues, de esta segunda división que hemos señalado, la primera categoría, la que, basándose en la falsedad, se narra por medio de la mentira, es impropia de los libros de filosofía. La segunda categoría se divide a su vez, tras esta primera distinción, en dos tipos. De hecho, cuando el argumento es verdadero y solamente la narración es ficticia, no hallamos un único modo de relatar la verdad mediante la ficción. [11] O el tejido de la narra-

ción se compone de obscenidades, indignas de los dioses y monstruosas —como sus adulterios, como Saturno amputando los genitales a su padre Cielo y él mismo encadenado por su hijo que se ha adueñado del poder—¹⁰, tipo de relato que los filósofos prefieren ignorar por completo, o bien el conocimiento de lo sagrado es presentado bajo una respetuosa capa de invenciones, cubierto y revestido de hechos y nombres decorosos. Éste es el único tipo de ficción que la prudencia del filósofo que se ocupa de lo divino admite. [12] Por consiguiente, dado que ni Er en su revelación ni el Africano en su sueño infieren ofensa alguna a la cuestión que se ha de debatir, sino que tales nombres conservan intacta la dignidad de los temas sacros, el acusador, habiendo aprendido a distinguir entre los elementos míticos y las fábulas, debería tranquilizarse definitivamente.

[13] No obstante, hay que saber que los filósofos no admiten elementos míticos, por lícitos que éstos sean, en todas las discusiones; aun así, suelen utilizarlos cuando hablan del Alma¹¹, de las potencias del aire o del éter y de las otras divinidades. [14] Aparte de eso, cuando el debate osa elevarse al dios supremo, soberano de los demás dioses, que los griegos denominan el Bien (*tagathón*) y la Causa Primera (*próton aition*), o a la Mente, llamada *noús* por los griegos, que contiene las formas originales de las cosas —las cuales reciben el nombre de ideas (*idéai*)— y ha nacido y proviene del dios supremo; cuando hablan, digo, de estas cosas, a saber, del dios supremo y de la Mente, no emplean ningún elemento mítico. Antes bien, si se proponen tratar de aquello que excede no sólo a la palabra, sino también a la inteligencia humana, se amparan en las analogías y los ejemplos. [15] De este modo, Platón, al disponerse a hablar del Bien, no se atrevió a decir qué es, pues lo único que sabía era que le es imposible al hombre conocer su esencia. Con todo, descubrió que entre las cosas visibles sólo el Sol era muy parecido al Bien, y por medio de esta analogía abrió un camino a su discurso para elevarse hacia lo incomprendible¹². [16] Por esta razón, los antiguos no levantaron ninguna estatua del Bien, mientras que las erigían en honor de los otros dioses, ya que el dios supremo y la Mente nacida de él están más allá del Alma, así como por encima de la naturaleza, por lo cual sería irreverente acceder a ellos a partir de los mitos.

[17] En cambio, como iba diciendo, por lo que respecta a los demás dioses y al Alma, no utilizan los relatos míticos de forma gratuita ni a mo-

do de entretenimiento, sino que lo hacen porque saben que la naturaleza es enemiga de exponerse abiertamente en toda su desnudez: ésta, tal como ha sustraído a las vulgares percepciones de los hombres la comprensión de sí misma con varios velos y envolturas, así ha querido que sus secretos sean explicados por los sabios mediante relatos míticos. [18] Por tanto, los propios misterios son disimulados con los rodeos de la alegoría a fin de que la naturaleza de tales realidades no se muestre desnuda ni siquiera a sus adeptos, sino que, como sólo los hombres eminentes son conocedores, gracias a su sabiduría, de la secreta verdad, los demás deben resignarse a mostrar veneración por medio de alegorías que protegen de la vulgaridad este secreto. [19] Precisamente a Numenio¹³, que destacó entre los filósofos por su curiosidad por lo oculto, le fue revelado en sueños que había ofendido a las divinidades al divulgar e interpretar los misterios de Eleusis: vio a las diosas de Eleusis en persona, vestidas como furcias, que se prostituían ante la puerta abierta de un lupanar; entonces, asombrado, les preguntó los motivos de esa vileza indigna de divinidades, y ellas le respondieron airadas que había sido él quien las había arrancado por la fuerza del santuario de su pudor y las había prostituido a cuantos pasaban por allí. [20] Hasta tal punto los dioses han preferido siempre ser conocidos y venerados como revelaron a la gente los antiguos, que atribuyeron retratos y estatuas a quienes no tienen nada que ver con tales figuras, edades a quienes desconocen el incremento y la disminución del tiempo, e incluso vestidos y ornamentos diversos a quienes carecen de cuerpo. [21] Conforme a ello, el propio Pitágoras, junto con Empédocles, y también Parménides y Heraclito, elaboraron narraciones míticas sobre los dioses, y no se alejó de ellos Timeo, que expuso la genealogía divina como lo había hecho la tradición.

Capítulo 3

[1] Tras estas observaciones previas, y antes de que tratemos de las palabras mismas del *Sueño*, expliquemos primero cuántos tipos de sueños han sido establecidos por el uso —puesto que los antiguos definieron y reglamentaron las imágenes de todo género que se aparecen desordenadamente a quienes duermen—, para que se sepa a cuál de ellos hay que atribuir el sueño del que estamos hablando. [2] Todo lo que vemos mientras

dormimos se divide principalmente en cinco tipos diferentes y otros tantos nombres. Según los griegos, tenemos el *óneiros*, que los latinos llaman sueño (*somnium*); el *hórama*, que es denominado propiamente visión (*uisio*); el *khřēmatisμός*, que llamamos oráculo (*oraculum*); el *enýpnion*, que designamos por ensueño (*insomnium*), y el *phántasma*, al que Cicerón, siempre que utilizó este término, le dio el nombre de aparición (*uisum*)¹⁴.

[3] Los dos últimos, cuando se presentan, no merecen ser interpretados, puesto que no aportan nada al arte de la adivinación; me refiero al *enýpnion* y al *phántasma*. [4] En realidad, el *enýpnion* se da cada vez que una preocupación obsesiva, ya sea de carácter psíquico o físico, ya sea fortuita, oprime a quien duerme tal como lo había inquietado estando despierto: la de carácter psíquico surge si un enamorado se imagina gozando de su amada o bien carente de ella; si a uno, temiendo a una persona que le amenaza con insidias y prepotencia, le parece, por una figuración de sus propios pensamientos, que ha topado con ella o que la ha rehuido. La de carácter físico surge si uno, embriagado de vino o ahído de comida, imagina que se ahoga por el exceso o que se libra de esa carga; o, al contrario, si tiene hambre o sed, siente que desea comida o bebida, que la busca e incluso que la ha encontrado¹⁵. La fortuita acontece si uno cree que es favorecido, según su deseo, con el poder o con algún cargo, o bien que es despojado de ello tal como temía. [5] Estos sueños y otros semejantes, ya que de la misma manera que preceden al reposo del durmiente lo perturban, son debidos a una disposición de la mente, y se van volando a la vez que el sueño y desaparecen con él. De ahí el nombre de ensueño, no porque aparezca durante el sueño —pues esto es común a éste y a los demás tipos—, sino porque solamente se le da crédito durante el tiempo en que se manifiesta en este mismo sueño, y después del sueño no tiene utilidad alguna ni significa nada.

[6] Virgilio no ocultó que los ensueños son falsos:

Pero los Manes envían al cielo los falsos ensueños¹⁶,

llamando aquí «cielo» al mundo de los vivos porque así como los dioses están por encima de nosotros, así nosotros creemos estar por encima de los muertos. Además, cuando describió el amor, cuyas cuitas siempre van acompañadas por los ensueños, dijo:

En su pecho quedan clavados su rostro y sus palabras, y su tormento no da feliz descanso a sus miembros¹⁷,

y a continuación:

Ana, hermana, ¿qué ensueños me aterran y me tienen en vilo?¹⁸

[7] En cuanto al *phántasma*, o sea la aparición, se produce entre la vigilia y el sueño profundo, en una especie, según dicen, de primera nube del adormecimiento. Quien apenas empieza a dormirse, creyendo que todavía está despierto, imagina que ve figuras que se abalanzan sobre él o que van de un lado para otro, diferentes de los cuerpos naturales por su tamaño y su forma, así como diversas cosas indeterminadas, bien agradables, bien nocivas. En este tipo se halla también el *epiáltēs*, que, de acuerdo con la opinión popular, invade a quienes duermen abrumándolos con todo su peso y haciéndolos sufrir.

[8] Admitiendo que estos dos tipos no ofrecen ninguna ayuda para conocer el futuro, los otros tres nos instruyen en el arte de la adivinación. En efecto, el oráculo se produce cuando un padre u otra persona venerable e importante, o un sacerdote o incluso un dios, nos anuncia claramente lo que va a suceder o lo que no va a suceder, lo que debemos hacer o lo que debemos evitar. [9] Por el contrario, la visión se produce cuando uno ve algo que ocurrirá tal como él lo ha vislumbrado. Uno ha soñado que ve regresar a un amigo que reside en el extranjero y en quien no pensaba, y he aquí que ese amigo que había visto en sueños sale a su encuentro y lo abraza. Uno ha recibido en sueños un depósito, y por la mañana se presenta un intermediario que le entrega dinero para que lo guarde y confía bienes a su leal custodia.

[10] Se denomina propiamente sueño el que esconde mediante símbolos y oculta con palabras enigmáticas el significado, ininteligible sin interpretación, de aquello que muestra. No hace falta explicar su naturaleza porque todo el mundo sabe en qué consiste por su propia experiencia. Se divide en cinco modalidades: personal, ajeno, común, público y universal. [11] Es personal cuando uno mismo sueña que hace o sufre algo; ajeno, cuando quien hace o sufre algo es otra persona; común, cuando se trata al mismo tiempo de uno mismo y de otra persona; público, cuando se cree que alguna desgracia o algún hecho venturoso ha ocurrido en la

ciudad, en el foro, en el teatro o en cualquier edificio o actividad públicos; y es universal cuando se sueña que ha habido algún cambio en la órbita del Sol o en el disco de la Luna, o en otros astros, o en el cielo o en la Tierra entera.

[12] Así pues, el sueño que contó Escipión contiene los tres tipos principales, los únicos creíbles, y abarca todas las modalidades del sueño propiamente dicho. Es un oráculo, sin duda, porque Paulo y el Africano, ambos padres de Escipión¹⁹, ambos hombres venerables, ilustres y no ajenos al sacerdocio, le anunciaron qué iba a sucederle. Es una visión porque vio los mismos lugares en los que estaría después de la muerte y vio su condición futura. Es un sueño porque la elevación de lo que le fue revelado, recubierta con la profundidad de la sabiduría, no puede ser accesible sin el arte de la interpretación.

[13] Se refiere además a todas las modalidades del sueño propiamente dicho. Es personal porque el mismo Escipión, conducido a las regiones superiores, conoció su vida futura. Es ajeno porque observó la condición que les había correspondido a las almas de otros hombres. Es común porque aprendió que los mismos lugares les estaban reservados tanto a él como a quienes hubieran alcanzado iguales méritos. Es público porque advirtió la victoria de su patria, la destrucción de Cartago, su triunfo en el Capitolio y la angustia por la inminente sedición²⁰. Es universal porque percibió, mirando hacia arriba y hacia abajo, el cielo, los círculos celestes, la armonía de su rotación —cosas nuevas y desconocidas para un hombre aún con vida—, y también el movimiento de los planetas y de los luminares²¹ y la posición de la Tierra en su totalidad.

[14] Y no puede decirse que el sueño, siendo universal y público, no fue adecuado a la figura de Escipión porque éste no había alcanzado todavía la magistratura más importante, mejor dicho, cuando aún era tenido, como él mismo afirma, por poco más que un simple soldado²². De hecho, dicen que los sueños relativos a la situación del Estado no pueden ser considerados verídicos, excepto si los ha tenido su máximo dirigente o un magistrado o si, no una sola persona, sino muchas de la plebe han soñado lo mismo. [15] Por ello, en Homero, cuando Agamenón anunció en la asamblea de los griegos el sueño en el que había visto los preparativos de la batalla, Néstor, que no fue menos útil al ejército con su sabiduría que todos los jóvenes con sus fuerzas, dijo dando fe al relato: «Tratándose de la situación del Estado, debemos creer el sueño del rey; pero

si lo hubiese tenido otro, habría que rechazarlo por absurdo»²³. [16] Sin embargo, no estaba fuera de lugar que Escipión, aunque en aquella época no había alcanzado aún el consulado ni era el jefe del ejército, soñara la caída de Cartago, de la que sería responsable en el futuro, ni que oyesa hablar de la victoria pública que se obtendría gracias a él, ni que un hombre como él, no menos destacado en filosofía que en coraje, contemplara además los secretos de la naturaleza.

[17] Dicho esto, ya que, al citar anteriormente a Virgilio como testigo de la falsedad de los ensueños, hemos mencionado un verso tomado de la descripción de las puertas gemelas del sueño²⁴, si acaso alguien se pregunta por qué la puerta de marfil se reserva a los sueños falsos y la de cuerno a los verídicos, se lo mostrará Porfirio, quien en sus *Comentarios*²⁵ afirma, acerca del pasaje idéntico que Homero consagra a esta misma división, lo siguiente: [18] «Toda verdad», dice, «permanece oculta. El alma, no obstante, cuando se halla algo liberada de las obligaciones del cuerpo gracias al sueño, la intuye a veces; en algunas ocasiones extiende la vista hacia ella, pero no la alcanza, y, cuando la atisba, no la ve con una luz clara y directa, sino a través del velo con que la cubre el oscuro tejido de la naturaleza». [19] Y Virgilio asegura que esto mismo ocurre en la naturaleza diciendo:

Mira, voy a disipar por completo la nube que ahora, enturbiando tus ojos, embota tu mirada mortal y te rodea de una húmeda oscuridad²⁶.

[20] Este velo, cuando permite durante el sueño que la mirada introspectiva del alma llegue hasta la verdad, se cree que es de cuerno, cuya naturaleza es translúcida si ha sido pulimentado; en cambio, cuando embota la mirada y la aparta de la verdad, se considera marfil, cuya materia es de una naturaleza tan espesa que, aunque sea reducido al máximo de finura, no puede ser penetrado por ninguna mirada que intente traspasarlo.

Capítulo 4

[1] Después de tratar de los tipos y las modalidades con que está relacionado el sueño de Escipión, procuremos ahora, antes de analizar sus palabras, aclarar la esencia misma y el propósito —que los griegos llaman *sko-*

pós— de este sueño, y proclamemos que el objetivo de la presente obra, tal como ya hemos afirmado al principio de este discurso, consiste en mostrar que las almas de quienes merecen bien del Estado regresan al cielo después de la muerte y gozan allí de una eterna felicidad.

[2] Éste fue el motivo que movió al propio Escipión a narrar un sueño que, según confiesa, pasó en silencio durante largo tiempo. Así, cuando Lelio lamentaba que no se hubiera erigido en un lugar público ninguna estatua a Nasica por haber matado a un tirano, Escipión le respondió, después de otras consideraciones, en estos términos: «Pero, si bien es verdad que para los sabios la propia conciencia de haber llevado a cabo acciones ilustres es el mayor premio a la virtud, con todo, aquella virtud divina no aspira a estatuas grabadas en plomo ni a triunfos con laureles que se marchitan, sino a cierto tipo de premios más duraderos y florecientes». «¿Cuáles son?», dijo Lelio²⁷. [3] Entonces Escipión prosiguió: «Permitidme, ya que estamos en el tercer día de las fiestas» y las demás frases que precedieron a la narración del sueño, con las que reveló que aquel tipo de premios duraderos y florecientes que él mismo había visto en el cielo están reservados a los buenos gobernantes, como se demuestra en las palabras siguientes: [4] «*Pero, a fin de que te esfuerces con mayor afán en la defensa del Estado, ten en cuenta esto, Africano: todos aquellos que han salvado la patria y han contribuido a engrandecerla tienen, sin duda, un lugar determinado en el cielo, donde pueden gozar felices de una vida eterna*»²⁸. Y, poco después, para indicar cuál es exactamente este lugar, dice: «*Pero tú, Escipión, como tu abuelo aquí presente, como yo que te engendré, cultiva la justicia y la piedad, que, si son valiosas en lo que respecta a parientes y amigos, son indispensables en lo que concierne a la patria. Este modo de vida es el camino hacia el cielo y hacia esta reunión de aquellos que ya han dejado de vivir y que, liberados del cuerpo, habitan este lugar que ves*»²⁹, señalando la galaxia.

[5] Pues hay que saber que el lugar en el que Escipión se vio durante el sueño es la Vía Láctea, llamada *galaxía* en griego; al menos emplea estas palabras al comienzo del sueño: «*Y desde un luminoso y claro lugar, elevado y plagado de estrellas, mostraba Cartago*»³⁰. Y, poco después, dice abiertamente: «*Era un espacio circular que brillaba con luminosísimo resplandor entre las llamas, que vosotros llamáis Vía Láctea tal como aprendisteis de los griegos. Desde allí yo contemplaba el universo, y me parecía espléndido y maravilloso*»³¹. Pues bien, trataremos en profundidad de la galaxia cuando hablemos de los círculos celestes³².

Capítulo 5

[1] En fin, ya hemos expuesto cuáles son las diferencias y las semejanzas entre la *República* de Cicerón y la que Platón había escrito con anterioridad, y el motivo por el cual Platón dio cabida en su libro a la revelación de Er, y Cicerón, al sueño de Escipión. Además, hemos detallado las objeciones de los epicúreos a Platón y el modo en que se puede refutar esa calumnia insostenible, y hemos indicado en qué obras los filósofos incluyen relatos míticos o en qué obras los excluyen por completo. Hemos añadido a continuación, pues era necesario, las clases de imágenes, falsas o verdaderas, que aparecen en sueños, y hemos especificado a su vez los tipos de sueños con los que guarda relación indudablemente el sueño del Africano. Hemos determinado también si le era conveniente a Escipión soñar tales cosas y hemos enumerado las opiniones que expresaron los antiguos acerca de las puertas gemelas del sueño. Aparte de todas estas observaciones, hemos indicado la intención y el propósito del sueño del que hablamos, y hemos mostrado con claridad la parte del cielo en la que a Escipión, durante su sueño, le pareció ver y oír lo que contó. Ahora debemos pasar ya a elucidar las palabras del *Sueño*, no todas, sino las que se considerarán merecedoras de explicación.

[2] El primer párrafo que exige un comentario es el que trata de los números. Dice así: *«En efecto, cuando tu vida haya realizado ocho veces siete revoluciones solares y estos dos números, ambos considerados perfectos por diferentes motivos, hayan completado según el ciclo natural la suma que te ha marcado el destino, la ciudad entera se dirigirá a ti y a tu nombre; en ti fijará sus miradas el senado, en ti todos los hombres de bien, en ti los aliados, en ti los latinos; tú serás el único en quien se apoyará la salvación de la ciudad. En pocas palabras: será necesario que, en calidad de dictador, restablezcas el Estado, siempre y cuando rehúyas las manos impías de tus parientes»*³³.

[3] Aquí no atribuye en vano la perfección a los números, puesto que la perfección sólo corresponde a las cosas divinas y superiores. De hecho, no podrás decir que un cuerpo es propiamente perfecto, porque expelle parte de su sustancia al no tolerarla y absorbe, ávido, otra que le es ajena. Si tales procesos no se dan en los cuerpos metálicos, no hay que decir, sin embargo, que son perfectos, sino vastos³⁴. [4] En consecuencia, la perfección común de todos los números es ésta: cuando el pensamiento se dirige de los hombres a los dioses, lo primero que encuentra es la perfecta

incorporeidad en los números. De éstos, no obstante, se consideran propiamente perfectos, según los criterios que se imponen en el presente tratado, los que tienen la capacidad de unir unos cuerpos con otros, o bien los que se convierten a su vez en cuerpos, o bien los que generan un cuerpo, pero un cuerpo inteligible, no sensible. Con el fin de apartar de todo lo dicho la acusación de oscuridad, debemos aclararlo con ejemplos un poco más lejanos. [5] Todos los cuerpos están delimitados por una superficie y en ésta termina la parte última de estos cuerpos. Estos límites, asimismo, aunque rodean siempre los cuerpos que delimitan, son considerados incorpóreos. Efectivamente, mientras se habla de un cuerpo, no se piensa aún en su límite: concebir el límite implica haber dejado de reflexionar acerca del cuerpo. [6] Por tanto, el primer paso de los cuerpos a lo incorpóreo tropieza con los límites de los cuerpos, y ésta es la primera naturaleza incorpórea después de los cuerpos. Con todo, no carece pura y enteramente de corporeidad, puesto que, si bien la naturaleza del cuerpo existe fuera del cuerpo, no se manifiesta sino en torno a él. Entonces, cuando te refieres al cuerpo en su totalidad, se incluye también en este concepto la superficie, aunque el intelecto, no la realidad, la disocie de los cuerpos. [7] Esta superficie, así como es el límite de los cuerpos, así está delimitada por líneas —a las que Grecia dio el nombre de *grammat*—. Las líneas terminan en puntos. Y éstos son los cuerpos llamados matemáticos que estudia la sutil ciencia de la geometría³⁵. [8] Cuando esta superficie es concebida a partir de una parte cualquiera de un cuerpo, se le atribuye un número de líneas según la forma del cuerpo en cuestión. La verdad es que, ya tenga tres ángulos como el triángulo, cuatro como el cuadrado, o más, su superficie está delimitada por el mismo número de líneas que se tocan en sus extremos. [9] Debemos recordar aquí que todo cuerpo consta de tres dimensiones: longitud, anchura y altura. Si se traza una línea, sólo lograremos una de estas tres dimensiones, dado que la longitud no tiene anchura. A su vez, la superficie —que los griegos llaman *epipháneia*— se extiende en longitud y anchura, pero carece de altura, y ya hemos indicado cuántas líneas delimitan esta superficie. Por el contrario, habrá cuerpos sólidos cuando se añada a estas dos dimensiones la altura, puesto que, si se completan las tres dimensiones, se obtiene un cuerpo sólido que los griegos denominan *stereón*, como el dado, al que llaman *kýbos*. [10] Ahora bien, si concebimos la superficie no de una sola parte, sino del cuerpo entero —basta con que supongamos

que es un cuadrado, para centrarnos en un único ejemplo—, ya no se infieren cuatro ángulos, sino ocho. Lo puedes constatar si encima de un cuadrado como el que hemos dicho antes colocas mentalmente otro igual, de modo que se le añada la altura de que carecía aquella superficie y se convierta en el cuerpo sólido, con sus tres dimensiones al completo, que llaman *stereón* a imitación del dado, al que denominan *kýbos*. [11] Esto revela que el número ocho es y se considera un cuerpo sólido. Si el número uno equivale en geometría al punto, el dos permite realizar el trazado de una línea limitada, como hemos dicho anteriormente, por dos puntos; en cambio, cuatro puntos colocados ordenadamente en dos series de dos, una enfrente de otra, muestran la figura de un cuadrado si se traza una línea desde cada punto al punto opuesto. Estas cuatro líneas, como hemos dicho, al multiplicarse por dos y dar ocho, describen dos cuadrados iguales, que, si se superponen y se añade la altura, forman un cubo, que es un cuerpo sólido.

[12] Por todo ello resulta evidente que el número es anterior a la superficie y a las líneas de que, como hemos recordado, consta, así como a todas las figuras. En realidad se asciende de las líneas al número como a algo superior, de suerte que se conocen qué figuras geométricas se obtienen de los diversos números de líneas. [13] Por lo que respecta a la propia superficie con sus líneas, aunque hemos afirmado que era la primera naturaleza incorpórea después de los cuerpos, no debe ser disociada de los cuerpos por su eterna ligazón con ellos. Aun así, lo que se halla por encima de la superficie ya es claramente incorpóreo. Sin embargo, nuestras anteriores palabras han apuntado que los números precedían a la superficie: por tanto, la primera realidad incorpórea se encuentra en los números, y ésta es, como hemos dicho, la perfección de todos los números. [14] Por otra parte, como hemos señalado antes, existe la perfección de aquellos números que generan un cuerpo o tienen la capacidad de unir unos cuerpos con otros, si bien no discuto que hay otras causas que pueden hacer que existan números perfectos.

[15] Ha quedado demostrado, con lo que hemos expuesto más arriba, de qué modo el número ocho genera un cuerpo sólido. En consecuencia, también será particularmente lícito afirmar que es perfecto porque genera la solidez en los cuerpos, pero tampoco hay ninguna duda de que este número es el más adecuado a la armonía celeste, esto es, al equilibrio, puesto que son ocho las esferas móviles³⁶. De éstas se tratará en pró-

ximos capítulos. [16] Asimismo, todas las partes de que consta este número son tales que, de su unión, nace la perfección. En efecto, el número ocho se origina o bien de aquellos números que no son generados ni generan, la unidad y el siete, cuyas propiedades serán explicadas ampliamente en su momento³⁷, o bien de la duplicación del número que es generado y a su vez genera, es decir, el cuatro —pues este número cuatro no sólo procede del dos, sino que también genera el ocho—, o bien está compuesto por el tres y el cinco, el primero de los cuales constituye el primer impar de todos los números³⁸. Por lo que respecta al cinco, el capítulo siguiente abordará sus propiedades. [17] Los pitagóricos llamaron «justicia» al número ocho³⁹ porque es el primero de todos en desdoblarse en dos números igualmente pares, o sea, en dos veces cuatro, de tal manera que se puede realizar también la división de éstos en números igualmente pares, es decir, en dos veces dos. Además, se forma gracias a la misma propiedad, o sea multiplicando dos veces dos por dos. [18] Tanto es así que, como está formado por números pares iguales y es divisible del mismo modo hasta llegar a la unidad, que no permite ninguna división de tipo aritmético, recibe con razón el nombre de «justicia» porque se divide en partes iguales; y, dado que es evidente, habida cuenta de todo lo dicho, que se basa tanto en la perfección de sus partes como en la de sí mismo, es llamado perfecto justamente.

Capítulo 6

[1] Queda por exponer un motivo que nos persuada a todos de que el número siete también debe ser denominado perfecto justamente. Antes de nada, no podemos pasar por alto sin asombro el hecho de que los dos números que, al multiplicarlos, determinaron la duración de la vida de nuestro heroico personaje constituyeran un número par y un número impar⁴⁰. Desde luego, la combinación de estos números es verdaderamente perfecta, puesto que el número impar es llamado «macho», y el par, «hembra»; del mismo modo los matemáticos honran al impar con la apelación de «padre», y al par, con la de «madre».

[2] De ahí que el Timeo de Platón recordara que el dios creador del Alma del mundo había entretejido sus partes con lo par y lo impar, es decir, con números que contenían el número dos y el tres, de tal mane-

ra que estableció una alternancia tomando, de los números que contenían el dos, hasta el ocho, y de los que contenían el tres, hasta el veintisiete⁴¹. [3] Éstos, en efecto, son los primeros cubos de cada serie porque, en cuanto a los pares, dos más dos, que hacen cuatro, forman una superficie, y dos veces dos veces dos, que son ocho, configuran un cuerpo sólido; en cuanto al impar, tres veces tres, que hacen nueve, constituyen una superficie, y tres veces tres veces tres, o sea, tres veces nueve, que son veintisiete, conforman igualmente el primer cubo de la otra serie. Por esta razón se comprende que estos dos números —me refiero al ocho y al siete—, que, multiplicados, dieron como resultado los años de vida de aquel político intachable, sean los únicos que se consideran idóneos para representar el Alma del mundo, pues nada puede ser más perfecto que ella salvo su artífice.

[4] Hay que señalar también que, al proclamar antes la dignidad común de todos los números en general, hemos demostrado que son anteriores a la superficie y a sus líneas, así como a todos los cuerpos⁴². No obstante, avanzando en nuestro análisis, hemos descubierto que, incluso antes que el Alma del mundo, existieron los números de los que está tejida, tal como expresó el venerabilísimo razonamiento de Timeo, experto testigo de la naturaleza misma. [5] He aquí por qué los sabios no dudaron en afirmar que el alma es un número con movimiento propio⁴³.

Veamos ahora por qué el número siete es considerado perfecto por méritos propios. A fin de que su perfección se comprenda con mayor claridad, examinemos en primer lugar las cualidades de las partes de que consta para después indagar las propiedades que posee por sí mismo. [6] El número siete está formado por el uno y el seis, o por el dos y el cinco, o bien por el tres y el cuatro. Tratemos, pues, de los miembros de cada una de estas combinaciones, a partir de los cuales tendremos que reconocer que no existe ningún otro número tan productivo por sus diversas posibilidades.

[7] La primera combinación está formada por el uno y el seis. El uno, llamado mónada, es decir, unidad, es a la vez macho y hembra, a la vez par e impar, pues no es un número, sino la fuente y el origen de los números. [8] Esta mónada, principio y fin de todas las cosas y no conocedora de principio ni fin, hace referencia al dios supremo y separa la comprensión de éste de la multiplicidad de las cosas y de las potencias que le siguen⁴⁴: no la buscarías inútilmente en el estrato inferior después del

dios. Ésta es la Mente nacida del dios supremo, la cual, ignorando las vicisitudes temporales, siempre permanece en un solo tiempo presente y, aunque al ser única no es numerable, crea de sí misma y contiene en sí misma incontables modelos de cosas creadas. [9] Por ello, si reflexionas un poco, descubrirás que esta mónada está relacionada con el Alma. En efecto, el Alma es ajena al contagio de la materia bruta, pues sólo se debe a su artífice y a sí misma. Dotada de una naturaleza simple, si bien se esparce por la inmensidad del universo al que debe dar vida, no incurre, sin embargo, en separación alguna de su propia unidad. Ya ves cómo esta mónada, nacida de la Causa Primera de las cosas, entera por todas partes y siempre indivisible, conserva hasta el Alma la continuidad de su potencia.

[10] Hasta aquí sobre la mónada con mayor concisión de lo que requería la complejidad del tema. No te preocupes si, pese a que parece que está por encima de cualquier número, se dice que sobre todo guarda relación con el siete: ningún número atañe más estrechamente a la mónada incorruptible que el número virgen. [11] A este número, es decir, al siete, estaba tan arraigada la idea de virginidad que también se le llama Palas. Efectivamente, es considerado virgen porque, al multiplicarlo por dos, no da ningún número comprendido en la decena, que constituye, es cosa sabida, el primer límite de los números; asimismo, se cree que es Palas porque procede de la formación y la multiplicación de la única mónada, de igual modo que Minerva es la única, según cuentan, que nació de un solo progenitor⁴⁵.

[12] Por lo que concierne al seis, que, junto con el uno, da el siete, posee múltiples y variadas propiedades religiosas y numéricas, más que nada porque es el único de todos los números comprendidos en la decena que resulta de sus propias partes. [13] Tiene, sin duda, una mitad, una tercera parte y una sexta parte: su mitad es el tres, su tercera parte, el dos, y su sexta parte, el uno, los cuales, sumados todos, hacen seis. Ofrece además otros indicios de su veneración, pero, con el fin de que una exposición demasiado larga no cause tedio, observemos solamente una de sus propiedades. La hemos preferido porque, una vez mencionada, se podrá demostrar al mismo tiempo tanto la dignidad del seis como la del siete.

[14] La naturaleza, con una rigurosa armonía numérica, ha establecido en nueve meses el término habitual de la gestación humana, pero un cálculo basado en una multiplicación en la que interviene el número seis

lo ha reducido también a siete meses. [15] Lo explicaremos lo más breve y completamente que podamos. Hemos afirmado antes que son dos los primeros cubos de todos los números: el ocho de la serie par y el veintisiete de la serie impar, y que el impar es macho, y el par, hembra. Pues bien, ambos números, si son multiplicados por seis, dan el número de días que transcurren en siete meses. [16] Así, al sumarse estos números, el que, como hemos recordado, es macho y el que es hembra, es decir, el ocho y el veintisiete, se obtiene el treinta y cinco. Éste, multiplicado por seis, da doscientos diez, número de días con que se cierra el séptimo mes. Por consiguiente, este número es por naturaleza tan fecundo que completa el primer desarrollo del feto humano como si fuese el árbitro de su madurez. [17] Por otra parte, el sexo de la criatura que va a nacer se distingue en el útero, tal como lo describe Hipócrates, del modo siguiente: el embrión se mueve a los setenta o a los noventa días; por tanto, el día en que se ha movido, sea cual fuere de los dos, multiplicado por tres, da como resultado el séptimo o el noveno mes⁴⁶.

[18] Baste esta muestra a propósito de la primera combinación del siete. La segunda es la concerniente al dos y al cinco. De estos números, tomemos la díada, ya que, al ser la primera después de la mónada, es el primer número. Fue la primera en emanar de aquella omnipotencia única hacia la línea del cuerpo inteligible, y por ello guarda relación con las esferas errantes de los planetas y de los luminares, porque también éstas se separaron de la esfera denominada *aplanés* hasta formar un número⁴⁷ y dirigieron en sentido contrario sus diversos movimientos. Así pues, este número se combina a la perfección con el cinco, puesto que el dos, como hemos dicho, está relacionado con las esferas errantes, y el cinco, con las zonas del cielo⁴⁸; no obstante, aquél lo está a causa de su separación, éste, por el número. [19] La propiedad que obtuvo el número cinco en virtud de la cual supera con su poder a todos los demás números, le correspondió porque es el único que abarca todo cuanto existe y todo cuanto parece existir (decimos que existe lo inteligible y que parecen existir todas las cosas corpóreas, ya tengan un cuerpo divino ya lo tengan precedero). Por tanto, este número designa a la vez todas las cosas superiores y todas las inferiores. [20] Existe, en efecto, el dios supremo; la Mente nacida de él, que contiene las ideas de las cosas; el Alma del mundo, fuente de todas las almas; existen las realidades celestes que llegan hasta nosotros; y existe la naturaleza terrestre: así el número cinco lo engloba todo.

[21] Lo que hemos dicho acerca de la segunda combinación del número siete debe bastar habida cuenta de la deseable brevedad a que nos hemos obligado. La tercera es la del tres y el cuatro. Recordemos sus propiedades. [22] La primera superficie de un cuerpo geométrico, tomando como base la serie impar, consta de tres líneas, que delimitan una forma triangular; en cambio, a partir de la serie par, la primera que se encuentra tiene cuatro. [23] Además, gracias a Platón⁴⁹, o sea gracias al arcano de la verdad misma, sabemos que están unidos entre sí con una fuerte cadena los cuerpos a los que un elemento intermedio ofrece una sólida ligazón. Ahora bien, cuando este elemento intermedio es redoblado, los extremos no sólo están unidos fuertemente, sino también de modo insoluble. El tres, por tanto, es el primer número al que le ha correspondido recibir entre sus dos extremos un elemento intermedio con el cual unirse, mientras que el cuatro fue el primero de todos en obtener dos elementos intermedios. [24] Habiéndolos tomado de este número, el dios artífice y creador del mundo unió entre sí estos elementos mediante un vínculo insoluble, tal como se afirma en el *Timeo* de Platón, pues no de otra manera unos elementos tan opuestos entre sí y tan incompatibles, contrarios por naturaleza a cualquier asociación —me refiero a la tierra y al fuego—, hubieran podido mezclarse y unirse en tan estrecha proporción si no hubiesen sido conjuntados por dos elementos intermedios como el aire y el agua. [25] A decir verdad, el dios creador conectó estos elementos tan diferentes entre sí en un orden oportuno para facilitar esa unión. Como los elementos poseían dos cualidades, dio a cada uno una de las dos, de modo que hallara en el elemento con el que estaba emparejado una cualidad afín y similar a la suya. [26] La tierra es seca y fría, en tanto que el agua es fría y húmeda. Estos dos elementos, pese a que son contrarios entre sí por lo seco y lo húmedo, se vinculan sin embargo por lo frío, que les es común. El aire es húmedo y cálido y, aunque se opone por el calor al agua, que es fría, se le une por medio de la humedad que comparten. Encima de éste, el fuego, dado que es cálido y seco, sin duda repele, debido a su sequedad, la humedad del aire, pero se le asocia por medio del calor. [27] De esta manera sucede que cada uno de los elementos abraza, por así decir, a los dos vecinos que lo flanquean gracias a una sola cualidad: el agua se une a la tierra por lo frío, al aire por la humedad; el aire se asocia con el agua por la humedad que comparten y al fuego por el calor; el fuego se mezcla con el aire porque es cálido y se

une a la tierra por su sequedad; la tierra tolera el fuego por su carácter seco y no rechaza el agua por lo frío. [28] Con todo, esta variedad de vínculos, si los elementos fuesen dos, no tendría ninguna estabilidad; si fuesen tres, los enlazaría ciertamente con una atadura, pero menos sólida, mientras que entre los cuatro la unión es insoluble porque los dos extremos están conjuntados por dos elementos intermedios.

Todo ello será más evidente si mostramos el contenido del razonamiento, tomado del *Timeo* de Platón: [29] «El principio de la belleza divina», dijo, «requería la creación de un mundo tal que fuese accesible a la vista y al tacto. Pero era indudable que nada podía ser visto sin la ayuda del fuego ni ser tangible sin solidez, y que nada sólido podía existir sin la tierra. [30] Por este motivo, cuando el dios empezó a construir el cuerpo entero del mundo a partir del fuego y la tierra, se dio cuenta de que ambos elementos no podían unirse sin un elemento intermedio que los enlazara y de que el mejor vínculo era aquel que se unía a sí mismo y unía al mismo tiempo los elementos que tenía que juntar: entonces vio que un único elemento intermedio sólo podía ser suficiente cuando se trataba de unir una superficie sin altura, pero que, cuando había que añadir esta dimensión, el vínculo no funcionaba más que con dos elementos intermedios. [31] De ahí que colocara el aire y el agua entre el fuego y la tierra, y así una única y recíproca proporción lo recorre todo asociando la diversidad de los elementos mediante la propia correlación de sus diferencias»⁵⁰. [32] Efectivamente, tanta diferencia hay entre el agua y el aire en densidad y peso como entre el aire y el fuego; y, por otra parte, la diferencia que hay entre el aire y el agua en ligereza y rarefacción es la misma que hay entre el agua y la tierra; igualmente, la diferencia que hay entre la tierra y el agua en densidad y peso es la misma que hay entre el agua y el aire; y la que hay entre el agua y el aire es la misma que entre el aire y el fuego; a su vez, la diferencia que hay entre el fuego y el aire en tenuidad y ligereza es la que existe entre el aire y el agua, y se entiende que la que hay entre el aire y el agua es la que existe entre el agua y la tierra. [33] Y no sólo son los elementos vecinos y contiguos los que están emparejados, sino que se mantiene la misma igualdad por lo que respecta a los elementos alternos: lo que la tierra es al aire, el agua lo es al fuego, y, cuantas veces lo inviertas, encontrarás la misma proporción. Así los elementos se asocian por la igualdad misma de las diferencias que existen entre ellos.

[34] Hemos dicho esto para demostrar con una sencilla explicación que una superficie no puede conjuntarse sin el número tres, y un cuerpo sólido, sin el cuatro. En consecuencia, el número siete posee una doble capacidad de unión, ya que sus dos partes disponen de los primeros vínculos, el tres, con un único elemento intermedio, y el cuatro, con dos. Por ello Cicerón, en otro pasaje del *Sueño*, dice del siete: «Este número es, por decirlo así, la clave de todas las cosas»⁵¹.

[35] Asimismo, todos los cuerpos son o cuerpos matemáticos, creaciones de la geometría, o bien cuerpos susceptibles de ser vistos y tocados. Los primeros presentan tres niveles de desarrollo: la línea se proyecta a partir del punto; la superficie a partir de la línea, y el sólido a partir de la superficie⁵². Los otros cuerpos, por el contrario, a causa de la cohesión que les confieren los cuatro elementos, se unen con concorde armonía en la solidez de una sustancia compacta. [36] Del mismo modo, todos los cuerpos tienen tres dimensiones: la longitud, la anchura y la profundidad. Sus límites, incluyendo el resultado último, son cuatro: el punto, la línea, la superficie y el sólido. Igualmente, dado que los elementos de que constan los cuerpos también son cuatro —la tierra, el agua, el aire y el fuego—, están separados sin duda por tres espacios intermedios. Uno de ellos va de la tierra hasta el agua, el siguiente, del agua hasta el aire, y el tercero, del aire hasta el fuego. [37] Al espacio que va de la tierra hasta el agua, los físicos⁵³ lo llaman Necesidad, porque se cree que une y solidifica el componente fangoso que hay en los cuerpos, razón por la cual el censor homérico, al imprecicar a los griegos, dijo: «Ya podríais disolveros todos vosotros en tierra y agua»⁵⁴, indicando con ello lo que hay de turbio en la naturaleza del hombre, con lo que se hizo la primera concreción del cuerpo humano. [38] En cuanto al espacio que se encuentra entre el agua y el aire, recibe el nombre de Armonía, o sea acuerdo justo y proporcionado, porque es este espacio el que concilia las cosas inferiores con las superiores y hace que lo discordante se combine. [39] El que está entre el aire y el fuego se llama Obediencia, porque, así como los elementos fangosos y pesados son unidos a los elementos superiores por la Necesidad, así también la Obediencia enlaza los elementos superiores con los fangosos gracias a que la Armonía, situada en medio, garantiza la conjunción de unos y otros. [40] Por tanto, es indudable que la perfección de los cuerpos se debe a los cuatro elementos y a los tres espacios intermedios que hay entre ellos. Así pues, estos dos números, me

refiero al tres y al cuatro, asociados por la indefectible multiplicidad de sus vínculos, se prestan a producir, de acuerdo con una avenencia mutua, los cuerpos de las dos clases⁵⁵. [41] Pero no sólo estos dos números contribuyen a formar los cuerpos, sino que los pitagóricos veneran en sus misterios al cuatro –al que denominan *tetraktýs*– como si concerniera a la perfección del alma, hasta tal punto que basaron en este número el carácter sagrado de su juramento⁵⁶:

Ou mà tôn hametérai psykhâi paradónta tetraktýn.

[Para aquel que dio a nuestra alma el número cuatro.]

[42] El número tres, a su vez, caracteriza a las tres partes que integran el alma: la primera de ellas es la razón, llamada *logistikón*, la segunda es el coraje, que recibe el nombre de *thymikón*, y la tercera es el deseo, llamado *epithymētikón*⁵⁷. [43] De igual manera, ningún sabio puso en duda que el alma estuviera compuesta también por acordes musicales. Entre éstos no es poco el poder del que recibe el nombre de octava (*dià pasón*). Consta de otros dos, la cuarta (*dià tessárōn*) y la quinta (*dià pénte*). La quinta, además, deriva del sesquiáltero, y la cuarta, del epítrito; el primer sesquiáltero es el tres, y el primer epítrito, el cuatro. Lo expondremos más claramente en el lugar apropiado⁵⁸. [44] En suma, de estos dos números resultan la cuarta y la quinta, que generan la octava. Por ello Virgilio, a quien ninguna ciencia le era ajena, cuando quiso representar a quienes eran completamente felices en todo, dijo:

¡Oh, tres y cuatro veces felices!⁵⁹

[45] Hemos resumido nuestras indagaciones sobre las partes del número siete. Diremos también algo más sobre él. Este número es llamado actualmente *heptás* por supresión de la primera letra, puesto que los antiguos lo denominaban *septás*, término que atestiguaba la veneración que los griegos mostraban por este número⁶⁰. En verdad, este número, el primero de todos, dio origen al Alma del mundo, tal como enseñó el *Timeo* de Platón. [46] De la mónada, situada en la cúspide, descendieron por uno y otro lado tres números, por un lado los pares, por el otro los impares. Es decir, después de la mónada, había por un lado el dos, el cuatro y, finalmente, el ocho, y, por el otro, el tres, el nueve y el veintisiete, y la

combinación de estos números dio como resultado, por orden del creador, la generación del Alma⁶¹. [47] Así pues, el enorme poder de este número se manifiesta por el hecho de que el origen del Alma del mundo se contiene en siete límites, y porque el artífice del mundo, con su providencia creadora, sometió también la serie de las siete esferas errantes a la esfera estrellada, que las engloba a todas, de modo que aquéllas se desplazaran en sentido contrario a los rápidos movimientos de la esfera superior y gobernarán todos los cuerpos inferiores.

[48] Por su parte, la Luna, como séptimo de los planetas, es movida por el número siete, y éste, además, dirige su curso. Si bien esto puede probarse de muchas maneras, empecemos a evidenciarlo con lo que sigue: [49] la Luna recorre el círculo completo del Zodíaco en veintiocho días aproximadamente. En realidad, aunque tarda treinta días en regresar al Sol, de donde ha partido, sólo emplea unos veintiocho días para realizar la revolución completa del Zodíaco, y en los restantes alcanza el Sol, que se ha ido del lugar en que lo había dejado⁶². [50] Efectivamente, el Sol tarda un mes entero en recorrer uno de los doce signos. Supongamos, pues, que, cuando el Sol se halla en la primera parte de Aries, de su disco ha emergido, por así decir, la Luna, o sea que, como solemos observar, la Luna nace. Veintisiete días y unas horas después, vuelve a la primera parte de Aries. Pero allí no encuentra el Sol, puesto que éste, mientras tanto, ha avanzado en su desplazamiento debido a la ley que regula su progresión, y se considera que la Luna no ha regresado todavía al punto de donde había partido porque, en ese momento, nuestros ojos no la habían visto avanzar de la primera parte de Aries, sino del Sol. Por tanto, en los días restantes, dos más o menos, lo alcanza; y entonces, al entrar otra vez en conjunción con el disco solar y avanzarlo nuevamente, se dice que la Luna nace de nuevo. [51] Por esta razón, casi nunca nace dos veces seguidas bajo el mismo signo, salvo en Géminis, donde esto sucede en alguna ocasión porque el Sol, retenido por la altitud de este signo, emplea dos días más aparte de los treinta⁶³. En otros signos esto se da raramente, sólo cuando la Luna se separa del Sol en la primera parte del signo. [52] El siete es, pues, el origen de este número de veintiocho días: si vas del uno hasta el siete sumando el valor de cada número al anterior, obtendrás el veintiocho nacido del siete. [53] Es más, la Luna emplea este número, que se divide de igual suerte en cuatro veces siete, para recorrer y atravesar de regreso toda la extensión del Zodíaco, dado que tarda

siete días en pasar, moviéndose oblicuamente por el espacio, del extremo de la región septentrional a la mitad de su recorrido, punto denominado eclíptica; en los siete días siguientes, desciende del centro al punto austral más bajo; durante otros siete, se eleva de nuevo oblicuamente hasta la zona central, y en los últimos siete regresa al extremo septentrional. Así, en cuatro períodos iguales de siete días, atraviesa toda la longitud y la latitud del círculo zodiacal. [54] También en períodos iguales de siete días organiza las fases de su luz con variaciones que obedecen a una ley eterna. Durante los primeros siete días, crece hasta alcanzar la mitad de lo que parece un disco partido, y entonces se la considera dividida en dos (*dikhótomos*); durante otros siete, completa ya todo el disco recogiendo sus fuegos renacientes, y entonces se la llama llena; en el tercer período de siete días, vuelve a estar dividida en dos al reducirse a la mitad en un proceso decreciente; durante el cuarto, mengua hasta reducir por completo su luz. [55] Por otra parte, en un mes conoce siete variaciones, llamadas fases (*pháseis*): cuando nace, cuando está dividida en dos, cuando es bicorne (*amphikyrτος*), cuando es llena, y otra vez bicorne, y nuevamente dividida en dos, y cuando carece a nuestros ojos de toda su luz. [56] Es bicorne cuando sobrepasa el diámetro del *dikhótomos* sin llegar a ser todavía llena, o bien cuando, menguando ya tras haber completado su disco, entre media luna y luna llena, se encorva quedando más de la mitad luminosa.

[57] El Sol, del que todos los seres toman la vida, también ofrece variaciones periódicas en el séptimo signo. En efecto, del solsticio de invierno llega al solsticio de verano cuando se halla en el séptimo signo, y del equinoccio de primavera alcanza el equinoccio de otoño mientras está recorriendo el séptimo signo.

[58] También los tres ciclos de la luz etérea guardan relación con este número. El primer ciclo es el mayor, el segundo es el intermedio, y el menor es el tercero. El mayor es anual según el curso solar; el intermedio, mensual según el curso de la Luna, y el menor, diario según la salida y la puesta del Sol. [59] A su vez, cada ciclo es cuatripartito, y así surge el número siete, a saber, de los tres tipos de ciclos y de las cuatro fases de que consta cada uno de ellos. Éstas son las cuatro fases: la primera es húmeda; la segunda, cálida; la tercera, seca, y la última, fría. [60] El ciclo mayor, es decir, el del año, es húmedo en la estación primaveral, cálido en verano, seco en otoño y frío durante el invierno. En cambio, el ciclo in-

termedio, el del mes, regulado por la Luna, es tal que la primera semana es húmeda, dado que la luna nueva suele provocar humedad; la segunda es cálida, ya que la Luna aumenta su propia luz gracias a la presencia del Sol; la tercera es seca porque la Luna está más alejada de su nacimiento, y la cuarta es fría, dado que su luz ya se apaga. Por lo que respecta al tercer ciclo, que es el del día según la salida y la puesta del Sol, está dispuesto de tal modo que, de sus cuatro partes, la primera es húmeda; la segunda, cálida; la tercera, seca, y la cuarta ya es fría.

[61] De igual forma, el Océano sigue este número en sus mareas. Efectivamente, en el primer día de luna nueva está más crecido que de costumbre, disminuye un poco en el segundo, y el tercer día lo ve menos crecido que el segundo, y así, decreciendo, llega al séptimo día. El octavo día, por el contrario, permanece igual al séptimo, el noveno idéntico al sexto, el décimo al quinto, el undécimo igual al cuarto, el duodécimo al tercero, el decimotercero idéntico al segundo, y el decimocuarto al primero. Asimismo, en la tercera semana ocurre lo que en la primera, y la cuarta es igual a la segunda.

[62] En fin, este número permite que el hombre sea concebido, se forme, nazca, viva, se alimente y sea librado a la vejez pasando por todas las etapas de la vida; en definitiva, permite que exista. Pues bien, dejemos de lado el hecho de que la naturaleza ha establecido que el útero que no ha sido ocupado por ninguna fuerza seminal tarda este número de días en deshacerse del tributo que la mujer tiene que pagar cada mes como por decreto; pero no debemos pasar por alto lo que se asegura acerca del semen: el que no se ha vertido del útero en un lapso de siete horas después de la eyaculación se ha implantado para generar la vida. [63] En verdad, una vez que el semen se encuentra en el interior de la matriz que da forma al hombre, la naturaleza creadora, al séptimo día, procura ante todo envolver el líquido seminal con una cobertura que consiste en una membrana tan fina como la que en un huevo está cubierta por la cáscara exterior y encierra en su interior la clara. [64] Esto fue advertido por los físicos, pero también Hipócrates, que no sabe engañar ni puede ser engañado, lo demostró con la experimentación afirmando, en su libro titulado *Sobre la naturaleza del niño*, que un receptáculo de semen de este tipo había sido expulsado del útero de una mujer que él había examinado siete días después de la fecundación. En efecto, como el semen no había salido y la mujer le suplicaba no quedar embarazada, él le mandó que

se pusiera a saltar, y dice que, a los siete días, el séptimo salto bastó para expulsar el embrión junto con una cobertura semejante a la que acabamos de mencionar⁶⁴. He aquí lo que cuenta Hipócrates.

[65] El peripatético Estratón y Diocles de Caristo⁶⁵ distribuyen el desarrollo del embrión en períodos de siete días de acuerdo con la observación siguiente: durante la segunda semana, en su opinión, aparecen gotas de sangre en la superficie de la cobertura de la que hemos hablado; en la tercera, penetran en ella mezclándose con el líquido de la concepción; en la cuarta, ese mismo líquido se coagula, de modo que se convierte en una especie de sustancia medio líquida medio sólida, que no es ni carne ni sangre; en la quinta, por el contrario, a veces ya se forma en esa misma sustancia una figura humana del tamaño de una abeja, pero en esa pequeñez se encuentran todos los miembros y se dibujan todos los rasgos del cuerpo. [66] Por ello hemos añadido la locución «a veces», puesto que está demostrado que, siempre que esta configuración de los miembros se realiza durante la quinta semana, el parto tiene lugar a los siete meses. Ahora bien, cuando el alumbramiento debe producirse a los nueve meses, los miembros ya se distinguen a la sexta semana si se trata de una niña; y, si se trata de un niño, a la séptima.

[67] Siete horas después del parto se percibe si el recién nacido vivirá o si ha agonizado en el útero de tal manera que nace exhalando el último suspiro. Así, transcurrido este número de horas, los recién nacidos que nacen agonizantes no pueden aspirar el aire. Aquel que lo haya resistido más allá de siete horas se considera que ha sido engendrado para vivir, a no ser que otra desgracia, como puede suceder a un niño bien conformado, le arrebatase la vida. [68] De igual modo, a los siete días, arroja los restos del cordón umbilical; después de dos veces siete días, empieza a dirigir su vista hacia la luz, y, después de siete veces siete días, ya mueve libremente sus pupilas y toda su cara para observar cada movimiento. [69] Además, a los siete meses, empiezan a salirle los dientes en las mandíbulas; después de dos veces siete meses, se sienta sin temor a caerse; después de tres veces siete meses, emite sonidos en forma de palabras; tras cuatro veces siete meses, no sólo permanece de pie con seguridad, sino que también anda, y, después de cinco veces siete meses, comienza a aborrecer la leche de la nodriza, a menos que la rutina habitual lo lleve a tolerar una lactancia más larga. [70] A los siete años, los primeros dientes que le habían salido ceden su lugar a otros más adecuados para el alimento sólido,

y en este mismo año, es decir, el séptimo, desarrolla por completo la facultad de hablar correctamente: por esta razón se dice que la naturaleza ha inventado las siete vocales⁶⁶, aunque los latinos han preferido tener cinco en vez de siete pronunciando largas o breves las mismas vocales. Sin embargo, en latín, si enumeramos los timbres de las vocales y no sus grafías, son igualmente siete. [71] Por otra parte, después de dos veces siete años, el niño alcanza la adolescencia como requiere su edad. Entonces, naturalmente, empiezan a surgir la capacidad de procreación en los varones y la menstruación en las hembras. Por ello, este vigor, que ya es casi como el de un hombre, se libera de la tutela de la niñez; las chicas, no obstante, se liberan de ella por ley dos años antes debido a que se casan con mayor premura. [72] Después de tres veces siete años, los jóvenes cubren sus mejillas con la barba, y ese mismo año dejan de crecer; una vez concluida la cuarta hebdómada de años, ya es imposible aumentar la complexión. [73] En la quinta finaliza el desarrollo completo de la fuerza física que puede poseer un individuo y uno ya no puede de ninguna manera hacerse más fornido. Precisamente se mantiene entre los púgiles la costumbre siguiente: aquellos que ya han sido coronados con la victoria no esperan ningún incremento de sus fuerzas, y, en cambio, quienes no han conseguido la gloria del triunfo a esta edad abandonan la profesión. [74] Seis veces siete años conservan las fuerzas adquiridas antes y no es posible que disminuyan salvo que sea de modo accidental. Pero de la sexta a la séptima hebdómada de años se produce cierta disminución, aunque es inapreciable y no revela el menoscabo con una mengua evidente. Por eso algunos países tienen la costumbre de no llamar a filas a nadie que haya superado la sexta hebdómada, mientras que en otros muchos se concede la debida licencia tras la séptima.

[75] Con todo, cabe señalar que, cuando se multiplica el número siete por sí mismo, da la edad que se considera y es llamada con razón perfecta, hasta tal punto que el hombre de esta edad —dado que ya ha alcanzado la perfección y todavía no la ha dejado atrás— es útil para el consejo y se le juzga aún capaz de ejercitar su fuerza física. [76] Ahora bien, cuando la década, que es propiamente un número perfectísimo, se une al número perfecto, es decir, al siete, de modo que suma diez veces siete o siete veces diez años, entonces los físicos creen que esta cifra es la meta de la vida y que con ella se completa la duración ideal de la existencia humana. Si alguien la supera, solamente le queda tiempo, eximido de cual-

quier tarea, para el ejercicio de la sabiduría, y dedica toda su experiencia a persuadir a los demás, siendo honrado con la exención de las otras obligaciones. Así, de la séptima a la décima hebdomada de años, las tareas varían en función de la capacidad de las fuerzas que aún conserva cada individuo.

[77] Este mismo número determina los órganos del cuerpo entero. En efecto, son siete los órganos que hay en el interior del hombre, llamados negros por los griegos: la lengua, el corazón, el pulmón, el hígado, el bazo y los dos riñones; y otros siete, junto con las venas y los conductos adyacentes a cada uno de ellos, son los encargados de recibir y expulsar el alimento y el aire: la garganta, el estómago, el vientre, la vejiga y los tres intestinos principales, uno de los cuales se denomina duodeno (*dissiptum*) y separa el vientre de los demás intestinos; el otro es el íleon (*medium*), que los griegos designan con el nombre de *mesénteron*, y el tercero, que los antiguos llamaron *hira* y se considera el más importante de todos los intestinos⁶⁷, arroja las heces. [78] Por lo que atañe al aire y al alimento, de cuya admisión y expulsión, como se ha señalado, se encargan dichos órganos junto con los conductos adyacentes a ellos, se ha observado que la vida no se prolonga más de siete horas sin tomar aire⁶⁸ ni el mismo número de días sin ingerir alimento. [79] También son siete los estratos que constituyen el espesor del cuerpo, del más profundo al más superficial: la médula, el hueso, el nervio, la vena, la arteria, la carne y la piel. Esto por lo que respecta a los órganos internos. [80] Siete son asimismo las partes externas del cuerpo: la cabeza, el pecho, las manos y los pies y los genitales. De la misma manera, los que son divisibles no están unidos sino mediante siete junturas: en lo que se refiere a las manos, por ejemplo, hay el hombro, el brazo, el codo, la palma y las tres falanges de los dedos; en cuanto a los pies, tenemos el muslo, la rodilla, la tibia, el propio pie, debajo del cual se encuentra la planta, y, de igual modo, las tres falanges de los dedos. [81] Y, ya que la naturaleza ha colocado los sentidos y sus auxiliares en la cabeza como si se tratara de una fortaleza, éstos realizan sus funciones a través de siete orificios, a saber, el de la boca y los de los ojos, y los dos de la nariz y de las orejas. De ahí que no sea casual que este número, administrador y señor de toda la fábrica, avise también del peligro de muerte o de la curación a los cuerpos enfermos⁶⁹. Es más, por esta razón el cuerpo entero funciona con arreglo a siete movimientos: avanza o retrocede, se desvía hacia la izquierda o hacia la derecha, se mueve hacia arriba o hacia abajo o bien gira en círculo.

[82] Distinguido por tantas virtudes, que proceden de sus propios elementos o que él mismo ejercita en su totalidad, el siete es considerado y es llamado perfecto justamente. Creo, pues, que queda demostrado con una cumplida explicación por qué el ocho y el siete se denominan, por diferentes motivos, perfectos. [83] Éste es, en definitiva, el sentido de la cita: «Cuando hayas llegado a los cincuenta y seis años de vida, cifra que te habrá marcado el destino, la esperanza de salvación pública se pondrá sin duda en ti, y tus virtudes te harán merecedor de la dictadura⁷⁰ para que pongas remedio a la situación que comparten todos los hombres de bien, siempre que evites las insidias de tus parientes». Efectivamente, por medio de la expresión «*ocho veces siete revoluciones solares*» indica cincuenta y seis años, dado que un año equivale a una revolución solar, que comprende un movimiento circular y recurrente: circular porque el Sol recorre el círculo del Zodíaco, recurrente porque, en virtud de una ley establecida, recorre los mismos signos cada año.

Capítulo 7

[1] En este punto, algunos se preguntan sorprendidos qué quiso expresar con la condición «*siempre y cuando rehúyas (...)*»⁷¹, como si un alma divina, que había regresado hacía tiempo al cielo y profesaba allí un conocimiento absoluto del futuro, desconociera si su nieto podría o no podría evitar esas insidias. Pero no se dan cuenta de que los presagios, las premoniciones y los sueños siguen el principio siguiente: los anuncios, las amenazas y las advertencias sobre adversidades se llevan a efecto con palabras ambiguas. [2] Por ello superamos algunas de estas adversidades previéndolas, y otras se sortean gracias a las plegarias y los sacrificios. Sin embargo, hay adversidades ineluctables que ninguna ciencia ni ningún ardid pueden alejar. En verdad, cuando se trata de una advertencia, se escapa del peligro obrando con cautelosa atención; lo que las amenazas conllevan se rechaza mediante el sacrificio propiciatorio, pero jamás desaparecen los anuncios divinos. [3] Entonces preguntarás: ¿cómo distinguir, pues, estos signos de manera que podamos percatarnos de si hay que preverlos, dirigir plegarias o bien someterse a ellos? Pero el objetivo del presente libro será manifestar qué clase de ambigüedad suele haber en los signos adivinatorios, para que dejes de sorprenderte de la incertidumbre

que, en cierto modo, causan. Al fin y al cabo, en la obra del creador se podrán escudriñar los signos con los que se puede remediar esta incertidumbre, a no ser que lo impida un poder divino. De hecho, aquello que dijo Virgilio:

Las Parcas prohíben saber lo demás⁷²,

es una máxima que emana de la más íntima profundidad de su sabiduría.

[4] Por otra parte, ejemplos bien conocidos nos demuestran cómo las predicciones de eventos futuros están casi siempre sembradas de dudas, aunque el observador diligente —a menos que, como hemos dicho, le esté prohibido por voluntad divina— encontrará en ellas vestigios que le permitirán aprehender la verdad, como, en Homero, aquel sueño enviado por Júpiter que, según cuentan, alimentó las esperanzas del rey, con una promesa evidente de victoria, para librar batalla al día siguiente contra sus enemigos⁷³. Éste, tras iniciar el combate obedeciendo al oráculo como si fuese divino, perdió un sinfín de hombres y a duras penas pudo regresar a su campamento. [5] ¿Acaso diremos que el dios le confió una mentira? En absoluto. Pero como el destino había decretado a los griegos aquel desastre, ocultó en las palabras del sueño un detalle que, de haber sido advertido, hubiera podido predisponerlos a vencer definitivamente o, cuando menos, a estar prevenidos. [6] Ciertamente es que se le recomendó que hiciese avanzar al ejército entero, pero él, contentándose solamente con exhortar a la lucha, no vio que la recomendación de avanzar afectaba a la totalidad del ejército; al no tener en cuenta a Aquiles, que en aquel momento, dolido por un ultraje reciente, había depuesto las armas junto con sus soldados, el rey se lanzó al combate, sufrió una merecida derrota, y el sueño quedó absuelto de la acusación de falsedad porque él no obedeció todo lo que le fue ordenado.

[7] Virgilio, imitador en todo de la perfección homérica, mantuvo también en tales casos igual escrupulosidad en sus observaciones. En su poema, Eneas, aun habiendo recibido del oráculo de Delos suficientes y abundantes instrucciones para escoger, según la disposición del destino, la región en la que fundaría su reino, cayó en el error por no haber prestado atención a una única palabra. [8] Bien es verdad que el nombre de los lugares adonde debía dirigirse no figuraba en el vaticinio, pero, como se le decía que buscara el antiguo origen de sus antepasados, había en estas

palabras un indicio de que, entre Creta e Italia, las dos tierras de donde procedían los fundadores de su estirpe, designaba más bien Italia y, como suelen decir, la señalaba con el dedo. En efecto, dado que Teucro era de Creta y Dárdano de Italia, y dado que la voz divina llamó claramente «rudos Dardánidas»⁷⁴ a quienes le preguntaban, les reveló que era Italia —de donde procedía Dárdano— al designarlos con el nombre de aquel antepasado cuya tierra de origen era precisamente la que debía ser elegida.

[9] La predicción de la muerte de Escipión pertenece sin duda a los anuncios verdaderos; de todos modos, si se incluyó cierta incertidumbre con el fin de hacerla más ambigua, queda perdonada con una frase que se encuentra al principio del sueño. En realidad, al decir «(...) *hayan completado según el ciclo natural la suma que te ha marcado el destino*», proclama que esta muerte es inevitable. Además, la razón por la que relató ordenadamente a Escipión los restantes acontecimientos de su vida sin dejar lugar a dudas y por la que sólo pareció algo ambiguo al tratar de su muerte es que los oráculos tienden a indicarlo todo excepto el final de la vida, ya sea para ahorrar a los hombres la tristeza y el temor, ya sea porque es útil ocultar especialmente esto; sin embargo, cuando lo expresan, no lo hacen sin cierta oscuridad.

Capítulo 8

[1] Una vez examinada una parte del Sueño, pasemos a las demás: «*Perro, a fin de que te esfuerces con mayor afán en la defensa del Estado, ten en cuenta esto, Africano: todos aquellos que han salvado la patria y han contribuido a engrandecerla tienen, sin duda, un lugar determinado en el cielo, donde pueden gozar felices de una vida eterna. A decir verdad, nada de lo que se hace en la Tierra le es más querido a aquel dios soberano que gobierna el mundo entero que las colectividades y agrupaciones humanas que están unidas por el derecho y que reciben el nombre de ciudades. Sus gobernantes y protectores, que han salido de aquí, regresan aquí*»⁷⁵.

[2] Hábil y oportunamente, después de la predicción de su muerte, expuso los premios que han de esperar los hombres de bien tras su fallecimiento. Con ello liberó tanto el pensamiento del viviente del miedo a la muerte anunciada, que éste, de manera espontánea, ardió en deseos de morir ante el esplendor de la felicidad que le había sido prometida y el

de la morada celestial. Debemos dedicar, no obstante, unas cuantas palabras a la felicidad que merecen los protectores de la patria, para después zanjar todo el párrafo que nos hemos propuesto analizar aquí.

[3] Únicamente las virtudes conceden la felicidad, y no hay ningún otro camino que lleve este nombre. Por esta razón, quienes creen que las virtudes sólo se hallan en los filósofos proclaman que nadie es feliz salvo ellos. En efecto, al llamar sabiduría, en sentido estricto, al conocimiento de lo divino, sostienen que sólo son sabios quienes examinan las realidades superiores con la agudeza de su mente, las comprenden gracias a una investigación esmerada y sagaz y las imitan en la medida en que, como hombres, su perspicacia se lo concede. Y dicen que solamente en esto estriba el ejercicio de las virtudes, cuyas funciones distribuyen del modo siguiente. [4] La prudencia consiste en observar desde lo alto, gracias a la contemplación de lo divino, este mundo de aquí y todo cuanto se encuentra en él, y en dirigir toda la reflexión del alma únicamente a lo divino; la templanza, en abandonar, tanto como lo permita la naturaleza, todas las cosas que las necesidades del cuerpo exigen; es propio de la fortaleza no tener miedo de que el alma se separe en cierta manera del cuerpo guiada por la filosofía ni temer la altura una vez consumada la ascensión a las regiones superiores; y es propio de la justicia aceptar el único camino que conduce a este propósito y respetar cada virtud. Y así ocurre que, de acuerdo con el rigor de una definición tan estricta, los gobernantes de los Estados no podrían ser felices.

[5] Con todo, Plotino, el principal exponente, junto con Platón, de quienes profesan la filosofía, las clasificó en su libro *Sobre las virtudes* por niveles sucesivos, conforme a una división verosímil y natural⁷⁶. Cada una de las cuatro virtudes consta de cuatro tipos. Las del primer tipo se denominan políticas; las del segundo, purificadoras; las del tercero, del alma ya purificada, y las del cuarto, ejemplares. [6] A su vez, las políticas son propias del hombre, dado que es un animal social. Gracias a éstas, los hombres de bien se consagran al Estado y protegen las ciudades; gracias a éstas, veneran a sus padres, aman a sus hijos y adoran a sus amigos; gracias a éstas, gobiernan el bienestar de los ciudadanos; gracias a éstas, protegen a los aliados con cautelosa previsión y los unen con justa liberalidad; gracias a éstas, en definitiva,

dejaron, por sus méritos, un buen recuerdo en los demás⁷⁷.

[7] Asimismo, la prudencia del político consiste en gobernar sus pensamientos y todos sus actos según el modelo de la razón, en no desear ni hacer nada que no sea honesto y en ocuparse de las acciones humanas como si los dioses lo observaran; la prudencia implica la razón, la inteligencia, la circunspección, la previsión, la buena voluntad y la cautela. Su fortaleza consiste en vencer el miedo al peligro, en no temer más que el oprobio y en soportar valerosamente las adversidades o la prosperidad; la fortaleza dota de magnanimidad, confianza en sí mismo, seguridad, magnificencia, constancia, tenacidad y firmeza. Su templanza radica en no aspirar a ninguna cosa de la que pueda arrepentirse, en no exceder en nada la justa medida y en someter sus deseos al yugo de la razón; de la templanza derivan la modestia, la discreción, la abstinencia, la castidad, la honestidad, la moderación, la parquedad, la sobriedad y el pudor. Y su justicia consiste en garantizar a cada uno lo que es suyo; de la justicia proceden la inocencia, la amistad, la concordia, la piedad, la religiosidad, el afecto y la humanidad. [8] Gracias a estas virtudes, el hombre de bien puede, primero, regirse a sí mismo y, luego, regir el Estado, gobernando con justicia y previsión sin descuidar las necesidades humanas.

Las virtudes del segundo tipo, llamadas purificadoras, son propias del hombre en la medida en que es capaz de comprender lo divino, y únicamente liberan el alma de quien está dispuesto a purificarse del contagio del cuerpo y adentrarse sólo en las cosas divinas huyendo, por así decir, de lo humano. Estas virtudes caracterizan a los hombres pacíficos que se mantienen apartados de la actividad política. Hemos explicado antes cuáles son los requisitos de cada una de ellas cuando hemos hablado de las virtudes de los filósofos, que algunos han considerado que son las únicas virtudes.

[9] Las del tercer tipo son las del alma ya purificada, acendrada y desembarazada, eficaz y completamente, de toda impureza de este mundo. Allí la prudencia no consiste en preferir lo divino como en una elección, sino en conocer sólo lo divino y contemplarlo como si no existiera nada más; la templanza no estriba en reprimir los deseos terrenos, sino en olvidarlos decididamente; la fortaleza consiste en ignorar las pasiones, no en vencerlas, de suerte que

nadie sea capaz de enfurecerse ni de ambicionar nada⁷⁸;

la justicia, en vincularse de tal modo a la Mente superior y divina que se mantenga con ella, imitándola, un pacto perpetuo.

[10] Las del cuarto tipo son las que se hallan en la misma Mente divina, que hemos dicho que se denomina *noús*, de cuyo modelo derivan sucesivamente todas las demás. En verdad, si en la Mente están las ideas de las otras cosas, hay que creer con mayor motivo que en ella se encuentran las ideas de las virtudes. Allí, la misma Mente divina es la prudencia; es la templanza, porque se vuelve hacia sí misma con perpetua tensión; es la fortaleza, porque siempre es igual y no cambia jamás; y es la justicia, porque, debido a una ley inmutable, continúa eternamente su obra sin desviarse.

[11] Éstos son los cuatro tipos de cada una de las cuatro virtudes, los cuales, además, se diferencian al máximo en lo que respecta a las pasiones. Como sabemos, las pasiones se llaman de este modo porque los hombres

tienen miedo y desean, sufren y gozan⁷⁹.

Las virtudes del primer tipo aplacan las pasiones; las del segundo, las eliminan; las del tercero, las hacen olvidar; y en las del cuarto tipo, es un sacrilegio nombrarlas.

[12] Así pues, si la función y el efecto de las virtudes consisten en esto, o sea en hacer felices a los hombres, y es evidente, por otra parte, que existen virtudes políticas, en consecuencia, las virtudes políticas hacen felices a los hombres. Cicerón, por tanto, afirmó justamente acerca de quienes gobiernan los Estados: «(...) *donde pueden gozar felices de una vida eterna*». Para demostrar que unos son felices gracias a las virtudes contemplativas y otros lo son por las virtudes activas, no dijo de manera absoluta que nada le era más querido a aquel dios soberano que las ciudades, sino que añadió: «(...) *nada de lo que se hace en la Tierra*», con el fin de diferenciar a quienes se dedican de entrada a las propias realidades celestes de quienes gobiernan las ciudades, a los que les está preparado un camino hacia el cielo en función de sus actos terrenos. [13] ¿Qué definición puede ser más precisa que ésta? ¿Puede haber algo más prudente con respecto al significado del término *ciudades*? «*Las colectividades*», dice, «*y agrupaciones humanas que están unidas por el derecho y que reciben el nombre de ciudades*». Ciertamente, las cuadrillas de esclavos y gladiadores de antaño fueron «*colectividades y agrupaciones humanas*», pero no estaban «*unidas por*

el derecho». En efecto, sólo es conforme a derecho aquel grupo humano que acepta en su conjunto someterse a las leyes.

Capítulo 9

[1] En cuanto a la frase «sus gobernantes y protectores, que han salido de aquí, regresan aquí», hay que entenderla de este modo. Los buenos filósofos convienen en que es una opinión indudable el hecho de que las almas tienen su origen en el cielo. Pues bien, la perfecta sabiduría del alma, mientras hace uso del cuerpo, consiste en reconocer de dónde ha salido y la fuente de la que proviene. [2] De ahí aquel dicho que un autor empleó en un tono serio entre otros de carácter alegre y mordaz:

Del cielo cayó el «conócete a ti mismo»⁸⁰.

Bien es verdad, según cuentan, que ésta es una respuesta del oráculo de Delfos. A cierto personaje que le consultaba el camino que llevaba a la felicidad, le contestó: «Conociéndote a ti mismo»⁸¹. Esta sentencia, además, está grabada en una inscripción en el frontón del propio templo delfico. [3] No obstante, como hemos dicho, para el hombre sólo hay una forma de conocerse: volverse hacia los primeros comienzos de su origen y de su nacimiento y

no buscarse fuera de uno mismo⁸².

Así, siendo consciente de su nobleza, el alma se reviste de las virtudes mismas, que, al separarse del cuerpo, la reconducen al lugar de donde había descendido. En realidad, impregnada del estímulo puro y sutil de las virtudes, no se ensucia ni es abrumada por el albañal del cuerpo, ni parece haber abandonado nunca el cielo que habitaba en su nostalgia y sus pensamientos. [4] Por ello, el alma que, a causa de la frecuentación del cuerpo, se ha hecho propensa a éste y ha pasado en cierto modo de la condición humana a la animal, teme separarse del cuerpo y, cuando es necesario hacerlo, sólo

con un gemido huye indignada bajo las sombras⁸³.

[5] Pero tampoco abandona fácilmente el cuerpo después de la muerte, dado que

no desaparecen del todo las pestilencias del cuerpo⁸⁴,

sino que vaga alrededor de su propio cadáver o se afana por alojarse en un nuevo cuerpo, ya sea humano, ya sea incluso de fiera, escogiendo una especie acorde con las costumbres que contrajo gustosamente cuando estaba en el hombre; y prefiere soportarlo todo con el fin de eludir el cielo del que se ha apartado por ignorancia, por negligencia o más bien por traición. [6] En cambio, los gobernantes de las ciudades y los demás sabios que habitan el cielo con el recuerdo, incluso cuando el cuerpo los retiene todavía, pretenden alcanzar fácilmente, tras la muerte, la sede celestial que apenas habían abandonado. A decir verdad, no fue sin motivo ni por una vana adulación que la antigüedad divinizó a algunos fundadores de ciudades y a políticos ilustres. Es más, hasta Hesíodo, valedor de la progenie divina, menciona a antiguos reyes entre los otros dioses y les asigna, conforme a su anterior poder, la tarea de regir las cosas humanas también en el cielo. [7] Para que nadie se moleste si insertamos los versos tal como los escribió el poeta griego, citémoslos traducidos al latín:

Éstos son, por designio del gran Júpiter, los dioses Indígetes: hombres en otro tiempo, protectores desde no hace mucho de los asuntos humanos junto con los dioses, generosos y liberales, ahora también disponen de su poder de reyes⁸⁵.

[8] Tampoco lo ignora Virgilio, quien, aunque relegó a los héroes a los infiernos por necesidades del guión, no los aparta sin embargo del cielo, sino que les asigna un éter más vasto y manifiesta que conocen su propio Sol y sus propios astros⁸⁶, de suerte que ofreció, obedeciendo a una doble doctrina, la ficción poética y la verdad de la filosofía. [9] Y, según él, realizan incluso después de la muerte las actividades más insignificantes que habían realizado en vida:

Aquella pasión por los carros y las armas que tuvieron en vida y aquel cuidado con que apacentaban los caballos refulgentes persisten una vez que han sido sepultados bajo tierra⁸⁷.

Con mayor razón, pues, los antiguos gobernantes de ciudades, tras ser recibidos en el cielo, no abandonan el cuidado de regir a los hombres.

[10] Se cree, por otra parte, que estas almas son recibidas en la última esfera, llamada *aplanés*, y esta creencia no es disparatada si es cierto que provienen de allí. Efectivamente, a las almas que aún no han caído en la trampa del deseo del cuerpo, aquella parte del mundo en que se encuentran las estrellas les proporciona una morada, y de allí descienden a los cuerpos⁸⁸. Por ello quienes lo merecen regresan a aquel lugar. En consecuencia, como la conversación se mantuvo en la galaxia, contenida en la *aplanés*, se dijo de modo muy apropiado: «(...) *los que han salido de aquí regresan aquí*».

Capítulo 10

[1] Pasemos al párrafo siguiente: «*Entonces yo, aunque estaba aterrado, no tanto por el miedo a la muerte como por el miedo a las intrigas de los míos, le pregunté si él, mi padre Paulo y otros que teníamos por muertos segulan con vida*»⁸⁹.

[2] Verdaderamente, las semillas de las virtudes, sembradas en nuestro interior, salen a relucir en los hechos fortuitos y en las ficciones: puedes ver que ahora asoman del corazón de Escipión durante su sueño, puesto que en un solo episodio cumple a la vez con los deberes que entraña cada una de las virtudes políticas. [3] Tiene fortaleza porque, aterrado por la muerte presagiada, no desfallece en su ánimo. Se acerca a los suyos movido por su piedad y su grandísimo amor, a pesar de que teme las insidias de sus allegados y aborrece más el crimen de otros que su propia muerte: esta actitud, como hemos dicho, está relacionada con la justicia, que garantiza a cada uno lo que es suyo. El hecho de que no tenga por seguras sus opiniones e intente buscar un mayor conocimiento de las cosas despreciando las convicciones, que arraigan como verdad en las almas menos cautas, es propio, indudablemente, de la prudencia. [4] Cuando se prometen la completa felicidad y la morada celestial a la naturaleza humana de la que él sabía que formaba parte, frena, modera y aleja su deseo de oír tales palabras para preguntar por la vida de su abuelo y por la de su padre. ¿Acaso no da muestra de templanza?, si bien en ese momento ya estaba claro que el Africano había sido llevado en sueños a aquellos lugares que le estaban destinados.

[5] Con esta cuestión, no obstante, aborda el tema de la inmortalidad del alma, dado que el sentido de la pregunta es éste: nosotros —dice Escipión— creemos que el alma se extingue al término de la vida y no perdura después de la muerte del hombre. En realidad específica: «(...) que teníamos por muertos». Pero lo que se extingue deja ya de existir. Quisiera, pues, que me dijeras —afirma— si mi padre Paulo y los demás están contigo. [6] A esta pregunta, que ha formulado un hijo piadoso acerca de sus padres y otras personas, cual un sabio discutiendo sobre la naturaleza misma, ¿qué responde el primer Africano? «Al contrario, dijo, los que se libran de las cadenas del cuerpo como si se tratase de una prisión están vivos; en cambio, vuestra vida, como soléis llamarla, es la muerte»⁹⁰. [7] Si la muerte consiste en ir a los infiernos, y la vida, en estar con los dioses, distinguirás fácilmente qué hay que entender por muerte del alma y por vida si se establece a qué llamamos infiernos, en la medida en que existe la creencia de que el alma muere cuando se precipita a este lugar y de que, por el contrario, goza de la vida y sobrevive realmente cuando está lejos de él. [8] Como encontrarás, ocultas en la concisión de sus palabras, todas las consideraciones que la sabiduría de los antiguos suscitó gracias al estudio de esta cuestión, nosotros, para ser breves, hemos recogido sólo algunas, que nos bastarán para resolver el problema que hemos planteado.

[9] Antes de que la investigación filosófica sobre la naturaleza llegara a tanto vigor, los responsables de organizar los ritos religiosos entre los diversos pueblos dijeron que los infiernos no eran más que los propios cuerpos, en los que las almas, encerradas, sufren una prisión ignominiosa a causa de las tinieblas y horripilante debido a la sordidez y la sangre. [10] A este cuerpo lo denominaron «sepulcro del alma»⁹¹, «cavidades de Plutón» e «infiernos», y se esforzaron por atribuirnos a nosotros mismos y al propio cuerpo humano todo lo que la creencia en los mitos estimó que había allí: afirmaban que el río del olvido⁹² no era sino el error del alma que olvida la grandeza de la vida primigenia que poseyó antes de ser precipitada al cuerpo y cree que la única vida se halla en el cuerpo. [11] Por medio de una interpretación parecida, pensaron que el Flegetonte⁹³ representaba la ofuscación de la ira y de las pasiones; el Aqueronte, todo lo que, conforme a la inconstancia humana, nos arrepentimos hasta entristecernos de haber hecho o haber dicho; el Cocito, todo aquello que provoca en los hombres el llanto y las lágrimas, y la Estigia, todo lo que hunde las almas humanas en el abismo de los odios recíprocos.

[12] También creyeron que la descripción de los castigos había sido tomada de la propia experiencia de las relaciones humanas: no quisieron ver en el buitre que devora el hígado inmortal nada más que los tormentos de la conciencia, que hiende las entrañas de nuestro interior, propensas a conductas vergonzosas, despedaza las partes vitales evocando infatigablemente el crimen cometido, aviva siempre las preocupaciones, si acaso éstas tienden a calmarse, agarrándose a ellas como al hígado renaciente, y no tiene compasión alguna en virtud de aquella ley según la cual

*ningún culpable se absuelve si él mismo es el juez*⁹⁴,

ni puede evitar la sentencia aunque la dicte ella misma. [13] Dicen, además, que aquellos que se mueren de hambre y desfallecen de inanición, aun cuando tienen manjares situados delante de sus ojos, son los hombres a quienes el deseo de poseer más y más cosas incita a no darse cuenta de la abundancia presente; miserables en la opulencia, sufren en la abundancia los males de la pobreza, incapaces de reparar en sus posesiones mientras codician nuevas riquezas. [14] Aquellos que cuelgan estirados sobre los radios de las ruedas son quienes nada prevén con la reflexión, nada gobiernan con la razón y nada resuelven con las virtudes, y confían a la fortuna su persona y todos sus actos: siempre giran según la voluntad de la suerte y del azar. [15] Hacen rodar una roca enorme quienes dilapidan su vida en empresas ineficaces y laboriosas. Una piedra negra siempre a punto de deslizarse, igual que si cayera, amenaza la cabeza de aquellos que ambicionan altos cargos y la infausta tiranía, futuros vencedores nunca exentos de temor, y que, obligando al pueblo sometido a que los odie mientras les tema, siempre tienen la impresión de que recibirán el fin que merecen.

[16] En verdad, los teólogos⁹⁵ no sospecharon en vano todo esto, pues Dionisio, el crudelísimo usurpador del poder de Sicilia, queriendo mostrar a un antiguo esclavo suyo⁹⁶ —que creía que solamente la vida del tirano era feliz— cuán miserable era por el miedo continuo y cuán llena estaba de peligros siempre amenazantes, ordenó sacar una espada de la vaina y colgarla por la empuñadura de un hilo muy fino, con la punta hacia abajo, de modo que amenazara durante el transcurso del banquete la cabeza de aquel individuo; y, como éste rechazaba no sólo las riquezas de Sicilia, sino también las ventajas de la tiranía ante el peligro de una muer-

te inminente, Dionisio le dijo: «Ésta es la vida que creías feliz: siempre vemos así la muerte que nos acecha. Considera cuándo puede ser feliz quien no deja de temer».

[17] Por tanto, según estas afirmaciones de los teólogos, si realmente

cada uno de nosotros sufre a sus propios Manes⁹⁷

y pensamos que los infiernos están en nuestro cuerpo, ¿qué otra cosa debemos entender sino el hecho de que el alma muere cuando se adentra en los infiernos del cuerpo y que, al contrario, vive cuando se escapa del cuerpo hacia las regiones superiores?

Capítulo 11

[1] Hay que señalar también lo que los cultivadores de la filosofía, investigadores más escrupulosos de la verdad, añadieron después a estas consideraciones. En realidad, primero los discípulos de Pitágoras y posteriormente los de Platón manifestaron que existen dos muertes, la del alma y la del ser animado, afirmando que el ser animado muere cuando el alma sale del cuerpo, en tanto que la propia alma muere cuando deja la fuente única e indivisible de la naturaleza para dispersarse por los miembros del cuerpo. [2] La primera de estas afirmaciones es evidente y conocida por todos; la segunda no es admitida más que por los sabios, mientras que los otros creen que es la vida. Por ello la mayoría de la gente ignora por qué llamamos al mismo dios de la muerte bien el Rico (Dis)⁹⁸, bien el Despiadado. El epíteto favorable indica que una muerte, es decir, la del ser animado, libera el alma y la remite a las verdaderas riquezas de la naturaleza y a la libertad que le es propia; en cuanto a la otra, que la gente entiende que es la vida, atestiguamos con ese término horripilante que el alma se ve precipitada, por así decir, de la luz de su inmortalidad a las tinieblas de la muerte. [3] De hecho, para que exista un ser animado, es necesario que el alma esté aprisionada en el cuerpo. Por esta razón, el cuerpo se denomina *démas*, o sea, cadena, y el cuerpo (*sôma*) es casi como una especie de *sêma*, o sea, el sepulcro del alma. De ahí que Cicerón, para sugerir a la vez ambas cosas —que el cuerpo es una cadena y que el cuerpo es un sepulcro, la prisión de los

difuntos—, dijera: «*Los que se libraron de las cadenas del cuerpo como si se tratase de una prisión*».

[4] Por otra parte, los platónicos afirmaron que los infiernos no se hallan en el cuerpo, es decir, que no empiezan en él. No obstante, llamaron «sede de Dis» —esto es, infiernos— a una parte concreta de este mundo. Ahora bien, expresaron criterios discordantes acerca de los límites de este lugar, y sus teorías se reparten entre tres escuelas.

[5] Unos dividieron el universo en dos partes, una activa y otra pasiva. Y dijeron que aquélla es activa porque, aun siendo inmutable, impone a la otra las causas y la necesidad del cambio, y que ésta es pasiva porque varía en función del cambio. [6] Aseguraron, en efecto, que la parte inmutable del universo va desde la esfera llamada *aplanés* hasta el comienzo de la esfera de la Luna y que, por el contrario, la parte mudable va desde la Luna hasta la Tierra; que las almas viven en tanto que se encuentran en la parte inmutable, pero mueren al caer en la parte sometida a cambio y, por ello, el espacio que hay entre la Luna y la Tierra se denomina «región de la muerte y de los infiernos»: la propia Luna sería la frontera entre la vida y la muerte. Y aseguraron también que éste es el motivo por el cual se cree, no sin razón, que las almas que de allí se precipitan hacia la Tierra mueren y que las que se elevan de allí hacia las regiones superiores regresan a la vida. Así pues, de la Luna hacia abajo toma principio la naturaleza de lo perecedero: a partir de ella, las almas empiezan a sucumbir al cálculo de los días y al tiempo. [7] En suma, los físicos designaron la Luna con el nombre de «Tierra etérea» y llamaron a sus habitantes «pueblos de la Luna», demostrando que esto es así con numerosos argumentos que ahora resultaría largo enumerar. No cabe duda de que la Luna es la responsable y la creadora de los cuerpos mortales, hasta tal punto que algunos cuerpos sufren un aumento cuando llega su luz y disminuyen cuando decrece. Sin embargo, con el fin de no provocar aburrimiento relatando por extenso algo evidente, pasemos a las otras definiciones acerca del emplazamiento de los infiernos.

[8] Otros prefirieron dividir el universo en tres series de cuatro elementos. En la primera incluyen respectivamente la tierra, el agua, el aire y el fuego, que es la parte más límpida del aire cercana a la Luna. Encima de esta serie han colocado otra con igual número de elementos, pero de naturaleza más pura, de modo que en lugar de la Tierra está la Luna, que, como hemos dicho, los físicos llaman «Tierra etérea»; el agua es

la esfera de Mercurio, el aire es la de Venus y el fuego se halla en el Sol. Finalmente, la tercera serie de elementos se considera tan opuesta con relación a nosotros que sitúa a la Tierra en el punto más alejado, mientras que, con los restantes elementos situados en el centro, tanto el extremo inferior como el superior finalizan en la Tierra. En consecuencia, se considera que la esfera de Marte es el fuego; la de Júpiter, el aire; la de Saturno, el agua, y que la *aplanés* es la Tierra, en la que, según la antigua tradición, sabemos que se encuentran los Campos Elíseos, reservados a las almas puras. [9] Cuando el alma es enviada desde estos campos al cuerpo, desciende hasta él a través de las tres series de elementos a costa de una triple muerte. Ésta es, entre los platónicos, la segunda opinión acerca de la muerte del alma al ser empujada al interior del cuerpo.

[10] Al contrario, otros —pues antes hemos señalado que había entre ellos tres opiniones distintas— dividen el universo también en dos partes, como los primeros, pero no con los mismos límites. Efectivamente, éstos entienden que el cielo, a saber, la esfera llamada *aplanés*, constituye una parte, mientras que las siete esferas denominadas errantes, junto con el espacio que hay entre ellas y la Tierra más la propia Tierra, constituyen la otra. [11] Por tanto, en opinión de éstos, cuya escuela es más amiga de la razón, las almas felices, libres de todo contagio corporal, habitan el cielo. En cambio, el alma que, concibiendo un deseo oculto, contempla desde aquella atalaya altísima y aquella luz eterna la apetencia del cuerpo y esto que en la Tierra llamamos vida, cae paulatinamente hacia las regiones inferiores bajo el propio peso del pensamiento terreno. [12] Pero no deja enseguida su perfecta incorporealidad para cubrirse de su cuerpo de fango, sino que poco a poco, mediante disminuciones imperceptibles y un lento abandono de su pureza única y absoluta, se hincha incrementando, por así decir, su cuerpo sideral. Pues en cada una de las esferas situadas debajo del cielo se reviste de una envoltura etérea, de suerte que, gracias a ellas, se adapta gradualmente a su unión con esta cobertura de barro y, por consiguiente, con tantas muertes como esferas atraviesa, llega a esta muerte que en la Tierra se llama vida.

Capítulo 12

[1] Por lo que atañe a su descenso, durante el cual el alma cae del cielo a las regiones inferiores de esta vida, éste es el orden que sigue. La Vía Láctea rodea el Zodíaco con su círculo oblicuo y lo corta por donde se mueven los dos signos tropicales, Capricornio y Cáncer⁹⁹. Los físicos los designaron con el nombre de «puertas del Sol» porque en uno y otro el avance del Sol es impedido por el solsticio, lo cual provoca que retome el camino hacia la zona cuyos límites nunca abandona. [2] Se cree que por estas puertas las almas pasan del cielo a la Tierra y vuelven a ir de la Tierra al cielo. Por este motivo, una se denomina «puerta de los hombres», y la otra, «puerta de los dioses»: la de los hombres es Cáncer, ya que por ella se desciende a las regiones inferiores, y la de los dioses, Capricornio, dado que por ella las almas regresan a la sede de la inmortalidad que les es propia y a la categoría de los dioses. [3] Esto es también lo que sugiere la divina sabiduría de Homero en su descripción de la cueva de Ítaca¹⁰⁰. De ahí que Pitágoras piense que los dominios de Dis empiezan debajo de la Vía Láctea, puesto que, en cuanto las almas caen de allí, parecen haber abandonado ya las regiones superiores. Sostiene que el primer alimento que se da a los recién nacidos es la leche porque el primer movimiento que precipita las almas a los cuerpos terrenos comienza en la Vía Láctea. He aquí la razón por la que, a propósito de las almas de los bienaventurados, se le dice a Escipión, tras mostrarle la Vía Láctea: «(...) *los que han salido de aquí regresan aquí*».

[4] Así, cuando las almas que han de descender están todavía en Cáncer, como sea que, situadas allí, aún no han abandonado la Vía Láctea, se encuentran todavía en la categoría de los dioses. En cambio, cuando en su caída han llegado a Leo, inician allí su condición futura. Como en Leo se hallan los primeros rudimentos del nacimiento y el aprendizaje, por así decir, de la naturaleza humana, y como enfrente de Leo está Acuario y éste se pone en el momento en que surge aquél, por ello se sacrifica a los Manes precisamente cuando el Sol está en Acuario, como es natural en un signo que, según cuentan, es contrario y hostil a la vida humana. [5] De allí, pues, es decir, de la intersección entre el Zodíaco y la Vía Láctea, el alma, en su descenso, se alarga pasando de la forma redonda, que es la única divina, a la forma cónica, del mismo modo que la línea nace del punto y pasa de lo indivisible a la longitud, y entonces, de su propio pun-

to, que es la mónada, se convierte en la díada, que es su primera prolongación. [6] Ésta es la esencia que Platón, en el *Timeo*, califica al mismo tiempo de indivisible y divisible al hablar de la creación del Alma del mundo¹⁰¹. En verdad, las almas, tanto la del mundo como la del ser humano, se revelarán o bien desconocedoras de la división, si se piensa en la unicidad de la naturaleza divina, o bien susceptibles de ser divididas al difundirse aquélla por las partes del mundo, y ésta, por los miembros del hombre.

[7] Por consiguiente, cuando el alma es arrastrada hacia el cuerpo, empieza a experimentar, en esta primera prolongación de sí misma, la perturbación de la materia, o sea la influencia de la *hýlē*. Esto es lo que Platón indicó en el *Fedón*: el alma se extravía de resultas de una embriaguez desconocida al ser arrastrada al interior del cuerpo¹⁰². Pretendía dar a entender con ello que el alma bebe por vez primera del aluvión material del que se ve impregnada y henchida durante su descenso. [8] Un indicio de este misterio lo ofrece la constelación de la Copa del padre Líber¹⁰³, situada en la región que se halla entre Cáncer y Leo¹⁰⁴: esta constelación simboliza que allí, por vez primera, bajo el influjo de la materia, la embriaguez se apodera de las almas que están a punto de descender y, por tanto, el compañero de la embriaguez, el olvido, empieza ya allí a asaltar insensiblemente a las almas. [9] De hecho, si las almas llevaran hasta los cuerpos el recuerdo de las cosas divinas cuyo conocimiento poseían en el cielo, no habría entre los hombres disputa alguna acerca de los dioses. No obstante, al descender, todas beben del olvido, unas más, otras menos. Por ello, a pesar de que en la Tierra la verdad no se manifiesta a todo el mundo, todos tienen su opinión, porque la opinión nace al desaparecer la memoria. [10] Ahora bien, quienes han bebido menos del olvido encuentran mejor la verdad, ya que recuerdan fácilmente lo que antes conocieron allí. Por este motivo, lo que entre los latinos se denomina lectura (*lectio*), entre los griegos recibe el nombre de «conocimiento recuperado»¹⁰⁵, porque, cuando aprendemos cosas verdaderas, reconocemos lo que habíamos sabido por naturaleza antes de que la influencia de la materia embriagase las almas que se dirigían a los cuerpos. [11] Asimismo, esta *hýlē*, grabada con las ideas, ha formado el cuerpo entero del universo que vemos por todos lados. Pero la parte más elevada y más pura de ella, con la que se sustentan y están constituidas las cosas divinas, se llama néctar y se considera la bebida de los dioses; la parte inferior y más tur-

bia, en cambio, es la bebida de las almas. Esto es lo que los antiguos denominaron el río Lete¹⁰⁶. [12] Los órficos imaginan que el propio padre Líber debe interpretarse como el *noûs hylíkós*¹⁰⁷ que, nacido de lo indivisible, se divide en partes. De ahí que en sus misterios, según la tradición, Líber sea despedazado por el furor de los Titanes y, una vez enterrados sus pedazos, resucite de nuevo entero e incólume porque el *noûs* —que hemos dicho que designa la mente—, permitiendo ser dividido a partir de lo indivisible y pasando otra vez de lo divisible a lo indivisible, lleva a cabo sus deberes en el mundo sin descuidar los misterios de su propia naturaleza.

[13] Al precipitarse, pues, del Zodíaco y de la Vía Láctea a las esferas inferiores a causa de este primer peso, el alma, mientras atraviesa cada una de estas esferas, no sólo se reviste, como ya hemos dicho¹⁰⁸, de una envoltura al aproximarse al cuerpo luminoso, sino que además desarrolla cada una de las facultades que deberá poner en práctica a continuación: [14] en la esfera de Saturno, el raciocinio y la inteligencia, que se llaman en griego *logistikón* y *theōrētikón*; en la de Júpiter, la capacidad de actuar, denominada *praktikón*; en la de Marte, el ardor del coraje, llamado *thymikón*; en la del Sol, las capacidades de percibir e imaginar, que reciben el nombre de *aisthētikón* y *phantastikón*; el impulso del deseo, al contrario, denominado *epithymētikón*, en la de Venus; la capacidad de exponer e interpretar lo que se siente, llamada *hermēneutikón*, en la esfera de Mercurio; y, respecto al *phytikón*, es decir, la capacidad de formar y hacer crecer los cuerpos, lo ejercita al entrar en la esfera de la Luna. [15] Y lo mismo que esta última facultad es la más alejada de lo divino, así también resulta la primera de nuestras facultades y de todo cuanto es terreno, puesto que nuestro cuerpo es a la vez el poso de las cosas divinas y la primera sustancia animal. [16] La diferencia entre los cuerpos terrenos y los superiores —me refiero a los del cielo, de los astros y de los demás elementos— es que éstos, sin duda, fueron llamados a ascender a la sede del alma y merecieron la inmortalidad gracias a la propia naturaleza de aquel lugar y a la imitación de su sublimidad; en cambio, la propia alma baja hacia los cuerpos terrenos y, por ello, muere —al menos, así se cree— al penetrar en la región de lo precedero y en la sede de lo mortal. [17] Pero no te conmuevas por el hecho de que, al hablar del alma, que hemos dicho que es inmortal, aludamos constantemente a la muerte. En verdad, el alma no se extingue por su propia muerte, sino que es sepultada du-

rante un tiempo, y este entierro temporal no le quita el don de la eternidad, ya que, tras abandonar nuevamente el cuerpo, en cuanto ha logrado purificarse librándose por completo del contagio de los vicios, vuelve a la luz de la vida eterna habiendo recobrado su antigua condición. [18] Creo, pues, que es del todo clara la descripción de la vida y de la muerte del alma que la ciencia y la sabiduría de Cicerón tomaron de los arcanos de la filosofía.

Capítulo 13

[1] Pero en su sueño Escipión, alentado no sólo por el cielo, que se concede como premio a los bienaventurados, sino también por la promesa de inmortalidad, vio cómo crecía cada vez más en él esa esperanza tan gloriosa y tan ilustre al ver a su padre, de quien había preguntado —ya que parecía dudar aún— si vivía. [2] Así pues, empezó a preferir la muerte con el fin de vivir y, no contento con haber llorado tras ver al padre que creía fallecido, cuando pudo empezar a hablar, quiso demostrarle ante todo que no deseaba más que permanecer ya junto a él. Sin embargo, no decidió llevar a cabo lo que deseaba en su interior hasta habérselo consultado: es una buena prueba de prudencia y de piedad filial.

Ocupémonos ahora de las propias palabras de quien realizó la consulta y de quien dio sus consejos: [3] *«Te lo ruego», exclamé, «padre venerabilísimo y óptimo, ya que la vida verdadera es ésta de aquí, tal como oigo decir al Africano, ¿por qué pierdo el tiempo en la Tierra? ¿Por qué no me apresuro a venir aquí con vosotros?» «No es así», me respondió. «A menos que el dios cuyo templo es todo lo que contemplas te libere de la prisión de tu cuerpo, no tienes acceso a este lugar. [4] Puesto que los hombres fueron creados con la condición de que fuesen los guardianes de este globo que ves que se halla en el centro de este templo y que se llama Tierra, y les fue otorgada un alma que procedía de aquellos fuegos eternos que denomináis constelaciones y estrellas, las cuales, redondas y en forma de globo, animadas por mentes divinas, recorren a una velocidad prodigiosa sus círculos y sus órbitas. Por ello, Publio, no sólo tú, sino también todos los hombres virtuosos debéis retener vuestra alma en la prisión del cuerpo y no abandonar la vida humana sin el permiso de aquel que os dio esa alma, para que no parezca que habéis evitado la misión humana que el dios os asignó»¹⁰⁹.*

[5] Ésta es la doctrina y la enseñanza de Platón, que en el *Fedón* pre-

cisa que no le está permitido al hombre morir por voluntad propia. Sin embargo, en el mismo diálogo sostiene que los filósofos deben anhelar la muerte y que la misma filosofía es una preparación para la muerte¹¹⁰. Estas afirmaciones parecen contradictorias, pero no lo son. Efectivamente, Platón conocía las dos muertes del hombre. Con todo, no voy a repetir ahora lo que se ha dicho antes¹¹¹, o sea que hay dos muertes, la del alma y la del ser animado. Aun así, en cuanto al ser animado —es decir, el hombre—, Platón proclama que tiene también dos muertes, una procurada por la naturaleza y otra por las virtudes. [6] Ciertamente es que el hombre muere cuando el alma abandona el cuerpo, que se desvanece por una ley de la naturaleza; pero también se dice que muere cuando el alma, todavía alojada en el cuerpo, menosprecia, gracias a los preceptos de la filosofía, las tentaciones corporales y se despoja de los dulces ardides de los deseos y de todas las demás pasiones. Y esto es, como hemos indicado más arriba¹¹², lo que sucedía con las virtudes del segundo tipo, que sólo son apropiadas a los filósofos. [7] Así pues, Platón asegura que esta muerte es la que deben anhelar los sabios, mientras que prohíbe que la muerte que la naturaleza ha establecido para todos sea forzada, provocada o buscada, enseñando de esta manera a esperar a la naturaleza y aclarando las causas de tal prohibición, causas que extrae de lo que acaece en la práctica cotidiana. [8] Dice, de hecho, que quienes son metidos en la cárcel por orden de la autoridad no deben escapar de allí antes de que la misma autoridad que los ha encerrado les permita salir, puesto que partir a escondidas no evita el peligro, sino que lo agrava. Añade, además, que nosotros estamos bajo la potestad de los dioses, cuya protección y providencia nos gobiernan; que no debemos llevarnos contra la voluntad del propietario —del lugar en que éste ha puesto lo que es suyo— nada de lo que posea; y que, del mismo modo que aquel que quita la vida a un esclavo ajeno no estará exento de inculpación, así también quien haya buscado su propia muerte sin el permiso de su señor no conseguirá la absolución, sino la condena.

[9] Plotino expone con mayor profundidad estas nociones básicas de la escuela platónica¹¹³. Es preciso, dice, que el alma esté libre de las pasiones del cuerpo una vez que haya abandonado la condición humana. Quien la expulsa del cuerpo violentamente no permite que sea libre. En efecto, aquel que se da muerte por voluntad propia se rebaja a ello aquejado por la fuerza de las circunstancias o por miedo a cualquier cosa o

por odio, estados que se cuentan, todos ellos, entre las pasiones. En consecuencia, aunque el alma estuviera limpia de tales impurezas con anterioridad, por esto mismo, porque sale arrancada por la fuerza, se ensucia. Afirma, a continuación, que la muerte debe ser para el alma una liberación del cuerpo, no una cadena, pero, si es obligada a salir, el alma estará cada vez más encadenada al cuerpo. [10] Y, a decir verdad, las almas que han sido arrancadas así vagan largo tiempo alrededor del cuerpo, de su sepultura o del lugar en que el suicidio se ha perpetrado. Por el contrario, aquellas almas que en esta vida se liberan de las cadenas del cuerpo mediante la muerte filosófica entran en el cielo y en los astros, a pesar de que aún subsista el cuerpo. Por ello señala que la única muerte loable de las muertes voluntarias es la que se prepara, como hemos dicho, según el principio de la filosofía, no con la espada; con la prudencia¹⁴, no con el veneno. [11] Añade, además, que la única muerte natural se produce cuando el cuerpo abandona el alma, no cuando el alma abandona el cuerpo. Pues es bien sabido que una relación numérica precisa y definida asocia las almas a los cuerpos. Mientras estos números permanecen, el cuerpo continúa siendo animado; pero cuando faltan, desaparece enseguida la fuerza misteriosa gracias a la cual subsistía esta asociación: es lo que llamamos destino o momentos fatales de la vida. [12] El alma, pues, no se desvanece, ya que es inmortal y eterna, sino que es el cuerpo el que sucumbe una vez completados esos números; y no es el alma la que se cansa de animarlo, sino que el cuerpo cesa en su función cuando ya no puede ser animado. De aquí aquel verso del más sabio de los poetas:

Completaré el número y regresaré a las tinieblas¹⁵.

[13] Por tanto, ésta es realmente la muerte natural: sólo cuando la falta de sus números implica el fin del cuerpo, no cuando la vida es arrancada de un cuerpo todavía capacitado para seguir llevándola consigo. Y no es poca la diferencia entre dejar de vivir por naturaleza y dejar de vivir por voluntad propia. [14] Cuando el alma es abandonada por el cuerpo, no puede retener en sí misma nada corpóreo si ha respetado la pureza al estar en esta vida; por el contrario, cuando es expulsada del cuerpo violentamente, habida cuenta de que sale rompiendo la cadena en vez de soltarse de ella, el propio constreñimiento le ocasiona la pasión y se ve infectada de los males de la cadena en cuanto la rompe. [15] Plotino incorpora tam-

bién a las observaciones anteriores esta razón contra la muerte voluntaria¹⁶. Dado que es evidente, dice, que allí las almas deben recibir su recompensa de acuerdo con el grado de perfección al que cada una de ellas ha llegado en esta vida, no hay que precipitar el fin de la vida cuando todavía existe la posibilidad de progresar. [16] Y no lo dice en vano, puesto que en los debates esotéricos acerca del regreso del alma se suele afirmar que las almas que cometen faltas en esta vida se parecen a aquellos que caen sobre un suelo llano, prestos a levantarse de nuevo sin dificultad; en cambio, las almas que se alejan de esta vida manchadas por sus faltas se asemejan a quienes caen desde lo alto de un precipicio al vacío, de donde no podrán volver a levantarse nunca. Por consiguiente, debemos emplear el tiempo de vida que nos ha sido concedido para tener mayor posibilidad de conseguir la purificación perfecta.

[17] Entonces, dirás, quien ha conseguido ya la purificación perfecta debe suicidarse al no tener ningún motivo para quedarse, ya que, habiendo llegado a lo más alto, no busca llegar más lejos. Sin embargo, por el hecho mismo de procurarse una muerte rápida con la esperanza de gozar de la felicidad, cae en las redes de la pasión, porque la esperanza, como el temor, es una pasión; y además incurre en las otras desventajas que acabamos de señalar. [18] Esto es lo que Paulo prohíbe a su hijo, que se apresura a ir a su encuentro con la esperanza de una vida más justa, y lo disuade para que su impaciente deseo de liberación y ascensión no lo encadene ni lo retrase aún más debido a esta misma pasión. Pero no le dice que no podrá morir salvo que le sobrevenga la muerte natural, sino que no podrá ir allí. [19] «*A menos que el dios*», afirma, «*te libere de la prisión de tu cuerpo, no tienes acceso a este lugar*», porque sabe, al haber sido ya acogido en el cielo, que la entrada a la morada celeste no se abre más que a la perfecta pureza. Pues bien, con igual constancia no debemos temer la muerte que llega por naturaleza ni forzar la que es contraria al orden natural. [20] Con lo que hemos indicado acerca de las observaciones de Platón y Plotino sobre el suicidio, no quedará sombra alguna en las palabras con las que Cicerón lo rechaza.

Capítulo 14

[1] Pero retomemos las palabras que escribió después de éstas: «Puesto que los hombres fueron creados con la condición de que fuesen los guardianes de este globo que ves que se halla en el centro de este templo y que se llama Tierra, y les fue otorgada un alma que procedía de aquellos fuegos eternos que denomináis constelaciones y estrellas, las cuales, redondas y en forma de globo, animadas por mentes divinas, recorren a una velocidad prodigiosa sus círculos y sus órbitas».

[2] Expondremos con todo detalle, cuando hablemos de las nueve esferas¹⁷, por qué dice de la Tierra que es un globo situado en el centro del universo. Por otra parte, designa oportunamente el universo con el nombre de «templo del dios» a causa de quienes creen que el dios no es sino el propio cielo y los cuerpos celestes que contemplamos. De este modo, para mostrar que la omnipotencia del dios supremo apenas puede ser comprendida y jamás puede ser contemplada, llamó todo cuanto se ofrece a la vista del hombre el templo de aquel que sólo la mente puede concebir. Así, quien siente veneración por estos cuerpos como si fuesen templos debe rendir culto con mayor devoción a su creador, y todo aquel al que se le permite frecuentar este templo sabe que deberá vivir como un sacerdote. Por ello Cicerón afirma, en una especie, por así decir, de declaración pública, que hay tal condición divina en el género humano que todo el mundo se ve ennoblecido por esta afinidad con el Alma (*animus*) celeste.

[3] Cabe destacar que en este pasaje utilizó el término *animus* en sentido propio y en sentido figurado. En efecto, el *animus* es propiamente la mente, que nadie ha dudado nunca que es más divina que el aliento vital (*anima*). Aun así, a veces también designamos de igual forma el aliento vital. [4] Por tanto, cuando dice: «Y les fue otorgada un alma (*animus*) que procedía de aquellos fuegos eternos», es preferible interpretar la mente, que compartimos de modo especial con el cielo y los astros. No obstante, cuando proclama: «Debéis retener vuestra alma (*animus*) en la prisión del cuerpo», se refiere entonces al aliento vital (*anima*) que está encadenado en la prisión del cuerpo, a la que no se somete la mente divina.

[5] Expongamos ahora cómo, según los teólogos, compartimos el *animus* —es decir, la mente— con los astros. [6] El dios que es y es llamado Causa Primera¹⁸ es el único principio y origen de todos los seres que existen o parecen existir. Por medio de la superabundante fecundidad propia de su grandeza, creó de sí mismo la Mente. Esta Mente, denomi-

nada *noíis*, dado que mira hacia su padre, guarda una estrecha similitud con su creador, pero, volviendo la vista hacia lo que la sigue, crea de sí misma el Alma. [7] El Alma, por su parte, reviste las características de su padre en la medida en que lo contempla, pero poco a poco, mirando hacia atrás, degenera y pasa de ser incorpórea a fabricar los cuerpos. Bien es verdad que posee, de la Mente de la que ha nacido, la razón más pura, llamada *logikón*, y que de su propia naturaleza recibe la capacidad de tener sensaciones y la de crecer, denominadas *aisthētikón* y *phytikón* respectivamente. Sin embargo, la primera de ellas, o sea, el *logikón*, que ha obtenido de la Mente de una manera connatural, como en realidad es divina, sólo es apropiada a las cosas divinas. Las otras dos, el *aisthētikón* y el *phytikón*, habida cuenta de que se apartan de lo divino, coinciden con lo perecedero. [8] Así pues, el Alma, creando por sí misma y disponiendo los cuerpos —pues por ello procede del Alma la facultad que los entendidos en el dios y en la Mente llaman *noíis*— a partir de esta acendrada y purísima fuente de la Mente, de la que había bebido al nacer la abundancia de su origen, dio vida a esos cuerpos divinos y superiores —me refiero al cielo y a los astros— que había dispuesto en primer lugar, y las mentes divinas penetraron en todos los cuerpos que se iban modelando en forma redonda, o sea, a modo de esfera. Esto es lo que dice Cicerón cuando habla de las estrellas: «(...) *animadas por mentes divinas*». [9] Ahora bien, al degenerar y pasar a las regiones inferiores y terrenas, el Alma descubre que la fragilidad de los cuerpos perecederos no puede soportar la pura divinidad de la Mente; mejor dicho, descubre que apenas una parte de ella es adecuada únicamente a los cuerpos humanos, porque sólo éstos aparecen erguidos como si se separaran de las cosas inferiores hacia las superiores; sólo éstos, siempre erguidos, miran al cielo con facilidad, y sólo éstos presentan en su cabeza cierto parecido con una esfera, que hemos dicho que es la única figura apropiada a la Mente¹⁹. [10] En consecuencia, sólo al hombre le infundió la razón, es decir, el poder de la mente, que tiene su sede en la cabeza; pero también introdujo en él, ya que es un cuerpo perecedero, la doble capacidad de tener sensaciones y de crecer.

[11] Por ello el hombre está dotado de razón, tiene sensaciones y crece, y gracias solamente a la razón ha merecido aventajar al resto de los animales, los cuales, como siempre van inclinados y, por esta misma dificultad de mirar hacia lo alto, se han alejado de las cosas superiores y no han merecido asemejarse en ninguna de sus partes a los cuerpos divinos, no han

obtenido nada de la Mente y, por tanto, carecen de razón: sólo han recibido dos capacidades, la de tener sensaciones y la de crecer. [12] De hecho, si en ellos hay algo que pueda parecerse a la razón, no es razón, sino memoria, y esta memoria no es la que está mezclada con la razón, sino la que acompaña a la vacuidad de los cinco sentidos. Ahora no diremos nada más de ella, puesto que no concierne a la presente obra. [13] El tercer tipo de cuerpos terrenos lo encontramos en los árboles y las plantas, que carecen de razón y de sentidos. Como sólo prevalece en ellos la capacidad de crecer, se dice que viven exclusivamente con esta parte del alma.

[14] Virgilio sugirió también esta disposición. Atribuyó, pues, un Alma al mundo y, a fin de atestiguar su pureza, la llamó Mente. Dice, en efecto:

Un soplo interior alimenta

el cielo, la tierra, los mares y los astros¹²⁰. Se trata del Alma, si bien en otro lugar designa por alma el aliento vital:

Todo el poder de los fuegos y de las almas¹²¹.

Y, para realzar la dignidad del Alma del mundo, afirmó que ésta era la Mente:

La Mente mueve la mole del universo¹²².

Y también, para demostrar que todos los seres vivos existen y son animados por esta misma Alma, añadió:

De ella surgieron la raza de los hombres y la de los animales¹²³,

y las demás palabras. Asimismo, con el fin de mostrar que en el Alma hay siempre el mismo vigor, pero que su acción se debilita en los animales a causa del espesor de sus cuerpos, agregó:

En la medida en que no lo entorpecen los perjudiciales cuerpos¹²⁴,

y lo siguiente.

[15] Así, de acuerdo con estas observaciones, ya que la Mente proviene del dios supremo, y el Alma de la Mente; ya que el Alma crea y llena de vida a todos los seres que vienen después de ella; ya que este fulgor único lo ilumina todo y se refleja en todas las cosas como un único rostro enfrente de muchos espejos colocados uno detrás de otro; y ya que todos los seres se suceden en secuencias continuas, degenerando paulatinamente en su viaje hacia las regiones inferiores, quien observe todo esto más a fondo descubrirá, desde el dios supremo hasta el último poso de las cosas, un encadenamiento único e ininterrumpido de vínculos recíprocos: ésta es la cadena áurea de Homero, quien recuerda que el dios ordenó que colgara desde el cielo hasta la Tierra¹²⁵.

[16] Dicho esto, queda demostrado que el hombre es el único de todos los seres terrenos que tiene en común con el cielo y los astros la mente, o sea, el alma. Es lo que sostiene Cicerón: «Y les fue otorgada un alma que procedía de aquellos fuegos eternos que denomináis constelaciones y estrellas».

[17] Sin embargo, no dice que nosotros hayamos recibido esta alma de esos fuegos celestes y eternos —pues, a pesar de ser divino, el fuego es un cuerpo, y no podríamos recibir nuestra alma de un cuerpo, aunque fuera divino—, sino de allí donde estos mismos cuerpos, que son y parecen divinos, la han recibido, a saber, de la parte del Alma del mundo que hemos dicho que está formada por la Mente pura. [18] Por este motivo, tras afirmar: «Y les fue otorgada un alma que procedía de aquellos fuegos eternos que denomináis constelaciones y estrellas», añadió enseguida: «(...) animadas por mentes divinas», para distinguir claramente con la expresión «fuegos eternos» el cuerpo de las estrellas, y con «mentes divinas» sus almas, y demostrar que, a nuestras almas, el poder de la mente les viene de éstas.

[19] No deja de tener interés incluir, a modo de colofón, en este apartado sobre el alma, las opiniones de todos aquellos que, según parece, se pronunciaron al respecto¹²⁶. Platón dijo que el alma era una esencia con movimiento propio¹²⁷; Jenócrates, un número con movimiento propio; Aristóteles, un principio inmóvil que tiene su fin en sí mismo (*entélékheia*)¹²⁸; Pitágoras y Filolao, una armonía; Posidonio, una idea; Asclepiades, el ejercitar armónicamente los cinco sentidos; Hipócrates, un hálito tenue disperso por todo el cuerpo¹²⁹; Heraclides del Ponto, una luz; Heraclito el físico, una chispa de la esencia estelar; Zenón, un hálito que se ha formado en el interior del cuerpo; Demócrito, un hálito inserido en los átomos que se mueve con tal facilidad que penetra por todo el

cuerpo. [20] El peripatético Critolao afirmó que el alma está constituida por una quintaesencia; Hiparco¹³⁰, que era fuego; Anaxímenes, aire; Empédocles y Critias, sangre; Parménides sostenía que estaba compuesta de tierra y fuego; Jenófanes, de tierra y agua; Boeto, de aire y fuego; y Epicuro dijo que era una combinación de fuego, aire y hálito. Con todo, las opiniones favorables a su incorporeidad no tuvieron menor éxito que las favorables a su inmortalidad.

[21] Veamos ahora el sentido de los dos términos que Cicerón evocó simultáneamente cuando dijo: «(...) que denomináis constelaciones y estrellas». Pues aquí no se muestra una sola realidad con dos sinónimos, como «espada» y «tizona», sino que las estrellas son sin duda únicas, como las cinco errantes¹³¹ o las demás que gravitan sin mezclarse con otras, mientras que las constelaciones se forman al unirse numerosas estrellas en cada signo, como Aries y Tauro, como Andrómeda, Perseo o la Corona y cualquier otro tipo de figuras diversas que se cree que fueron admitidas en el cielo. De modo que incluso entre los griegos *astér* y *ástron* significan cosas distintas: *astér* es una sola estrella, y *ástron*, un signo repleto de estrellas, que nosotros llamamos constelación.

[22] Al afirmar que las estrellas son «redondas y en forma de globo», no sólo alude a su figura individual, sino también a la figura de aquellas que se unen para constituir las constelaciones. En verdad, todas las estrellas, pese a que presentan alguna diferencia entre sí en cuanto a su tamaño, no presentan ninguna en cuanto a su figura. Es más, con ambos términos se designa una esfera sólida, que no puede obtenerse de la solidez si falta la esfericidad, ni de la esfericidad si falta la solidez, puesto que en el primer caso faltaría la figura y, en el segundo, la consistencia del cuerpo. [23] Asimismo, llamamos esferas a los cuerpos de las propias estrellas, formados todos ellos de acuerdo con esta figura. Reciben el nombre de esferas la *aplanés*, que es la más grande, y las siete que están debajo de ella, por las que se mueven los dos luminares y los cinco planetas.

[24] En lo que respecta a los «círculos» (*circi*) y las «órbitas» (*orbis*), son dos vocablos que designan dos cosas distintas, y Cicerón los empleó de diferente manera en cada caso. Escribió «órbita» en vez de «círculo», como en *orbis lacteus* ('Vía Láctea'), y «órbita» en vez de «esfera», como cuando habla de las nueve esferas o globos¹³². Pero también se denominan «círculos» los que rodean la esfera más grande, tal como los encontraremos a lo largo de nuestro tratado: uno de ellos es el lácteo, del que dice:

«Era un círculo que brillaba entre las llamas»¹³³. [25] Sin embargo, aquí no quiso que se entendiera ninguno de estos significados en las palabras «círculo» y «órbita». En este pasaje, «órbita» indica la revolución completa y finalizada de una estrella, es decir, su regreso al mismo punto de donde partió tras haber recorrido la esfera por la que se mueve. Al contrario, «círculo» es aquí la línea que rodea la esfera y que, a modo de senda por la que avanzan ambos luminares, encierra en su interior el errar regular de los planetas.

[26] Por tanto, los antiguos afirmaron que los planetas erraban porque realizan su propio recorrido y giran de oeste a este con movimiento contrario al de la esfera más grande, es decir, la del mismo cielo. Todos tienen, en efecto, igual velocidad, movimiento parecido e idéntica manera de avanzar, pero no todos recorren sus círculos y sus órbitas al mismo tiempo. [27] Por esta razón, su velocidad es prodigiosa, porque, a pesar de que es la misma para todos y ninguno de ellos puede ir más rápido ni más lento, no completan su revolución en el mismo espacio de tiempo. La causa de esta disparidad temporal a igual velocidad nos la revelarán con mayor precisión los capítulos siguientes¹³⁴.

Capítulo 15

[1] Después de estas palabras acerca de la naturaleza de los astros y la mente astral de los hombres, el padre, exhortando de nuevo a su hijo a ser piadoso hacia los dioses y a ser justo con los hombres, añadió otro premio al mostrarle el círculo lácteo, destinado a las virtudes y concedido al conjunto de los bienaventurados. Lo recordó en estos términos: «Era un círculo que brillaba con luminosísimo resplandor entre las llamas, que vosotros llamáis *Vía Láctea* (orbis lacteus) tal como aprendisteis de los griegos»¹³⁵. [2] *Orbis*, con el epíteto *lacteus*, significa aquí lo mismo que «círculo». Ahora bien, sólo uno de los círculos que rodean el cielo es «lácteo». Existen diez más amén de éste: expondremos lo que hay que decir sobre ellos cuando nuestro discurso aborde este tema. Éste es el único de todos los círculos accesible a la vista, en tanto que los demás se perciben más con el pensamiento que con la mirada.

[3] Acerca del círculo lácteo muchos expresaron opiniones diferentes, y unos ofrecieron explicaciones míticas, y otros, explicaciones naturales.

Pero nosotros, prescindiendo de las explicaciones míticas, hablaremos solamente de aquellas que parecen concernir a la naturaleza del círculo lácteo. [4] Teofrasto afirmó que el círculo lácteo es la juntura mediante la cual la esfera celeste, formada por dos hemisferios, se ha acoplado, y por eso allí donde los bordes se habían unido de uno y otro lado se ve una claridad notable. [5] Diodoro¹³⁶ dijo que es un fuego de una naturaleza espesa y compacta que se concentra en un único conducto de trazo curvo acumulándose en la línea de división de la arquitectura cósmica, y por este motivo permite ser percibido por el observador, ya que el fuego celeste restante no muestra a la vista su luz por ser demasiado difusa y tenue. [6] Demócrito sostenía que son innumerables estrellas, todas pequeñas, que, reunidas en un área muy reducida y ocupando los estrechísimos espacios que hay entre ellas, son contiguas por todos lados y, en consecuencia, debido a que propagan por doquier la luz que difunden, aparentan un cuerpo único de luz incesante. [7] Sin embargo, Posidonio, cuya definición ha obtenido el beneplácito de la mayoría, aseguró que la Vía Láctea es una efusión de calor astral que su propia curvatura, opuesta al Zodíaco, ha hecho girar oblicuamente, de modo que, como el Sol nunca supera los límites del Zodíaco y deja la parte restante del cielo privada de su calor, este círculo, apartándose oblicuamente del trayecto del Sol, templó el universo con su cálida curva. Ya hemos explicado con anterioridad qué partes del Zodíaco corta¹³⁷. Esto es todo sobre la Vía Láctea.

[8] No obstante, como hemos dicho, existen otros diez círculos, uno de los cuales es el propio Zodíaco. Es el único de los diez que ha podido obtener latitud, tal como vamos a exponer. [9] Los círculos celestes son por naturaleza una línea inmaterial concebida por la mente, hasta tal punto que se entiende que sólo posee longitud y que no puede tener latitud. Pero el hecho de que el Zodíaco contuviera los signos exigía una latitud. [10] Así pues, dos líneas delimitaron todo el espacio que ocupaba su latitud con las constelaciones que en él se extienden; y una tercera línea, trazada por el medio, recibe el nombre de eclíptica porque, cuando el Sol y la Luna realizan su carrera al mismo tiempo por esta misma línea, es necesario que se produzca el eclipse de uno de los dos: el del Sol, si la Luna pasa en ese momento por debajo de éste; el de la Luna, si entonces está en una posición opuesta a la del Sol. [11] Por tanto, el Sol no se eclipsa sino el trigésimo día del mes lunar, y la Luna no conoce el eclipse más que el decimoquinto día de su curso. En realidad, ocurre que, o bien la

Luna, situada enfrente del Sol de modo que toma de él su luz habitual, encuentra ante sí, sobre la misma línea, el cono de la Tierra, o bien ella misma, pasando por debajo del Sol, impide con su propia interposición que la luz solar sea percibida por la vista humana. [12] Por consiguiente, durante el eclipse, el Sol no sufre perjuicio alguno, sino que son nuestros ojos los que se engañan. En cambio, la Luna, durante su propio eclipse, sufre al no recibir la luz del Sol, gracias a la cual da color a la noche. Virgilio, muy experimentado en todas las disciplinas, lo sabía y dijo:

Los diversos eclipses del Sol y los sufrimientos de la Luna¹³⁸.

Así, aunque tres líneas delimitan y dividen el Zodíaco, los antiguos, creadores del vocabulario, quisieron, sin embargo, que se hablara de un solo círculo.

[13] Hay otros cinco círculos, llamados paralelos. El del medio, que es también el más grande, es el equinoccial¹³⁹. Hay dos cercanos a los polos y, por esta razón, son pequeños: uno se denomina septentrional, y el otro, austral. Entre éstos y el del medio están los trópicos, mayores que los círculos polares, pero menores que el círculo medio: éstos son los que marcan de un lado y del otro el límite de la zona tórrida.

[14] Hay otros dos además de éstos, los coluros, que recibieron este nombre porque describen un círculo incompleto¹⁴⁰. Efectivamente, pasando por el polo septentrional y alejándose de allí en direcciones opuestas, se intersecan en el vértice y dividen los cinco círculos paralelos en cuatro partes iguales, cortando el Zodíaco de tal modo que uno de ellos atraviesa Aries y Libra, y el otro, Cáncer y Capricornio. Aun así, se cree que no llegan al polo austral.

[15] Los dos que faltan para completar dicho número, el meridiano y el horizonte, no se trazan en la esfera, ya que no pueden tener una posición fija, sino que varían en función de las diferentes posiciones del observador o del habitante. [16] El meridiano es, pues, el círculo que el Sol designa al situarse justo encima de la cabeza de cada persona, señalando así el mediodía. Y como la esfericidad de la Tierra impide que todas las localidades se hallen en la misma posición, la parte del cielo que está encima de cada uno no es la misma: por ello no podrá existir un solo meridiano para todos, sino que cada pueblo tiene encima de su cabeza su propio meridiano. [17] De igual forma, el hecho de mirar a su alrededor

determina el horizonte de cada individuo. En verdad, el horizonte es, por así decir, el límite del cielo —indicado por una especie de círculo— que se ve sobre la Tierra. Y dado que la vista humana no puede alcanzar realmente este límite, todo cuanto cada persona podrá llegar a ver a su alrededor con sus ojos significa para ella su propia línea divisoria entre el cielo y la Tierra. [18] Este horizonte, que la vista de cada uno circunscribe para sí, no podrá extenderse más de trescientos sesenta estadios¹⁴¹, puesto que el ojo humano no supera los ciento ochenta estadios; antes bien, cuando la vista alcanza esta distancia, al no poder ir más allá en la redondez de la Tierra, se curva y vuelve atrás. Y este número, duplicado a causa de las dos trayectorias, suma trescientos sesenta estadios, que es la distancia que abarca el horizonte de cada uno, y cuanto más espacio dejes detrás de ti al avanzar, tanto más ganarás invariablemente por delante. Por ello el horizonte cambia siempre según cuál sea nuestro desplazamiento. [19] Sin embargo, la visibilidad de que hemos hablado es concedida, en la Tierra, por una llanura lisa o por la tranquila libertad del mar, que no ponen ningún obstáculo a los ojos. Que no te afecte el hecho de que a menudo veamos un monte que se eleva a lo lejos o que levantemos la vista hacia las alturas mismas del cielo. En realidad, una cosa es cuando una altura se nos hace visible, y otra, cuando se dirige y se extiende la mirada por una superficie llana, pues sólo en este caso se verifica el círculo del horizonte. Baste lo dicho sobre todos los círculos que rodean el cielo.

Capítulo 16

[1] Pasemos a analizar lo siguiente: *«Desde allí yo contemplaba el universo, y me parecía espléndido y maravilloso. De hecho, había esas estrellas que nunca hemos visto desde este lugar, y sus dimensiones eran tan grandes como jamás hemos imaginado. Entre ellas se encontraba aquella tan pequeña, la más alejada del cielo y la más próxima a la Tierra, que brillaba con luz ajena. Asimismo, el tamaño de las estrellas superaba con creces el del globo terráqueo»*¹⁴².

[2] Diciendo *«desde allí yo contemplaba el universo»*, confirma lo que hemos explicado anteriormente¹⁴³: el encuentro a través del sueño entre Escipión y sus padres tuvo lugar en la misma Vía Láctea. Es más, en lo tocante a las estrellas, hay dos aspectos principales, según dice, que le sorprendieron: la novedad de algunas y el tamaño de todas. Primero tra-

taremos de la novedad y, a continuación, del tamaño. [3] Añadiendo sabiamente la precisión «(...) *que nunca hemos visto desde este lugar*», revela la causa por la que no nos son visibles. En efecto, el lugar que habitamos está situado de tal manera que, desde él, nunca pueden verse ciertas estrellas, dado que la parte del cielo en la que se encuentran jamás puede ser visible a los habitantes de la Tierra. [4] A decir verdad, la parte de la Tierra en la que vivimos todos los hombres —al menos los que nosotros podemos conocer— se eleva hacia el polo septentrional, y la convexidad de la esfera hunde el polo austral en las profundidades. Por esta razón, ya que la esfera celeste gira siempre alrededor de la Tierra de este a oeste, nuestro polo, que contiene las siete estrellas de la Osa Mayor, sea cual sea la dirección en que lo haga girar la rotación del universo, como está encima de nosotros, siempre nos es visible y siempre muestra

las Osas, que tienen miedo de zambullirse en las aguas del Océano¹⁴⁴.

[5] El polo austral, por el contrario, como si se hubiera sumergido de una vez para siempre debido a la posición del lugar que habitamos, no se nos aparece nunca, ni tampoco nos muestra sus estrellas, por las que, sin duda, se distingue. Esto es lo que dijo el poeta, conocedor de la naturaleza misma:

Uno de los polos está siempre encima de nosotros; pero el otro está bajo nuestros pies, y sólo lo ven la negra Estigia y los Manes profundos¹⁴⁵.

[6] No obstante, dado que, para sus habitantes, la esfericidad de la Tierra provoca esta diversidad en las partes del cielo —o bien siempre son visibles, o bien no lo son nunca—, no cabe duda de que quien se halle en el cielo verá todo el cielo sin que se lo estorbe ninguna parte de la Tierra, que apenas ocupa en su totalidad el espacio de un punto en comparación con la inmensidad del cielo. [7] Así pues, a aquel que nunca había tenido la suerte de contemplar desde la Tierra las estrellas del polo austral, en el momento en que las vio tras mirar libremente a su alrededor sin el obstáculo terreno, le causaron admiración como si fuesen nuevas y, al comprender la causa por la que nunca las había visto, dijo: «*De hecho, había esas estrellas que nunca hemos visto desde este lugar*», indicando con la expresión «este lugar» la Tierra en la que estaba mientras contaba todo esto.

[8] Vamos a exponer a continuación el significado de las palabras que agregó: «(...) y sus dimensiones eran tan grandes como jamás hemos imaginado». La razón por la cual los hombres nunca han atisbado las dimensiones que Escipión vio en las estrellas, él mismo la manifiesta añadiendo: «*Asimismo, el tamaño de las estrellas superaba con creces el del globo terráqueo*». [9] ¿Cuándo un hombre —salvo aquel que el conocimiento de la filosofía ha puesto por encima del hombre, o mejor dicho, lo ha hecho hombre— puede imaginarse que una sola estrella es más grande que la Tierra entera, si apenas parecen igualar, según la gente, la llama de una única antorcha? Por tanto, la afirmación de sus dimensiones sólo se podrá creer con certeza si se establece que cada una de ellas es más grande que la Tierra entera. Podrás constatarlo del modo siguiente. [10] Los geómetras dijeron que el punto es aquello que por su incomprensible pequeñez no puede dividirse en partes y no se considera ni siquiera una parte, sino solamente un signo. Los físicos enseñaron que la Tierra, en relación con la inmensidad de la órbita por la que gira el Sol, equivale a un punto. De igual manera se ha descubierto cuán pequeño es el Sol respecto de su propia órbita. Por consiguiente, se ha establecido mediante cálculos evidentes de sus dimensiones que la órbita que el Sol recorre equivale a doscientas dieciséis veces su tamaño¹⁶. [11] Así pues, como el Sol es una parte determinada de su órbita, y la Tierra, en relación con la órbita del Sol, es un punto, o sea, no puede ser una parte, es resueltamente incontestable que el Sol es más grande que la Tierra, si es verdad que una parte es mayor que aquello que, por su extrema pequeñez, no admite el calificativo de «parte».

[12] Pero es obvio, además, que las órbitas de las estrellas superiores son más grandes que la órbita del Sol —si es cierto que el continente es mayor que el contenido—, porque el orden de las esferas celestes es tal que cualquier esfera inferior está rodeada por la que es superior a ella. De ahí que Cicerón dijera que la esfera de la Luna, en la medida en que es la más alejada del cielo y la más próxima a la Tierra, es la más pequeña, en tanto que la propia Tierra, que está en último lugar, se ve reducida en realidad casi a un punto. [13] Por tanto, si las órbitas de las estrellas superiores son, como hemos afirmado, más grandes que la órbita del Sol; si, por otra parte, cada una de ellas es tan grande que, en relación con su órbita, equivale a una parte, no cabe duda de que todas son más extensas que la Tierra, que ya hemos dicho que es un punto con respecto a la órbita

del Sol, la cual, a su vez, es más pequeña que las órbitas superiores. En cuanto a la Luna, los capítulos siguientes precisarán si brilla realmente con luz ajena¹⁴⁷.

Capítulo 17

[1] Cuando Escipión, observando no sin asombro estas cosas, dirigió su mirada hacia la Tierra y allí se detuvo con familiaridad, regresó de nuevo a las regiones superiores por una advertencia de su abuelo, quien le mostró el orden de las esferas —empezando por la del cielo— en estos términos: [2] *«Ante ti, todo el universo está compuesto de nueve círculos, o mejor dicho, nueve esferas, una de las cuales es la celeste, la más alejada, que rodea a todas las demás: es el dios supremo en persona, quien engloba y contiene las otras. En ella están fijadas las estrellas, que giran con movimiento perpetuo. [3] Debajo de ella están situadas siete esferas que giran al revés, en sentido contrario al de la rotación del cielo. Esa estrella que en la Tierra llaman Saturno ocupa una de ellas. Después viene aquel astro fulgurante, próspero y beneficioso para el género humano que recibe el nombre de Júpiter. A continuación, aquel que denomináis Marte, rojizo y horrible para la Tierra. Después, más o menos en el centro, reina el Sol, guía, soberano y moderador de los demás cuerpos luminosos; es la mente y el regulador del mundo, y sus dimensiones son tales que ilumina y envuelve con su luz todo el universo. Lo acompañan, a su vez, la órbita de Venus y la de Mercurio, y, en la esfera inferior, gira la Luna, alumbrada por los rayos del Sol. [4] Debajo de ésta, por último, ya no hay nada que no sea mortal y perecedero, excepto las almas, don que los dioses concedieron al género humano. Por encima de la Luna todo es eterno. En lo que respecta a la novena esfera, que se halla en el medio, la Tierra, es inmóvil y se encuentra en la parte más baja, y hacia ella tienden todos los cuerpos pesados según su gravedad»*¹⁴⁸.

[5] Hallamos, reunida en este pasaje, una escrupulosa descripción del mundo entero, desde lo más alto hasta lo más bajo, y el cuerpo, por así decir, del universo está representado íntegramente: algunos, de hecho, lo llamaron *tò pân*, o sea, el todo, y por esta razón dice: *«Todo el universo está compuesto (...)»*. Virgilio, por su parte, lo denominó gran cuerpo:

(...) y se mezcla con este gran cuerpo¹⁴⁹.

[6] En este punto, Cicerón, una vez echadas las simientes de las investigaciones que se deben realizar, nos dejó muchos temas por cultivar. Sobre las siete esferas inferiores dice: «(...) *que giran al revés, en sentido contrario al de la rotación del cielo*». [7] Al afirmar esto, nos induce a preguntarnos si el cielo gira y si los siete planetas giran y se mueven en sentido contrario; si la autoridad de Platón concuerda con el orden de las esferas que Cicerón consigna; y, si realmente están en una posición inferior, cómo es posible aseverar que los planetas de todas estas esferas recorren el Zodíaco, habida cuenta de que el Zodíaco no sólo es único, sino que además se encuentra en lo más alto del cielo; o por qué razón, en este Zodíaco único, los recorridos de unos planetas son más cortos, y los de otros, más largos —pues necesariamente se plantean todas estas cuestiones al exponer el orden de las esferas—, y, por último, por qué motivo tienden hacia la Tierra, tal como dice, «*todos los cuerpos pesados según su gravedad*».

[8] Muestran que el cielo gira la naturaleza, la potencia y la razón del Alma del mundo, cuya eternidad es inherente a su movimiento, puesto que el movimiento no deja jamás aquello que la vida no abandona, ni la vida se separa de aquello que está siempre en movimiento. Así pues, también el cuerpo celeste, que el Alma del mundo creó para que participara de su inmortalidad con el fin de que nunca dejara de vivir, siempre está en movimiento y es incapaz de mantenerse en reposo porque la misma Alma que lo impulsa no permanece inmóvil. [9] Efectivamente, ya que la esencia del Alma, que es incorpórea, reside en el movimiento y ya que el primer cuerpo que el Alma creó es el del cielo, no hay duda de que la naturaleza del movimiento pasó de lo incorpóreo a este primer cuerpo ni de que su potencia, íntegra e incorruptible, no abandona lo que empezó a mover en primer lugar. [10] El movimiento del cielo es por ello necesariamente circular, porque, como es inevitable que siempre se mueva y no existe ningún lugar más allá adonde pueda dirigirse, está sometido a un movimiento continuo de perpetuo retorno hacia sí mismo: por eso corre donde puede o donde tiene su espacio, y su avance consiste en dar vueltas, dado que el único movimiento posible para la esfera que abarca todos los espacios y lugares es la rotación. Además, así parece que sigue siempre al Alma que recorre el universo. [11] ¿Diremos, pues, si siempre la sigue, que nunca la encuentra? Al contrario, siempre la encuentra porque ella está por todas partes en su totalidad, por todas partes en su per-

fección. Pero ¿por qué, si encuentra la que busca, no se detiene? Porque también ella desconoce el reposo. Ciertamente, el cuerpo celeste permanecería en reposo si encontrara en algún lugar el Alma en reposo, pero, como aquella hacia la cual lo empuja su empeño siempre se esparce por el universo, el cuerpo también gira en ella y a través de ella. Acerca del misterio de la rotación del cielo bastarán estas breves observaciones, tomadas de los numerosos argumentos de Plotino¹⁵⁰.

[12] En cuanto al hecho de que llamara dios supremo a esta esfera más alejada, que gira de este modo, no debe entenderse como la Causa Primera ni como el dios omnipotentísimo: esta misma esfera —que es el cielo— es obra del Alma; el Alma procede de la Mente, y la Mente fue creada por el dios verdaderamente supremo. [13] Pero Cicerón dijo «supremo» respecto al orden de las demás esferas inferiores, por lo que añadió a continuación: «(...) *quien engloba y contiene las otras*». Es más, dijo «dios» no sólo porque es un ser inmortal, divino y repleto de la razón que le infundió la Mente purísima, sino también porque él mismo practica y él mismo contiene todas las virtudes que acompañan la omnipotencia de la divinidad primera. [14] En fin, los antiguos lo llamaron Júpiter, y, en opinión de los teólogos, Júpiter es el Alma del mundo. De ahí aquel verso:

Empecemos por Júpiter, Musas, todo está lleno de Júpiter¹⁵¹,

que otros poetas imitaron de Arato, quien, al disponerse a hablar de los astros y decidir que su exordio versaría sobre el cielo, donde se hallan los astros, recordó que se debía empezar por Júpiter¹⁵². [15] De ahí también que Juno sea llamada su hermana y esposa. En realidad, Juno es el aire, y se la considera su hermana porque el aire fue creado igualmente a partir de las mismas semillas que el cielo, y su esposa porque el aire está debajo del cielo.

[16] A esto hay que añadir que algunos afirmaron que, excepto los dos luminares y los cinco planetas denominados errantes, todas las restantes estrellas están fijadas en el cielo y no se mueven más que con él; otros, cuya postura se acerca más a la verdad, aseguraron que estos planetas, además de moverse de acuerdo con la rotación del cielo, se desplazan también con movimiento propio, pero, debido a la inmensidad de la esfera más alejada, tardan un número de siglos que excede cualquier cifra imaginable en realizar una revolución completa de su órbita y, por esta razón,

el hombre no percibe ningún movimiento en ellos, puesto que la duración de una vida humana no basta para advertir ni siquiera una pequeña fracción de un desplazamiento tan lento¹⁵³. [17] Por este motivo, Cicerón, que no ignoraba ninguna doctrina aceptada por los antiguos, se refirió a ambos razonamientos diciendo: «*En ella están fijadas las estrellas, que giran con movimiento perpetuo*». No sólo dijo, en efecto, que están fijadas, sino que tampoco ocultó que poseen un movimiento.

Capítulo 18

[1] Averigüemos ahora con argumentos que conduzcan a la verdad si las siete esferas inferiores giran, como él sostiene, en sentido contrario al de la rotación del cielo. [2] La teoría según la cual el Sol, la Luna y los cinco planetas que reciben su nombre a partir de su movimiento errático¹⁵⁴ se desplazan con movimiento propio de oeste a este —además de la rotación diurna del cielo que los arrastra consigo de este a oeste— ha sido considerada inverosímil y monstruosa tanto por los profanos en letras como por numerosos iniciados en ciencia. Sin embargo, en quienes observan las cosas con mayor atención descubriremos que esta afirmación es tan verdadera que no sólo puede ser comprendida por la inteligencia, sino que también puede ser verificada a simple vista. [3] Con todo, a fin de debatir este asunto con un oponente pertinaz, ea pues, tú, quienquiera que seas, que finges ignorar esta evidencia, pongamos sobre la mesa, uno por uno, todos los argumentos que los rivales plantean para desacreditarla o los que la verdad misma sugiere.

[4] De estos planetas errantes, junto con los dos luminares, diremos, o bien que, fijados en el cielo como las demás estrellas, no ofrecen a nuestros ojos ningún movimiento propio, sino que son llevados por el impulso de la rotación del universo, o bien que se mueven también por su propio desplazamiento. No obstante, si se mueven, o siguen la trayectoria del cielo de este a oeste, avanzando en virtud del movimiento común y del suyo propio, o, retrocediendo en sentido contrario, gravitan de la zona occidental a la oriental. Tengo la impresión de que, aparte de estas opciones, no puede existir ni imaginarse nada más. Veamos ahora cuál de ellas puede ser demostrada.

[5] Si los planetas fuesen fijos, nunca se alejarían de la misma posición;

antes bien, siempre serían visibles en los mismos lugares como las otras estrellas. He aquí, por ejemplo, que, entre las estrellas fijas, las Pléyades nunca se separan de su propio grupo ni desamparan a las Híades, sus vecinas, ni abandonan la cercana región de Orión. El conglomerado de las Osas no se desmorona; el Dragón, que se desliza entre ellas, habiéndolas circundado una vez, no deja de abrazarlas. [6] Por el contrario, los planetas son visibles ora en una región del cielo ora en otra, y a menudo, cuando dos o más han entrado en conjunción en un mismo punto, se alejan enseguida del lugar en que han sido vistos juntos y se separan el uno del otro. Lo cual demuestra, e incluso los ojos lo verifican, que no están fijados en el cielo: luego se mueven, y nadie podrá negar lo que la vista confirma.

[7] Por tanto, debemos indagar si su movimiento propio los hace girar de este a oeste o en sentido contrario. Pues bien, para quienes nos hacemos tal pregunta no sólo hay un razonamiento clarísimo, sino que además nuestros ojos lo corroborarán. Tomemos en consideración la secuencia de los signos que vemos que divide o determina el Zodíaco y partamos de un signo cualquiera de esta secuencia. [8] Cuando Aries aparece, surge tras él Tauro. Éste es seguido por Géminis; éste, por Cáncer y así sucesivamente. De este modo, si los planetas avanzaran de este a oeste, no pasarían de Aries a Tauro, que está situado detrás, ni de Tauro a Géminis, el signo siguiente, sino que irían de Géminis a Tauro y de Tauro a Aries con una progresión directa y en consonancia con la rotación del universo. [9] Pero como su revolución los lleva del primer signo al segundo, del segundo al tercero y de éste a los restantes que vienen a continuación, y como, a su vez, las constelaciones fijadas en el cielo se desplazan junto con el propio cielo, no cabe duda de que los planetas no se mueven con el cielo, sino en sentido contrario al del cielo. Para que quede completamente claro, deduzcámoslo a partir del curso de la Luna, que es más perceptible por su luminosidad y su velocidad. [10] Después de renovarse alejándose del Sol, la Luna es visible en occidente más o menos al segundo día, y muy próxima al Sol que acaba de abandonar. Tras la puesta de éste, la Luna ocupa el borde del cielo, poniéndose después de su antecesor. Al tercer día se pone más tarde que en el segundo, y así se aparta cada vez más del ocaso, de manera que al séptimo día se ve en medio del cielo al ponerse el Sol. Sin embargo, siete días después, sale cuando el Sol se pone. [11] Así, en medio mes, recorre la mitad del cielo, es

decir, un hemisferio, retrocediendo de oeste a este. Después, siete días más tarde, ocupa el punto más bajo del hemisferio que permanece oculto en las proximidades del ocaso, y esto constituye la prueba de que sale a medianoche. Finalmente, transcurrido igual número de días, alcanza nuevamente el Sol, y el nacimiento de ambos se ve próximo hasta que, pasando por debajo del Sol, se renueva otra vez y, separándose de nuevo paulatinamente, abandona occidente para regresar siempre a oriente.

[12] El Sol tampoco se mueve de otro modo que de oeste a este y, aunque su retrogradación es más lenta que la de la Luna —puesto que recorre un solo signo en tanto tiempo como tarda la Luna en recorrer el Zodíaco entero—, ofrece pruebas inequívocas y perceptibles de su movimiento. [13] Supongamos que está en Aries, que, al ser el signo equinoccial, hace que las horas de sueño y las diurnas sean iguales. Cuando el Sol se pone en este signo, vemos nacer inmediatamente Libra, es decir, las pinzas de Escorpio, y Tauro aparece próximo al ocaso: entonces vemos que las Pléyades y las Híades, las partes más brillantes de Tauro, se ponen no mucho después que el Sol. [14] Al cabo de un mes, el Sol retrocede al signo siguiente, o sea, a Tauro, y así sucede que ni las Pléyades ni ninguna otra parte de Tauro son visibles durante este mes. En efecto, el signo que nace con el Sol y se pone con el Sol siempre permanece oculto, hasta tal punto que los astros cercanos son disimulados por la proximidad del Sol. [15] De hecho, en ese momento tampoco el Perro, al ser vecino de Tauro, es visible, ocultado por la proximidad de la luz solar. Esto es lo que dijo Virgilio:

Quando el radiante Tauro abre el año con sus dorados cuernos y, cediendo al astro que tiene enfrente, el Perro se pone¹⁵⁵.

Naturalmente, no quiere que se entienda que, cuando Tauro nace con el Sol, el Perro, que está próximo a Tauro, se oculta enseguida, sino que el Perro se oculta cuando Tauro trae el Sol, dado que entonces empieza a no ser visible por la proximidad de éste. [16] En esos días, no obstante, al ponerse el Sol, Libra se encuentra tan arriba que Escorpio aparece en su totalidad, en tanto que Géminis es entonces visible cerca del ocaso. Por su parte, después del mes de Tauro, Géminis no es visible, lo cual indica que el Sol se ha trasladado a este signo. Después de Géminis, retrocede a Cáncer y entonces, cuando se pone, Libra se ve de pronto en medio del

cielo. [17] Es, pues, evidente que, una vez que el Sol ha atravesado los tres signos —es decir, Aries, Tauro y Géminis—, ha retrocedido hasta la mitad del hemisferio. Por último, pasados los tres meses siguientes y recorridos los tres signos que vienen a continuación —me refiero a Cáncer, Leo y Virgo—, el Sol se encuentra en Libra, que iguala nuevamente la noche y el día, y, mientras se pone en este mismo signo, enseguida aparece Aries, donde el Sol se ponía seis meses antes. [18] Por este motivo hemos optado por referirnos a su ocaso antes que a su salida, puesto que los signos siguientes son visibles después del ocaso y, demostrando que el Sol regresa a los signos que se suelen ver cuando se pone, hemos certificado, sin duda, que se desplaza con un movimiento contrario al movimiento del cielo. [19] Asimismo, lo que hemos dicho acerca del Sol y la Luna bastará para atribuir también un movimiento retrógrado a los cinco planetas. Por la misma razón, trasladándose a los signos siguientes, giran siempre con un movimiento contrario al de la rotación del universo.

Capítulo 19

[1] Tras tales afirmaciones, hay que dedicar algunas palabras al orden de las esferas. Respecto a este punto, puede parecer que Cicerón discrepa de Platón, dado que sostiene que la esfera del Sol es la cuarta de las siete, es decir, la que está situada en el medio, mientras que Platón la menciona la segunda de la Luna hacia arriba, o sea ocupa el sexto lugar contando desde la más alta¹⁵⁶. [2] Con Cicerón están de acuerdo Arquímedes y el sistema de los caldeos, en tanto que Platón siguió a los egipcios, padres de todas las disciplinas filosóficas, quienes aseguran que el Sol está situado entre la Luna y Mercurio, si bien hallaron y dieron a conocer la razón por la que algunos creen que el Sol está por encima de Mercurio y de Venus. De hecho, quienes así lo entienden no se apartan de una apariencia de verdad. Lo que llevó a suponer este cambio fue, sin duda, una deducción de este tipo.

[3] De la esfera de Saturno, que es la primera de las siete, hasta la esfera de Júpiter, segunda desde lo alto, la distancia intermedia es tal que el planeta superior tarda treinta años en completar una vuelta al Zodíaco, mientras que el inferior la completa en doce años. A su vez, la esfera de Marte está tan alejada de Júpiter que realiza el mismo recorrido en dos

años. [4] Venus, por su parte, está tan por debajo de la región de Marte que un año le basta para completar una vuelta al Zodíaco. En cambio, Mercurio está tan próximo a Venus, y el Sol, tan cercano a Mercurio, que los tres realizan su recorrido celeste en el mismo espacio de tiempo, a saber, en un año más o menos¹⁵⁷. De ahí que Cicerón llamara a estos dos planetas «acompañantes del Sol», ya que, recorriendo un espacio igual, nunca se alejan entre sí. [5] La Luna, no obstante, dista tanto por debajo de ellos que completa en veintiocho días lo que ellos completan en un año. Por eso, entre los antiguos no existió discrepancia alguna ni acerca del orden de los tres planetas superiores, que la inmensa distancia que los separa distingue absoluta y claramente, ni acerca de la región de la Luna, que está muy separada de todos los demás planetas. Ahora bien, en cuanto a los tres más cercanos entre sí, Venus, Mercurio y el Sol, su proximidad ha hecho que se confunda el orden, pero sólo en algunos autores, puesto que no escapó al talento de los egipcios la explicación, que es como sigue.

[6] La esfera por la que se mueve el Sol es circundada por la esfera de Mercurio, y ésta, a su vez, está incluida en la esfera de Venus, y así, cuando estos dos planetas recorren los polos superiores de sus esferas, se considera que están situados por encima del Sol, mientras que, cuando pasan por las partes inferiores de sus esferas, se cree que el Sol está por encima de ellos. [7] Por tanto, quienes afirmaron que sus esferas están por debajo del Sol lo intuyeron a partir del curso de estos planetas, que alguna vez, como hemos dicho, parece ser inferior, y es realmente más perceptible porque en ese momento se muestran sin ningún obstáculo. En efecto, cuando ocupan las regiones superiores, los rayos del Sol los ocultan más, y por ello ha persistido esta creencia y este orden ha sido adoptado comúnmente casi por todo el mundo.

[8] Sin embargo, una observación más perspicaz revela el orden verdadero, sugerido por un examen visual y, también, por el razonamiento siguiente: es necesario que la Luna, que carece de luz propia y la toma del Sol, esté situada debajo de su fuente de luz. [9] El motivo por el que la Luna no posee luz propia en tanto que los demás planetas brillan por su cuenta es que, situados por encima del Sol, se hallan en el éter purísimo, donde cualquier objeto, sea cual sea, tiene por naturaleza una luz propia que en su totalidad, con su propio fuego, se apoya en la esfera del Sol, de tal modo que las zonas del cielo que se encuentran alejadas del Sol están

sometidas a un frío perpetuo —como se demostrará posteriormente—¹⁵⁸.

[10] La Luna, por su parte, como es la única que está por debajo del Sol y próxima ya a la región de lo perecedero, la cual carece de luz propia, no puede tener luz salvo que brille con la del Sol que está por encima de ella. En suma, dado que la Tierra es la parte más baja de todo el universo, y la Luna, la parte más baja del éter, la Luna también fue denominada «Tierra», pero «Tierra etérea»¹⁵⁹. [11] Aun así, no pudo ser inmóvil como la Tierra porque en una esfera que gira nada permanece inmóvil excepto el centro; efectivamente, la Tierra es el centro de la esfera universal, por lo que es la única que permanece inmóvil¹⁶⁰.

[12] La Tierra, a su vez, sólo es alumbrada por la luz que recibe del Sol, pero no resplandece; la Luna, a modo de espejo, refleja la luz con que es iluminada, ya que aquélla se considera un sedimento de aire y agua, elementos espesos y densos de por sí, y por ello se ha solidificado en su vasta extensión externa y ninguna luz la penetra más allá de su superficie¹⁶¹; y ésta es por sí misma un límite, pero es el límite de la luz más pura y del fuego etéreo: de ahí que su cuerpo, aunque es más denso que los otros cuerpos celestes y, con todo, mucho más puro que el de la Tierra, sea permeable a la luz que recibe, de tal modo que la refleja de nuevo, si bien no nos transmite ninguna sensación de calor. [13] Ocurre que el rayo de luz, cuando llega a nosotros desde su fuente, es decir, desde el Sol, lleva consigo la naturaleza del fuego del que procede; en cambio, cuando se filtra en el cuerpo de la Luna y se ve reflejado en ella, sólo difunde la claridad, no el calor. De hecho, cuando un espejo refleja intensamente el esplendor de una hoguera que está a lo lejos, sólo muestra una imagen del fuego que no da sensación de calor.

[14] Del orden que Platón y sus fuentes dieron al Sol, de los autores en que Cicerón se basó para atribuir el cuarto lugar a la esfera solar, de la razón que llevó a esta diversidad de pareceres y de la causa por la cual dijo: «(...) y, en la esfera inferior, gira la Luna, alumbrada por los rayos del Sol», ya hemos hablado bastante, pero debemos añadir a todo ello por qué motivo Cicerón, al indicar que el Sol es el cuarto de los siete planetas —pues en una serie de siete, el cuarto no está más o menos en el medio, sino que es y se considera el medio exacto—, no dijo categóricamente que el Sol está en el centro, sino casi en el centro: «Después, más o menos en el centro, reina el Sol». [15] Pero el añadido que matiza esta frase no es ocioso. En efecto, el Sol, que tiene la cuarta posición, ocupará la zona central

numéricamente, pero no la ocupará espacialmente. Si está colocado entre las tres esferas superiores y las tres inferiores, sin duda está en el centro numéricamente, pero, teniendo en cuenta las dimensiones de todo el espacio que ocupan las siete esferas, la zona del Sol no se halla situada en el centro de este espacio, puesto que el Sol está más alejado de la zona superior de lo que lo está de éste el extremo inferior, lo cual será demostrado sin ambages mediante una breve explicación.

[16] Saturno, que es el planeta más alto, recorre el Zodíaco en treinta años; el Sol, que está en el centro, en un año, y la Luna, que se encuentra en última posición, en menos de un mes. Por tanto, la distancia entre el Sol y Saturno es la misma que entre uno y treinta, y la que hay entre la Luna y el Sol, la misma que entre doce y uno. [17] De ello resulta que todo el espacio, desde la región más alta hasta la más baja, no se divide exactamente por la mitad en la zona del Sol. Ahora bien, dado que aquí Cicerón se refería al orden numérico, según el cual la cuarta esfera es realmente la del medio, la llamó con razón «centro», pero, como ignoraba la medida de esos espacios, añadió esas palabras para matizar su afirmación.

[18] Cabe señalar que, si existe un planeta de Saturno, otro de Júpiter y otro de Marte, no se debe a su condición natural, sino a la creencia humana que

contó y puso nombre a las estrellas¹⁶².

En realidad, Cicerón no dijo «el planeta de Saturno», sino: «(...) que en la Tierra llaman Saturno», y «aquel astro fulgurante que recibe el nombre de Júpiter» y «aquel que denomináis Marte», de modo que expresó para cada uno de estos planetas que sus nombres no fueron creados por la naturaleza, sino que son invenciones de los hombres apropiadas para distinguirlos. [19] En cuanto al hecho de que llamara próspero y beneficioso para el género humano al astro fulgurante de Júpiter y, por el contrario, llamara a Marte rojizo y horrible para la Tierra, es debido por un lado al color de estos planetas —ya que Júpiter es fulgurante, y Marte, rojizo—, y por otro, a las consideraciones de quienes sostienen que la adversidad o la prosperidad en la vida de los hombres proceden de tales planetas, porque precisan que las más de las veces suceden cosas terribles bajo la influencia de Marte, y cosas beneficiosas, bajo la de Júpiter. [20] Por si alguien quisie-

ra saber en profundidad por qué se tilda de malevolentes a los seres divinos, hasta tal punto que se afirma que un planeta es pernicioso —como se cree de Marte y Saturno—, o por qué la bondad de Júpiter y Venus es considerada muy notable por los astrólogos, a pesar de que la naturaleza de los seres divinos es única, expondré la razón, que sólo se lee, que yo sepa, en un autor. Ptolomeo, en los tres libros de su obra *Los armónicos*¹⁶³, revela la causa de todo ello, que explicaré brevemente.

[21] Existen determinados números por medio de los cuales se establece una relación proporcional entre todas las cosas que mantienen una unión, un vínculo, una asociación, y ninguna cosa puede unirse a otra cosa sin estos números. Son el epítrito, el sesquiáltero, el epogdo, el doble, el triple y el cuádruple. [22] Estos términos, aquí, quiero que los entiendas por el momento como designaciones de números, pero en capítulos venideros, cuando hablemos de la armonía del cielo, aclararemos oportunamente su naturaleza y sus propiedades¹⁶⁴. Baste saber por ahora que sin estos números no puede existir ninguna unión ni ninguna armonía.

[23] Nuestra vida, en verdad, está regida sobre todo por el Sol y la Luna. Efectivamente, como las propiedades de los cuerpos perecederos son dos, tener sensaciones y crecer, el *aisthētikón*, es decir, la capacidad de tener sensaciones, nos viene del Sol, y el *phytikón*, o sea, la capacidad de crecer, nos viene del globo lunar¹⁶⁵. Así, gracias a ambos luminares, poseemos la vida de que gozamos. [24] No obstante, nuestro comportamiento y el resultado de nuestros actos dependen tanto de estos dos luminares como de los cinco planetas, pero, de estos planetas, a unos los vincula y asocia adecuadamente con los luminares la intervención de los números que acabamos de mencionar, mientras que a otros ningún nexo numérico los conecta con los luminares. [25] En consecuencia, Venus y Júpiter son asociados por tales números a ambos luminares; así y todo, Júpiter se relaciona con el Sol mediante todos los números y con la Luna, en cambio, mediante la mayoría de ellos, y Venus es vinculado a la Luna por todos y al Sol por la mayor parte. De ahí que, aunque se cree que ambos planetas son beneficiosos, Júpiter se adapte mejor al Sol, y Venus, a la Luna, y por esta razón hacen más favorable nuestra vida, puesto que, por medio de una relación numérica, están bien avenidos con los luminares responsables de ella. [26] En lo que respecta a Saturno y a Marte, no guardan relación con los luminares, pese a que por un vínculo nu-

mérico, si bien débil, Saturno mira hacia el Sol, y Marte, hacia la Luna. Por tanto, se consideran menos favorables a la vida humana porque no están vinculados a los responsables de la vida por una estrecha relación numérica. Sin embargo, debe ser objeto de otro estudio averiguar por qué existe la creencia de que estos mismos planetas dan a veces riquezas y celebridad a los hombres, ya que aquí es suficiente haber explicado la razón por la que unos son considerados terribles, y otros, beneficiosos.

[27] De hecho, Plotino, en el libro titulado *Sobre si los astros influyen*¹⁶⁶, asegura que nada de lo que les sucede a los hombres es debido al poder o a la influencia de los planetas, sino que aquello que el destino decreta para cada uno de nosotros se nos manifiesta a través del tránsito, la posición y la retrogradación de los siete planetas, de igual modo que las aves, al pasar volando o al detenerse, indican con sus alas o sus gritos los acontecimientos futuros a pesar de que no los conocen. Aun así, con razón se llamará beneficioso a un planeta y terrible a otro, dado que uno indica acontecimientos prósperos, y otro, sucesos desfavorables.

Capítulo 20

[1] Respecto a los numerosos calificativos que se aplican al Sol, a Cicerón no se le antojó escribirlos en vano ni por un alarde de enaltecimiento, sino para expresar con tales palabras la realidad. «*Guía, soberano*», dice, «*y moderador de los demás cuerpos luminosos; es la mente y el regulador del mundo*».

[2] Platón, al hablar en el *Timeo* de las ocho esferas, dice así: «Con el fin de que para estas mismas ocho órbitas existiera y fuese conocida una medida exacta de su rapidez y su lentitud, el dios encendió una luz, que actualmente llamamos Sol, en la segunda órbita por encima de la Tierra»¹⁶⁷. [3] Ves cómo esta definición sugiere que la luz de todas las esferas se halla en el Sol, pero Cicerón, sabiendo también que los otros planetas tienen su luz y que sólo la Luna, como ya hemos dicho a menudo, carece de luz propia, desentraña claramente la oscuridad de esta definición y, evidenciando que la luz más intensa está en el Sol, no solamente dice «*guía*», sino además «*soberano y moderador de los demás cuerpos luminosos*». Hasta tal punto sabe que los otros planetas son luminosos pero que el Sol es guía y soberano y «*fuentes de la luz celeste*», como lo denomina Hera-

clito. [4] Así pues, es guía porque los aventaja a todos por la majestad de su luz; es soberano porque predomina tanto que, al ser el único (*solus*) en mostrarse a la vista, es llamado Sol (*sol*), y es tenido por moderador de los demás porque regula las idas y venidas de éstos. [5] De hecho, hay un espacio perfectamente delimitado: cuando un planeta, sea cual sea, ha llegado a él alejándose del Sol, parece que retrocede como si le estuviera prohibido ir más allá, y al revés, cuando alcanza cierta zona al retroceder, recupera la dirección habitual. De este modo, el poder y la influencia del Sol regulan los movimientos del resto de los cuerpos luminosos con arreglo a unas trayectorias determinadas.

[6] El Sol es denominado «mente del mundo» de igual forma que los físicos lo llamaron «corazón del cielo» porque, sin duda, todo lo que vemos que acontece en el cielo por una ley inmutable —el día y la noche, con sus alternancias sucesivas en cuanto a alargamiento y disminución y, en fechas señaladas, su igual duración, y además el calor templado de la primavera, el tórrido ardor de Cáncer y Leo, la suavidad de la brisa otoñal, la intensidad del frío entre las dos estaciones templadas—, todo esto es moderado por el curso regular del Sol. Por tanto, es denominado «corazón del cielo» con motivo, porque gracias a él acontece todo cuanto vemos que se produce por una ley divina. [7] Hay también otra razón por la que recibe el nombre de «corazón del cielo»: el fuego, por naturaleza, siempre está en movimiento y en perpetua agitación, y, por otra parte, hemos explicado que el Sol es llamado «fuente del fuego etéreo», luego éste es en el éter lo que en el ser vivo es el corazón, cuya naturaleza consiste en no dejar nunca de moverse o, si no, si por cualquier circunstancia cesa por un momento de agitarse, el ser vivo muere enseguida. [8] Esto es lo que concierne al calificativo de «mente del mundo».

El motivo por el que lo llamó «regulador del mundo» es obvio. En efecto, no sólo la Tierra, sino también el propio cielo —con justo título designado con el nombre de «mundo»— son templados por el Sol de modo que sus extremos, que constituyen las partes más alejadas de la trayectoria del Sol, carecen por completo del calor beneficioso y se entumescen al mismo tiempo a causa del frío perpetuo. Esto será explicado con mayor claridad en próximos capítulos¹⁶⁸.

Faltan por decir unas pocas e imprescindibles palabras acerca de su tamaño, que Cicerón expresó con una afirmación de lo más exacta. [9] En todas las investigaciones sobre el tamaño del Sol, los físicos prefirieron de-

ducir principalmente cuánto más grande puede ser que la Tierra, y Eratóstenes, en su obra *Sobre las dimensiones*, dice lo siguiente: «La medida de la Tierra multiplicada por veintisiete dará la medida del Sol»¹⁶⁹. Posidonio la multiplica por un número mucho más elevado, pero ambos abogan por el argumento del eclipse de la Luna. [10] Así, cuando quieren demostrar que el Sol es más grande que la Tierra, se sirven de la prueba del eclipse de la Luna, pero cuando intentan justificar el eclipse de la Luna, emplean como demostración la grandeza del Sol, y de esta manera sucede que, al basar cada uno de los argumentos en el otro, no se verifican satisfactoriamente ni el uno ni el otro, pues la prueba siempre fluctúa alternativamente entre ambos. En fin, ¿qué puede demostrar un dato que todavía está por demostrar?

[11] Sin embargo, los egipcios, que nada dicen a modo de conjetura, quisieron demostrar, con un argumento distinto e independiente que no apela como justificación al eclipse de la Luna, cuánto más grande es el Sol que la Tierra, para revelar finalmente, por medio del tamaño del Sol, por qué se eclipsa la Luna. [12] Ahora bien, no había ninguna duda de que este fenómeno no podía ser comprendido si antes no se descubrían las medidas de la Tierra y del Sol, a fin de que la comparación entre ambas estableciera la diferencia. El tamaño de la Tierra, a decir verdad, podía ser comprobado fácilmente con la observación, consejera del razonamiento, pero la medida del Sol les pareció que no podía ser descubierta más que calculando las dimensiones del cielo que el Sol recorre. Determinaron, pues, que antes de nada había que medir esa parte de cielo, es decir, la órbita del Sol, para poder conocer con ello su tamaño. [13] Aun así, por favor, si alguna vez hay alguien tan ocioso y tan libre de toda ocupación sería para ponerse manos a la obra, que no se estremezca ni se ría como si rayara en la locura ante tal pretensión de los antiguos. Porque su ingenio les abrió un camino en un tema que parecía incomprensible por naturaleza, y gracias a la Tierra encontraron cuál es la medida del cielo. Con todo, para poder aclarar el tenor de su razonamiento, antes debemos decir, como marcan los cánones, algunas palabras con el fin de que se entiendan mejor las cuestiones siguientes.

[14] En todo círculo o esfera, la parte media se llama centro, y el centro no es nada más que el punto en que una observación muy precisa determina el medio de la esfera o del círculo. Asimismo, si se traza una línea de un punto cualquiera del círculo que la circunferencia delimita a

cualquier otro punto de esta misma circunferencia, es necesario que divida una parte de este círculo. [15] Pero no es en todos los casos la mitad del círculo lo que tal división separa, puesto que sólo divide el círculo en dos partes iguales la línea que se traza de un extremo al otro de tal manera que pasa necesariamente por el centro. Esta línea que divide de este modo el círculo en dos partes iguales se denomina diámetro. [16] A su vez, el diámetro de un círculo cualquiera, si se multiplica por tres y se le suma una séptima parte de su longitud, da la medida de la circunferencia que encierra a ese círculo. Por ejemplo, si la longitud del diámetro es de siete pulgadas y quieres saber a partir de este dato cuántas pulgadas tiene la circunferencia de este mismo círculo, multiplicarás siete por tres, y da veintiuno; sumarás a veintiuno la séptima parte de siete, o sea, uno, y podrás asegurar que la circunferencia del círculo cuyo diámetro mide siete pulgadas es de veintidós pulgadas. [17] Podríamos demostrar todas estas afirmaciones con evidéntísimos cálculos geométricos si no fuera que pensamos que nadie duda de ellas y que, por otra parte, evitamos alargar más de lo necesario este libro.

[18] Hay que saber también que la sombra de la Tierra —que el Sol, después del ocaso, pasando al hemisferio inferior, obliga a proyectarse hacia arriba, lo que causa en la Tierra la oscuridad llamada noche— tiene una altura de sesenta veces el diámetro de la Tierra, y, dado que esta longitud la eleva hasta el mismo círculo que recorre el Sol, por la exclusión de la luz esparce las tinieblas en la Tierra. [19] Por tanto, debemos revelar cuál es el diámetro de la Tierra para establecer qué cifra se obtendrá al multiplicarlo por sesenta. A partir de aquí, una vez lo hayamos constatado, nuestro discurso pasará a tratar de las dimensiones tal como hemos anunciado.

[20] Se ha establecido, a partir de mediciones evidéntísimas e indudables, que la circunferencia de la Tierra entera, que comprende tanto las zonas habitadas por cualquier pueblo como las zonas inhabitables, mide 252.000 estadios. Por consiguiente, siendo ésta su circunferencia, no cabe duda de que tiene un diámetro no mucho mayor de 80.000 estadios de acuerdo con la multiplicación por tres y la suma de una séptima parte, fórmula que hemos apuntado más arriba a propósito del diámetro y de la circunferencia. [21] Y ya que, para conseguir la longitud de la sombra terrestre, no hay que multiplicar la medida de la circunferencia de la Tierra sino la de su diámetro —pues es ésta, ciertamente, la que se eleva ha-

cia arriba—, deberás multiplicar por sesenta los 80.000 estadios, que es el diámetro de la Tierra, lo que hace un total de 4.800.000 estadios desde la Tierra hasta la órbita del Sol, a la que, como hemos dicho, llega la sombra terrestre. [22] Ahora bien, la Tierra está situada a modo de centro en el medio del círculo celeste que el Sol recorre, por lo que la medida de la sombra terrestre será igual a la mitad del diámetro del cielo, y, si se proyecta una longitud idéntica desde el otro lado de la Tierra hasta ese mismo círculo, se obtiene el diámetro completo del círculo que el Sol recorre. [23] Entonces, si multiplicamos por dos los 4.800.000 estadios, el diámetro total del círculo celeste será de 9.600.000 estadios y, una vez obtenido este diámetro, nos dará también fácilmente la medida de su circunferencia. [24] En efecto, esta cifra, que representa el diámetro, debes multiplicarla por tres y sumarle una séptima parte, tal como hemos dicho ya muchas veces, y así hallarás que la circunferencia de todo el círculo que el Sol recorre es de 30.170.000 estadios.

[25] Una vez ofrecidos estos cálculos, por medio de los cuales se demuestra la medida de la circunferencia y del diámetro de la Tierra, pero también la longitud del círculo que el Sol recorre o la de su diámetro, indicaremos ahora cuál es la medida del Sol y de qué modo aquellos hombres tan sagaces la obtuvieron. En realidad, así como a partir de la sombra terrestre se pudo obtener la magnitud del círculo por el que el Sol realiza su curso, así también, gracias a este mismo círculo, se descubrió la medida del Sol averiguándola mediante este ingenioso procedimiento. [26] El día del equinoccio, antes de la salida del Sol, se colocó sobre una superficie plana un vaso de piedra redondo por fuera y ahuecado en forma de hemisferio; en el fondo se indicó con unas líneas el número de las doce horas diurnas que la sombra de un estilo —que sobresalía del vaso— señalaba a medida que el Sol avanzaba. [27] Ésta es, como sabemos, la función de este tipo de vaso: la sombra del estilo lo recorre de un extremo a otro en tanto tiempo como tarda el Sol en atravesar, desde su salida hasta el ocaso, la mitad del cielo, obviamente durante su revolución por un solo hemisferio. La revolución completa del cielo entero incluye, desde luego, el día y la noche, y por ello es evidente que cuanto más avanza el Sol en su órbita, tanto más avanza la sombra en el vaso. [28] Así pues, en este vaso colocado horizontalmente, en el momento en que el Sol estaba a punto de salir, se fijó la atenta mirada del observador, y, tan pronto como la cima emergente del círculo emitió el primer rayo de sol

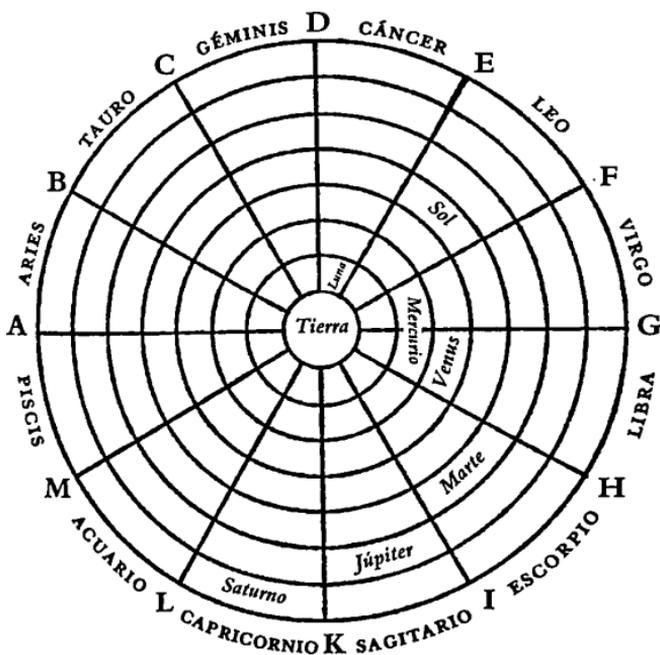
y la sombra, cayendo de la punta del estilo, hubo alcanzado la primera prominencia del borde curvo, se marcó el punto exacto que recibió la primera sombra con una señal, y se observó cuánto tiempo tardaba el círculo solar en aparecer en su totalidad sobre la Tierra, de modo que su extremo inferior pareciera todavía posarse en el horizonte. [29] Y, a continuación, se señaló el punto hasta el cual la sombra se había desplazado entonces en el vaso y, tras medir el espacio entre las dos señales de las sombras —que, correspondientes a los dos extremos del círculo solar, delimitan la órbita completa del Sol, es decir, su diámetro—, éste resultó ser una novena parte del espacio comprendido entre el borde superior del vaso y la línea de la primera hora. [30] Gracias a esta operación se dedujo que, en el período equinoccial, la distancia recorrida por el Sol en una hora equivale a nueve veces su círculo. Y como la revolución del hemisferio celeste, que el Sol realiza en doce horas, corresponde al día, y, por otra parte, nueve veces doce hacen ciento ocho, no hay duda de que el diámetro del Sol es la centésima octava parte del hemisferio equinoccial, esto es, la ducentésima decimosexta parte del círculo equinoccial en su totalidad.

[31] Ahora bien, hemos demostrado con antelación que este círculo mide 30.170.000 estadios. Por tanto, considerando la ducentésima decimosexta parte del total, obtendrás la medida del diámetro del Sol. La división da más o menos 140.000 estadios, de modo que cabe afirmar que el diámetro del Sol es de 140.000 estadios aproximadamente, con lo cual hallamos que es casi el doble del diámetro de la Tierra. [32] Además, gracias a un cálculo geométrico, es sabido que, cuando de dos esferas una supera a la otra por el doble de su diámetro, aquella cuyo diámetro es doble es ocho veces mayor que la otra esfera. Por todo esto, pues, hay que concluir que el Sol es ocho veces más grande que la Tierra. He aquí en pocas palabras una selección de nuestras numerosas lecturas acerca de la magnitud del Sol.

Capítulo 21

[1] Pero, como hemos dicho que debajo del cielo se sitúan siete esferas, cada esfera exterior rodeando a las que se contienen en su interior¹⁷⁰, y que todas estaban muy separadas del cielo y muy separadas unas de

otras, ahora debemos indagar, dado que el Zodíaco es único y está formado por estrellas fijadas en el cielo, por qué se dice que los planetas de las esferas inferiores pasan por los signos del Zodíaco. No resulta difícil descubrir el motivo, que nos aguarda en el mismo umbral de la cuestión. [2] Pues la verdad es que ni el Sol, ni la Luna, ni ninguno de los planetas se desplazan por los signos del Zodíaco de tal modo que se mezclen con las estrellas de éstos, sino que se afirma que cada planeta está en el signo que tiene encima de él cuando recorre la zona de su órbita que cae debajo de este signo. De hecho, se ha dividido el círculo de cada una de las esferas en doce partes, igual que el Zodíaco, y cuando un planeta llega a la parte de su órbita que se encuentra bajo la parte del Zodíaco atribuida a Aries, se concede que ha llegado al propio Aries, y se aplica una observación semejante con respecto a los planetas que pasan por cada una de las doce partes. [3] Dado que el camino más fácil hacia la comprensión es a través de los ojos, una figura completará nuestra descripción.



Sea el círculo del Zodíaco, al que asignamos la letra A. Coloquemos en su interior las otras siete órbitas y dividamos el Zodíaco en doce partes disponiendo a partir de A, por orden alfabético, señales designadas con las letras siguientes: sea asignado a Aries el espacio comprendido entre A y B; el que está entre B y C, a Tauro; el que está entre C y D, a Géminis; el siguiente, a Cáncer, y así sucesivamente. [4] Una vez establecido esto, a partir de cada señal y de cada letra del Zodíaco, tracemos líneas de arriba hacia abajo que corten todos los círculos hasta el último: no cabe ninguna duda de que las líneas, pasando por todos los círculos, dividirán cada círculo en doce partes. Por consiguiente, sea cual sea el círculo que el Sol, la Luna o cualquier planeta atraviesan, cuando llegan al espacio comprendido entre las líneas que parten de las señales indicadas con las letras A y B, se dirá que están en Aries porque allí habrá por encima de ellos el espacio del Zodíaco atribuido a Aries, tal como lo hemos descrito. De igual modo, por cualquier parte por la que pasen, se dirá que están en el signo debajo del cual se hallan.

[5] Además, esta misma figura nos mostrará con idéntica facilidad por qué recorren el mismo Zodíaco y los mismos signos, unos en un período más largo, otros en un período más corto. Efectivamente, cada vez que tenemos varios círculos concéntricos, así como el más grande ocupa el primer lugar, y el más pequeño, el último, así también, por lo que atañe a los círculos intermedios, el que está más próximo al superior es más grande que los que están debajo de él, y el que está más cercano al último se considera más pequeño que los que están por encima. [6] Entre estas siete esferas, pues, la posición de cada una de ellas determinó su grado de velocidad. Por este motivo, los planetas que recorren más espacio realizan su revolución en un tiempo más largo; los que recorren un espacio más reducido tardan menos tiempo. Lo cierto es que ninguno de ellos avanza más rápido o más lento que los demás: como todos tienen la misma forma de desplazarse, solamente la diferencia de distancia provoca en ellos una diferencia de tiempo tan grande. [7] Dejemos de lado por ahora los planetas intermedios para no repetir una y otra vez que la única razón por la que Saturno circunda y atraviesa los mismos signos en treinta años y la Luna lo hace en veintiocho días está en la longitud de sus esferas, ya que una es la más grande, y la otra, la más pequeña. Así pues, también cada uno de los demás planetas prolonga o reduce el tiempo que tarda en desplazarse según la distancia que debe recorrer.

[8] En este punto, el observador diligente tendrá preguntas por formularse. En efecto, tras tomar en cuenta las señales del Zodíaco ofrecidas por la imagen invocada en ayuda de la demostración, dirá: «Pero ¿quién ha descubierto o ha efectuado las doce divisiones del círculo celeste, sobre todo cuando no podemos percibir el origen de cada una de ellas?». Naturalmente, a esta pregunta tan necesaria responde la propia historia relatando la acción mediante la cual los antiguos no sólo intentaron, sino que además consiguieron realizar una división tan complicada.

[9] Antaño, los antepasados de los egipcios, que, como es bien sabido, fueron los primeros de todos los pueblos en aventurarse a escrutar y medir el cielo, advirtieron —ya que siempre podían observar, gracias al perpetuo buen tiempo de su país, el cielo con mirada libre— que, en tanto que todas las estrellas y constelaciones estaban fijadas en el cielo, sólo cinco planetas se movían junto con el Sol y la Luna. [10] Pero estos planetas no recorrían todas las partes del cielo de cualquier modo y sin una ley específica que rigiera su desplazamiento, puesto que nunca se desviaban hacia el polo septentrional y nunca se hundían en las profundidades del polo austral; antes bien, todos mantenían su curso dentro del límite de un único círculo oblicuo. Sin embargo, no todos iban y volvían simultáneamente, sino que unos llegaban al mismo punto en tiempos diferentes y, por otra parte, unos avanzaban, otros retrocedían y alguna vez daba la impresión de que permanecían inmóviles. [11] Después de percatarse, digo, de que sucedían tales fenómenos entre los planetas, resolvieron establecer en ese mismo círculo ciertas secciones y señalarlas mediante divisiones con el fin de determinar los lugares en que estos planetas se detenían o los lugares de donde habían salido o aquellos adonde, por el contrario, se dirigirían de nuevo, y con el fin de comunicarse mutuamente los conocimientos y transmitirlos a la posteridad. [12] Así pues, habiendo preparado dos vasos de bronce, uno de los cuales tenía el fondo agujereado como una clepsidra, pusieron debajo, vacío, el vaso que estaba entero y encima de éste el otro lleno de agua pero con el orificio tapado previamente, y observaron la salida de una estrella fija cualquiera, que fuese muy brillante y de luminosidad perceptible. [13] En cuanto empezó a emerger, quitaron enseguida el tapón y permitieron que el agua del vaso superior cayera en el inferior, y cayó durante toda la noche y el día siguiente hasta el momento de la segunda noche en que esa misma estrella volvió a salir otra vez. [14] Apenas hubo empezado a aparecer, corta-

ron al instante el agua que caía. Así, dado que la ida y la vuelta de la estrella observada significaban una revolución completa del cielo, establecieron que la medida del cielo correspondía a la cantidad de agua recogida. [15] En consecuencia, tras dividirla en doce partes iguales por medio de un cálculo fiable, dispusieron otros dos vasos de esa capacidad, de modo que cada uno contuviera sólo una de aquellas doce partes, y nuevamente vertieron toda el agua al vaso anterior habiendo tapado antes el orificio. Y, después de colocar uno de los dos vasos de menor capacidad debajo del vaso lleno, situaron el otro al lado, listo y a punto de ser usado. [16] Tras estos preparativos, en una de las noches siguientes, en aquella zona del cielo por la que habían aprendido gracias a sus continuas observaciones que se desplazaban el Sol, la Luna y los cinco planetas —zona que después llamaron Zodíaco—, observaron que iba a salir aquella constelación a la que más tarde designarían con el nombre de Aries. [17] Tan pronto como inició su salida, dejaron caer al punto el agua del vaso superior al vaso inferior. Cuando éste se hubo llenado, lo quitaron enseñada, lo vaciaron y pusieron en su lugar el otro vaso igual anotando cuidadosamente, para poderlas recordar, ciertas configuraciones correspondientes a las estrellas de la parte del Zodíaco que aparecía cuando el primer vaso se llenó, pues entendían que, en el tiempo en que la duodécima parte de toda el agua había caído, había surgido la duodécima parte del cielo. [18] De esta manera, el espacio que iba desde el lugar del cielo que empezaba a aparecer mientras el agua comenzaba a caer en el primer vaso hasta el lugar en que aparecía cuando ese mismo primer vaso se había llenado, dijeron que era la duodécima parte del cielo, es decir, un signo. [19] Igualmente, llenado el segundo vaso y sustituido enseñada, colocaron otra vez debajo aquel vaso similar que habían vaciado antes y que tenían preparado, habiendo anotado del mismo modo el lugar del cielo que surgía cuando el segundo vaso se hubo llenado, y registraron como segundo signo la parte del cielo que iba desde el final del primer signo hasta el lugar que aparecía al colmarse de agua el segundo vaso. [20] Y así, cambiando alternativamente los vasos y anotando cada vez los límites de las partes del cielo que surgían ante ellos mientras caía cada porción de agua, cuando, consumida ya toda el agua de las doce partes, se llegó al principio del primer signo, sin duda dispusieron por fin, dichosos con tamaño artificio, de las doce partes del cielo divididas y registradas por medio de observaciones y signos precisos.

[21] Esto no se hizo en una noche, mas en dos, puesto que el cielo entero no realiza su revolución en una sola noche, sino que una mitad gira durante el día y la otra durante la noche. Con todo, del escrutinio de dos noches seguidas no pudo resultar la división del cielo entero: la medición nocturna se realizó en estaciones diferentes, y se delimitaron con iguales cantidades de agua ambos hemisferios. [22] Asimismo, prefirieron llamar signos a estas doce partes y, con vista a su identificación, atribuyeron denominaciones específicas a cada uno de ellos; y, dado que los signos reciben en griego el nombre de *zóidia*, llamaron Zodíaco al círculo de los signos, como si fuera el «signífero».

[23] Es más, ellos mismos explicaron el motivo por el cual prefirieron dar al primero el nombre de Aries, a pesar de que en una esfera no hay primero ni último. Afirman, pues, que al nacer aquel día que fue el primero de todos en brillar, o sea aquel en que el cielo y los elementos, purificados, adquirieron el fulgor que ahora tienen —por eso es llamado con razón «día del nacimiento del mundo»—, Aries estaba en el medio del cielo, y ya que el medio del cielo es, por así decir, la cima del mundo, Aries fue considerado el primero entre todos porque apareció al principio de la luz como si fuera la cabeza del mundo.

[24] Añaden también la causa por la que estos mismos doce signos se asignan al dominio de diferentes divinidades. Sostienen, en efecto, que durante esta misma creación del universo, el nacimiento del mundo se produjo en el preciso instante en que Aries, como hemos dicho, ocupaba el medio del cielo y Cáncer contenía la Luna. Después de éste, el Sol surgía con Leo, Virgo, con Mercurio, Libra, con Venus, Marte se encontraba en Escorpio, Júpiter ocupaba Sagitario, y Saturno pasaba por Capricornio. [25] Tanto es así que se dice que cada planeta es el propietario del signo en el que se encontraba, según se cree, al nacer el mundo. Con todo, los antiguos sólo asignaron un signo a cada uno de los dos luminares, aquel donde estaban en ese momento: Cáncer a la Luna, Leo al Sol. En cambio, a los cinco planetas, además de aquellos signos en los que se hallaban entonces, los antiguos les añadieron cinco más de modo que, para esta atribución, se empezara una segunda ordenación donde había finalizado la anterior. [26] Hemos dicho antes que Saturno, en Capricornio, fue el último de todos. En consecuencia, la segunda atribución hizo del último el primero, por lo que Acuario, que sigue a Capricornio, se otorga a Saturno; a Júpiter, que iba delante de Saturno, se le concede Pis-

cis; Aries fue asignado a Marte, que precedía a Júpiter; Tauro, a Venus, que seguía a Marte, y Géminis, a Mercurio, detrás del cual estaba Venus. [27] Cabe señalar en este punto que, en la creación del mundo, ya sea la misma providencia ya sea la perspicacia de los antiguos dieron a los planetas el orden que Platón atribuyó a sus esferas: la Luna es la primera; el Sol, el segundo; encima de éste, Mercurio; Venus es la cuarta; después viene Marte; luego Júpiter, y el último es Saturno. Pero incluso sin contar con la ayuda de este argumento, el razonamiento anterior confirma con creces la ordenación platónica¹⁷¹.

[28] De todos los temas que nos hemos propuesto investigar a raíz de las palabras pronunciadas por Cicerón, desde la esfera superior, llamada *aplanés*, hasta la Luna, que es el último de los cuerpos divinos, lo hemos contestado ya todo, a mi entender, con la mayor brevedad posible. [29] Hemos mostrado por qué el cielo gira y por qué gira de esta manera, y un razonamiento incuestionable ha puesto de manifiesto que las siete esferas se mueven en sentido contrario. Acerca del propio orden de las esferas, nuestro tratado ha ilustrado las diferentes teorías, los puntos de desacuerdo entre ellas y la opinión que debe ser más secundada. [30] Asimismo, no hemos silenciado la causa por la que, entre todos los planetas, sólo la Luna no brilla sin los rayos fraternos, y hemos dado a conocer además la razón espacial que obligó a quienes situaron el Sol en el cuarto lugar entre los siete planetas a decir que no estaba completamente en el medio, sino casi en el medio. [31] Hemos aclarado el significado de los epítetos atribuidos al Sol, que se consideran solamente laudatorios, y también hemos demostrado su tamaño y el del círculo celeste que recorre, e igualmente el de la Tierra y cómo fue obtenido. [32] Hemos expuesto de qué modo los planetas de las esferas inferiores se desplazan por el Zodíaco que está encima de ellos, y por qué motivo la revolución de los distintos planetas es rápida o lenta, y además por qué razón el propio Zodíaco fue dividido en doce partes, por qué Aries se considera el primer signo y qué signos se hallan bajo el poder de cada divinidad.

[33] Ahora bien, todos los cuerpos que se extienden desde lo alto hasta la Luna son sagrados, incorruptibles y divinos, puesto que en ellos está el éter, siempre inmutable, que nunca recibe la irregular perturbación del cambio. Debajo de la Luna se inician al mismo tiempo el aire y la naturaleza de lo variable, y tal como la Luna es la frontera entre el éter y el aire, así también es la frontera entre lo divino y lo perecedero. [34] En

realidad, cuando Cicerón afirma que no hay nada divino debajo de la Luna «*excepto las almas, don que los dioses concedieron al género humano*», no debemos interpretar que las almas están aquí porque que se cree que nacen aquí, sino que, así como solemos decir que el Sol está en la Tierra cuando uno de sus rayos llega y se retira, así el origen de las almas es celeste, pero, en virtud de una ley de hospitalidad pasajera, viven aquí exiliadas. Esta región de aquí, pues, no tiene nada de divino, sino que lo recibe; y, tal como lo recibe, lo remite. Se podría decir que tiene algo divino en propiedad si le fuera permitido poseerlo siempre. [35] Pero ¿qué hay de extraño en el hecho de que el alma no sea de esta región, si esta región no ha sido capaz de crear por sí sola el cuerpo? A decir verdad, la tierra, el agua y el aire se encuentran por debajo de la Luna, pero únicamente con estos elementos no se pudo crear un cuerpo apto para la vida, sino que fue necesaria la intervención del fuego etéreo para conferir a los miembros terrenos la energía para sostener la vida y el hálito, una energía que produjera y conservara el calor vital.

[36] Baste lo dicho sobre el aire. Quedan por exponer algunas consideraciones indispensables acerca de la Tierra, que es la novena esfera y la última del mundo.

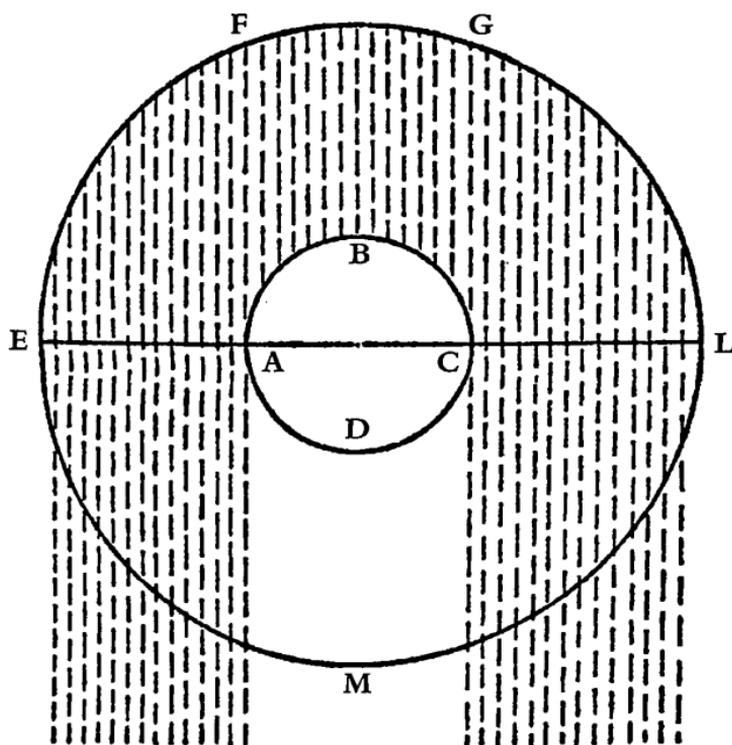
Capítulo 22

[1] «*En lo que respecta a la novena esfera, que se halla en el medio, la Tierra*», dice, «*es inmóvil y se encuentra en la parte más baja, y hacia ella tienden todos los cuerpos según su gravedad*». [2] Realmente, las causas que se enlazan con nexos mutuos y recíprocos son indisolubles. Como una motiva la otra y todas nacen correlativamente unas de otras, nunca se libran de los nexos de su unión natural. Tales son los vínculos con que la naturaleza constriñó a la Tierra. En efecto, todos los cuerpos tienden hacia ella porque, situada en el medio, no se mueve; y, a su vez, no se mueve porque está en la parte más baja, y no podría no estar en la parte más baja porque todos los cuerpos tienden hacia ella. Explicaremos una a una estas cuestiones, que el intrincado destino unió de modo inseparable.

[3] «*Es inmóvil*», afirmó. Porque es el centro. Además, hemos dicho que en una esfera sólo el centro es inmóvil, ya que es necesario que la esfera gire alrededor de algo que no se mueva¹⁷².

[4] «*Y se encuentra en la parte más baja*», añadió. Esto también es exacto, puesto que lo que es centro está en el medio. Y es evidente, sin duda, que en una esfera sólo lo que está en la parte más baja está en el medio. Y si la Tierra está en la parte más baja, resulta que dijo con razón que todos los cuerpos tienden hacia ella, dado que la naturaleza siempre hace descender los cuerpos pesados hacia lo más bajo; al fin y al cabo, así sucedió en el propio universo para que existiera la Tierra. [5] Lo más puro y más límpido de toda la materia de que están hechas todas las cosas ocupó la parte más elevada, llamada éter. La parte de menor pureza y de peso ligero se convirtió en aire y bajó a la segunda posición. Tras ésta, lo que todavía era límpido pero ya lo bastante corpóreo como para ser perceptible al tacto se condensó en agua líquida. [6] Por último, de toda esta confusión de la materia, lo que era vasto, impenetrable y espeso cayó, arrancado de los elementos puros, y quedó en la parte más baja; lo que se hundió por la opresión del hielo perpetuo, lo que, relegado a los confines del mundo, se fue acumulando a causa de la lejanía del Sol, lo que, en suma, así fue solidificado, recibió el nombre de Tierra. [7] Un aire espeso, más propio del frío terreno que del calor del Sol, la oprime y la cierra por todos lados paralizándola con una emanación especialmente densa, y no le es posible moverse hacia atrás o hacia delante debido a la fuerza del aire que la rodea y la mantiene en equilibrio por todas partes con igual intensidad, o bien debido a la esfericidad misma del cielo. Si se desviara un poco del medio, se aproximaría a uno de sus vértices y abandonaría la parte más baja, que solamente puede estar en el centro porque es la única parte equidistante de cualquier punto de la superficie de la esfera. [8] Así pues, es necesario que hacia ella —que es la más baja y, al estar en el medio, no se mueve porque ella es el centro— tiendan todos los cuerpos pesados, ya que también la Tierra descendió a esta posición como un cuerpo pesado. Prueba de ello, entre otros numerosos cuerpos, son sobre todo las lluvias, que se precipitan de cualquier parte del aire a la Tierra. En verdad, no caen únicamente en la superficie que habitamos, sino incluso en los lados que otorgan a la Tierra su esférica redondez; y en la otra parte, que consideramos inferior respecto de nosotros, se producen las mismas precipitaciones. [9] Efectivamente, si el aire, concentrado por la exhalación de frío terrestre, se condensa en una nube y así se quiebra en forma de lluvias, y si el aire, esparcido, rodea la Tierra entera, no cabe duda de que el agua pluvial emana de cualquier parte del ai-

re excepto de la zona abrasada por el calor perpetuo, y esta agua fluye por todos lados en la Tierra, única sede de los cuerpos pesados. [10] Quien rechace esta teoría sólo tiene que considerar que, fuera de esta superficie en que vivimos, cualquier nevada, lluvia o granizada cae enteramente en el cielo a partir del aire. De hecho, el cielo está a la misma distancia de cualquier punto de la Tierra y, tanto si se contempla desde nuestra región habitada como si se contempla desde los lados o desde la zona que consideramos inferior con relación a nosotros, está a una altitud igualmente inmensa. En consecuencia, si todos los cuerpos no tendieran hacia la Tierra, las lluvias que caen fuera de sus lados no caerían en la Tierra, sino en el cielo, hipótesis ésta más trivial que una chanza de bufón.



[11] Sea, pues, la esfera terrestre designada por las letras A, B, C y D; situemos a su alrededor el círculo del aire, designado por las letras E, F, G, L y M, y una línea trazada desde E hasta L que divida ambos círculos,

es decir, el de la Tierra y el del aire: la parte superior será la que habitamos, la otra, la que se halla bajo nuestros pies. [12] Entonces, si todo cuerpo pesado no cayera a la Tierra, ésta recibiría desde A hasta C un porcentaje demasiado pequeño de lluvias, mientras que los lados del aire, o sea, desde F hasta E y desde G hasta L, lanzarían su agua al aire y al cielo. A su vez, la lluvia procedente del hemisferio inferior del cielo caería en las zonas exteriores y, por tanto, desconocidas por la naturaleza, tal como lo muestra la figura. [13] No obstante, un discurso serio ni se digna rechazar tal hipótesis, que es tan absurda que se desmorona sin mediar argumento alguno.

Queda demostrado, pues, con un razonamiento indudable, que todos los cuerpos pesados tienden hacia la Tierra según su gravedad. Lo que hemos dicho acerca de esta cuestión nos ayudará también a debatir sobre aquel pasaje en que Cicerón evoca la existencia de las antípodas¹⁷³. Pero, interrumpiendo aquí la continuación de nuestro tratado, reservemos para el volumen del segundo comentario la discusión sobre los puntos siguientes.



Libro segundo

Capítulo 1

[1] En el comentario anterior, Eustatio, hijo que quiero más que a la luz, nuestra exposición había llegado hasta el movimiento de la esfera estrellada y de las siete esferas inferiores. Ahora debemos tratar de su modulación musical.

[2] «¿Qué es?», le dije, «¿qué es esta música tan encantadora y tan dulce que llega a mis oídos?». «Es», me contestó, «aquella que está compuesta por intervalos desiguales que, con todo, se caracterizan por tener una proporción racional; la produce el impulso y el movimiento de las esferas, y, gracias a la combinación de los sonidos agudos con los graves, produce a su vez acordes armoniosamente variados. Es indudable que unos movimientos tan asombrosos no pueden llevarse a efecto en silencio, y la naturaleza quiere que los cuerpos que se hallan en un extremo produzcan sonidos graves y que los que están en el otro produzcan sonidos agudos. [3] Por esta razón, la órbita superior del cielo, la que contiene las estrellas, cuya rotación es la más rápida, se mueve con un sonido agudo e intenso, en tanto que la de la Luna, la más baja, lo hace con el sonido más grave. La Tierra, por su parte, la novena esfera, permaneciendo inmóvil, se mantiene siempre en su posición, situada en el centro del mundo. Así pues, estas ocho órbitas, dos de las cuales son equivalentes, producen siete sonidos distintos por sus intervalos. Este número es, por decirlo así, la clave de todas las cosas. Los sabios lo han imitado en las cuerdas de las liras y en los cantos, de suerte que se han abierto un camino de regreso hacia este lugar»¹.

[4] Después de exponer el orden de las esferas y describir el movimiento con que las siete esferas inferiores giran en sentido contrario al del cielo, es lógico preguntarse aquí qué sonido produce el impulso de cuerpos tan gigantescos. [5] En efecto, es necesario que la propia rotación de las esferas genere un sonido, porque el aire, cuando es percutido, emite un intenso fragor a causa de ese mismo impacto, pues es natural que una colisión violenta entre dos cuerpos acabe en un sonido. Ahora bien,

este sonido que nace de un choque cualquiera del aire produce al oído cierta sensación dulce y musical o, por el contrario, retumba de un modo inapropiado y áspero. [6] Si el impacto se ajusta a una regla numérica determinada, se origina una modulación rítmica y armoniosa; pero cuando la colisión lanza ruidos turbulentos y en absoluto conciliables, un fragor confuso y bronco hiere los oídos. [7] Aun así, sabido es que en el cielo nada ocurre de manera fortuita y desordenada, sino que allí todo procede de las leyes divinas y de un plan establecido. Por ello se ha inferido, mediante un razonamiento irrefutable, que se formaban sonidos musicales debido a la rotación de las esferas celestes, ya que no sólo es preciso que el sonido surja del movimiento, sino que además la razón inherente a los cuerpos divinos hace que el sonido sea armonioso.

[8] Pitágoras fue el primero de todos los hombres de la nación griega en concebirlo, y sin duda se dio cuenta de que las esferas emiten un sonido acompasado por una razón necesaria que no abandona nunca a los cuerpos celestes, pero tenía dificultades para descubrir en qué consistía esta razón y de qué modo había que observarla. Y mientras se atormentaba infructuosamente averiguando de continuo un fenómeno tan importante y tan misterioso, la fortuna le brindó lo que una profunda meditación no había conseguido. [9] Un día, en la calle, al pasar por casualidad cerca de unos herreros que templaban a golpes el hierro candente, llegaron de repente a sus oídos los sonidos de los martillos respondiéndose en un orden determinado: los agudos armonizaban de tal manera con los graves, que unos y otros volvían a la percepción del oyente a intervalos regulares, y, de esos variados golpes, nacía una sola armonía. [10] Considerando la ocasión que se le ofrecía en aquel momento, descubrió con los ojos y las manos lo que anteriormente había buscado con el pensamiento. Se acerca a los herreros y observa con atenta curiosidad su trabajo, fijándose en los sonidos que los brazos de cada uno de ellos producían. Pensando que tales sonidos eran atribuibles a la fuerza de quienes daban los golpes, les pide que intercambien sus martillos. Una vez intercambiados, la misma diversidad de sonidos acompañaba a los martillos, independientemente de los hombres. [11] Entonces puso todo su empeño en determinar los pesos de los martillos y, cuando hubo registrado los diferentes pesos que tenían todos ellos, mandó fabricar otros de más o menos peso que los anteriores. Los sonidos que se oían con los golpes de estos martillos no se parecían en absoluto a los primeros ni, en conse-

cuencia, armonizaban entre sí. [12] Al llegar a este punto advirtió que la armonía sonora dependía de la proporción de los pesos y, tan pronto como hubo deducido las relaciones numéricas que constituían la base de la diversidad armónica de los pesos, pasó a dirigir su atención de los martillos a los instrumentos de cuerda. Tensó intestinos de ovejas o tendones de bueyes atándoles pesos tan diversos como aquellos que había obtenido en la experiencia de los martillos, y de ellos surgió un acuerdo igual al que su primera observación, que no había emprendido en vano, hacía esperar, añadiéndose a ello el encanto que ofrecía la sonora naturaleza de las cuerdas. [13] En aquel momento, Pitágoras, que estaba en posesión de tan valioso secreto, precisó los números a partir de los cuales nacían los acordes: mediante unas cuerdas ajustadas conforme a estas relaciones numéricas, hizo tensar unas cuerdas según unos números determinados y otras según otros respetando la armonía de los números, de tal modo que, al ser pulsada una cuerda por el plectro, otra, a pesar de estar situada lejos —pero acorde numéricamente—, sonaba de forma simultánea. [14] Entre toda la innumerable diversidad de números, se encontraron unos pocos, en número limitado, capaces de combinarse para producir música. De hecho, son seis en total: el epítrito, el sesquiáltero, el doble, el triple, el cuádruple y el epogdo.

[15] El epítrito es cuando, de dos números, el mayor contiene enteramente el menor y, además, una tercera parte de éste, como el cuatro respecto del tres, pues en el cuatro hay el tres más una tercera parte de éste, es decir, el uno. Este número se llama epítrito y de él nace el intervalo que recibe el nombre de cuarta (*dià tessárōn*). [16] El sesquiáltero es cuando, de dos números, el mayor contiene enteramente el menor más la mitad de éste, como el tres respecto del dos, ya que en el tres hay el dos más la mitad de éste, o sea, el uno. De este número, denominado sesquiáltero, nace el intervalo que recibe el nombre de quinta (*dià pénte*). [17] El número doble es cuando, de dos números, el menor está incluido dos veces en el mayor, como el cuatro respecto del dos. Del doble nace el intervalo que tiene por nombre octava (*dià pasōn*). [18] El triple, por su parte, es cuando, de dos números, el menor está incluido tres veces en el mayor, como el tres respecto del uno. De este número procede el intervalo denominado octava más una quinta (*dià pasōn kai dià pénte*). [19] A su vez, el cuádruple es cuando, de dos números, el menor está incluido cuatro veces en el mayor, como el cuatro respecto del uno. Este número

genera el intervalo que llaman doble octava (*dis dià pasón*). [20] El epogdo es el número que contiene un número menor más una octava parte de éste, como el nueve respecto del ocho, puesto que en el nueve hay el ocho más una octava parte del ocho, es decir, el uno. Este número produce el intervalo que los músicos designaron con el nombre de tono (*tónos*).

[21] Por lo que respecta al intervalo más pequeño que el tono, los antiguos decidieron denominarlo semitono. Pero no hay que entenderlo como la mitad de un tono, pues en el alfabeto no consideramos una semivocal como la mitad de una vocal. [22] Es más, el tono, por su naturaleza, no puede dividirse en dos partes iguales. Habida cuenta de que procede del nueve, y el nueve nunca es divisible en dos partes iguales, el tono no admite la división en dos mitades. Lo que se ha dado en llamar semitono es el intervalo más pequeño que el tono que se diferencia tan poco de éste, según se ha descubierto, como se diferencian entre sí los números doscientos cuarenta y tres y doscientos cincuenta y seis. [23] A decir verdad, los antiguos pitagóricos denominaban *díesis* (*díesis*) este semitono, pero el uso posterior determinó que debía denominarse *díesis* el intervalo inferior al semitono. Platón llamó *leímma*² al semitono.

[24] Por tanto, existen cinco intervalos: la cuarta, la quinta, la octava, la octava más una quinta y la doble octava. Sin embargo, esta cantidad de intervalos concierne a la música que puede producir el soplo humano o que puede percibir el oído humano. En realidad, la armonía celeste llega más allá, a saber, hasta cuatro veces una octava más una quinta.

Ahora, de momento, expongamos los que hemos nombrado. [25] La cuarta consta de dos tonos y un semitono —pasemos por alto los detalles adicionales para no crear confusión— y se origina del epítrito; la quinta consta de tres tonos y un semitono y se origina del sesquiáltero; la octava consta de seis tonos y se origina del doble; en cambio, la octava más una quinta consta de nueve tonos y un semitono y se origina del número triple; finalmente, la doble octava contiene doce tonos y se origina del cuádruple.

Capítulo 2

[1] A partir de aquí, Platón, tras reconocer —gracias al legado de la doctrina pitagórica y a la agudeza divina de su propia inteligencia— que

no puede existir ninguna relación proporcional sin estos números, erigió en el *Timeo* el Alma del mundo con arreglo a la combinación de estos números por la inefable providencia del dios creador³. Si aplicamos su pensamiento al presente libro, nos ayudará muchísimo a comprender las palabras de Cicerón que, por lo que atañe a la ciencia musical, parecen oscuras. [2] Con todo, a fin de que no se crea que lo que se alega para demostrar esta otra teoría es de por sí difícil, debemos señalar a modo de preámbulo unos cuantos conceptos que faciliten al mismo tiempo la comprensión de ambas.

[3] Todo cuerpo sólido se extiende en tres dimensiones: longitud, anchura y profundidad⁴, y no se puede encontrar en ningún cuerpo, sea cual sea, una cuarta dimensión, sino que en estas tres se contiene todo cuerpo sólido. [4] No obstante, los geómetras postulan otros cuerpos, que llaman matemáticos, los cuales sólo se presentan al pensamiento, no a los sentidos⁵. Dicen, en efecto, que un punto es un cuerpo indivisible en el que no se observa ni longitud, ni anchura ni altura por cuanto no se puede dividir en partes. [5] La prolongación del punto constituye la línea, es decir, el cuerpo de una sola dimensión: tiene longitud, pero carece de anchura y altura, y se contiene entre dos puntos que limitan únicamente su longitud por ambos extremos. [6] Si duplicas esta línea, obtendrás otro cuerpo matemático que se mide por dos dimensiones, longitud y anchura, pero que carece de altura: es lo que ellos llaman superficie, que se contiene entre cuatro puntos, o sea, dos por cada línea. [7] En cambio, si se duplicaran estas dos líneas de modo que se superpusieran dos líneas a las dos inferiores, se añadiría la profundidad y, en consecuencia, se formaría un cuerpo sólido que, sin duda, estará limitado por ocho ángulos, como vemos en el dado, que en griego se denomina *kýbos*⁶.

[8] La naturaleza de los números se basa en estos conceptos geométricos, y la mónada se considera el punto porque, así como el punto no es un cuerpo pero genera a partir de él cuerpos, así la mónada, según dicen, no es un número, sino el origen de los números⁷. [9] En realidad, el primer número es el dos, que corresponde a la línea, formada a partir del punto y limitada dos veces por el punto. Este número dos, si se multiplica por dos, da cuatro a semejanza de un cuerpo matemático, que se extiende en longitud y anchura y está limitado por cuatro puntos. [10] A su vez, el cuatro, si también se multiplica por dos, da ocho, número que representa el cuerpo sólido de la misma manera que, como hemos dicho,

dos líneas superpuestas a dos líneas constituyen un cuerpo perfectamente sólido de ocho ángulos: esto es lo que afirman los geómetras diciendo que dos veces dos por dos generan un cuerpo sólido. [11] Así pues, la solidez de un cuerpo resulta del incremento del número par hasta el ocho; por ello Cicerón atribuyó, entre los primeros principios, la perfección a este número⁸.

Ahora conviene observar cómo ocurre también lo mismo a partir del número impar. [12] Dado que la mónada es el origen tanto del número par como del impar, se considera que el número tres es la primera línea. Éste, multiplicado por tres, da el número nueve, que también, como sucedía con las dos líneas, forma un cuerpo con longitud y anchura, exactamente como el cuatro, segundo de los números pares. Asimismo, multiplicado por tres, el nueve ofrece la tercera dimensión. Y de este modo, por lo que concierne a la serie impar, se forma un cuerpo sólido con el veintisiete, que resulta de tres veces tres por tres, tal como en la serie par dos veces dos por dos, o sea, ocho, generaban un cuerpo sólido. [13] Por consiguiente, para formar en ambas series un cuerpo sólido, es necesaria la mónada junto con otros seis números, tres del grupo par y tres del impar: del par, el dos, el cuatro y el ocho, y del impar, el tres, el nueve y el veintisiete⁹.

[14] De hecho, en Platón, cuando Timeo expone el plan del dios para fabricar el Alma del mundo, dice que fue tejida con estos números que a partir de las series par e impar forman el cubo, es decir, el cuerpo perfectamente sólido, puesto que quería indicar no que el Alma tuviese algo corpóreo, sino que, para que pudiera penetrar el universo dándole vida y llenar el cuerpo sólido del mundo, había sido formada por medio de los números que otorgan la solidez. [15] Pasemos ahora a las propias palabras de Platón. Al hablar del dios creador del Alma del mundo, afirmó: «Primero, extrajo una parte de toda la mezcla; a continuación, sacó una parte doble de la anterior; posteriormente tomó la tercera parte, sesquiáltera de la segunda pero triple de la primera; y la cuarta, doble de la segunda; la quinta, triple de la tercera; la sexta, óctuple de la primera, y la séptima, veintisiete veces la primera. Después de esto, llenó los intervalos que había entre los dobles y los triples insertando partes de modo que cada intervalo estuviera unido por partes intermedias. De estos vínculos nacieron los sesquiálteros, los epítritos y los epogdos»¹⁰.

[16] Algunos comentaristas recogieron estas palabras de Platón e in-

terpretaron que la primera parte era la mónada; la segunda, que, como he dicho, era el doble de la anterior, creyeron que era el número dos; la tercera, el número tres, que es el sesquiáltero del dos y el triple del uno; la cuarta, el cuatro, que es el doble del segundo, es decir, del dos; la quinta, el nueve, que es el triple del tercero, o sea, del tres; la sexta, el ocho, que contiene ocho veces el primer número; y, finalmente, la séptima parte era el veintisiete, que constituye, como hemos dicho, el tercer incremento del número impar. [17] Es fácil advertir, pues, que esta compenetración progresaba alternativamente de suerte que, después de la mónada, que es a la vez par e impar, se situaba el primer número par, el dos. A continuación, le seguía el primer impar, el tres; en cuarto lugar, el segundo par, el cuatro; en quinto lugar, el segundo impar, el nueve; en sexto lugar, el tercer par, el ocho; en séptimo lugar, el tercer impar, el veintisiete, y así, dado que el número impar se considera macho, y el par, hembra, el Alma nacía del par y del impar, es decir, del macho y de la hembra, ya que debía engendrar el universo. Y progresaba en ambas series hasta alcanzar la solidez en la medida en que el Alma estaba destinada a penetrar todo cuerpo sólido.

[18] Además tenía que estar compuesta sólo por aquellos números que mantienen una relación proporcional, porque ella misma debía ofrecer al mundo entero una armonía equilibrada. Efectivamente, el dos es el doble del uno, y del doble nace, como ya hemos dicho, la octava; el tres, a su vez, es un número sesquiáltero respecto del dos, y de él se origina la quinta; el cuatro es un número epítrito respecto del tres, y de él se forma la cuarta; asimismo, se aprecia entre el cuatro y el uno una relación cuádruple de la que nace la doble octava. [19] Por tanto, el Alma del mundo, que pone en movimiento al cuerpo del universo tal como lo vemos, necesariamente ha sido tejida con los números que producen la armonía musical, de modo que, debido al movimiento que imprime con su propio impulso, genera los sonidos musicales cuyo origen encontró en la fabricación de su propia estructura. [20] A decir verdad, Platón asegura, como hemos relatado anteriormente, que el dios creador del Alma, tras combinar entre sí números diferentes, suplió los intervalos vacíos con los sesquiálteros, los epítritos, los epogdos y el semitono.

[21] De ahí que Cicerón exhiba muy sabiamente en sus palabras la profundidad de la doctrina platónica: «¿Qué es?», le dije, «¿qué es esta música tan encantadora y tan dulce que llega a mis oídos?». «Es», me contestó, «aque-

lla que está compuesta por intervalos desiguales que, con todo, se caracterizan por tener una proporción racional; la produce el impulso y el movimiento de las esferas». [22] Como ves, evoca los intervalos y atestigua que son desiguales entre ellos, sin rechazar que se caracterizan por una proporción racional, ya que, según el *Timeo* de Platón, los intervalos entre números diversos entre sí se diferencian de acuerdo con unas proporciones determinadas, o sea, los sesquiálteros, los epítritos, los epogdos y los semitonos, que engloban todo el sistema armónico. [23] De ello se desprende, sin duda, que estas palabras de Cicerón nunca habrían sido comprensibles si no hubieran ido precedidas por la teoría de los sesquiálteros, los epítritos y los epogdos con los que se diferencian los intervalos y si no se hubieran descubierto los números platónicos gracias a los cuales se tejió el Alma del mundo ni se hubiera mostrado la razón por la que el Alma fue revestida de los números que generan la música. [24] En realidad, todos estos datos revelan no sólo la causa del movimiento del mundo, que únicamente se debe al impulso del Alma, sino también la necesidad de la armonía musical que el Alma infunde al movimiento creado por ella, armonía que es connatural en el Alma desde su origen.

Capítulo 3

[1] Por eso Platón, al tratar en su *República* de la revolución de las esferas celestes¹¹, dijo que una sirena reside en cada esfera, indicando con ello que el movimiento de las esferas ofrece un canto a los dioses. De hecho, el término *sirena* significa, en su acepción griega, «quien canta en honor del dios». También los teólogos quisieron que las nueve Musas representasen los sonidos melodiosos de las ocho esferas y la gran armonía que producen todas ellas. [2] De ahí que Hesíodo, en su *Teogonía*, llamara Urania a la octava Musa¹², puesto que, después de las siete esferas errantes que están por debajo de ella, la octava, la esfera estrellada que está por encima, es denominada propiamente cielo. Y para evidenciar que existe una novena Musa, la más grande que la armonía absoluta de los sonidos produce, añadió:

Y Caliope, superior a todas¹³,

mostrando con este nombre que la propia dulzura de la voz es llamada la novena Musa, dado que Calíope significa en griego «la de mejor voz». Es más, a fin de indicar con mayor precisión que ésta es la que resulta de todas las demás, le dedicó un giro que sugiere su carácter universal: «Superior a todas». [3] En efecto, también por esta razón llaman Musageta ('Conductor de las Musas') a Apolo, como si fuera guía y soberano de las restantes esferas, hasta tal punto que Cicerón proclama: «*Guía, soberano y moderador de los demás cuerpos luminosos, es la mente y el regulador del mundo*»¹⁴. [4] Incluso los etruscos saben que las Musas son el canto del mundo, pues las denominan Camenas, como Canenas, a partir del verbo *canere* ('cantar'). Por ello los teólogos, para confirmar que el cielo emite también un canto, admitieron en los sacrificios los sonidos musicales que solían realizar en unos casos con la lira o la cítara y en otros con las tibias u otros instrumentos. [5] Además, en los mismos himnos en honor de los dioses, se recurría en los versos cantados a metros con estrofa y antistrofa, de modo que la estrofa sugería el movimiento directo de la esfera estrellada, y la antistrofa, las diversas retrogradaciones de los planetas. De estos dos movimientos tomó comienzo en la naturaleza el primer himno dedicado a la divinidad. [6] Hasta a los muertos conviene acompañarlos a la sepultura con cantos, según lo establecido por las costumbres de numerosos pueblos y religiones, con la convicción de que, al abandonar el cuerpo, las almas regresan, en su opinión, al origen de la dulzura musical, es decir, al cielo.

[7] A decir verdad, en esta vida cualquier alma es cautivada por los sonidos musicales, de suerte que no sólo los países más civilizados, sino también todos los pueblos bárbaros entonan cantos para enardecer su coraje o para entregarse a la molición del placer: el alma confiere al cuerpo el recuerdo de la música que conoció en el cielo, y de tal manera es absorbida por las atracciones del canto que no hay ningún corazón tan rudo ni tan adusto que no se deje poseer por la emoción que producen tales deleites. [8] Éste es el origen, a mi parecer, de los mitos de Orfeo y de Anfión, de quienes cuentan que atraían con sus cantos uno a los animales faltos de razón, y otro, incluso a las piedras, ya que tal vez fueron los primeros en fascinar con el canto a pueblos bárbaros sin uso de razón o incapaces, como las piedras, de tener emoción alguna, a fin de que adquirieran un sentimiento de placer. [9] En definitiva, cualquier estado de ánimo es gobernado por los cantos, tanto que en la guerra se da el toque

de marcha e igualmente el de retirada, dado que el canto estimula y, a su vez, aplaca el coraje.

Da el sueño y lo quita¹⁵,

y además aviva las preocupaciones y las ahuyenta, provoca la ira, recomienda la clemencia y también cura las enfermedades del cuerpo (por eso se dice que quienes administran medicinas a los enfermos realizan ensalmos). [10] ¿Qué tiene de extraño que entre los hombres la música tenga tanto poder si incluso los pájaros, como los ruiseñores, como los cisnes u otros de este género, emiten su canto con una especie de habilidad artística, si ciertas aves y ciertos animales, bien terrestres bien acuáticos, se precipitan por sí solos a las redes incitados por el canto, o si el caramillo del pastor garantiza el reposo de los rebaños que han salido en busca de pastos? No tiene nada de extraño. [11] Porque ya hemos dicho que las causas de la música son inherentes al Alma del mundo y que con ellas se teje. Por otra parte, la propia Alma del mundo da la vida a todos los seres:

De ella surgieron la raza de los hombres y la de los animales, las vidas de las aves y los monstruos que arrastra el mar bajo su superficie marmórea¹⁶.

Así pues, es natural que la música cautive a todo ser vivo, porque el Alma celeste que anima el universo se originó a partir de la música. [12] Ésta, puesto que imprime al cuerpo del mundo un movimiento circular, produce un sonido que, conforme a su forma originaria, está «*compuesto por intervalos desiguales que, con todo, se caracterizan por tener una proporción racional*». Pero debemos preguntarnos si estos intervalos que en el Alma, ya que es incorpórea, sólo se aprecian mediante la razón, no con los sentidos, se han mantenido en el cuerpo del mundo en una proporción equilibrada. [13] Arquímedes, es cierto, creyó que había descubierto el número de estadios que separaban la Luna de la superficie de la Tierra, así como los que separaban Mercurio de la Luna, Venus de Mercurio, el Sol de Venus, Marte del Sol, Júpiter de Marte, y Saturno de Júpiter; e incluso le pareció haber calculado toda la distancia que hay desde la órbita de Saturno hasta el propio cielo estrellado. [14] Sin embargo, esta medición de Arquímedes fue rechazada por los platónicos porque no respetaba los

intervalos dobles ni triples¹⁷. Entonces determinaron que era más creíble el cálculo siguiente: la distancia que hay de la Tierra al Sol es el doble de la distancia de la Tierra a la Luna; la distancia que existe entre la Tierra y Venus es el triple de la distancia entre la Tierra y el Sol; la distancia de la Tierra a Mercurio, cuatro veces la de la Tierra a Venus; la distancia de la Tierra a Marte, nueve veces la de la Tierra a Mercurio; la distancia de la Tierra a Júpiter, ocho veces la de la Tierra a Marte; y la distancia de la Tierra a la órbita de Saturno, veintisiete veces la de la Tierra a Júpiter¹⁸. [15] Porfirio incluyó esta creencia de los platónicos en los libros en que arrojó algo de luz a las tinieblas del *Timeo*¹⁹, y sostiene que ellos creían que estos intervalos eran los que, a imagen de la estructura del Alma, llenaban en el cuerpo del mundo los epítritos, los sesquiálteros, los epogdos, los semitonos y el *leímma*, y que así nacía la armonía cuya proporción, unida a la sustancia del Alma, también había sido introducida en el cuerpo del mundo movido por esta Alma. [16] Por ello la afirmación de Cicerón resulta científica y definitiva se mire por donde se mire, puesto que dice que la música que emana del cielo se caracteriza «por intervalos desiguales que, con todo, se caracterizan por tener una proporción racional».

Capítulo 4

[1] Este pasaje nos exhorta ahora a volver a las diferencias entre los sonidos graves y agudos que Cicerón planteó: «(...) y la naturaleza quiere que los cuerpos que se hallan en un extremo produzcan sonidos graves y que los que están en el otro produzcan sonidos agudos. Por esta razón, la órbita superior del cielo, la que contiene las estrellas, cuya rotación es la más rápida, se mueve con un sonido agudo e intenso, en tanto que la de la Luna, la más baja, lo hace con el sonido más grave».

[2] Hemos dicho que un sonido no se produce más que con el choque del aire. Pero que este mismo sonido se emita más agudo o más grave depende del golpe, que, si es fuerte y rápido, genera un sonido agudo, y, si es más flojo y lento, un sonido más grave. [3] Prueba de ello es percutir el aire con una vara: si se golpea con rápido impulso, el sonido resulta agudo; si se golpea con un impulso más lento, llega al oído un sonido más grave. Vemos que también ocurre lo mismo en las liras: si se tensan mucho, producen sonidos agudos, y, si están más flojas, sonidos

más graves. [4] Por tanto, las órbitas superiores, mientras giran con mayor ímpetu por su gran amplitud y están sometidas a la tensión de un soplo más fuerte porque se encuentra en su propio origen, «se mueven», a causa de su rotación más rápida, «con un sonido agudo e intenso, en tanto que la de la Luna, la más baja, lo hace con el sonido más grave», como dijo Cicerón, dado que la Luna gira en virtud de un soplo que, en el punto más bajo, ya se debilita y, debido al reducido espacio en el que está encerrada la penúltima órbita, realiza su rotación con un ímpetu más moderado.

[5] No de otro modo lo constatamos en las tibias, cuyos agujeros cercanos a la boca de quien sopla emiten un sonido agudo, en tanto que los más alejados y próximos al extremo producen un sonido más grave. Igualmente, el sonido más agudo sale por los agujeros más abiertos; el más grave, por los más estrechos. Y hay una única razón que explique ambas situaciones: el soplo es más fuerte al principio y más débil al final, e implica un impulso mayor a través del agujero más grande, mientras que sucede lo contrario en los agujeros estrechos y situados lejos de la boca.

[6] En consecuencia, la órbita más alta, no sólo porque se extiende enormemente, sino también porque es impulsada por un soplo tanto más fuerte cuanto más próximo está de su origen, emite el sonido más agudo, mientras que el sonido de la órbita más baja se debilita por su exigua extensión y por la lejanía. [7] Una prueba muy evidente de que cuanto más se aleja el soplo de su origen tanto más débil es su impulso es que, por lo que respecta a la Tierra, la última de las esferas, el soplo es tan espeso y tan denso que se considera la causa por la que la Tierra siempre permanece en una posición fija y no se le permite moverse en ninguna dirección, bloqueada por todas partes por la densidad del soplo que la circunda²⁰. Además, en una esfera, el punto más alejado de la superficie está en el centro, como ya hemos demostrado anteriormente.

[8] Sea como fuere, el cuerpo del mundo tiene nueve esferas. La primera es la que contiene las estrellas, que se denomina propiamente cielo, recibe entre los griegos el nombre de *aplanés* y «engloba y contiene las otras»²¹. Ésta siempre gira de este a oeste. Debajo de ella se encuentran las siete que llamamos errantes, que se desplazan de oeste a este; la novena, la Tierra, carece de movimiento. [9] Por tanto, son ocho las que se mueven, pero son siete los sonidos que configuran la armonía con su revolución, ya que las esferas de Mercurio y Venus, que acompañan al Sol con idéntica trayectoria circular, siguen su curso como satélites, y por ello al-

gunos astrónomos entienden que estas esferas poseen el mismo valor. De ahí que Cicerón afirme: «*Así pues, estas ocho órbitas, dos de las cuales son equivalentes, producen siete sonidos distintos por sus intervalos. Este número es, por decirlo así, la clave de todas las cosas*».

[10] Por otra parte, hemos evidenciado plenamente que el número siete es la clave de todas las cosas al hablar antes de los números²². Para dilucidar, espero, la oscuridad de las palabras de Cicerón acerca de la música, bastará esta sucinta exposición lo más breve posible. [11] En realidad, comentar las netas, las hípatas²³ o los términos que designan otras cuerdas, así como las fútiles sutilezas de los tonos o los semitonos, y mostrar lo que en los sonidos corresponde a la letra, lo que corresponde a la sílaba o al nombre completo, es propio de un pedante, no de un sabio. [12] No porque Cicerón haya mencionado la música en este pasaje debemos pasar revista en esta ocasión a todos los tratados que puedan versar sobre música, los cuales, a mi parecer, no tienen fin, sino que hay que atenerse a aquellos que puedan aclarar las palabras que nos disponemos a explicar, puesto que quien, en su exposición, se extiende más de lo necesario en un asunto de por sí oscuro intensifica esa oscuridad y no elimina la confusión.

[13] Concluyamos, pues, esta parte de nuestro tratado añadiendo una particularidad que creemos digna de conocerse: existen tres géneros de melodía musical, el enarmónico, el diatónico y el cromático. El primero quedó fuera de uso por su excesiva dificultad; en cambio, el tercero tiene mala fama por su frivolidad, por lo que el del medio, es decir, el diatónico, es el que la sabiduría de Platón atribuye a la música cósmica.

[14] Pero no releguemos al olvido el hecho de que, si no percibimos con claridad la música que nace de la perpetua rotación del cielo, es porque ese sonido es más intenso que el que puede percibir la limitada capacidad del oído humano. Al fin y al cabo, si las cataratas del Nilo en Catadupa impiden que su inmenso fragor sea oído por sus habitantes²⁴, ¿qué hay de extraño si el sonido que emite el impulso de la masa cósmica excede la capacidad de nuestro oído? [15] En efecto, Cicerón no dijo sin motivo: «*(...) esta música tan encantadora y tan dulce que llega a mis oídos*», pues quiso que se entendiera que, si los oídos de quien ha merecido tomar parte en los secretos celestes se llenan de la intensidad de esa música, sólo queda que la percepción de los otros hombres no pueda oír la armonía universal.

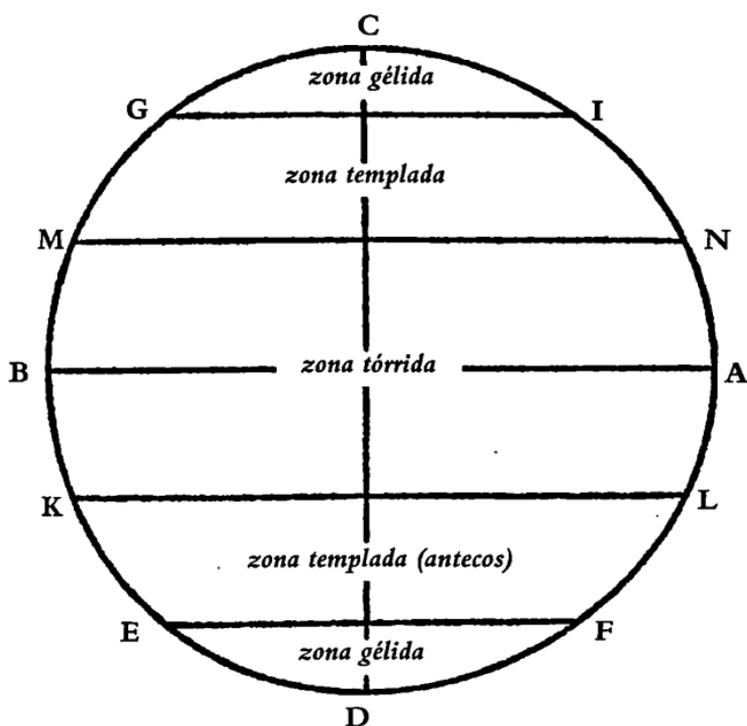
Capítulo 5

[1] Con todo, pasemos ya a tratar de lo siguiente: *«Ves que en la Tierra son habitados lugares dispersos y reducidos, y que, incluso en estos mismos lugares habitados, que son como manchas, se intercalan inmensos desiertos. Además, aquellos que viven en la Tierra no sólo están separados de tal modo que no hay entre ellos nada que pueda difundirse de unos a otros, sino que unos están en una posición oblicua con respecto a la vuestra, otros, en una posición transversal, y otros, a su vez, enfrente de vosotros. De ellos, sin lugar a dudas, no podéis esperar ninguna gloria. [2] Advertes también que la propia Tierra está como ceñida y rodeada por ciertas zonas. De ellas, las dos que están más alejadas entre sí y que, como puedes ver, se sostienen por una y otra parte en los polos, se han endurecido a causa del hielo; la zona central, por el contrario, que es la más extensa, es abrazada por el ardor del Sol. [3] Dos son las zonas habitables: la austral, en la que las pisadas que dejan sus habitantes van en dirección opuesta a las vuestras, no tiene nada que ver con vosotros, y, por otro lado, en cuanto a esta zona sometida al aquilón en que vosotros vivís, mira qué territorio tan escaso os corresponde. En consecuencia, toda la Tierra que habitáis, estrecha por los polos, más ancha por los lados, representa una especie de pequeña isla rodeada por aquel mar que en la Tierra denomináis Atlántico, Gran Mar o bien Océano, el cual, pese a un nombre tan altisonante, ya ves qué pequeño es»*²⁵.

[4] Tras describir el cielo que todo lo contiene, el orden y el movimiento de las esferas inferiores, el sonido resultante de este movimiento, que produce los modos y los números de la música celeste, y el aire que se sitúa debajo de la Luna, Cicerón, en su relato, llevado por las necesidades y las conveniencias de su obra hasta la Tierra, ofreció finalmente, tan parco en palabras como fecundo en datos, la descripción de la propia Tierra. [5] Es evidente que, al enumerar las manchas de los lugares habitados y los mismos habitantes, unos separados y opuestos, otros, a su vez, en una posición oblicua e incluso transversal, trazó la esfericidad del globo terráqueo casi con colores. [6] Asimismo, no carece de su perfecta sabiduría el hecho de que no nos permita equivocarnos como otros que creyeron que la Tierra está rodeada por un solo cinturón oceánico. Efectivamente, si hubiese dicho: *«Toda la Tierra (...) representa una especie de pequeña isla rodeada por el mar»*, habría dado a entender que sólo el Océano la rodeaba, pero, añadiendo *«(...) que habitáis»*, deja que los lectores ávidos de saber comprendan la verdadera división de la Tierra, sobre la cual debatiremos más tarde²⁶.

[7] De igual modo, a propósito de las cinco franjas, no vayas a creer, te lo ruego, que los dos padres de la elocuencia romana, Virgilio y Cicerón, disienten en sus teorías si éste afirma que la Tierra está ceñida por estas mismas franjas y aquél asegura que estas zonas —a las que llama por su nombre griego— ocupan el cielo²⁷. Según vayamos avanzando en nuestra exposición, se verá que ambos exhibieron razones intachables, verdaderas y para nada opuestas entre sí. [8] Sin embargo, a fin de que se pueda esclarecer todo lo que hemos reservado para comentar en este capítulo, debemos hablar primero de las zonas, ya que, en cuanto tengamos ante nuestros ojos su posición, lo otro será más fácil de entender. Para empezar, debemos explicar cómo rodean la Tierra, y luego, de qué forma ocupan el cielo.

[9] La Tierra es la novena y última esfera. Está dividida por el horizonte, es decir, el círculo límite que hemos mencionado con anterioridad. Por tanto, la mitad de la que nosotros habitamos una parte se halla debajo de la zona del cielo que está sobre la Tierra, y la otra mitad debajo de aquella zona del cielo que, en su rotación, desciende a los lugares que nos parecen inferiores respecto de nuestra posición, dado que la Tierra, situada en el centro, mira al cielo desde cada una de sus partes. [10] Así pues, su pequeñez con referencia al cielo, en comparación con el cual es un punto, y, en cambio, su esférica inmensidad con referencia a nosotros, se divide en zonas sujetas respectivamente a un exceso de frío o de calor, habiendo, entre estas regiones de clima antitético, una doble zona templada. [11] En verdad, el límite septentrional y el austral se endurecieron a causa del hielo perpetuo, y son como dos franjas que ciñen la Tierra, pero su circunferencia es pequeña porque rodean las partes limítrofes. Ambas son inhabitables porque la rigidez del hielo no permite la vida animal ni vegetal, pues el cuerpo se sustenta con el clima que nutre a la planta. [12] La zona central, y por ello la más grande, abrasada por la emanación continua de un calor incesante, ocupó el espacio más extenso en anchura y en circunferencia, pero el ardor excesivo la hace inhabitable para quienes pudieran vivir allí. Por el contrario, entre los límites y el medio, dos zonas más grandes que las de los extremos, pero más pequeñas que la parte central, templan las inclemencias climáticas que provienen de sus dos zonas vecinas. Sólo en ellas la naturaleza permitió a sus habitantes gozar del aire vital.



[13] Dado que un concepto penetra con mayor facilidad en la mente con un esquema que con un discurso, designemos el globo terráqueo con las letras A, B, C y D; a un lado y otro de A situemos N y L; a su vez, a un lado y otro de B, situemos M y K; a un lado y otro de C, pongamos G e I, y a un lado y otro de D, E y F. Tracemos líneas rectas de unos signos a los signos que acabamos de enumerar, esto es, de G a I, de M a N, de K a L y de E a F. [14] De este modo, las dos zonas opuestas entre sí —una que va de C a la línea trazada hasta I y otra de D a la línea trazada hasta F— deben considerarse endurecidas por el hielo perpetuo, pues se trata del polo superior, el septentrional, y del polo inferior, el austral. En el centro, de N a L, está la zona tórrida. Queda la zona que va de I a N, templada por el calor que se encuentra por debajo y el frío que se halla por encima, y, a su vez, la zona que está entre L y F recibe su clima templado del calor que se halla por encima y del frío que tiene por debajo. [15] Que no se crea que las líneas que hemos trazado son de nuestra invención: se trata, en realidad, de los círculos de los que hemos hablado

anteriormente²⁸, el septentrional, el austral y los dos trópicos, puesto que en este capítulo en el que hablamos de la Tierra no es oportuno incluir el círculo equinoccial, que será añadido a continuación en un lugar más adecuado²⁹. [16] Así pues, a pesar de que estas dos zonas que hemos llamado templadas

fueron concedidas a los míseros mortales por el favor de los dioses³⁰,

sin embargo, no fueron adjudicadas ambas a los hombres de nuestra raza; antes bien, sólo la zona superior, que va de I a N, es habitada por todo cuanto podemos conocer del género humano, ya sean romanos, ya sean griegos o de cualquier nación bárbara. [17] Por el contrario, de la que va de L a F, sólo podemos imaginar que por su clima templado parecido al nuestro es habitada de igual manera, pero nunca nos ha sido posible ni nos será posible saber por quién: la zona tórrida que se interpone impide a ambos grupos humanos comunicarse entre sí.

[18] Por último, de los cuatro puntos cardinales de nuestra parte habitada, oriente, occidente y el septentrión reciben sus propias denominaciones porque los conocemos desde sus inicios. De hecho, si bien el polo septentrional es inhabitable, no dista mucho de nosotros. [19] En cambio, el cuarto punto cardinal de nuestra parte habitada recibió otro nombre —se llama mediodía (*meridies*), no polo austral— debido a que el austral es propiamente el punto que, procedente del otro extremo, se opone al septentrión, y el lugar donde empieza para nosotros hace que lo denominemos precisamente mediodía: como empezamos a percibirlo a partir del medio de la Tierra en que gozamos de la luz del día, es denominado *meridies*, igual que *medidies* pero cambiando una letra.

[20] Hay que saber, además, que el viento que nos llega por este punto cardinal, es decir, el austro, es gélido en su origen, del mismo modo que es recomendable para nosotros el viento del norte por su suave frescor, pero, dado que nos viene a través del ardor de la zona tórrida, se calienta al mezclarse con el fuego y, por más que empieza siendo frío, llega cálido. [21] A decir verdad, sería ilógico y antinatural que dos puntos cardinales sometidos a un frío parecido enviaran vientos que tuvieran efectos distintos. No cabe duda de que, por idéntico motivo, nuestro viento del norte también es cálido cuando llega a quienes viven cerca de la zona austral, en tanto que el austro acaricia sus cuerpos con el frío na-

tural de sus brisas. [22] El mismo razonamiento no nos permite poner en duda que, incluso a lo largo de la superficie terrestre que consideramos inferior con respecto a nuestra posición, el perímetro completo de las zonas correspondientes a nuestras zonas templadas debe ser considerado templado, y que por ello también allí estas dos mismas zonas, aun distantes entre sí, están habitadas. [23] En caso contrario, quien prefiera no dar fe a esta definición que diga lo que le aparta de ella. En efecto, si podemos vivir en esta parte de la Tierra que habitamos porque, al pisar el suelo, contemplamos el cielo encima de nosotros, porque el Sol sale y se pone para nosotros, porque gozamos del aire circundante que respiramos, ¿por qué no podemos pensar que viven otros hombres allí donde siempre están a su alcance los mismos recursos? [24] A fin de cuentas, debemos creer que quienes, según dicen, viven allí respiran el mismo aire, ya que hay el mismo clima templado por ser la continuación en el círculo de la misma zona; tienen el mismo Sol, y dirán que se pone cuando nace para nosotros y que nace cuando se pone para nosotros; pisarán igual que nosotros el suelo y siempre verán encima de ellos el cielo. [25] Y no tendrán miedo de caer de la Tierra al cielo porque nunca nada puede precipitarse hacia arriba. Por tanto, si nosotros consideramos —parece una broma afirmarlo— que abajo es donde está la Tierra y arriba donde está el cielo, también para ellos arriba será lo que contemplarán desde abajo, y ninguna vez caerán hacia lo alto. [26] Incluso me atrevería a decir que, entre ellos, también los poco duchos en estas cuestiones piensan lo mismo de nosotros y no pueden creerse que nosotros vivamos en el lugar en que estamos, sino que suponen que, si alguien intentara mantenerse erguido bajo sus pies, se caería. Ahora bien, ninguno de nosotros ha temido jamás caerse hacia el cielo, luego ninguno de ellos va a caerse hacia las alturas, del mismo modo que hacia la Tierra tienden «*todos los cuerpos pesados según su gravedad*», como se ha demostrado en capítulos anteriores³¹. [27] En fin, ¿quién podrá discutir que en la esfera terrestre las zonas llamadas inferiores están enfrente de las zonas superiores como lo está oriente de occidente? De hecho, en uno y otro caso, el diámetro se considera igual. Por consiguiente, si es indudable que tanto oriente como occidente están habitados de modo parecido, ¿qué es, pues, lo que impide tener la certeza de que existe una zona habitada opuesta a la nuestra?

[28] Esto es todo lo que un lector atento encontrará en las concisas palabras de Cicerón. Pues cuando dice que la Tierra está «*ceñida y rodeada*»

por sus zonas, indica que por todo el cuerpo de la Tierra reina el mismo clima en las zonas templadas; y cuando afirma que en la Tierra se ven manchas correspondientes a lugares habitados, no dice que sean habitados los de la parte en que nosotros vivimos con algunos desiertos intercalados. [29] Sin duda, no habría añadido «*en estas mismas (...) manchas (...) se intercalan inmensos desiertos*» si se hubiera referido a esos mismos desiertos en medio de los cuales ciertas partes se consideran como manchas: teniendo en cuenta que llama manchas a las cuatro zonas que nuestra descripción ha evidenciado que se hallan en los dos hemisferios de la Tierra —dos zonas por cada hemisferio—, añadió correctamente «*(...) se intercalan (...) desiertos*». [30] Por esta razón, tal como la parte que nosotros habitamos se escinde debido a la intercalación de numerosos desiertos, debemos suponer que también en las otras tres zonas habitadas hay idénticas escisiones entre tierras desérticas y tierras habitadas³².

[31] Aun con eso, Cicerón describió a los habitantes de las cuatro zonas no sólo por su situación relativa, sino también por las propias características de su posición. Primero dijo que, además de nosotros, otros pueblos habitan la Tierra, pero que, separados entre ellos, no tienen ninguna posibilidad de comunicarse. Sus propias palabras revelan que no habla de un único grupo humano que, en esta superficie, sólo estaría alejado de nosotros por la interposición de la zona tórrida. Ciertamente, en ese caso hubiera dicho más bien: «*(...) separados de tal modo que nada puede difundirse de ellos a vosotros*», pero, diciendo «*(...) separados de tal modo que no hay entre ellos nada que pueda difundirse de unos a otros*», señala cómo esos grupos humanos están aislados entre sí. [32] En lo que respecta verdaderamente a nuestra parte, añadió, aludiendo a aquellos que no sólo están aislados de nosotros, sino también entre sí: «*Unos están en una posición oblicua*», respecto a la nuestra, «*otros en una posición transversal, y otros, a su vez, enfrente*» de nosotros. En consecuencia, no afirma que un único pueblo está separado de nosotros, sino que todos los pueblos están separados entre sí, y esta separación hay que precizarla como sigue. [33] Los pueblos que la zona tórrida separa de nosotros, a los que los griegos llaman antecos (*ántoikoi*), están igualmente separados de aquellos que habitan la parte inferior de su zona debido a la interposición de la gélida zona austral. A su vez, la interposición de la zona tórrida los separa de sus propios antecos, es decir, de quienes viven por la parte inferior de nuestra zona; y éstos están lejos de nosotros por el frío del polo septentrional.

[34] Es más, como no existe contigüidad alguna entre todos estos pueblos, antes bien, se intercalan desiertos cuyo calor o frío impide las relaciones mutuas, Cicerón denominó «manchas de lugares habitados» estas partes de la Tierra donde viven los cuatro grupos humanos. [35] Por otro lado, él mismo especificó cómo debemos interpretar que todos los otros pueblos dejan sus pisadas en relación con las nuestras; al menos manifestó claramente que los habitantes de la zona austral se hallan enfrente de nosotros diciendo: «*La austral, en la que las pisadas que dejan sus habitantes van en dirección opuesta a las vuestras*», de modo que están enfrente de nosotros porque habitan en la parte de la esfera opuesta a la nuestra. [36] Queda por investigar cuáles son los pueblos que, según su relato, están en una posición transversal y cuáles los que están en una posición oblicua con respecto a la nuestra. No obstante, en cuanto a ellos no puede existir ninguna duda: dijo que están en una posición transversal con respecto a la nuestra los habitantes de la parte inferior de nuestra zona, y que, en cambio, están en una posición oblicua quienes ocupan la inclinación de la zona austral³³.

Capítulo 6

[1] Sólo falta indicar, en lo que concierne a las zonas de la Tierra, la extensión de las que permitieron el poblamiento y la de las que continúan siendo incultas, esto es, la dimensión de cada zona. Para que lo comprendas fácilmente, debes volver al esquema del globo terráqueo que hemos ofrecido antes, para que la relación de las dimensiones quede explicada con mayor claridad gracias a los signos proporcionados por las letras³⁴.

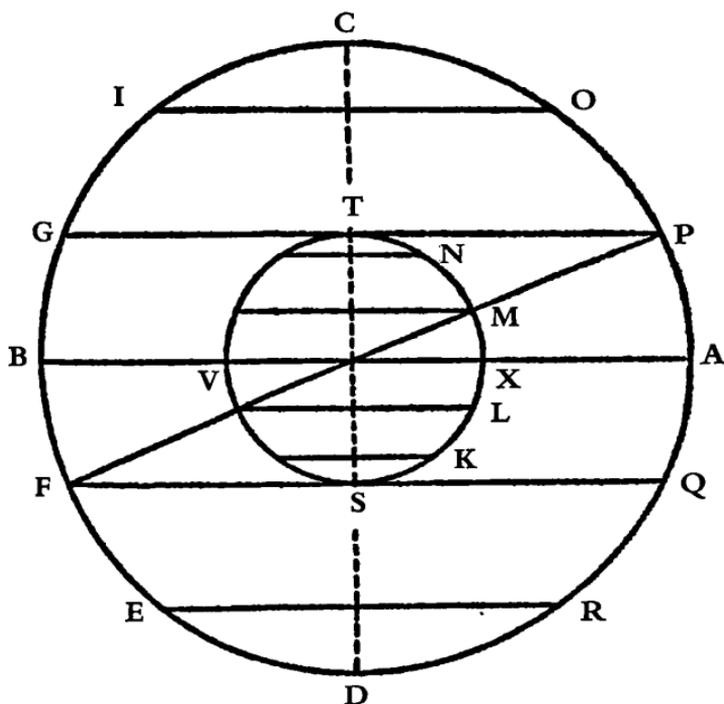
[2] El orbe de la Tierra en su totalidad, es decir, el círculo que contiene su circunferencia entera —al que le hemos asignado las letras A, B, C y D—, fue dividido en sesenta partes por quienes calcularon sus dimensiones. [3] Ahora bien, la circunferencia completa tiene 252.000 estadios³⁵; por consiguiente, cada sexagésima parte mide 4.200 estadios. Sin duda la mitad de esta circunferencia, que se extiende desde D por el este —o sea pasa por A y llega hasta C—, es de treinta sexagésimas partes y 126.000 estadios. La cuarta parte, la que va de A a C iniciándose en el centro de la zona tórrida, tiene quince sexagésimas partes y 63.000 esta-

dios. Una vez consignada la medida de esta cuarta parte, la extensión completa de toda la circunferencia resultará evidente. [4] Así pues, la distancia de A a N, que representa la mitad de la zona tórrida, es de cuatro sexagésimas partes, que hacen un total de 16.800 estadios. Por tanto, la zona tórrida entera es de ocho sexagésimas partes y suma 33.600 estadios. [5] Por lo que respecta a la altura de nuestra zona templada, es decir, de N a I, tiene cinco sexagésimas partes, que dan un total de 21.000 estadios. Y la zona glacial, de I a C, tiene seis sexagésimas partes, que suman 25.200 estadios. [6] A partir de esta cuarta parte del orbe de la Tierra cuya medida hemos expresado de forma evidente, conocerás, por medio de un cálculo de sus dimensiones, la extensión de la otra cuarta parte, la que va de A a D. En efecto, sabiendo las dimensiones de nuestra mitad de la superficie de la esfera, podrás determinar del mismo modo la medida de la mitad inferior, es decir, la que va desde D hasta C pasando por B. [7] Solamente porque hemos dibujado el orbe de la Tierra en un plano, pero no podemos representar en el plano la convexidad de la esfera en el centro, hemos empleado, para sugerir la altura, un círculo que más parece un horizonte que un meridiano. Sin embargo, quiero que entiendas que hemos propuesto esta medición como si la mitad superior de la Tierra, de la que habitamos una parte, fuera desde D hasta C pasando por A, y la mitad inferior, desde D hasta C pasando por B.

Capítulo 7

[1] Finalizada esta explicación, debemos abordar ahora lo que hemos prometido que demostraríamos³⁶: que tanto Virgilio como Cicerón atribuyeron correctamente estas zonas al cielo y a la Tierra y que ambos afirmaron lo mismo, no con discrepancias, sino en armonía. [2] Verdaderamente, la naturaleza del cielo distribuyó en las diferentes partes de la Tierra el clima templado o excesivo; y el frío o el calor, propiedades inherentes desde siempre a cualquier parte del éter, influyen de igual manera en la parte de la Tierra a la que miran durante su rotación. [3] Como estas diferencias, circunscritas por límites precisos, fueron denominadas zonas por lo que respecta al cielo, es necesario que aquí se conciba igualmente el mismo número de zonas como si un rostro gigantesco se reflejara en un espejo pequeñísimo: sus partes y sus rasgos mantienen en ese

espacio reducido la disposición que su amplitud había proyectado en la realidad. Pero también en este punto nos ahorraremos el esfuerzo de demostrar lo que decimos ofreciendo a los ojos del lector un esquema.



[4] Sea la esfera celeste A, B, C y D, y contenga en su interior la esfera de la Tierra, designada por las letras S, X, T y V; tracemos en la esfera celeste el círculo septentrional de I a O, el trópico de verano de G a P, el círculo equinoccial de B a A, el trópico de invierno de F a Q y el círculo austral de E a R. Tracemos además el Zodíaco, de F a P, y, a continuación, tracemos en la esfera de la Tierra los mismos límites de las zonas que hemos descrito anteriormente en N, M, L y K. [5] Una vez realizada esta representación, se observará sin dificultad que cada parte de la Tierra toma de la parte del cielo que está por encima de ella la propiedad relativa a su clima excesivo o templado. En efecto, la parte que en lo alto va de D a R corresponde a la que va de S a K en la Tierra; la que va en el cielo de R a Q afecta a la que en la Tierra va de K a L; la que en

el cielo va de Q a P convierte en semejante a ella la que en la Tierra va de L a M; la que en lo alto va de P a O es como la que va de M a N en la Tierra, y la que allí va de O a C es igual a la que aquí va de N a T. [6] Asimismo, las dos partes extremas del éter, es decir, de D a R y de C a O, se condensan a causa del frío eterno, por lo cual ocurre lo mismo en la Tierra de S a K y de T a N. Al contrario, la parte que en el cielo va de Q a P hierve por el calor excesivo: por ello en la Tierra hay también idéntico ardor de L a M. Igualmente en el cielo se encuentran las regiones templadas, de O a P y de Q a R, por lo que aquí también hay zonas templadas de N a M y de L a K, puesto que el círculo equinoccial, que va de A a B, corta por la mitad la zona tórrida.

[7] Por otro lado, Cicerón sabía que las zonas terrestres estaban influidas por las celestes, como se evidencia en sus palabras. Ya que dijo: «*De ellas, las dos que están más alejadas entre sí y que, como puedes ver, se sostienen por una y otra parte en los polos, se han endurecido a causa del hielo*». He aquí la demostración de que el frío de los polos proviene del cielo. [8] Es más, afirma lo mismo del calor de la zona central: «*La zona central, por el contrario, que es la más extensa, es abrasada por el ardor del Sol*». Así pues, al señalar manifiestamente que el frío llegaba a las zonas de la Tierra desde los polos del cielo y que el calor les llegaba del Sol, confirma que estas mismas zonas existieron antes en el cielo.

[9] Ahora, ya que ha quedado claro que en el cielo y en la Tierra existen las mismas zonas o franjas —éstos son, de hecho, dos términos que designan una sola realidad—, debemos explicar a continuación el motivo de esta diversidad de propiedades en el éter. [10] La zona tórrida está comprendida entre los dos trópicos, el de verano —de G a P— y el de invierno —de F a Q—. Por otra parte, al describir el Zodíaco, lo hemos hecho ir de F a P, luego el signo P corresponde al trópico de Cáncer, y el F, al de Capricornio. Sabido es, además, que el Sol no se eleva más arriba de Cáncer ni desciende más abajo de Capricornio, sino que, cuando llega a los límites de los trópicos, vuelve de nuevo hacia atrás: de ahí que sean llamados solsticios³⁷. [11] Y como el trópico de verano es el límite de nuestra zona templada, por esta razón el Sol, cuando llega a este mismo límite, nos da los calores estivales abrasando de cerca las regiones que le están más expuestas. Asimismo, en esa época del año, es indudable que el invierno regresa a los pueblos australes porque entonces el Sol se separa de ellos toda la extensión de su trayectoria. En cambio, cuando ha llega-

do al signo F; es decir, a Capricornio, nos trae a nosotros el invierno a causa de su alejamiento y vuelve a ofrecerles a ellos el verano debido a su proximidad.

[12] Cabe señalar aquí que el Sol únicamente penetra en un edificio cualquiera por tres puntos cardinales, jamás por el cuarto. En realidad, una ventana recibe el Sol por el este y por el oeste según mira a su salida o a su puesta; lo recibe también por el sur, dado que todo el recorrido del Sol se realiza, según nuestra posición, en el sur, tal como ha permitido observar el esquema anterior. Pero la ventana jamás recibe el Sol por el norte porque el Sol nunca llega al signo O desde P, sino que, retrocediendo siempre desde P, nunca alcanza los límites del polo septentrional, y por este motivo sus rayos jamás se extienden por este punto cardinal.

[13] Bastará aportar como prueba de ello la sombra de un objeto, sea cual sea. Sin duda, al salir el Sol, la sombra cae hacia el ocaso, y, al ponerse, cae hacia levante; durante el mediodía, al contrario, dado que el Sol está en el sur, proyecta su sombra hacia el norte. Pero es imposible que en el lugar que nosotros habitamos la sombra de cualquier cuerpo caiga hacia el sur, puesto que esta sombra siempre se proyecta hacia la parte opuesta al Sol, y en nuestra región el Sol no podrá estar opuesto al sur porque no alcanza nunca los límites septentrionales.

[14] Realmente, ya que la parte de la zona tórrida limítrofe de la zona templada es habitable, allí, es decir, más allá del trópico, cualquier espacio habitado proyecta su sombra hacia el sur en la época en que el Sol ocupa Cáncer. En ese momento, pues, tienen el Sol en el norte cuando éste ocupa el trópico, porque se aleja de ellos hacia el norte. [15] De hecho, la ciudad de Siene, la primera de la provincia Tebaida después de los montes desérticos del Alto Egipto, se halla justo en el trópico de verano³⁸; y el día en que el Sol entra en una parte determinada de Cáncer, a la hora sexta del día, ya que entonces se encuentra justo encima de la ciudad, ningún cuerpo puede proyectar allí su sombra y ni siquiera el estilo —al que llaman gnomon— de un reloj de sol puede dar entonces sombra alguna. [16] Esto es lo que Lucano quiso decir, pero no lo expresó como es debido. Efectivamente, diciendo

y por Siene, que nunca proyecta las sombras³⁹,

abordó, bien es verdad, la cuestión, pero deformó la realidad, puesto que

no es que no las proyecte nunca, sino en un instante preciso, como hemos explicado con un razonamiento oportuno.

[17] A partir de lo expuesto es indudable que el Sol jamás supera los límites de la zona tórrida, dado que el Zodíaco se extiende oblicuamente de trópico a trópico. Por tanto, es evidente la causa por la que esta zona está siempre sujeta a las llamas solares: el Sol, fuente y regulador del fuego etéreo, nunca la abandona. [18] En consecuencia, las dos regiones extremas, la septentrional y la austral, a las cuales nunca llega el calor del Sol, se endurecen necesariamente a causa del hielo perpetuo; en cambio, hay dos zonas que, como hemos dicho, templa por ambos lados la proximidad del calor y del frío.

[19] Finalmente, en esta misma zona que nosotros habitamos, que se considera templada por completo, las regiones próximas a la zona tórrida son más cálidas que las otras, como es el caso de Etiopía, Arabia, Egipto y Libia, donde el calor rarifica hasta tal punto la naturaleza del aire que las rodea que nunca o en contadas ocasiones se condensa en forma de nubes, y por ello casi ninguno de sus habitantes está acostumbrado a las lluvias. [20] Por el contrario, las regiones más cercanas a los límites de la zona fría, como la laguna Meótide, como los territorios bañados por el Tanais y el Istro y todos los países que se encuentran al norte de Escitia—cuyos habitantes fueron llamados hiperbóreos por los antiguos, como si hubieran sobrepasado, replegándose hacia el interior, el lugar donde nace el bóreas—, están sometidos casi eternamente al hielo, tanto que no es fácil explicar la rigurosidad del frío excesivo que hace allí. [21] Sin embargo, las regiones templadas que se hallan en el centro, como estas estajadas de ambos excesos, poseen, en verdad, un clima saludable y templado.

Capítulo 8

[1] Ya que hemos afirmado algo que nadie puede rebatir a saber que ambos círculos tropicales constituyen los límites del Zodíaco y que el Sol nunca puede sobrepasar ninguno de los dos trópicos desplazándose hacia arriba o hacia abajo, y que más allá del círculo zodiacal, es decir, más allá de la zona tórrida limitada por ambas partes por los trópicos, empiezan las zonas templadas, la ocasión nos aconseja averiguar qué es lo que quiso decir *Teophrasto*, a quien el error no embrolla jamás en ninguna materia.

Dos fueron concedidas a los míseros mortales por el favor de los dioses, y hay un camino trazado a través de ambas por donde tenía que girar oblicuamente la sucesión de los signos⁴¹.

[2] Pues parece decir en estos versos que el Zodíaco fue trazado a través de las zonas templadas y que la trayectoria del Sol pasa por ellas. Pero esta opinión no es correcta porque el curso del Sol no sobrepasa ninguno de los dos trópicos. ¿Acaso Virgilio tiene presente lo que hemos dicho, que incluso en el interior del trópico, en esa parte de la zona tórrida cercana a la zona templada, hay habitantes?⁴² [3] De hecho, si Siene está justo debajo del trópico, Méroe se encuentra, con relación a Siene, 3.800 estadios más al interior de la zona tórrida, y desde esta ciudad hasta la tierra abundante en canela hay 800 estadios⁴³. Y por todos estos lugares de la zona tórrida, los habitantes, por raros que sean, gozan de la vida, aunque más allá el país es ya inaccesible debido al excesivo ardor del Sol. [4] Por consiguiente, como un territorio tan extenso de la zona tórrida permite la vida, y sin duda es innegable que en las proximidades de la otra zona templada, la de los antecos, los límites de la zona tórrida presentan en igual extensión la misma benignidad climática —puesto que en ambas partes todo es idéntico—, ¿debemos pensar que, por medio de la trompeta poética, que lo exalta siempre todo, Virgilio sugirió que el trayecto del Sol atravesaba las zonas templadas porque por ambas partes los límites de la zona tórrida son similares a las zonas templadas en la medida en que son habitables?

[5] ¿Quién sabe si por una licencia poética puso una preposición en lugar de otra preposición casi igual y, en vez de «debajo de ambas», prefirió decir «a través de ambas»? En realidad, el trazado del Zodíaco llega en uno y otro caso debajo de las dos zonas templadas, pero no pasa a través de ambas. Sabemos, además, que el propio Homero y Virgilio, su imitador en todo, intercambiaron tales preposiciones a menudo.

[6] ¿O bien, lo cual me parece ciertamente más apropiado, quiso que con la expresión «a través de ambas» se entendiera «entre ambas»? Al fin y al cabo, el Zodíaco gira entre ambas zonas templadas, no a través de ambas, a pesar de que Virgilio suele escribir habitualmente «a través de» en lugar de «entre», como ocurre también en otro verso:

Alrededor y a través de las dos Osas, de la misma manera que un río⁴⁴.

[7] En efecto, la constelación del Dragón no atraviesa las Osas, sino que, mientras las abraza y se encuentra en el medio, gira a su alrededor y entre ellas, no a través de ellas. Por tanto, podemos deducir el sentido si entendemos que se dice «a través de ambas» en vez de «entre ambas» según la propia costumbre del poeta.

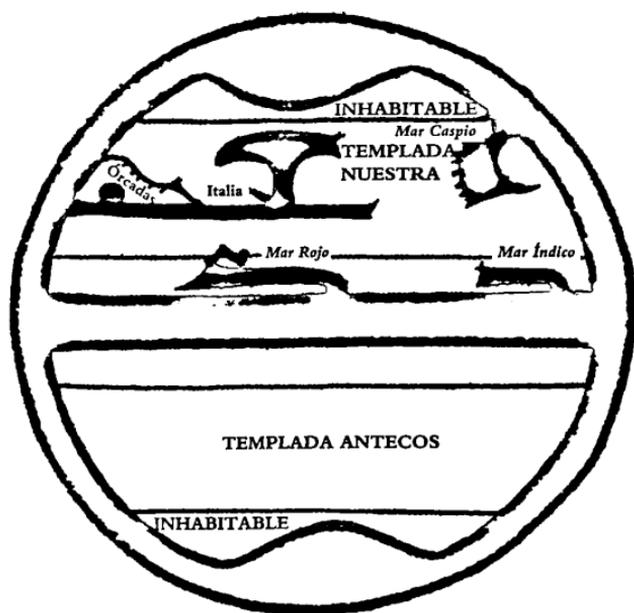
[8] No se nos ocurre más que esto que hemos dicho para justificarlo. Pero como hemos expuesto los límites que el trayecto del Sol nunca sobrepasa y a todos resulta claro lo que dijo Virgilio, indudablemente ajeno al error, dependerá del ingenio de cada uno descubrir los argumentos que puedan ofrecerse para solucionar de forma definitiva esta cuestión.

Capítulo 9

[1] Habiendo tratado de estos temas, cuyo análisis, a mi parecer, no ha sido ocioso, añadamos ahora lo que hemos prometido acerca del Océano: no baña todo el cuerpo de la Tierra con un brazo circular, sino con dos. Su verdadero curso primigenio es el que no conocen los hombres incultos. De hecho, aquel que la mayoría cree que es el único Océano se convirtió inevitablemente en el segundo de los brazos circulares una vez que fluyó de los golfos del Océano originario. [2] Sea como fuere, su primer curso circular atraviesa la zona cálida de la Tierra y rodea las regiones superiores e inferiores de ésta siguiendo la curva del círculo equinoccial. Del este fluyen dos corrientes, una, hacia el límite septentrional, otra, hacia el límite austral, y, a su vez, del oeste surgen dos corrientes iguales que, fluyendo hasta los dos límites de que hemos hablado, corren al encuentro de las que vienen del este⁴⁵. [3] Y cuando con suma violencia y tremendo ímpetu se mezclan y chocan unas con otras, se origina de esa misma colisión de las aguas el famoso vaivén regular del Océano, y dondequiera que en nuestro mar⁴⁶ sucedan los mismos fenómenos, ya sea en angostos estrechos ya sea tal vez en llanos litorales, éstos se deben a las mismas corrientes del Océano —a las que actualmente llamamos Océano—, porque nuestro mar fluye de ellas.

[4] Por otra parte, su lecho más natural, por así decir, ocupa la zona tórrida, y tanto éste, que sigue con su trazado sinuoso el círculo equinoccial, como las corrientes surgidas de él, que siguen el círculo del horizonte, dividen toda la Tierra en cuatro partes y establecen, como he-

mos dicho antes, igual número de islas habitables. [5] En verdad, pasando entre nosotros y los pueblos australes a través de la zona cálida, rodeándola en su totalidad y, al contrario, abrazando con sus corrientes las partes extremas de ambas regiones, forma, en la superficie superior e inferior de la Tierra, dos islas en cada una de ellas. [6] De ahí que Cicerón, intentando que esto fuese comprendido, no dijera «toda la Tierra representa una especie de pequeña isla», sino «*toda la Tierra que habitáis representa una especie de pequeña isla*», ya que cada una de las cuatro zonas habitables constituye una especie de pequeña isla al estar rodeada, como hemos dicho, dos veces por el Océano. [7] El dibujo inferior pondrá delante de tus ojos todos estos conceptos. Gracias a él, podrás ver el origen de nuestro mar, que es el mismo en su totalidad, y el nacimiento del mar Rojo y del Índico, y descubrirás dónde nace el mar Caspio, aunque no ignoro que hay algunos que niegan que tenga su origen en el Océano. No cabe duda de que también en la zona templada de los pueblos australes fluye de igual modo un mar nacido del Océano, pero no ha hecho falta refrendarlo, puesto que su posición continúa siéndonos desconocida.



[8] Por lo que respecta a las palabras de Cicerón en las que dice que nuestra zona habitable es estrecha por los polos y más ancha por los lados, podremos verificarlas en el mismo dibujo. En realidad, cuanto más largo es el círculo tropical respecto al círculo septentrional, tanto más esta zona es más estrecha por los polos que por los lados, dado que su parte más elevada se contrae por la pequeñez del círculo polar, mientras que la extensión de los lados aumenta en ambas direcciones debido a la longitud del trópico. De hecho, los antiguos afirmaron que toda nuestra zona habitable se asemeja a una clámide desplegada.

[9] Del mismo modo, ya que la Tierra entera, en la que también se encuentra el Océano, ocupa, como centro, el espacio de un punto en relación con cualquier círculo celeste, Cicerón añadió necesariamente acerca del Océano: «(...) *el cual, pese a un nombre tan altisonante, ya ves qué pequeño es*». A fin de cuentas, si bien entre nosotros recibe el nombre de mar Atlántico o de Gran Mar, con todo y con eso no les puede parecer grande a quienes lo observan desde el cielo, porque, en comparación con el cielo, la Tierra es un signo que no puede dividirse en partes. [10] Por ello, pues, se hace resaltar tanto la pequeñez de la Tierra, para que el hombre valeroso comprenda que no hay que dar ninguna importancia a la ambición de la fama, que no podrá ser grande en un lugar tan pequeño.

Capítulo 10

[1] El propósito de sus indicaciones no resultará menos claro en las palabras siguientes: «*Es más, aun cuando la descendencia de los hombres venideros deseara transmitir a la posteridad la fama de cada uno de nosotros tras recibirla de sus padres, aun así, a causa de las inundaciones y los incendios que sufren las tierras, que es inevitable que se produzcan en determinadas épocas, no podríamos conseguir una gloria eterna, ni siquiera duradera*»¹⁷.

[2] El sabio sitúa el fruto de la virtud en la buena conciencia, el hombre menos perfecto, en la gloria. Por este motivo, Escipión, deseando infundir a su nieto la perfección, le aconseja que, conformándose con el premio de la buena conciencia, no busque la gloria. [3] Quien la ambiciona puede optar mayormente por dos cosas: que se propague lo más lejos posible y que dure cuanto más tiempo mejor. Por ello Escipión mos-

tró antes, al hablar de la pequeñez de la zona en que vivimos, que los hombres de nuestra raza habitan una pequeña parcela de toda la Tierra —que ocupa, con respecto al cielo, el lugar de un punto— y que nadie ha podido difundir su gloria ni siquiera en la totalidad de esta parcela, ya que la fama del nombre de Roma no ha sido capaz de cruzar las aguas del Ganges ni de traspasar el Cáucaso. Además, truncó esta esperanza de propagar por todas partes la gloria al poner delante de nuestros ojos la exigüidad de nuestro mundo, y quiere incluso eliminar su duración con el fin de inculcar plenamente en el espíritu de su nieto, disuadiéndolo, el menosprecio de la gloria aunque goce de ella. [4] Afirma, además, que en esta misma parcela en la que puede divulgarse la fama del hombre sabio y valeroso, esta fama no puede persistir eternamente porque ora un incendio ora una inundación desbaratan la duración de las cosas.

[5] Explicaremos cómo ocurre. En verdad, esta parte de nuestro tratado resuelve implícitamente un problema que llama la atención de muchos estudiosos: la controversia acerca de la eternidad del mundo. [6] Pues, ¿quién acepta sin dificultad que el mundo siempre ha existido cuando la propia autoridad de la historia reconoce que la realización, el perfeccionamiento o la misma invención de numerosas prácticas son recientes; cuando los recuerdos y las leyendas de los antiguos dicen que los hombres de antaño eran rudos y no muy diferentes por su salvaje incuria de las indómitas fieras y cuentan que su alimento no era el que nosotros tomamos ahora, sino que primero comían bellotas y bayas y, más tarde, aguardaron el alimento de los surcos; y cuando imaginamos el origen de las cosas y de la propia raza humana de tal modo que creemos que hubo primero una edad de oro y que por ello la naturaleza, degenerando a través de metales cada vez más viles, ha mancillado los siglos posteriores con el hierro?

[7] Ahora bien, para no causar la impresión de que lo sacamos todo de las leyendas, ¿quién no piensa que el mundo se originó algún día y que su existencia no es excesivamente larga, ya que ni siquiera la historia griega perpetúa el recuerdo de las gestas destacadas más allá de dos mil años atrás? En efecto, antes de Nino, quien, en opinión de algunos autores, engendró a Semíramis⁴⁸, los libros no consignan ningún hecho relevante. [8] Así pues, si el mundo ha existido desde el principio, o incluso antes del principio, como quieren los filósofos, ¿por qué durante esta sucesión de innumerables siglos no fue inventada la civilización de que

gozamos actualmente, ni el uso de la escritura, único sostén de la eternidad de la memoria? ¿Por qué, en fin, muchas prácticas han llegado a algunos pueblos en época reciente, como es el caso de los galos, que aprendieron la viticultura y el cultivo del olivo cuando Roma ya estaba en plena expansión, en tanto que otros países desconocen todavía multitud de invenciones con las que nosotros nos complacemos? [9] Todo esto parece resistirse a la eternidad de las cosas y, por tanto, nos lleva a creer que cada una de las invenciones ha ido apareciendo paulatinamente a partir de un comienzo determinado del mundo. Sin embargo, la filosofía indica que el mundo siempre ha existido, creado verdaderamente por un dios, pero no a partir del tiempo, si es cierto que el tiempo no pudo existir antes del mundo, puesto que sólo el curso del Sol puede producir los períodos de tiempo.

Por lo que respecta a las cosas humanas, en su mayor parte se disipan a menudo mientras el mundo permanece y, al contrario, nacen cada vez que reaparecen alternativamente las inundaciones o los incendios. [10] La causa o la inevitabilidad de esta alternancia es la siguiente. Los físicos enseñaron que el fuego etéreo se nutría de agua, justificando con ello que debajo de la zona tórrida del cielo, ocupada por la ruta del Sol, o sea por el Zodíaco, la naturaleza situó el Océano —tal como hemos descrito más arriba⁴⁹— para que toda su extensión, que el Sol, los cinco planetas y la Luna recorren hacia un lado y hacia el otro, contenga el agua que los alimenta. [11] Y aseguran que es esto lo que Homero, fuente y origen de todas las invenciones divinas, dio a entender en realidad a los sabios bajo la nube de la ficción poética: Júpiter, junto con los demás dioses, es decir, con los planetas, se dirigió hacia el Océano porque los etíopes lo habían invitado a un banquete. Por medio de este episodio mítico, afirman, Homero sugirió que los astros toman su alimento del agua y por ello dijo que los etíopes eran los reyes del banquete celeste⁵⁰, puesto que, a la orilla del Océano, sólo viven los etíopes, a quienes la proximidad del Sol abrasó hasta que su piel adoptó un color tirando a negro.

[12] Por consiguiente, como el calor se nutre de agua, resulta que se alternan los excesos de calor con los excesos de agua. Sucede, pues, que el fuego, alimentado hasta su crecimiento máximo, prevalece sobre el agua que ha absorbido y así, al elevarse la temperatura del aire, ocasiona el incendio y la tierra arde profundamente por la quemazón del fuego que la penetra. Pero en cuanto la intensidad del calor se disipa, el agua

recupera gradualmente sus fuerzas porque una gran parte del fuego, debilitada en los incendios, consume entonces menos cantidad del agua ya renaciente. [13] Y de nuevo el agua acumulada durante largo tiempo se eleva de tal manera que se desparrama por las tierras en forma de inundación, y otra vez, después de esto, el calor recobra sus fuerzas: así, mientras el mundo persiste entre los excesos alternos de calor y de agua, el cultivo de la tierra desaparece a menudo junto con la raza de los hombres, pero, tan pronto como se restablece el equilibrio climático, se pone nuevamente en funcionamiento.

[14] No obstante, la totalidad de las tierras o el conjunto de los hombres nunca han sido sepultados por completo ni abrasados totalmente por una inundación o un incendio. En realidad, como sostiene Platón en el *Timeo*⁵¹, jamás un exceso de agua o de calor ha afectado a Egipto, por lo que sólo los monumentos y los libros de los egipcios recogen los datos correspondientes a infinitos milenios. [15] Así pues, unas partes determinadas de la Tierra, escapando a la destrucción, se convierten en el plantel del renovado género humano, y de este modo sucede que, en un mundo que no es nuevo, hombres nuevos y desconocedores de una civilización cuyo recuerdo fue borrado por la catástrofe vagan por la Tierra y, despojándose paulatinamente de la rudeza de su errante ferocidad, permiten que la naturaleza los organice en colectividades y agrupaciones. Primero, muestran una inocencia ajena a la maldad y aún no acostumbrada a la astucia, inocencia que da a esos siglos el calificativo de áureos. [16] Después, cuanto más avanza el uso de instrumentos y técnicas hacia la civilización, tanto más fácilmente penetra en sus ánimos la rivalidad, que, sana en un principio, se convierte secretamente en envidia, de la cual nace entonces todo lo que el género humano lleva experimentando a lo largo de los siglos. Ésta es, pues, la alternancia de muertes y resurgimientos que afecta a los asuntos humanos en un mundo invariable.

Capítulo 11

[1] «(...) sobre todo porque, incluso entre aquellos que pueden oír hablar de nosotros, ninguno puede conservarnos en su memoria un solo año. [2] Puesto que los hombres calculan ordinariamente el año por la revolución del Sol, es decir, la de un único astro; pero, en realidad, sólo cuando todos los astros han vuelto al

punto preciso de donde partieron al mismo tiempo y han recorrido, tras largos intervalos, el mismo trazado del cielo entero, sólo entonces se puede proclamar que ese año se ha completado de verdad. Difícilmente me atrevería a decir cuántos siglos humanos se contienen en ese año. [3] En efecto, hace mucho tiempo los hombres creyeron que el Sol se eclipsaba y se apagaba al adentrarse el alma de Rómulo en estos mismos templos que ves. Pues bien, cada vez que el Sol se eclipse de nuevo en el mismo punto y en el mismo momento, entonces, una vez que todas las constelaciones y estrellas hayan regresado justo al punto de partida, considerad que ha transcurrido ese año, pero debéis saber que la vigésima parte de él todavía no se ha completado»⁵².

[4] Escipión persevera en su empeño insistiendo en desaconsejar el deseo de gloria. Tras demostrar más arriba que, aun estando confinada en esos lugares reducidos, la gloria no es eterna, demuestra ahora que no solamente carece de perpetuidad, sino que ni siquiera puede prolongarse más allá de los límites de un solo año. Explicaremos el motivo de esta aserción.

[5] El año no es únicamente aquello que en la actualidad la opinión común entiende como tal, sino que a cada luminar o a cada planeta, una vez que ha completado la circunferencia del cielo y vuelve al mismo lugar de donde había partido, le corresponde su propio año. [6] Así, el año de la Luna es el mes que tarda en realizar una vuelta al cielo. A decir verdad, se llama mes (*mensis*) a partir de la Luna, puesto que el término griego que designa la Luna es *mēnē*. Precisamente Virgilio, cuando quiere indicar el año que el curso del Sol realiza, a diferencia del año lunar —que es breve—, dice:

Mientras tanto el Sol finaliza el gran año⁵³,

llamando grande al año del Sol en comparación con el de la Luna. [7] Es cierto que el curso de Venus y Mercurio es casi igual al del Sol, en tanto que el año de Marte dura un bienio poco más o menos —pues es el tiempo que tarda en efectuar la revolución del cielo—, Júpiter tarda doce, y Saturno, treinta años en realizar esa misma revolución⁵⁴.

[8] Estas particularidades acerca de los luminares y los planetas ya son conocidas porque se repiten a menudo. Con todo, el año llamado universal, que constituye la verdadera revolución porque se produce a partir de la rotación del mundo en su totalidad, se completa después de nume-

rosísimos siglos por la razón siguiente. [9] Todas las estrellas y constelaciones que parecen fijadas en el cielo, cuyo movimiento propio nunca puede percibir ni aprehender la vista humana, se mueven y, además de la rotación del cielo que siempre las arrastra, avanzan también gracias a su propio movimiento, que es tan lento que no existe ninguna vida humana tan larga que pueda darse cuenta mediante una observación continua de que han realizado un cambio de posición respecto del lugar en el que habían sido vistas al principio. [10] En consecuencia, el año universal finaliza cuando todas las estrellas y todas las constelaciones que contiene la esfera *aplanés* han vuelto al lugar preciso de donde habían partido, de modo que ni una sola estrella del cielo se encuentra en otro lugar que no sea aquel en que estaba cuando todas las demás se pusieron en movimiento desde aquel punto al que regresaron poniendo fin a su propio año; y también los luminares y los cinco planetas están en los mismos lugares y en las mismas partes del cielo en los que se hallaban al iniciarse el año universal. [11] En verdad, según la opinión de los físicos, esto ocurre una vez que han transcurrido quince mil años⁵⁵. Por tanto, así como el año lunar corresponde a un mes, y el año solar, a doce meses, y los años de los otros planetas corresponden a los períodos que acabamos de exponer, así el año universal concluye a los quince mil años tal como los calculamos en la actualidad. [12] Lo que merece realmente el nombre de revolución anual no es, pues, el año que medimos a partir de la vuelta del Sol, es decir, a partir de la vuelta de un solo astro, sino el que se completa mediante el regreso al mismo lugar, con la misma configuración del cielo, de todas las estrellas que se encuentran en cualquier parte de él. Por ello se llama universal (*mundanus*), porque el universo (*mundus*) designa propiamente el cielo.

[13] Lo cierto es que del mismo modo que consideramos que el año solar es tanto el que va de las calendas de enero a las calendas de enero como el que va del día siguiente a las calendas hasta la vuelta de este mismo día, y de un día cualquiera de cualquier mes hasta la vuelta de este mismo día, así también cada uno coloca el inicio de este año universal donde le parece: Cicerón, por ejemplo, en este caso, estableció el principio del año universal en el eclipse solar que tuvo lugar durante la desaparición de Rómulo. [14] Y aunque después haya habido eclipses de Sol con mucha frecuencia, no se afirma, sin embargo, que cada vez que se repite un eclipse de Sol se ha completado un año universal, sino que se

completará en el momento en que el Sol, al eclipsarse, estará él mismo y encontrará, a su vez, todas las estrellas y todas las constelaciones del cielo en los mismos lugares y en los mismos puntos en que se hallaban cuando se produjo el eclipse durante el cual feneció Rómulo.

[15] Así pues, a los quince mil años de la desaparición de Rómulo, según aseguran los físicos, el Sol se eclipsará de nuevo estando en el mismo signo y en la misma parte del cielo, y también las estrellas y todas las constelaciones habrán regresado al mismo punto de partida en el que se hallaban en la época de Rómulo. [16] De hecho, cuando Escipión servía como soldado en África, habían transcurrido quinientos setenta y tres años desde la desaparición de Rómulo. Efectivamente, en el año 607 de la fundación de la ciudad⁵⁶, este Escipión celebró el triunfo por la destrucción de Cartago. De esta cifra, una vez restados los treinta y dos años del reinado de Rómulo y los dos que pasaron entre el sueño y la finalización de la guerra, quedan quinientos setenta y tres años desde la desaparición de Rómulo hasta el sueño. [17] Por tanto, con este cálculo preciso, Cicerón señaló que todavía no se había completado la vigésima parte del año universal. En realidad, el número de años que faltan para esa vigésima parte, desde el fin de Rómulo hasta la campaña africana de Escipión —que, como hemos dicho, fue un lapso de quinientos setenta y tres años—, cada uno lo descubrirá contando con los dedos.

Capítulo 12

[1] *«Sí, esfuérzate y recuerda que tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo; pues tú no eres el que esta figura muestra, sino que cada uno es la mente que lleva en sí, no esa figura que se puede señalar con el dedo. Tén en cuenta, por lo tanto, que tú eres dios, si realmente dios es el que existe, el que escucha, el que recuerda, el que prevé, el que gobierna, el que modera y el que mueve el cuerpo que le ha sido asignado, al igual que lo hace el dios soberano con este mundo. Y así como el propio dios eterno mueve un mundo en parte mortal, así también el alma sempiterna mueve un cuerpo perecedero»⁵⁷.*

[2] El Escipión ciceroniano siguió hábil y sabiamente su plan para instruir correctamente a su nieto. Repasemos, pues, desde el principio, con tanta brevedad como sea posible, el contenido de toda la obra: primero, le anunció el tiempo de su muerte y las inminentes insidias de sus allega-

dos con el fin de que desistiera de esperar lo todo de esta vida tras haber descubierto que no era duradera; después, para que no se dejara domoñar por el temor a la muerte anunciada, le mostró que el sabio y el buen ciudadano pasaban gracias a la muerte a ser inmortales. Y cuando esta esperanza lo impulsó espontáneamente a desear morir, sobreviene la oportuna disuasión de su padre Paulo, que aleja la encendida impaciencia de su hijo del ansia del suicidio. [3] Así pues, en cuanto ambos inculcaron plenamente en el ánimo del soñador una combinación de esperanza y expectación, el Africano, para elevar aún más el ánimo de su nieto, se avanza y no le permite contemplar la Tierra sin antes conocer la naturaleza, el movimiento y la modulación del cielo y las estrellas y saber que todo aquello sería el premio a las virtudes. [4] Después de que la mente de Escipión, fortalecida por el entusiasmo de tan importante promesa, tomó coraje, justo entonces le encomienda rechazar la gloria que los ignorantes consideran la gran recompensa de la virtud, mientras le muestra que, debido a la exigüidad y los infortunios terrestres, está reducida en el espacio y limitada en el tiempo. [5] El Africano, pues, casi habiéndose despojado de su condición humana y capaz ya de comprender, con la mente purificada, su propia naturaleza, es incitado entonces abiertamente a tomar conciencia de que es dios.

Que ésta sea la conclusión del presente libro: aclarar que el alma no sólo es inmortal, sino que también es dios. [6] En consecuencia, cuando aquel que ya ha adquirido la condición divina tras su muerte se dispone a decir a un hombre que todavía se halla en esta vida «*ten en cuenta (...) que tú eres dios*», no confía tan gran prerrogativa a ningún hombre si antes éste no se conoce a sí mismo, para que no piense que el calificativo «divino» se aplica también a lo que hay en nosotros de mortal y caduco.

[7] Ya que Cicerón acostumbra a disimular su profundo conocimiento de las cosas con la brevedad de sus palabras, también en este caso compendia admirablemente el enorme misterio que Plotino, más parco en palabras que ningún otro, explicó en todo un libro, cuyo título es *Sobre qué es el animal y qué el hombre*⁵⁸.

[8] Efectivamente, en este libro Plotino se pregunta de quién depende que haya en nosotros placeres, penas, temores y deseos, atrevimientos y dolores, en fin, pensamientos e inteligencia: ¿del alma en estado puro o bien del alma sirviéndose del cuerpo? Y después de abordar muchas cuestiones acerca de este tema productivo y denso —las cuales ahora de-

bemos pasar por alto con el único fin de que no lleven este libro a la fatalidad del tedio—, proclama finalmente que el animal es un cuerpo animado. [9] Pero no desdeña ni deja sin resolver el problema de por qué privilegio del alma o por qué tipo de mezcla el cuerpo es animado. De hecho, atribuye al animal todas estas pasiones a las que nos hemos referido, pero demuestra que el verdadero hombre radica en la propia alma. Por tanto, el hombre visible no es el verdadero hombre: el verdadero hombre es aquel que gobierna lo que es visible. [10] Así, cuando a la muerte del animal el principio que lo animaba se ha separado de él, el cuerpo cae despojado de aquello que lo gobernaba, y esto es lo que es visible en el hombre mortal. En cambio, el alma, que es el verdadero hombre, es ajena a toda condición mortal hasta tal punto que ella misma, a imitación del dios que gobierna el mundo, gobierna el cuerpo mientras lo anima. [11] Por ello los físicos afirmaron que el mundo era un hombre grande, y el hombre, un mundo pequeño. Así pues, mediante las analogías que ofrecen las demás prerrogativas con las que el alma parece imitar al dios, los antiguos filósofos y el propio Cicerón aseguraron que el alma era un dios.

[12] Asimismo, al decir que el mundo es en parte mortal, tiene en cuenta la opinión común según la cual hay algunas cosas que vemos morir en este mundo, como un animal privado de vida, el fuego extinguido o el agua que se ha secado. En efecto, se considera que estas cosas han perecido absolutamente. [13] Sin embargo, cierto es, con arreglo a un razonamiento veraz que el propio Cicerón no desconoce ni Virgilio ignora cuando dice:

No hay lugar para la muerte⁵⁹,

cierto es, repito, que en el mundo viviente nada perece, antes bien, aquellos seres que parecen morir sólo cambian de aspecto, y aquello que deja de existir tal como fue regresa a su propio origen y a sus mismos elementos. [14] Por último, en otro pasaje, Plotino, al tratar de la destrucción de los cuerpos y declarar que todo lo que fluye puede disolverse, se hizo esta objeción⁶⁰: entonces, ¿por qué los elementos, cuyo fluir es evidente, no se disuelven tarde o temprano de igual modo? Y a una objeción tan señalada da una respuesta breve y eficaz: los elementos, a pesar de que fluyen, no se disuelven nunca porque no fluyen hacia el exterior.

[15] Verdaderamente, lo que fluye se separa de los demás cuerpos, pero el fluir de los elementos nunca se separa de los mismos elementos. Por tanto, en este mundo no hay ninguna parte mortal en base a un razonamiento veraz. [16] No obstante, al asegurar que es en parte mortal, quiso, como hemos dicho, inclinarse un poco por la opinión común, aunque al final menciona un argumento poderosísimo a favor de la inmortalidad del alma: el hecho de que ella misma confiere al cuerpo su movimiento.

Capítulo 13

[1] Gracias a las palabras siguientes de Cicerón podrás descubrir en qué consiste este argumento: *«Efectivamente, aquello que se mueve siempre es eterno, mientras que aquello que transmite un movimiento a otro cuerpo y es movido a su vez por otro cuerpo deja de existir necesariamente cuando cesa este movimiento. Así pues, sólo aquello que se mueve a sí mismo, puesto que no se separa jamás de sí mismo, no deja nunca de moverse y es, además, la fuente de energía por la que se mueven los demás cuerpos, el principio del movimiento.* [2] *Por otra parte, el principio carece de origen, de ahí que todo surja de ese principio, en tanto que él no puede nacer de nada que le sea ajeno, porque no sería principio si hubiese surgido de otro cuerpo;* [3] *y si nunca tiene origen, nunca tiene fin. A decir verdad, en el caso de que el principio se extinguiera, no podría renacer de otro cuerpo ni crear otro cuerpo por sí mismo, dado que todo se origina a partir de un principio.* [4] *Ocurre, pues, que el principio del movimiento procede de aquello que se mueve a sí mismo; y esto no puede nacer ni morir, o mejor dicho, sería inevitable que el cielo entero fuese pasto de la destrucción y que toda la naturaleza dejara de estar en movimiento, sin que se encontrara ninguna fuerza con que darle impulso de nuevo para que se pusiera en movimiento.* [5] *Por consiguiente, como es innegable que es eterno aquello que se mueve a sí mismo, ¿quién negará que esta cualidad natural ha sido asignada a las almas? Todo cuerpo que es puesto en movimiento por un impulso externo carece, sin duda alguna, de alma; pero aquel que está dotado de alma se mueve por un movimiento interior a él que le es propio: ésta es la naturaleza y la razón de ser del alma. Y si ella es la única, de entre todas las cosas, que se mueve por sí misma, es evidente que no ha tenido nacimiento y que es eterna»*⁶¹.

[6] Todo este pasaje, Cicerón lo tradujo al pie de la letra del *Fedro* de Platón⁶², donde la inmortalidad del alma es demostrada con argumentos

muy sólidos, y lo esencial de estos argumentos es la afirmación de que el alma es inmune a la muerte porque se mueve por sí misma. [7] Con todo, debemos saber que la inmortalidad se entiende de dos modos: algo es inmortal porque no puede morir por sí mismo, o bien porque el cuidado de otro impide que muera. El primer modo se refiere a la inmortalidad del alma; el segundo, a la del mundo. En efecto, el alma es ajena a la condición mortal por su propia naturaleza, en tanto que el mundo es mantenido en la perpetuidad de esta vida por el favor del alma. [8] Además, el hecho de estar siempre en movimiento se interpreta de dos maneras: esto se dice de lo que es movido por algo eterno y de lo que no sólo es eterno, sino que también está en movimiento. A partir de esta segunda opción decimos que el alma está siempre en movimiento.

[9] Con estas premisas, es necesario exponer ahora los silogismos con que los diversos partidarios de Platón han teorizado sobre la inmortalidad del alma. Los hay, ciertamente, que a través de una serie de silogismos llegan a una única demostración, sacando de la conclusión precedente una premisa verdadera para el argumento siguiente. [10] Éste es su primer silogismo: «El alma se mueve por sí misma, y todo lo que se mueve por sí mismo se mueve siempre: luego el alma se mueve siempre». Así es el segundo, que nace de la conclusión del primero: «El alma se mueve siempre, y lo que se mueve siempre es inmortal: luego el alma es inmortal». Y de este modo, en dos silogismos, se demuestran dos cosas, a saber, que el alma se mueve siempre, como se observa en el primero, y que es inmortal, tal como se deduce del segundo. [11] Otros, por el contrario, llegan a un tercer nivel con la argumentación siguiente: «El alma se mueve por sí misma, y lo que se mueve por sí mismo es el principio del movimiento: luego el alma es el principio del movimiento». De esta conclusión nace, a su vez, la premisa: «El alma es el principio del movimiento, y el principio del movimiento no tiene nacimiento: luego el alma no tiene nacimiento». Y en tercer lugar: «El alma no tiene nacimiento, y lo que no tiene nacimiento es inmortal: luego el alma es inmortal». [12] Otros, sin embargo, redujeron todo su razonamiento a un único silogismo: «El alma se mueve por sí misma; lo que se mueve por sí mismo es el principio del movimiento; el principio del movimiento no tiene nacimiento; lo que no tiene nacimiento es inmortal: luego el alma es inmortal».

Capítulo 14

[1] Ahora bien, la conclusión final de todos estos razonamientos sobre la inmortalidad del alma solamente puede sostenerse si no se rechaza la primera premisa, es decir, que el alma se mueve por sí misma, puesto que, si ésta no se acepta, las conclusiones siguientes se debilitan. [2] No obstante, al menos recibe la aprobación de los estoicos, mientras que Aristóteles no la admite, hasta tal punto que no sólo pretende demostrar que el alma no se mueve por sí misma, sino también que no se mueve en absoluto. De hecho, afirma que nada se mueve por sí mismo con unos argumentos tan rebuscados que, aun concediendo que algo lo hiciera, sostiene que no es el alma⁶³.

[3] «Si el alma», dice, «es el principio del movimiento, yo manifiesto que el principio del movimiento no puede moverse». Y así empieza a articular su plan, de modo que primero muestra que en la naturaleza hay algo que es inmóvil, y después intenta verificar que se trata del alma. [4] «Es necesario», dice, «que todo lo que existe sea inmóvil o que todo se mueva o que unas cosas se muevan por sí mismas y otras no se muevan. Además, si concedemos», afirma, «el movimiento y el reposo, es necesario que unas cosas se muevan siempre y que otras no se muevan jamás o que todas estén al mismo tiempo bien en reposo bien en movimiento. De estas hipótesis», dice, «averigüemos cuál es la más apropiada. [5] La misma apariencia visible es una prueba de que todas las cosas no son inmóviles, ya que constatamos el movimiento de algunas de ellas. Asimismo, nuestra vista enseña que no todas las cosas se mueven, porque conocemos cosas inmóviles. Pero no podemos decir que todas las cosas ora admiten el movimiento ora están sin él, puesto que vemos el movimiento perpetuo de algunas de ellas, como el de los cuerpos celestes, que no ofrece ninguna duda. Por tanto», proclama, «se sigue de ello que así como algunas cosas se mueven siempre, así también hay algo que es siempre inmóvil».

[6] Según esto, nadie descarta ni rechaza la conclusión de que existe algo inmóvil. Pues bien, esta división es exacta y no es incompatible con la doctrina platónica. Efectivamente, si existe algo inmóvil, no se sigue de ello que sea el alma; y quien dice que el alma se mueve por sí misma no sostiene que todas las cosas se mueven, sino que precisa el modo en que el alma se mueve. En realidad, si existe alguna otra cosa inmóvil, no

tendrá nada que ver con lo que se señala del alma. [7] Viendo lo cual, el propio Aristóteles, después de haber mostrado que existe algo inmóvil, quiere evidenciar que es el alma, y empieza afirmando que no hay nada que pueda moverse por sí mismo, sino que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Si realmente hubiese probado esta aserción, no quedaría ningún argumento en defensa de la doctrina platónica. En verdad, ¿cómo se podría creer que el alma se mueve por sí misma si fuera evidente que no hay nada que pueda moverse por sí mismo?

Es más, en esta argumentación aristotélica se encadenan una serie de divisiones de este tipo: [8] «De todas las cosas que se mueven», dice, «unas se mueven por sí mismas, otras, por accidente. Se mueven por accidente», dice, «las que, si bien ellas mismas no se mueven, se hallan, sin embargo, en algo que se mueve, como, en una nave, la carga o un pasajero que descansa; o también cuando una parte se mueve en tanto que el conjunto está en reposo, como si alguien, estando erguido, mueve un pie, la mano o la cabeza. [9] Al contrario, se mueve por sí mismo lo que no se mueve ni por accidente ni en parte, sino por completo y al mismo tiempo, como cuando el fuego se eleva hacia lo alto. En cuanto a lo que se mueve por accidente, no cabe ninguna duda de que es movido por otra cosa, pero voy a demostrar», asegura, «que incluso lo que se mueve por sí mismo es movido por otra cosa. [10] Así pues», afirma, «de todas las cosas que se mueven por sí mismas, unas poseen en su interior la causa del movimiento, como los animales, como los árboles, que se entiende, sin duda, que son movidos por otra cosa, o sea, por una causa interna —pues la razón distingue la causa del movimiento de aquello que es movido—; otras, en cambio, son movidas claramente por otra cosa, es decir, por una fuerza o por la naturaleza. [11] Decimos que es movida por una fuerza cualquier jabalina que, tras salir de la mano del lanzador, parece que avanza verdaderamente con movimiento propio, pero el origen del movimiento hay que atribuirlo a la fuerza del impulso. De igual modo vemos algunas veces que la tierra se eleva hacia arriba y que el fuego desciende hacia abajo, lo cual obedece sin duda a un impulso externo. [12] Por contra, son movidos por la naturaleza los cuerpos pesados cuando son llevados hacia abajo por su propio peso, o los cuerpos ligeros cuando van hacia arriba. Con todo, hay que reconocer que estos cuerpos son movidos por otra cosa, si bien ignoramos cuál. [13] Puesto que la razón», afirma, «comprende que existe no se qué cosa que los mueve. De hecho, si se

moverían espontáneamente, también estarían en reposo espontáneamente, y no irían siempre en una misma dirección, antes bien, se moverían en direcciones opuestas si fuesen movidos por un impulso espontáneo. No obstante, como no pueden hacerlo, sino que el movimiento ascendente siempre se atribuye a los cuerpos ligeros, y el descendente, a los cuerpos pesados, resulta claro que su movimiento obedece a una precisa y determinada necesidad de la naturaleza». [14] Éstos son, junto con otros semejantes, los argumentos con los que Aristóteles creyó confirmar que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Pero los platónicos, como demostraremos enseguida⁶⁴, revelaron que tales argumentos tenían más de ingeniosos que de verdaderos.

[15] Ahora debemos añadir la división siguiente de Aristóteles, mediante la cual se esfuerza en demostrar que el alma no puede moverse por sí misma a pesar de que otra cosa podría hacerlo. Y extrae la primera premisa de este argumento de las conclusiones que considera fundadas. [16] Dice así: «Dado que es evidente que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, no hay duda de que, acerca del primer motor, al no ser movido por otra cosa —pues ya no sería considerado primero si fuese movido por otra cosa—», afirma, «debe decirse necesariamente o que es inmóvil o que se mueve por sí mismo. [17] Si se dice, pues, que es movido por otra cosa, se dirá que también aquello que lo mueve es movido por otra cosa, y ésta, a su vez, por otra, con lo cual esta investigación se prolongará hasta el infinito sin encontrar nunca los primeros principios si siempre hay algo que precede a lo que se consideraba primero. [18] Por tanto», sostiene, «si no se afirma que el primer motor es inmóvil, sólo queda decir que se mueve él mismo. Y así habrá, en una sola y misma cosa, algo que mueve y algo que es movido, puesto que en todo movimiento», dice, «debe haber necesariamente tres cosas, a saber, lo que mueve, aquello mediante lo cual mueve y lo que es movido. [19] De ellas, la que es movida sólo es movida, pero no mueve, en tanto que aquella que produce el movimiento se mueve y mueve; por el contrario, la que mueve no es movida, de modo que, de las tres cosas, la del medio es común, pero las otras dos se consideran contrarias. [20] En efecto, así como existe lo que se mueve y no mueve, así también», dice, «existe lo que mueve y no es movido, por lo cual hemos afirmado que, como todo lo que se mueve es movido por otra cosa, si lo que mueve es a su vez movido, buscaremos siempre el principio de este movimiento sin encontrar-

lo nunca. [21] Además, si se dice que algo se mueve», precisa, «es necesario considerar o que el todo es movido por el todo o que la parte lo es por la parte, o la parte por el todo o el todo por la parte. Aun así, este movimiento, ya proceda del todo ya de la parte, exigirá un autor externo».

[22] A partir de todos estos argumentos, el razonamiento completo de Aristóteles se resume en una sola proposición del modo siguiente: «Todo lo que se mueve es movido por otra cosa; por tanto, el primer motor o es inmóvil o es movido a su vez por otra cosa. Pero si es movido por otra cosa, ya no puede ser llamado primero y siempre buscaremos un primer motor. Sólo queda declararlo inmóvil: luego el primer motor es inmóvil». [23] En consecuencia, contra Platón, quien sostiene que el alma es el principio del movimiento, el silogismo se construye de esta forma: «El alma es el principio del movimiento, y el principio del movimiento no se mueve: luego el alma no se mueve». Pues bien, esto es lo que Aristóteles objetó en primer lugar vehementemente y, no contento con determinar con tanta convicción que el alma no se mueve, hostiga, además, con otros argumentos no menos vehementes.

[24] «No existe ningún inicio», dice, «que pueda ser idéntico a aquello de lo que es inicio. En realidad, los geómetras aseguran que el principio de la línea es el punto, no la línea; según los aritméticos, el principio del número no es el número. De igual modo, la causa del nacimiento no nace por sí misma y, por tanto, la causa o el inicio del movimiento no se mueve: luego el alma, que es el inicio del movimiento, no se mueve». [25] Añade también lo siguiente: «Nunca puede ocurrir», dice, «que acerca de una sola y misma cosa en un mismo momento sucedan cosas contrarias relacionadas con un solo y mismo punto. Sabemos, de hecho, que mover es ser activo, y ser movido es ser pasivo. Así pues, a lo que se mueve le ocurren al mismo tiempo dos cosas contrarias, ser activo y ser pasivo, lo cual es imposible: luego el alma no puede moverse ella misma». [26] Dice además: «Si la esencia del alma fuese el movimiento, nunca se detendría de ese movimiento, dado que no existe nada que reciba lo contrario de su esencia. En efecto, el fuego jamás será frío y la nieve nunca se calentará espontáneamente. Ahora bien, el alma deja de moverse en alguna ocasión porque no siempre vemos que el cuerpo está en movimiento: luego la esencia del alma no es el movimiento, ya que admite su contrario». [27] Sostiene asimismo: «Si el alma es la causa del movimiento para otras cosas, no podrá ser la causa del movimiento para sí misma, porque

no hay nada», dice, «que sea para sí causa de la misma cosa de que es causa para otro, como el médico, como el entrenador, que dispensan la salud y la fuerza física a los enfermos y a los luchadores respectivamente y no por ello, sin duda, se la dispensan también a ellos mismos». [28] Afirma además: «Todo movimiento, para ponerse en práctica, necesita un instrumento, como lo demuestra el ejercicio de cada técnica. Por consiguiente, debemos tener en cuenta si las almas necesitan un instrumento para moverse; y si esto se juzga imposible, también será imposible que el alma se mueva por sí misma». [29] Dice además: «Si el alma se mueve, no cabe duda de que se mueve, junto con los otros movimientos, cambiando de posición. Si es así, o bien entra en el cuerpo, o bien sale de él, y realiza frecuentemente este movimiento. Pero observamos que esto no puede ocurrir: luego el alma no se mueve». [30] A lo dicho añade también: «Si el alma se mueve ella misma, es necesario que se mueva por algún tipo de movimiento. Por tanto, o se mueve en el espacio, o se mueve engendrándose y destruyéndose a sí misma, o bien aumentando o disminuyendo. Éstos son, en verdad», afirma, «los tipos de movimiento». [31] «Averigüemos», dice, «de qué modo puede producirse cada uno de ellos. Si se mueve en el espacio, o se mueve en línea recta o gira circularmente con movimiento esférico. [32] No obstante, ninguna línea recta es infinita, ya que cualquier línea concebible en la naturaleza se termina sin duda en un límite, sea cual sea. Por tanto, si el alma se mueve por una línea finita, no siempre se mueve, porque, cuando llega al límite y vuelve atrás hacia el principio, necesariamente el movimiento se interrumpe al cambiar de sentido para volver. [33] Pero tampoco puede girar en círculo porque toda esfera se mueve en torno a un punto inmóvil que llamamos centro. Si, pues, el alma se mueve de este modo, o contiene en su interior algo inmóvil y entonces ocurre que no se mueve en su totalidad o, si no está en su interior, se seguirá algo no menos absurdo: el centro estaría fuera, lo cual no es posible. Es evidente, pues, a partir de estas consideraciones», dice, «que no se mueve en el espacio. [34] Pero, si se engendra a sí misma, se deduce la afirmación de que es y no es la misma; en cambio, si se destruye a sí misma, no será inmortal; y si aumenta o disminuye por sí misma, se observará que es al mismo tiempo más grande y más pequeña que ella misma». [35] Y reduce lo dicho al siguiente silogismo: «Si el alma se mueve, se mueve con algún tipo de movimiento, pero no se encuentra ningún tipo de movimiento con el que pueda moverse: luego no se mueve».

Capítulo 15

[1] Contra estas argumentaciones tan sutiles, ingeniosas y verosímiles, debemos armarnos a favor de los partidarios de Platón, quienes socavaron el propósito de Aristóteles de intentar desmerecer la definición, tan veraz y tan sólida, del maestro. [2] Pero no soy tan negligente ni tan malintencionado como para enfrentarme a Aristóteles o tomar el partido de Platón con mi inteligencia; antes bien, en la medida en que cada uno de los grandes personajes que se enorgullecían de llamarse platónicos ha dejado un alegato o dos en defensa de sus propias obras, los he reunido, una vez recopilados, en un solo corpus que constituye una defensa seguida, habiendo añadido lo que, después de ellos, era lícito pensar o era apropiado conjeturar para entender mejor la cuestión. [3] Como son dos las afirmaciones que Aristóteles se esforzó en sostener, la primera en la que dice que no hay nada que se mueva por sí mismo y la segunda en la que asegura que no puede tratarse del alma, debemos oponernos a ambas con el fin de confirmar que puede existir algo que se mueva por sí mismo y aclarar que es el alma.

[4] En primer lugar, pues, conviene ir con cautela ante las trampas de esa división en la que, enumerando algunas cosas que se mueven por sí mismas y señalando las que también son movidas por otra cosa, es decir, por una causa oculta en su interior, Aristóteles parece haber demostrado que todas las cosas que se mueven, incluso aquellas de las que se dice que se mueven por sí mismas, son movidas por otra cosa. [5] Es cierto que una parte de esta afirmación es verdadera, pero la conclusión es falsa. Efectivamente, hay algunas cosas que, aunque parecen moverse por sí mismas, es evidente que son movidas por otra cosa, y nosotros no lo negamos. Sin embargo, no todo lo que se mueve por sí mismo permite afirmar que es movido necesariamente por otra cosa. [6] De hecho, Platón, cuando dice que el alma se mueve por sí misma, o sea, cuando la denomina *autokínētos*, no quiere que se la cuente entre aquellas cosas que parece que se mueven realmente por sí mismas pero son movidas por una causa oculta en su interior, como los animales, que se mueven gracias a un agente exterior pero oculto —pues son movidos por el alma—, o como los árboles, que, pese a no ser visible el agente que los mueve, es evidente que son agitados por la naturaleza que se oculta en su interior. Lo que ocurre es que Platón, al afirmar que el alma se mueve por sí misma, no

indica con ello que el autor de este movimiento sea una causa distinta, ya sea exterior y accidental ya sea interior e invisible. Expondremos de qué modo hay que entender sus palabras.

[7] Afirmamos que el fuego es cálido, pero decimos también que el hierro es cálido; llamamos fría a la nieve y fría a la piedra, y calificamos de dulce a la miel y de dulce al vino mezclado con miel. Aun así, cada uno de estos adjetivos tiene un significado diferente si se aplica a cosas diferentes. [8] En realidad, interpretamos de una manera el término «cálido» con respecto al fuego y de otra manera con respecto al hierro, ya que el fuego es caliente por sí mismo y no se calienta por la acción de otra cosa, mientras que el hierro no se calienta más que por la acción de otra cosa. Que la nieve sea fría, que la miel sea dulce, no se debe a una influencia externa, pero el frío o el dulzor se encuentran, respectivamente, en la piedra y en el vino por la acción de la nieve o de la miel. [9] De la misma manera se dice que son inmóviles o que están en movimiento tanto aquellas cosas que son inmóviles o se mueven por sí mismas como aquellas que son detenidas o agitadas por otras. Ahora bien, aquellas a las que les corresponde ser movidas o ser detenidas por otras dejan de estar detenidas o de moverse; pero aquellas cuya esencia y cuyo movimiento son una misma cosa no cesan en su movimiento porque sin su esencia no pueden existir: así, el hierro pierde su calor, pero el fuego no deja de ser caliente. [10] Por tanto, el alma se mueve por sí misma aunque los animales o los árboles parezcan moverse por sí mismos. Pero éstos lo hacen por otra causa, si bien interna y oculta, es decir, el alma o la naturaleza, que les concede el movimiento. Por esta razón pierden lo que tomaron en otra parte; en cambio, el alma se mueve por sí misma del mismo modo que el fuego es caliente por sí mismo, sin que exista ninguna causa externa que caliente a éste o que mueva a aquélla. [11] La verdad es que, cuando decimos que el fuego es cálido, no concebimos dos realidades diferentes, una que calienta, otra que es calentada, sino que designamos todo lo cálido según su propia naturaleza; cuando llamamos fría a la nieve, cuando llamamos dulce a la miel, no interpretamos que hay una cosa que aporta esta cualidad y otra a la que es aportada. [12] Así, cuando decimos que el alma se mueve por sí misma, no se sigue de ello una doble consideración, la de lo que mueve y la de lo que es movido, sino que entendemos que en el mismo movimiento se halla la esencia del alma, dado que, de igual modo que el término «cálido» se aplica al fuego, el adjeti-

vo «frío», a la nieve, y el apelativo «dulce», a la miel, así también el término *autokínētos*, que en su traducción latina significa «ser movido por sí mismo», corresponde al alma.

[13] Pero no te dejes confundir por el hecho de que *moueri* ('ser movido') es un verbo pasivo, ni pienses que, tal como cuando se dice *secari* ('ser cortado') se consideran dos cosas al mismo tiempo, lo que corta y lo que es cortado, e igualmente cuando se dice *teneri* ('ser tenido') se entienden dos cosas, lo que tiene y lo que es tenido, este *moueri* significa dos cosas, lo que mueve y lo que es movido. [14] En efecto, *secari* y *teneri* son, sin duda, pasivos, y por ello incluyen la consideración de lo que realiza y de lo que recibe la acción. En cuanto al término *moueri*, por lo menos cuando se dice de aquello que es movido por otra cosa, presenta de modo semejante ambos significados; pero cuando *moueri* se aplica a algo que se mueve por sí mismo de tal manera que es *autokínēton*, habida cuenta de que se mueve por sí mismo y no es movido por otra cosa, no puede considerarse que haya ni una sospecha de acción pasiva. [15] Por otra parte, *stare*, aunque parece que no es un verbo pasivo, cuando se aplica a algo que está inmóvil porque otra cosa lo inmoviliza, como en el caso de

están inmóviles en el suelo las lanzas⁶⁵,

tiene un significado pasivo, y así *moueri*, pese a sonar pasivo cuando no hay nada activo, no podrá contener nada pasivo. [16] Para aclarar cumplidamente que la idea de pasividad no es sugerida por las palabras sino por las cosas, he aquí el ejemplo del fuego: cuando se traslada (*fertur*) hacia arriba, no tiene nada pasivo; cuando se traslada (*fertur*) hacia abajo, es sin duda pasivo, puesto que no se mantiene así si no es con el impulso de otra cosa, por lo cual, aunque se pronuncie un solo y mismo verbo, unas veces diremos que es pasivo y otras que no lo es. [17] Por consiguiente, ocurre en el significado de *moueri* lo mismo que con *calere*, y cuando decimos que el hierro está caliente (*calere*) o que el estilo se mueve (*moueri*), dado que a ambos esto les viene de otra cosa, debemos admitir que tienen algo pasivo. En cambio, cuando se dice que el fuego es cálido (*calere*) o que el alma se mueve (*moueri*) porque la esencia de aquél está en el calor y la de ésta en el movimiento, no hay lugar aquí para lo pasivo, sino que se dirá que aquél es cálido del mismo modo que ésta se mueve.

[18] En este punto, Aristóteles, remendando un ingenioso subterfugio

terminológico, asegura que el propio Platón también indicó dos cosas distintas, es decir, lo que mueve y lo que es movido, cuando dijo: «Así pues, sólo aquello que se mueve a sí mismo, puesto que no se separa jamás de sí mismo, no deja nunca de moverse»⁶⁶. Y proclama que Platón expresó claramente dos cosas con las palabras «lo que mueve» y «moverse». Pero tengo la impresión de que un hombre tan importante no pudo ignorar nada, sino que, cerrando los ojos al realizar tales subterfugios, jugó deliberadamente a su favor. [19] Además, ¿quién no se da cuenta de que, cuando se dice que algo se mueve a sí mismo, no hay que entender dos cosas? Igualmente en la expresión *heauton timorumenos*⁶⁷, o sea, «quien se castiga a sí mismo», no hay uno que castiga y otro que es castigado; y cuando se dice que alguien se pierde, se cubre o se libera, no es necesario que haya uno que realice la acción y otro que la reciba. Antes bien, lo único que se deduce de la interpretación de esta expresión es que quien se castiga o quien se libera no lo ha conseguido por la acción de otro, sino que se dirá que él mismo se ha inferido o ha ejecutado tal acción; asimismo, cuando, hablando del *autokínēton*, se dice «lo que se mueve a sí mismo», esta expresión excluye la idea de otra cosa que mueva. [20] Platón, queriendo apartar esta posibilidad del pensamiento del lector, se expresó para empezar con estas palabras: «Efectivamente», dijo, «aquello que se mueve siempre es eterno, mientras que aquello que transmite un movimiento a otro cuerpo y es movido a su vez por otro cuerpo deja de existir necesariamente cuando cesa este movimiento»⁶⁸. [21] ¿Se podrá encontrar algo más explícito que estas palabras que certifican con significado claro que lo que se mueve a sí mismo no es movido desde el exterior, puesto que Platón afirma que el alma es eterna porque se mueve a sí misma y no es movida desde el exterior? Moverse a sí mismo significa, pues, una sola cosa: no ser movido por otro. Y no creas que es lo mismo lo que al mismo tiempo mueve y es movido: moverse a sí mismo consiste en moverse sin nada que mueva. [22] Por tanto, queda demostrado rotundamente que no todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Lo que es *autokínēton*, pues, no puede ser movido por otra cosa, sino que ni siquiera es movido por sí mismo de modo que en él haya algo que mueva y algo que sea movido, ni en su totalidad ni en parte, como propone Aristóteles⁶⁹: se dice que se mueve a sí mismo sólo para que no se piense que es movido por otra cosa.

[23] Sin embargo, la división aristotélica de los movimientos que he-

mos expuesto anteriormente más corresponde al plagio que a la demostración. En ella sostiene: «Así como existe lo que se mueve y no mueve, así también existe lo que mueve y no es movido»⁷⁰. [24] Evidentemente, todo lo que se mueve mueve otras cosas. De ahí que se diga que el timón mueve la nave o que la nave mueve el aire que la rodea o las olas. ¿Hay algo que no pueda impulsar otra cosa mientras se mueve a sí mismo? Entonces, si no es cierto que las cosas que se mueven no mueven otras cosas, no es verdad que puedas encontrar algo que mueva sin ser movido. [25] En consecuencia, es más demostrable la división de los movimientos ofrecida por Platón en el libro décimo de las *Leyes*. «Todo movimiento», dice, «o se mueve y mueve otras cosas o bien es movido por otra cosa y mueve otras cosas»⁷¹. El primero representa el alma, el segundo, todos los cuerpos. Así pues, estos dos movimientos se distinguen por una diferencia y están relacionados por una afinidad. Tienen en común el hecho de que tanto el primero como el segundo mueven otras cosas, mientras que difieren en que aquél se mueve a sí mismo y éste es movido por otra cosa.

[26] De todas estas observaciones que hemos reunido, extraídas de la fecundidad de los pensamientos de los platónicos, se desprende que no es cierto que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Por tanto, no se dirá, para evitar la necesidad de algo exterior que produzca el movimiento, que el principio del movimiento es inmóvil, ya que, como hemos dicho, puede moverse a sí mismo sin otra cosa que lo mueva. [27] Ha sido debilitado, pues, el silogismo que Aristóteles había inferido mediante la variada y compleja división precedente, es decir: «El alma es el principio del movimiento, y el principio del movimiento no se mueve: luego el alma no se mueve»⁷².

Dado que ha quedado claro que una cosa puede moverse por sí misma sin otra cosa que la mueva, falta por demostrar que esta cosa es el alma, lo cual será fácil de hacer si tomamos nuestros argumentos de hechos manifiestos e indudables. [28] El movimiento es proporcionado al hombre por el alma o por el cuerpo o por la combinación de ambos. Y como este análisis tiene tres puntos de partida, una vez que hayamos establecido que este movimiento no lo pueden proporcionar ni el cuerpo ni la combinación de alma y cuerpo, sólo quedará, sin lugar a dudas, que el hombre es movido por el alma.

[29] Hablemos ahora de cada uno de estos puntos, y en primer lugar del cuerpo. Es tan obvio que ningún cuerpo inanimado se mueve por su

propio movimiento que no hace falta confirmarlo. Por otra parte, no hay nada que, siendo inmóvil, pueda mover otra cosa: luego el cuerpo no mueve al hombre. [30] Debemos considerar si existe la posibilidad de que la combinación de alma y cuerpo se imprima a sí misma este movimiento. Con todo, ya que es evidente que el cuerpo no tiene en sí mismo movimiento si el alma carece de él, ningún movimiento resulta de dos cosas que carecen de movimiento, del mismo modo que de dos cosas dulces no surgirá el amargor, ni de dos cosas amargas, el dulzor, ni de dos cosas frías nacerá el calor, ni de dos calientes, el frío, pues toda cualidad aumenta al duplicarse y jamás emerge una cosa contraria de la duplicación de dos cosas similares. Por consiguiente, el movimiento no podrá producirse de dos cosas inmóviles: luego la combinación de alma y cuerpo no moverá al hombre. [31] De ello se deduce un silogismo inexpugnable a la luz indudable de lo que hemos manifestado: «El animal se mueve, pero lo que proporciona el movimiento al animal es el alma o el cuerpo o la combinación de ambos. No obstante, ni el cuerpo ni la combinación de alma y cuerpo proporcionan el movimiento: luego el alma proporciona el movimiento». [32] Queda claro, a partir de estas observaciones, que el alma es el inicio del movimiento; ahora bien, la reflexión precedente ha demostrado que el inicio del movimiento se mueve por sí mismo: luego no cabe duda de que el alma es *autokínētos*, es decir, se mueve por sí misma.

Capítulo 16

[1] Aquí Aristóteles presenta una nueva contradicción y libra otra batalla acerca de la cuestión de los inicios. Retomaremos en este punto, para combatirlas, las mismas objeciones que hemos enumerado antes por orden. «Es imposible», sostiene, «que sean lo mismo los inicios y las cosas que nacen de ellos, y por esta razón el alma, que es el inicio del movimiento, no se mueve para que el inicio no sea lo mismo que lo que nace del inicio, o sea, para que no parezca que el movimiento procede del movimiento»⁷³. [2] La respuesta a esta objeción es fácil y terminante, puesto que, aunque concedamos que algunas veces los principios y las cosas que proceden de los principios se diferencian entre sí en algo, nunca pueden ser contrarios entre sí de la misma manera que son opuestos entre sí «ser inmóvil» y «moverse». [3] Pues, de este modo, lo negro sería

denominado el inicio de lo blanco, y lo seco, el origen de lo húmedo, lo bueno, de lo malo, y de lo amargo tomaría su origen lo dulce. Pero no es así, porque la naturaleza no tolera que los inicios y lo que deriva de ellos difieran hasta llegar a ser contrarios, si bien en algunas ocasiones se constata una diferencia tal entre ellos que concuerda con la que hay entre el origen y lo que deriva de él, como la hay también en este caso entre el movimiento con que el alma se mueve y el movimiento con que mueve las otras cosas. [4] En efecto, Platón no dijo que el alma es simplemente un movimiento, sino que es un movimiento que se mueve a sí mismo. Por tanto, entre el movimiento que se mueve a sí mismo y el movimiento con que mueve las otras cosas es clara la diferencia: si el primero no tiene realmente autor, el segundo es el autor del movimiento para los otros cuerpos. Queda establecido, pues, que los inicios y lo que procede de estos inicios no difieren tanto como para ser contrarios entre sí, a pesar de que no se excluye una ligera diferencia: luego el principio del movimiento no será inmóvil, lo cual Aristóteles dedujo llegando a una conclusión artificiosa.

[5] Después de éstas, tal como hemos recordado, se presenta una tercera objeción: «A una sola cosa no pueden sucederle al mismo tiempo acciones contrarias, y como mover y ser movido son contrarios entre sí, el alma no puede moverse ella misma; si no, la misma cosa sería movida y movería a la vez»⁷⁴. Pero nuestras afirmaciones anteriores invalidan esta argumentación porque es evidente que en el movimiento del alma no es posible interpretar dos cosas, lo que mueve y lo que es movido, dado que ser movido por sí mismo no es sino ser movido sin otra cosa que mueva. En consecuencia, no existe ninguna oposición cuando el proceso es único, ya que no se trata de una cosa que actúa sobre otra, pues el propio movimiento es la esencia del alma.

[6] Estas consideraciones, como hemos apuntado más arriba, dieron pie a un cuarto embate de Aristóteles. «Si la esencia del alma es el movimiento», afirma, «¿por qué a veces permanece inmóvil si ninguna otra cosa admite lo contrario de su propia esencia? El fuego, en cuya esencia está el calor, no deja de ser caliente, y, como quiera que el frío se halla en la esencia de la nieve, siempre es fría; así pues, el alma, por idéntica razón, nunca debería dejar de moverse»⁷⁵. Con todo, me gustaría que dijera cuándo cree él que el alma deja de moverse. [7] «Si, moviéndose», dice, «también mueve necesariamente el cuerpo, sin duda, cuando vemos

que el cuerpo no se mueve, entendemos de igual forma que el alma no se mueve». Contra este argumento disponemos de una doble defensa. [8] En primer lugar porque el movimiento del alma no se advierte con la agitación del cuerpo. De hecho, cuando parece que ninguna parte del cuerpo se mueve, hay en el hombre, sin embargo, el propio pensamiento o, en cualquier animal, el oído, la vista, el olfato y otras facultades semejantes, y también durante el sueño las acciones de respirar y soñar: todas estas cosas son movimientos del alma. [9] En segundo lugar, ¿quién dirá que el propio cuerpo es inmóvil—incluso cuando no parece moverse— si el desarrollo de sus miembros o si, habiendo dejado ya atrás la edad y el tiempo de crecer, los latidos incesantes del corazón, si el proceso ordenado de la digestión, que administra con natural distribución el jugo por las venas y las vísceras, si la misma acumulación de fluidos atestiguan la perpetua agitación del cuerpo? Por tanto, no sólo el alma, con su movimiento particular y eterno, sino también el cuerpo, durante el tiempo en que es animado por el inicio y la causa del movimiento, se mueven perpetuamente.

De esta misma argumentación surge el quinto estímulo para la discusión. [10] «Si el alma», dice, «es la causa del movimiento para otras cosas, no podrá ser la causa del movimiento para sí misma, porque no hay nada que sea causa de algo para sí mismo y para otras cosas»⁷⁶. A decir verdad, aunque podría demostrar fácilmente que existen muchas cosas que son causas de un mismo efecto para sí y para otras cosas, para que no parezca que me opongo con parcialidad a todas sus afirmaciones, concederé que esto es cierto, lo cual, aun considerándolo cierto, no nos impedirá proclamar el movimiento del alma. [11] Ciertamente, llamamos inicio y causa del movimiento al alma. Nos ocuparemos después de la causa. Por el momento, resulta evidente que todo inicio es inmanente a aquello de lo que es inicio y que, por esta razón, todo lo que procede de su inicio hacia cualquier cosa resultante se halla también en ese mismo inicio. Así, el inicio del calor no puede no ser caliente. El mismo fuego, cuyo calor pasa a otros cuerpos, ¿negará alguien que es cálido? [12] «Pero el fuego», dice, «no se calienta él mismo, ya que es por naturaleza totalmente cálido»⁷⁷. Tengo lo que yo quería, puesto que el alma no se mueve de tal modo que exista una diferencia entre el alma que es movida y el alma que mueve, sino que se mueve totalmente por su propio movimiento, hasta tal punto que no puedes individualizar nada que la mueva. Baste lo dicho acerca del inicio.

[13] En lo que concierne a la causa, como hemos concedido con espontánea indulgencia que nada puede ser causa del mismo efecto para sí y para otras cosas, consentimos con mucho gusto en que el alma, que es la causa del movimiento para otras cosas, no parece ser la causa del movimiento para sí misma. En realidad, es la causa del movimiento para las cosas que no se moverían si ella no se lo confiriese, pero ella, para moverse, no se lo concede a sí misma: moverse es propio de su esencia.

[14] Con esto se ha resuelto ya la cuestión siguiente⁷⁸. Yo, entonces, concedería quizá que, para el ejercicio del movimiento, se busquen instrumentos cuando lo que mueve es una cosa y lo que es movido otra. Ahora bien, nadie osará buscarlos sin menoscabo de su vergüenza —ni siquiera a modo de broma bufonesca— en el caso del alma, cuyo movimiento está en su esencia, dado que el fuego, aunque sea movido por una causa oculta en su interior, se eleva hacia las alturas sin instrumento alguno, y mucho menos debemos buscar instrumentos en el alma, cuyo movimiento es su esencia.

[15] En las aserciones siguientes, un hombre tan importante, y más serio que los demás otras veces, parece estar de guasa: «Si el alma se mueve», dice, «entre otros movimientos, se mueve también de un lugar a otro; por tanto», sostiene, «ora sale del cuerpo, ora entra de nuevo en él, y realiza a menudo esta acción. Pero no vemos que ocurra: luego no se mueve»⁷⁹. [16] Contra este argumento no hay nadie que no responda sin vacilación que no todo lo que se mueve se mueve también de un lugar a otro. En una palabra, conviene contestarle con una pregunta semejante: «¿Afirmas que los árboles se mueven?» En cuanto lo admita, como creo, se le asestará una pulla parecida: «Si los árboles se mueven, sin duda, como sueles decir, también se mueven, entre otros movimientos, de un lugar a otro. Sin embargo, vemos que no pueden hacerlo por sí mismos: luego los árboles no se mueven». [17] Con todo, para que podamos tomar en serio este silogismo, después de haber dicho: «(...) luego los árboles no se mueven», añadiremos: «pero los árboles se mueven: luego no todo lo que se mueve se mueve de un lugar a otro». Y así, por último, finalizaremos con una conclusión razonable: «Si concedemos que los árboles se mueven, pero con un movimiento apropiado, ¿por qué negar que el alma se mueve con un movimiento adecuado a su esencia?» [18] Éstas y otras afirmaciones serían válidas aunque el alma no pudiera moverse con este tipo de movimiento. Pero como no sólo anima el cuerpo al entrar

en él, sino que también sale del cuerpo en virtud de una ley determinada que establece el momento concreto para hacerlo, ¿quién negará que el alma se mueve, por así decir, hacia un lugar? [19] Por otra parte, el hecho de que generalmente no alterne entradas y salidas al mismo tiempo es debido a una disposición oculta y a un plan de la naturaleza, que, con el fin de mantener unida la vida del ser vivo con unas cadenas seguras, puso en el alma tanto amor por el cuerpo que lo ama incluso cuando se libera de él, y raras veces acontece que, una vez que ha llegado al fin del tiempo marcado por esa ley, se aleja sin aflicción y de buen grado⁸⁰.

[20] Resuelta, a mi parecer, esta objeción, pasemos a las cuestiones con las que Aristóteles parece atormentarnos. «Si el alma se mueve», dice, «se mueve con algún tipo de movimiento. ¿Hay que admitir, pues, que el alma se mueve en el espacio? Entonces este espacio es un círculo o una línea recta. ¿O es que se mueve engendrándose y destruyéndose? ¿Acaso aumenta o disminuye? Si no», declara, «que se dé a conocer un tipo de movimiento gracias al cual podamos decir que se mueve»⁸¹. [21] No obstante, toda esta pesada acumulación de cuestiones dimana de una sola y misma estratagema consistente en una definición mal formulada. En efecto, al haber establecido definitivamente que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, Aristóteles busca en el alma todos estos tipos de movimientos en los que lo que mueve es una cosa y lo que es movido otra, a pesar de que ninguno de ellos puede recaer en el alma, en la que no hay distinción alguna entre lo que mueve y lo que es movido.

[22] «¿Cuál es, pues», dice alguien, «o cómo se concibe el movimiento del alma si no es ninguno de éstos?» Lo sabrá quien desee conocerlo, gracias a las palabras de Platón o de Cicerón: «*Es además la fuente de energía por la que se mueven los demás cuerpos, el principio del movimiento*»⁸². [23] Hallarás fácilmente la importancia de la expresión «fuente del movimiento», con la que se designa el alma, si imaginas el movimiento de una cosa invisible que se muestra sin autor y, en consecuencia, sin inicio ni fin, y que mueve los demás cuerpos. No se podría encontrar entre las cosas visibles nada más parecido a ella que una fuente: es el principio del agua, ya que genera por sí misma ríos y lagos sin que se pueda decir que nace de nada, pues, si naciera de algo, no sería principio. [24] Y así como la fuente no es siempre fácil de descubrir, aunque de ella procedan el Nilo, el Erídano, el Istro o el Tanais⁸³, y como, al sentir admiración contemplando su impetuosidad y preguntarte en tu interior por el origen de tan abundan-

tes aguas, recurre con el pensamiento a la fuente y comprendes que todo este movimiento emana del principio primero del manantial, de igual modo, cuando, al considerar el movimiento de los cuerpos, sean divinos o terrenos, quieres encontrar su autor, tu mente recurre, como sucedía con la fuente, al alma, cuyo movimiento, aun sin la intervención del cuerpo, atestiguan tus pensamientos, tus alegrías, tus esperanzas y tus temores. [25] Efectivamente, su movimiento es la distinción entre el bien y el mal, el amor de las virtudes, la tendencia a los vicios, de donde fluye toda la sucesión de cosas que nacen de ello; su movimiento es todo aquello por lo que nos encolerizamos y nos armamos en el fervor del choque recíproco, por culpa del cual se enciende, aumentando paulatinamente, la furia de los combates; su movimiento es lo que nos arrastra hacia los deseos y lo que nos encadena a las pasiones. Ahora bien, si estos movimientos son gobernados por la razón, se convierten en saludables; si se desechan, son arrastrados y nos arrastran al abismo.

[26] Has descubierto los movimientos del alma, que ella realiza ya sin la ayuda del cuerpo ya por medio del cuerpo. Pero si preguntas por el movimiento de la misma Alma del mundo, observa la rotación del cielo y el rápido impulso de las esferas inferiores, o la salida y la puesta del Sol, o el curso y la retrogradación de los planetas, todo lo cual procede del Alma que lo mueve. Decir, en cambio, que es inmóvil, ella que lo mueve todo, no es propio de Aristóteles, que ha demostrado su grandeza en otros temas, sino solamente de aquel a quien el poder de la naturaleza, de aquel a quien la evidencia de la razón no conmueve.

Capítulo 17

[1] Así pues, una vez verificado y confirmado el movimiento del alma, el Africano comunica y enseña cómo hay que ejercitarla en las palabras siguientes: [2] *«¡Ejercítala en las actividades más nobles! Y las más nobles corresponden a las preocupaciones por la salvación de la patria. El alma que se ha ocupado y se ha ejercitado en ellas volará con mayor rapidez hacia esta región donde tiene su morada; y lo hará más deprisa si, en el tiempo en que esté encerrada en el cuerpo, se eleva hacia fuera y, contemplando todo aquello que se halla en el exterior, se libera lo más posible del cuerpo. [3] En cuanto a las almas de aquellos que se han entregado a los placeres del cuerpo y, por así decir, se han puesto a su*

*servicio, y que, por el impulso de las aficiones que obedecen a los placeres, han violado las leyes divinas y humanas, esas almas, una vez separadas del cuerpo, vagan alrededor de la Tierra, pero no regresan a este lugar hasta que han sido atormentadas durante numerosos siglos*⁸⁴.

[4] En la primera parte de esta obra hemos dicho que existen unas virtudes contemplativas y otras activas, y que aquéllas convienen a los filósofos, y éstas, a los gobernantes, pero que ambas hacen feliz a quien las practica⁸⁵. Estas virtudes están separadas en algunas ocasiones, pero de vez en cuando se combinan al encontrarse un espíritu capaz, por naturaleza y por educación, de poseerlas. [5] De hecho, si alguien es considerado ajeno a todo saber, pero prudente, moderado, valeroso y justo en los asuntos de Estado, a pesar de estar alejado de las virtudes contemplativas sobresaldrá por su energía en las virtudes prácticas, a las cuales les está reservado el mismo cielo como premio. [6] En cambio, si hay alguien no apto para la acción debido a la tranquilidad inherente a su naturaleza, pero atento a las realidades superiores por el óptimo don de su conciencia, empleará el bagaje de su sabiduría cultivando el debate sobre los dioses, participe de las cosas celestes y alejado de lo percedero: él también será transportado a lo más alto del cielo por sus virtudes contemplativas. [7] No obstante, a menudo sucede que el mismo corazón, sublime y perfecto tanto por sus acciones como por el cultivo del debate sobre los dioses, alcanza el cielo gracias al ejercicio de los dos tipos de virtudes. [8] Pongamos en el primer grupo a Rómulo, cuya vida jamás desdeñó las virtudes, antes bien, las practicó en todo momento; en el segundo, a Pitágoras, quien, desconocedor de la acción, fue experto en la disertación y observó únicamente las virtudes de la filosofía y del conocimiento; en el tercero, el tipo mixto, hubo entre los griegos Licurgo y Solón⁸⁶, entre los romanos Numa, los dos Catones⁸⁷ y muchos otros que bebieron profundamente de la filosofía y dieron solidez al Estado: puesto que, si bien Grecia dispensó numerosos hombres entregados solamente a la sabiduría inactiva, Roma los desconoció.

[9] Por tanto, dado que nuestro Africano, a quien su abuelo y maestro ha instruido, pertenece a aquel tipo que no sólo toma de la filosofía su modo de vida, sino que también sostiene el Estado con sus virtudes, por ello, pues, le son confiados los preceptos de esta doble perfección. [10] Sin embargo, como se encuentra en un campamento y suda bajo el peso de las armas, se le sugieren primero las virtudes políticas con estas

palabras: «Y las actividades más nobles corresponden a las preocupaciones por la salvación de la patria. El alma que se ha ocupado y se ha ejercitado en ellas volará con mayor rapidez hacia esta región donde tiene su morada». [11] A continuación, como se dirige a un hombre no menos docto que valeroso, expone las virtudes apropiadas a los filósofos diciendo: «(...) y lo hará más deprisa si, en el tiempo en que esté encerrada en el cuerpo, se eleva hacia fuera y, contemplando todo aquello que se halla en el exterior, se libera lo más posible del cuerpo». [12] Éstos son, pues, los preceptos de la doctrina que dice que los filósofos deben aspirar a aquella muerte por la que, aun cuando están en el interior del cuerpo, lo menosprecian como una carga extraña en la medida en que la naturaleza lo permite⁸⁸. Y entonces le resulta fácil y oportuno recomendar las virtudes, tras haber proclamado cuán grandes y divinos son los premios que se les conceden.

[13] Aun así, ya que, entre las leyes, también se revela imperfecta aquella que no prescribe pena alguna para los transgresores, Cicerón, en la conclusión de su obra, prevé una pena para quienes viven al margen de estos preceptos. El Er de Platón examinó con mayor profusión este punto calculando los infinitos siglos que deben transcurrir antes de que a las almas de los malvados, reincidiendo numerosas veces en los mismos castigos, les sea permitido salir del Tártaro y regresar a los principios de su propia naturaleza, o sea, al cielo, habiendo obtenido por fin su purificación⁸⁹. [14] En verdad, toda alma vuelve necesariamente a su lugar de origen, pero las que residen en el cuerpo como extranjeras regresan pronto, al salir de él, a lo que es para ellas su patria, mientras que las que se aferran a los encantos del cuerpo como si fuesen sus propias moradas, cuanto más violentamente se separan de ellos, tanto más tarde regresan a las regiones superiores.

[15] Pero, una vez terminada nuestra exposición, pongamos ya fin al sueño con este epílogo, que favorecerá nuestra conclusión: como toda la filosofía se divide en tres partes, moral, física y racional, y como la filosofía moral es la que enseña la cumplida perfección de las costumbres; la física, la que debate sobre los cuerpos divinos, y la racional, la que aborda los incorpóreos que sólo la mente comprende, Cicerón no pasó por alto ninguna de las tres en este sueño. [16] Pues la exhortación a las virtudes, al amor a la patria y al menosprecio de la gloria, ¿acaso contiene algo que no sea las enseñanzas morales de la ética? Es más, cuando habla de la dimensión de las esferas o de la novedad y la magnitud de los astros,

de la preeminencia del Sol, de los círculos y las zonas celestes, del emplazamiento del Océano, y revela el misterio de la armonía de los espacios superiores, evoca los secretos de la filosofía física. Y cuando discute sobre el movimiento y la inmortalidad del alma —que es evidente que no tiene nada corpóreo—, cuya esencia no percibe ninguno de los sentidos, sino sólo la razón, aquí se eleva a la grandeza de la filosofía racional. [17] Por tanto, debemos proclamar, en honor a la verdad, que no hay nada más perfecto que esta obra, porque contiene íntegramente toda la filosofía.

Notas

Libro primero

¹ Cf. Platón, *República* X 614b-621b. El personaje en cuestión es Er, del que se habla en I 1, 9. El mito de Er, con el que finaliza la *República* platónica, sirvió de modelo al *Sueño de Escipión* que concluía la *República* de Cicerón.

² Cf. Platón, *Fedón* 110b-114c.

³ Cf. Platón, *Gorgias* 523a-527a.

⁴ O sea en el último libro de su *República* (VI 9-26).

⁵ Se trata de las cuatro virtudes cardinales, que se comentan en I 8, 3-4.

⁶ Por lo que dice de él Plutarco (*Contra Colotes* 1 = *Moralia* 1107d) y lo que sugiere Macrobio a continuación, Colotes de Lámpsaco (c. 310-260 a. C.), vehemente pupilo de Epicuro, compuso al parecer, además de dos escritos polémicos contra los diálogos platónicos *Lisis* y *Eutidemo*, un libro en el que atacaba duramente el uso de mitos y alegorías en los tratados filosóficos.

⁷ Nuestro autor sigue la interpretación etimológica tradicional —cf. Varrón, *Sobre la lengua latina* VI 55— que hacía derivar el término *fabula* de *fari* ('hablar'). También procedían de este verbo, siempre según esta interpretación, los vocablos *falsum* ('falso') y *fallacia* ('falacia, engaño'), lo que explica la puntualización que Macrobio efectúa y, claro está, los reproches de Colotes.

⁸ Macrobio alude, respectivamente, al *Satiricón* de Petronio y a las *Metamorfosis* o *El asno de oro* de Apuleyo. Se entenderá mejor el asombro que suscita el cultivo de relatos de aventuras y enamoramientos por parte de Apuleyo si se tiene en cuenta que el propio Macrobio (*Saturnales* VII 3, 24) considera al autor de las *Metamorfosis* un filósofo de la misma talla que Aristóteles.

⁹ Mención a la *Teogonía* de Hesíodo y al conjunto de relatos mitológicos en verso que circulaban bajo el nombre del poeta mítico Orfeo.

¹⁰ Cf. Hesíodo, *Teogonía* 178-182 y 453-506. Platón utiliza precisamente estos mismos ejemplos en su *República* (II 377e-378a) para criticar que tales narraciones se cuenten a los jóvenes de su ciudad ideal.

¹¹ Macrobio se refiere aquí a la tercera de las hipóstasis neoplatónicas. A continuación,

menciona las otras dos, la Causa Primera –el Uno plotiniano– y la Mente o Intelecto. La doctrina de las hipóstasis se retoma en el capítulo XIV de este mismo libro I. Cf. Plotino, *Enéadas* VI 9, 1-11.

¹² Cf. Platón, *República* VI 508a-509b.

¹³ Numenio de Apamea (siglo II a. C.) combinó el estudio de la filosofía con el de las religiones orientales. Por sus postulados constituye uno de los precursores del neoplatonismo, pues sus huellas son perceptibles en Porfirio, Calcidio, Macrobio y algunos otros autores que recibieron la influencia de esta corriente de pensamiento.

¹⁴ Estos mismos cinco tipos figuran en *La interpretación de los sueños* de Artemidoro de Éfeso (siglo II d. C.), pero con ligeras diferencias, lo que hace pensar en la existencia de una fuente común a ambos autores o una fuente intermedia. Sin embargo, pese al prestigio que adquirió el repertorio macrobiano en la Edad Media, no fue ésta la única clasificación de los sueños en la Antigüedad. El mismo Cicerón, en *De la adivinación* I 30, 64, atribuye al estoico Posidonio una división tripartita de los sueños: a) el alma prevé por sí misma lo que va a ocurrir por su afinidad con los dioses; b) el aire está lleno de almas inmortales en las que se hallan los indicios de la verdad; y c) los propios dioses se comunican con los hombres durante el sueño.

¹⁵ La influencia de los alimentos y la bebida sobre los sueños ya es apuntada por Platón en su *República* (IX 571c). Cf., también, Cicerón, *De la adivinación* I 29, 60.

¹⁶ Virgilio, *Eneida* VI 896.

¹⁷ Virgilio, *Eneida* IV 4-5.

¹⁸ Virgilio, *Eneida* IV 9.

¹⁹ Lucio Emilio Paulo Macedónico, padre carnal de Escipión, y Publio Cornelio Escipión Africano, su abuelo adoptivo y vencedor de Aníbal, son, como hemos señalado en la «Introducción», los interlocutores del protagonista del *Sueño*.

²⁰ Cf. Cicerón, *Sueño de Escipión* II 1-2.

²¹ Macrobio distingue las más de las veces los planetas (*stellae, stellae uagae, stellae uagantes* o *stellae errantes*) de los *lumina*, es decir, el Sol y la Luna, que traducimos por «luminares» siempre que vienen designados conjuntamente.

²² En efecto, según la ficción ciceroniana, Escipión narra, con ocasión de las fiestas Latinas del año 129 a. C., ya en la cima de su gloria política y militar, un sueño que dice haber tenido veinte años antes, cuando combatió como soldado en Cartago en el transcurso de la tercera guerra púnica.

²³ Cf. Homero, *Ilíada* II 56-83.

²⁴ Cf. Virgilio, *Eneida* VI 896. En el pasaje al que se alude, Virgilio retoma la alegoría homérica de las dos puertas de los sueños (*Odisea* XIX 562-569).

²⁵ Porfirio dedicó varias de sus obras a los poemas homéricos, si bien sólo se conser-

van unos pocos fragmentos de ellas. Presumiblemente, Macrobio se refiere aquí a las llamadas *Cuestiones homéricas* o al tratado *Sobre la filosofía de Homero*.

²⁶ Virgilio, *Eneida* II 604-606.

²⁷ Gayo Lelio Sápiens, amigo íntimo de Escipión, es uno de los interlocutores de la *República* de Cicerón. A su vez, Publio Cornelio Escipión Nasica asesinó en el año 133 a. C. al tribuno de la plebe Tiberio Sempronio Graco, al que Cicerón no duda en calificar de «tirano». Por otra parte, la referencia que ofrece Macrobio pertenece al pasaje introductorio —actualmente perdido— del *Sueño* en el libro VI de la *República*.

²⁸ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 1. Para las citas literales del tratado ciceroniano —salvo en algunos casos excepcionales debidos a la interpretación del texto que efectúa Macrobio—, nos hemos servido de nuestra traducción *Cicerón. El sueño de Escipión*, Acantilado, Barcelona 2004.

²⁹ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 5-6.

³⁰ *Ibid.*, II 1.

³¹ *Ibid.*, III 6-7.

³² Véase, *infra*, I 15, 1-7.

³³ Cicerón, *Sueño de Escipión* II 2.

³⁴ Seguimos en nuestra traducción la lectura de todos los manuscritos, *uasta* ('vastos'), a pesar de que en este contexto es de difícil intelección. Algunos intérpretes se inclinan por traducir el término griego *ναστᾶ* ('compactos'), propuesto en el año 1628 por el filólogo británico Richard Bentley en su edición de las obras de Macrobio.

³⁵ Véase, *infra*, I 6, 35; II 2, 4-7.

³⁶ Es decir, las dos de los luminares (el Sol y la Luna), las cinco de los planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) y la de las estrellas fijas. Véase, *infra*, I 17, 1-18, 19.

³⁷ Véase, *infra*, I 6, 10-11. El número no generado es un número primo, mientras que el número que no genera es aquel que, multiplicado por otro, no da ningún número inferior al diez, considerado por los pitagóricos, como veremos más adelante, el número más perfecto.

³⁸ El primer impar es el tres porque el uno era, al menos en la tradición pitagórica, par e impar por ser «la fuente y el origen de los números». Véase, *infra*, I 6, 7 y 18.

³⁹ En realidad, el calificativo de «justicia» era aplicado sobre todo al número cinco.

⁴⁰ Escipión falleció a los cincuenta y seis años, o sea, «ocho veces siete revoluciones solares», como se indica en el *Sueño*.

⁴¹ Cf. Platón, *Timeo* 35b-c. Véase, *infra*, I 6, 45-47; II 2, 14-17.

⁴² Véase, *supra*, I 5, 5-12.

⁴³ En I 14, 19, se atribuye esta afirmación a Jenócrates de Calcedonia, director de la

Academia platónica entre los años 339 y 314 a. C., quien estaba al parecer muy imbuido de las doctrinas pitagóricas.

⁴⁴ Macrobio pasa a demostrar que la mónada está relacionada con las tres hipóstasis neoplatónicas, es decir, con la Causa Primera, la Mente y el Alma respectivamente. Véase la nota 11 de este mismo libro I.

⁴⁵ Palas Atenea, Minerva en el mundo romano y diosa virgen por excelencia, nació armada de la cabeza de su padre Zeus después de que éste ordenara a Hefesto que le abriera el cráneo de un hachazo.

⁴⁶ Cf. Hipócrates, *Sobre la naturaleza del niño* 21, 1. En dicho tratado se lee que el embrión empieza a moverse a los tres meses si es niño y a los cuatro si es niña, lo cual nos permite pensar que Macrobio no acudió directamente al autor griego o que adecuó los datos hipocráticos a sus intenciones aritmológicas.

⁴⁷ En la medida en que con su rotación, opuesta a la de la *aplanés*, la esfera de las estrellas fijas, implantan la dualidad de movimientos en el universo.

⁴⁸ Es decir, las dos zonas gélidas, las dos zonas templadas y la zona tórrida. Véase, *infra*, II 6, 1-6.

⁴⁹ Cf. Platón, *Timeo* 31b-32b.

⁵⁰ Macrobio traduce al latín el pasaje platónico citado en la nota anterior, pero lo hace en función de lo que quiere destacar, por lo que suprime algunas frases del original griego.

⁵¹ Cicerón, *Sueño de Escipión* V 2.

⁵² Véase, *supra*, I 5, 7; *infra*, II 2, 4.

⁵³ Traducimos literalmente el término latino *physici*, pero debemos tener en cuenta que hay que entenderlo de acuerdo con su significado etimológico, es decir, «quienes estudian la naturaleza».

⁵⁴ Homero, *Iliada* VII 99. En el pasaje en cuestión, Menelao reprocha la cobardía de los aqueos temerosos de enfrentarse con el troyano Héctor.

⁵⁵ Esto es, los cuerpos matemáticos y los cuerpos susceptibles de ser vistos y tocados de los que se ha hablado en el § 35.

⁵⁶ La *tetraktys* representaba, según la aritmología pitagórica, el principio de la década, sagrada para ellos porque consideraban que el diez era el número más perfecto en la medida en que la primera decena servía para formar los números hasta el infinito. A la década se llegaba sumando sucesivamente los cuatro primeros números. No obstante, existían otras variantes de la *tetraktys* pitagórica. Plutarco, por ejemplo, en *Isis y Osiris* 75 (= *Moralia* 382a) y *Sobre la generación del alma en el Timeo* 11 (= *Moralia* 1017d), afirma que es el resultado de la suma de los cuatro primeros números pares y de los cuatro primeros impares, es decir, treinta y seis.

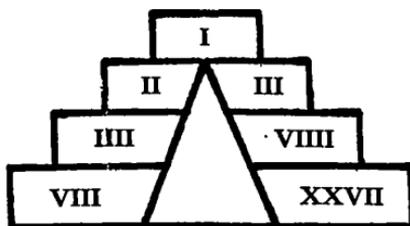
⁵⁷ Se trata de la división platónica del alma. Cf. *República* IV 436a; IX 580d-e.

⁵⁸ Véase, *infra*, II 1, 14-25.

⁵⁹ Virgilio, *Eneida* I 94.

⁶⁰ Esta etimología no se ajusta a la realidad, pero Macrobio vincula el término griego *heptás* con el adjetivo *septós* ('honorable') para realzar la dignidad del número siete.

⁶¹ Cf. Platón, *Timeo* 35b-c. Al realizar esta aclaración, Macrobio debía de tener en mente un esquema en forma de lambda, muy utilizado por los antiguos comentaristas del *Timeo*:



⁶² Macrobio distingue la revolución sidérea de la Luna de su revolución sinódica. La sidérea, es decir, el tiempo que tarda la Luna en regresar a un mismo punto de su órbita, es de 27 días, 7 horas, 43 minutos y 11 segundos; en cambio, la sinódica, cuyo punto de referencia es el Sol, es de 29 días, 12 horas, 44 minutos y 3 segundos.

⁶³ Este fenómeno no tiene nada que ver con la altitud del signo, pero los antiguos intentaron explicar de algún modo, en su concepción geocéntrica del universo, por qué el Sol frenaba su avance en los signos de primavera y verano. En realidad, esta lentitud es debida a que, a causa de su órbita elíptica, la Tierra, durante esta época del año, se halla en la parte de la elipse más alejada del Sol.

⁶⁴ Cf. Hipócrates, *Sobre la naturaleza del niño* 13, 2.

⁶⁵ Estratón de Lámpsaco, muerto hacia 270 a. C., sucedió a Teofrasto como director del Liceo y fue preceptor del rey de Egipto Ptolomeo II Filadelfo. Sus aportaciones a la teoría del vacío de Demócrito fueron de suma importancia para la mecánica y la medicina de la Antigüedad. Por su parte, Diocles, nacido en Caristo (Eubea) pero instalado en Atenas, vivió en el siglo IV a. C. y fue considerado el más notable médico griego después de Hipócrates.

⁶⁶ Alusión a las vocales de la lengua griega, que presentan, en efecto, siete grafías: α, ε, η, ι, ο, ω, υ.

⁶⁷ El tercer intestino correspondería al intestino grueso.

⁶⁸ Esta singular afirmación, no documentada por ninguna otra fuente, tal vez se deba a

una corrupción del texto, si bien los manuscritos conservados coinciden en esta lectura.

⁶⁹ Se trata de una creencia muy extendida en la Antigüedad: el séptimo día de una enfermedad era determinante para la curación o el agravamiento del enfermo.

⁷⁰ La dictadura era una práctica especial de la república romana por medio de la cual se otorgaban, durante no más de seis meses, plenos poderes a un solo hombre en momentos de crisis.

⁷¹ Véase, *supra*, I 5, 2.

⁷² Virgilio, *Eneida* III 379-380.

⁷³ Cf. Homero, *Ilíada* II 5-75.

⁷⁴ Virgilio, *Eneida* III 94.

⁷⁵ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 1.

⁷⁶ Cf. Plotino, *Enéadas* I 2. Tanto Plotino como Platón consideran que las virtudes políticas o cívicas son de menor importancia que las virtudes filosóficas, por lo que Macrobio se esfuerza en armonizar la trascendencia de las virtudes políticas en el *Sueño* ciceroniano con las tesis de dichos pensadores griegos.

⁷⁷ Virgilio, *Eneida* VI 664.

⁷⁸ Juvenal, *Sátiras* X 360.

⁷⁹ Virgilio, *Eneida* VI 733.

⁸⁰ Juvenal, *Sátiras* XI 27.

⁸¹ Célebre respuesta que, según Jenofonte (*Ciropea* VII 2, 20), el oráculo dio al rey lidio Cresos.

⁸² Persio, *Sátiras* I 7.

⁸³ Virgilio, *Eneida* XII 952.

⁸⁴ Virgilio, *Eneida* VI 736-737.

⁸⁵ Cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 122-123 y 126.

⁸⁶ Cf. Virgilio, *Eneida* VI 640-641.

⁸⁷ Virgilio, *Eneida* VI 653-655.

⁸⁸ Véase un amplio desarrollo de esta cuestión en el capítulo XII de este mismo libro I.

⁸⁹ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 2.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. Platón, *Crátilo* 400c; *Fedro* 250c; *Gorgias* 493a. Véase, *infra*, I 11, 3.

⁹² Es decir, el río Lete, denominación que aparece en I 12, 11.

⁹³ El Flegetonte, junto con el Aqueronte, el Cocito y la Estigia, que se citan a continuación, eran los ríos infernales, cuya mención precede a un catálogo de célebres castigos míticos: el de Ticio, cuyo hígado es devorado persistentemente por un buitre —o por dos águilas, según las fuentes—; el de Tántalo, condenado a hambre y sed perpetuas pese a tener ante sus ojos agua y manjares en abundancia o, de acuerdo con otra versión, co-

locado debajo de una enorme piedra siempre a punto de caer sobre él; el de Ixión, atado a una rueda que gira sin cesar, y el de Sísifo, condenado a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña.

⁹⁴ Juvenal, *Sátiras* XIII 2-3.

⁹⁵ Como ocurría en el caso de los *physiá* (véase la nota 53), hay que entender «teólogos» (*theologi*) en un sentido etimológico, es decir, «quienes tratan de los dioses». Macrobio se refiere seguramente a los antiguos poetas que compusieron genealogías divinas en un estadio prefilosófico de la cultura.

⁹⁶ Se trata de Damocles. Cf. Cicerón, *Tusculanas* V 20, 61-62.

⁹⁷ Virgilio, *Eneida* VI 743.

⁹⁸ Dis, dios de las profundidades infernales, es la versión romana de Plutón. Fue muy habitual en los escritores latinos identificarlo con el adjetivo *dis* ('rico'), del mismo modo que los griegos relacionaron a Plutón con el sustantivo *ploutos* ('riqueza').

⁹⁹ Macrobio comete aquí un error, pues la Vía Láctea corta el Zodíaco por Géminis y Sagitario. Sin embargo, dicho error ya se encuentra en la fuente directa de este pasaje, *El antro de las ninfas* de Porfirio.

¹⁰⁰ Cf. Homero, *Odisea* V 102-122.

¹⁰¹ Cf. Platón, *Timeo* 35a.

¹⁰² Cf. Platón, *Fedón* 79c.

¹⁰³ Líber era un dios propiamente romano que muy pronto fue asimilado a Dioniso.

¹⁰⁴ En verdad, esta constelación se halla algo más hacia el sur, entre Leo y Virgo.

¹⁰⁵ Macrobio traduce por medio de la perífrasis «conocimiento recuperado» (*repetita cognitio*) el término platónico *anágnōsis*, o sea, «reminiscencia». Cf. Platón, *Fedón* 72e; 76a-b; *Fedro* 249c; *Menón* 81d-86a.

¹⁰⁶ Es decir, el río del olvido. Véase I 10, 10 y la nota 92.

¹⁰⁷ Literalmente, «mente de la materia».

¹⁰⁸ Véase, *supra*, I 11, 12.

¹⁰⁹ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 3-5.

¹¹⁰ Cf., para los §§ 5-8, Platón, *Fedón* 62b-67d.

¹¹¹ Véase, *supra*, I 11, 1.

¹¹² Véase, *supra*, I 8, 8.

¹¹³ Cf. Plotino, *Enéadas* I 9.

¹¹⁴ O sea, la prudencia que, como se ha dicho en I 8, 4, consiste en «observar desde lo alto, gracias a la contemplación de lo divino, este mundo de aquí (...) y en dirigir toda la reflexión del alma únicamente a lo divino».

¹¹⁵ Virgilio, *Eneida* VI 545.

¹¹⁶ Cf. Plotino, *Enéadas* I 9.

¹¹⁷ Véase el capítulo 21 de este mismo libro I.

¹¹⁸ Véase, *supra*, I 2, 14-16; I 6, 20.

¹¹⁹ Véase, *supra*, I 12, 5.

¹²⁰ Cf. Virgilio, *Eneida* VI 724-726.

¹²¹ Virgilio, *Eneida* VIII 403.

¹²² Virgilio, *Eneida* VI 727.

¹²³ Virgilio, *Eneida* VI 728.

¹²⁴ Virgilio, *Eneida* VI 731.

¹²⁵ Cf. Homero, *Ilíada* VIII 19-20.

¹²⁶ A continuación, Macrobio procede a enumerar las ideas sobre el alma de diversos pensadores, la mayoría de ellos presocráticos (Filolao, Heraclito, Demócrito, Anaxímenes, Empédocles, Critias, Parménides, Jenófanes). Se observará que, junto a figuras bien conocidas, como Platón, Aristóteles, Pitágoras, Posidonio, Hipócrates o Epicuro, son mencionadas otras que, si bien fueron célebres en la Antigüedad, no gozaron en los siglos posteriores de tanta fortuna. Es el caso de Jenócrates (véase la nota 43); Heraclides del Ponto (siglo IV a. C.), miembro de la Academia platónica y discípulo de Espeusipo y del propio Platón; Zenón de Citio (335-262 a. C.), fundador de la escuela estoica en Atenas; Critolao, director de la escuela aristotélica de Atenas en la segunda mitad del siglo II a. C.; o Boeto de Sidón (siglo II a. C.), filósofo estoico discípulo de Diógenes de Babilonia.

¹²⁷ Cf. Platón, *Fedro* 245c.

¹²⁸ Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* 407b. Cabe señalar que algunos editores de los *Comentarios* de Macrobio sugieren leer *endelékheia* en vez de *entelékheia*, la lección de la mayoría de manuscritos. En ese caso, el alma sería «un movimiento continuo».

¹²⁹ Cf. Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada* 19.

¹³⁰ Mantenemos la lectura de todos los manuscritos aunque probablemente hay una confusión entre Hiparco, el célebre astrónomo griego, e Hípaso de Metaponto, fundador de la corriente llamada «matemática» de la escuela pitagórica.

¹³¹ Es decir, los planetas.

¹³² Cf. Cicerón, *Sueño de Escipión* IV 1: *nouem tibi orbibus uel potius globis*.

¹³³ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 6.

¹³⁴ Véase, *infra*, I 21, 5-6.

¹³⁵ Cicerón, *Sueño de Escipión* III 6.

¹³⁶ Se trata de Diodoro de Alejandría, matemático y astrónomo del siglo I a. C.

¹³⁷ Véase, *supra*, I 12, 1.

¹³⁸ Virgilio, *Geórgicas* II 478.

¹³⁹ Es decir, el Ecuador.

¹⁴⁰ Macrobio latiniza el término griego *kólouros*, que significa «el que ha perdido la cola».

¹⁴¹ La longitud del estadio no era uniforme, porque, según las regiones y las épocas, hubo una notable variación. Sin embargo, es muy posible que se aluda aquí al estadio de Eratóstenes, que medía 157,5 m.

¹⁴² Cicerón, *Sueño de Escipión* III 7.

¹⁴³ Véase, *supra*, I 4, 4-5.

¹⁴⁴ Virgilio, *Geórgicas* I 246.

¹⁴⁵ Virgilio, *Geórgicas* I 241-242.

¹⁴⁶ Véase, *infra*, I 20, 30-31.

¹⁴⁷ Véase, *infra*, I 19, 9-10.

¹⁴⁸ Cicerón, *Sueño de Escipión* IV 1-3.

¹⁴⁹ Virgilio, *Eneida* VI 727.

¹⁵⁰ Cf. Plotino, *Enéadas* II 2.

¹⁵¹ Virgilio, *Bucólicas* III 60.

¹⁵² Los *Fenómenos*, poema astronómico en lengua griega compuesto por Arato, se inician, efectivamente, con la frase «Comencemos por Zeus».

¹⁵³ Véase, *infra*, II 11, 9-12.

¹⁵⁴ A partir del griego *plánētes astéres* ('astros errantes').

¹⁵⁵ Virgilio, *Geórgicas* I 217-218.

¹⁵⁶ Cf. Platón, *Timeo* 38c-d. La única diferencia entre ambas clasificaciones, que Macrobio atribuye respectivamente a caldeos y egipcios, es la situación del Sol. Así, el orden caldeo es Luna-Mercurio-Venus-Sol-Marte-Júpiter-Saturno, mientras que el egipcio presenta la disposición Luna-Sol-Mercurio-Venus-Marte-Júpiter-Saturno. Con todo, nuestro autor tropieza con una dificultad considerable: conciliarlos para evitar que exista discrepancia entre Cicerón y Platón.

¹⁵⁷ La duración de las revoluciones planetarias que Macrobio y otros muchos autores de la Antigüedad ofrecen es, claro está, aproximada. Además, no hay que olvidar que tales revoluciones se realizan alrededor del Sol, lo cual era impensable para una concepción geocéntrica del universo. Las duraciones exactas son 29 años y 167 días para Saturno, 11 años y 315 días para Júpiter, 1 año y 322 días para Marte, 225 días para Venus y 88 días para Mercurio.

¹⁵⁸ Véase, *infra*, II 7, 6-8.

¹⁵⁹ Véase, *supra*, I 11, 7.

¹⁶⁰ Véase, *infra*, I 22, 3.

¹⁶¹ Véase, *infra*, I 22, 5-7.

¹⁶² Virgilio, *Geórgicas* I 137.

¹⁶³ Cf. Ptolomeo, *Los armónicos* III 16. Parece que la cita que ofrece Macrobio pertenecía al libro III de esta obra del astrónomo alejandrino, la cual no se conserva íntegramente. En ella, Ptolomeo estudiaba los intervalos de las escalas musicales.

¹⁶⁴ Véase, *infra*, II 1, 14-20.

¹⁶⁵ Véase, *supra*, I 12, 14; I 14, 7.

¹⁶⁶ Cf. Plotino, *Enéadas* II 3.

¹⁶⁷ Cf. Platón, *Timeo* 39b.

¹⁶⁸ Véase, *infra*, II 7, 1-18.

¹⁶⁹ Esta obra del sabio alejandrino, en la que al parecer determinaba las medidas y las distancias del Sol y la Luna, no se ha conservado.

¹⁷⁰ Véase, *supra*, I 6, 47; I 14, 23.

¹⁷¹ Véase, *supra*, I 19, 7-9.

¹⁷² Véase, *supra*, I 19, 11.

¹⁷³ Cf. Cicerón, *Sueño de Escipión* VI 1.

Libro segundo

¹ Cicerón, *Sueño de Escipión* V 1-2.

² Este término no aparece en ninguno de los escritos conservados de Platón, a pesar de que otros autores tardíos, aparte de Macrobio, se lo atribuyen.

³ Cf. Platón, *Timeo* 35a-36b.

⁴ Véase, *supra*, I 5, 9.

⁵ Véase, *supra*, I 5, 7; I 6, 35.

⁶ Véase, *supra*, I 5, 9-10.

⁷ Véase, *supra*, I 6, 7.

⁸ Véase, *supra*, I 5, 15 y 18.

⁹ Véase, *supra*, I 6, 2-3 y 46 y la nota 61 del libro I.

¹⁰ Cf. Platón, *Timeo* 35b-36a.

¹¹ Cf. Platón, *República* X 617b.

¹² Cf. Hesíodo, *Teogonía* 78. *Urania* es la transcripción en latín del término griego *Ouranía* ('la Celeste').

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cicerón, *Sueño de Escipión* IV 2. Estos epítetos, atribuidos al Sol en el *Sueño*, han sido comentados antes en I 20, 1-8. Macrobio los atribuye a Apolo, el dios solar por excelencia.

¹⁵ Virgilio, *Eneida* IV 244.

¹⁶ Virgilio, *Eneida* VI 728-729.

¹⁷ Es decir, los intervalos con que el dios creador formó el mundo, según la cita del *Timeo* platónico de II 2, 15.

¹⁸ Como se puede observar, Macrobio utiliza la serie numérica que en el *Timeo* da origen al Alma del mundo (véase, *supra*, I 6, 46) para calcular las distancias entre los planetas, pero olvida que en I 19, 3-5 ha ofrecido unos datos totalmente distintos a causa, tal vez, del manejo de otra fuente.

¹⁹ Se trata de la única alusión al *Comentario al Timeo* del neoplatónico Porfirio, tratado, actualmente perdido, que constituyó una de las fuentes principales de los *Comentarios al Sueño de Escipión* de Macrobio.

²⁰ Véase, *supra*, I 22, 7.

²¹ Cicerón, *Sueño de Escipión* IV 1. Véase, *supra*, I 17, 2.

²² Véase, *supra*, I 6, 34.

²³ La neta era la cuerda más aguda de las liras, en tanto que la hípata era la más grave.

²⁴ Alusión a un pasaje del *Sueño* al que Macrobio no dedica comentario alguno. Se trata de V 3, donde Escipión dice así a su nieto: «*Penetrados los oídos por este sonido, los hombres han ensordecido, puesto que ninguno de vuestros sentidos se ha embotado más que éste, del mismo modo que en aquel lugar que llamáis Catadupa, donde el Nilo cae desde lo alto de enormes montañas, la gente que lo habita carece del sentido del oído a causa de la intensidad del ruido. Ahora bien, este sonido del que hablamos es tan potente por la rapidísima rotación del mundo que los oídos humanos son incapaces de percibirlo*». Cabe señalar, por otra parte, que con el nombre de Catadupa era conocida la catarata del Nilo al sur de Asuán.

²⁵ Cicerón, *Sueño de Escipión* VI 1-3.

²⁶ Véase, *infra*, II 5, 22-36.

²⁷ Cf. Virgilio, *Geórgicas* I 233.

²⁸ Véase, *supra*, I 15, 13.

²⁹ Véase, *infra*, II 7, 4-6.

³⁰ Virgilio, *Geórgicas* I 237-238.

³¹ Cicerón, *Sueño de Escipión* IV 3. Véase, *supra*, I 22, 4-13.

³² Macrobio se hace eco aquí de la teoría de Crates de Malo (siglo II a. C.) acerca de las cuatro zonas habitadas de la Tierra. Según este autor, el Océano, cuyas corrientes rodean la esfera terrestre y pasan, a su vez, por el medio de la zona tórrida, es el causante de que existan estas cuatro zonas habitadas. Véase, *infra*, II 9, 1-7.

³³ Cf. Cicerón, *Sueño de Escipión* VI 3.

³⁴ Véase, *supra*, II 5, 13-15.

³⁵ Según la medición efectuada por Eratóstenes. Véase, *supra*, I 20, 20.

³⁶ Véase, *supra*, II 5, 7.

³⁷ Habida cuenta de que el término *solstitium* es un compuesto de *sol* ('sol') y *sistere* ('detenerse').

³⁸ Siene, la actual Asuán, era la primera ciudad de la Tebaida por el sur, limítrofe de Etiopía. Su posición, justo en el trópico de Cáncer, permitió a Eratóstenes calcular la circunferencia de la Tierra.

³⁹ Lucano, *Farsalia* II 587.

⁴⁰ La laguna Meótide es el mar de Azof, y el Tanais y el Istro corresponden, respectivamente, al Don y al curso inferior del Danubio. Por otra parte, con el nombre de Escitia eran conocidos los territorios, de límites imprecisos, al norte del mar Negro.

⁴¹ Virgilio, *Geórgicas* I 237-239.

⁴² Véase, *supra*, II 7, 14.

⁴³ Méroe se hallaba en Etiopía, en el curso alto del Nilo, aproximadamente a la altura de la cuarta catarata, mientras que la tierra abundante en canela era la costa de la actual Somalia.

⁴⁴ Virgilio, *Geórgicas* I 245.

⁴⁵ Véase, *supra*, II 5, 28-36 y la nota 32 de este mismo libro II.

⁴⁶ Evidentemente, el Mediterráneo.

⁴⁷ Cicerón, *Sueño de Escipión* VII 1.

⁴⁸ Según la tradición relatada por algunos historiadores griegos, Semíramis fue prima y esposa –no hija– de Nino, fundador legendario de la ciudad de Nínive y del reino de Asiria.

⁴⁹ Véase, *supra*, II 9, 4.

⁵⁰ Cf. Homero, *Ilíada* I 423-425.

⁵¹ Cf. Platón, *Timeo* 22d-e.

⁵² Cicerón, *Sueño de Escipión* VII 2-4.

⁵³ Virgilio, *Eneida* III 284.

⁵⁴ Véase, *supra*, I 19, 3-5.

⁵⁵ Generalmente, el año universal (*annus mundanus*) era llamado por los romanos «gran año» (*magnus annus*). La coincidencia de todos los astros en el mismo punto de partida, que Macrobio fecha cada 15.000 años solares, se daba, según Cicerón –por lo que indican Servio (*In Aen.* I 269) y el *Diálogo de los oradores* atribuido a Tácito, pues la noticia se hallaba en su *Hortensius*, obra actualmente perdida–, cada 12.954 años solares. Aun así, dado que las diferencias de cálculo fueron constantes en los autores antiguos, quizá la solución más prudente sería la que dio Calcidio, quien en su *Comentario al Timeo de Platón* (cap. CXVIII) se limitó a decir que el gran año consistía en «una serie innumerable de años».

⁵⁶ Es decir, el año 146 a. C.

⁵⁷ Cicerón, *Sueño de Escipión* VIII 2.

⁵⁸ Cf. Plotino, *Enéadas* I 1.

⁵⁹ Virgilio, *Geórgicas* IV 226.

⁶⁰ Cf. Plotino, *Enéadas* II 1, 1-3.

⁶¹ Cicerón, *Sueño de Escipión* VIII 3-IX 1.

⁶² Cf. Platón, *Fedro* 245c-246a.

⁶³ Tras exponer los silogismos de los «partidarios» de Platón, Macrobio se dispone a ofrecer otra serie de silogismos que él atribuye a Aristóteles —los cuales, si bien no se encuentran de modo literal en las obras del estagirita que nos han llegado, parecen constituir una selección basada especialmente en el libro VIII de la *Física* y en el tratado *Acercas del alma* (I 3, 406a)—, para después poder tomar de nuevo el partido de las tesis platónicas o, mejor dicho, neoplatónicas.

⁶⁴ Véase, *infra*, II 15, 4-23.

⁶⁵ Virgilio, *Eneida* VI 652.

⁶⁶ Cf. Platón, *Fedro* 245c. Véase, *supra*, II 13, 1.

⁶⁷ Título de una comedia de Terencio.

⁶⁸ Cf. Platón, *Fedro* 245c. Véase, *supra*, II 13, 1.

⁶⁹ Véase, *supra*, II 14, 10-13.

⁷⁰ Véase, *supra*, II 14, 20.

⁷¹ Cf. Platón, *Leyes* X 894b-895a.

⁷² Véase, *supra*, II 14, 23.

⁷³ Véase, *supra*, II 14, 24.

⁷⁴ Véase, *supra*, II 14, 25.

⁷⁵ Véase, *supra*, II 14, 26.

⁷⁶ Véase, *supra*, II 14, 27.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Categorías* X 12b.

⁷⁸ Véase, *supra*, II 14, 28.

⁷⁹ Véase, *supra*, II 14, 29.

⁸⁰ Véase, *supra*, I 9, 4-5.

⁸¹ Véase, *supra*, II 14, 30.

⁸² Cicerón, *Sueño de Escipión* VIII 3; cf. Platón, *Fedro* 245c.

⁸³ El Erídano es el actual Po. En lo que respecta al Istro y al Tanais, véase la nota 40 de este mismo libro II.

⁸⁴ Cicerón, *Sueño de Escipión* IX 2-3.

⁸⁵ Véase, *supra*, I 8, 12.

⁸⁶ Licurgo, de quien no se sabe a ciencia cierta ni siquiera la época en que vivió (tal vez entre los siglos VIII y VI a. C.) fue el mítico legislador de Esparta, en tanto que Solón (c. 640-560 a. C.) realizó importantes reformas en la legislación ateniense.

⁸⁷ Numa Pompilio, segundo rey legendario de Roma después de Rómulo, creó, según la tradición, los ritos y los sacerdocios romanos. La alusión a los dos Catones hace referencia a Marco Porcio Catón (234-149 a. C.), llamado el Censor, célebre por su comportamiento cívico intachable, y a Catón de Útica (95-46 a. C.), quien se suicidó tras la derrota de los pompeyanos en la Guerra Civil convirtiéndose en un mártir de la causa republicana.

⁸⁸ Es decir, la muerte filosófica de la que se ha hablado en I 13, 10.

⁸⁹ Cf. Platón, *República* X 615a-c.

Bibliografía

Ediciones y traducciones modernas

Armisen-Marchetti, Mireille, *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vols., Les Belles Lettres, París 2001-2003 (texto latino y traducción francesa).

Regali, Mario, *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis*, 2 vols., Giardini, Pisa 1983-1990 (texto latino y traducción italiana).

Scarpa, Luigi, *Macrobbii Ambrosii Theodosii. Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, Liviana Editrice, Padua 1981 (texto latino y traducción italiana).

Stahl, William H., *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*, Columbia University Press, Nueva York 1952 (traducción inglesa).

Willis, Jacobus, *Macrobius*, vol. II: *Commentarii in Somnium Scipionis*, Teubner, Leipzig 1970 (texto latino).

Estudios esenciales

Baker-Smith, Dominic, «Juan Vives and the *Somnium Scipionis*», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture A. D. 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, págs. 239-244.

Bakhouche, Béatrice, *Les textes latins d'astronomie. Un maillon dans la chaîne du savoir*, Peeters, Lovaina-París 1996.

–, «La terre, petit miroir du ciel... et vice versa?», en B. Bakhouche, A. Morerau y J. C. Turpin (eds.), *Les astres. Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les «survivances» de l'astrologie antique. Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 mars 1995*, vol. II, Université Paul Valéry, Montpellier 1996, págs. 7-25.

–, *L'astrologie à Rome*, Peeters, Lovaina-París-Sterling (Virginia) 2002.

Bevilacqua, Michele, *Introduzione a Macrobio*, Milella, Lecce 1973.

Boyancé, Pierre, *Études sur le Songe de Scipion*, Garland, Nueva York-Londres 1987 (1.^a ed. 1936).

Büchner, Karl, *Somnium Scipionis. Quellen. Gestalt. Sinn*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1976.

Caiazzo, Irene, *Lectures médiévales de Macrobo*, Vrin, Paris 2002.

Cameron, Alan, «The date and identity of Macrobius», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), págs. 25-38.

-, «Macrobius, Avienus, and Avianus», *Classical Quarterly* 17 (1967), págs. 385-399.

Courcelle, Pierre, *Les lettres grecques en Occident de Macrobo à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1948².

-, «La postérité chrétienne du *Songe de Scipion*», *Revue d'Études Latines* 36 (1958), págs. 205-234.

-, «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison», *Revue d'Études Latines* 43 (1965), págs. 406-443.

Cristiani, Marta, «Sogni privati e sogni pubblici: Macrobo e il platonismo politico», *Studi Storici* 3 (1986), págs. 685-699.

Chastagnol, André, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose», en *Les empereurs romains d'Espagne (Madrid-Italica, 31 mars-6 avril 1964)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1965, págs. 269-292.

De Ley, Herman, «Le traité sur l'emplacement des enfers chez Macrobo», *L'Antiquité Classique* 36 (1967), págs. 190-208.

-, *Macrobius and Numenius. A study of Macrobius*, In *Somn.*, I, c. 12, Latomus-Revue d'Études Latines, Bruselas 1972.

De Paolis, Paolo, «Il *Somnium Scipionis* nel linguaggio filosofico di Macrobo», en *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Roma 1992, págs. 233-244.

Desrosiers-Bonin, Diane, «Le *Songe de Scipion* et le *Commentaire* de Macrobo à la Renaissance», en F. Charpentier (ed.), *Le Songe à la Renaissance. Actes du Colloque International de Cannes (29-31 mai 1987)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1990, págs. 71-81.

Di Pasquale Barbanti, Maria, *Macrobo. Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, C. U. E. C. M., Catania 1988.

Dodds, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambrid-

ge University Press, Londres 1968 [*Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid 1975].

Eastwood, Bruce S., «Plato and circumsolar planetary motion in the Middle Ages», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 60 (1993), págs. 7-26.

Elferink, Meine A., *La descente de l'âme d'après Macrobe*, E. J. Brill, Leiden 1968.

Flamant, Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, E. J. Brill, Leiden 1977.

—, «Éléments gnostiques dans l'oeuvre de Macrobe», en R. van der Broek y M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, E. J. Brill, Leiden 1981, págs. 131-142.

—, «Sotériologie et systèmes planétaires», en *Atti del Convegno Internazionale su la sotterologia dei culti orientali nell'Impero Romano (Roma 24-28 settembre 1979)*, Leiden 1982, págs. 223-242.

—, «Macrobe: une langue philosophique?», en *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Roma 1992, págs. 219-232.

Fuhrmann, Manfred, «Macrobius und Ambrosius», *Philologus* 107 (1963), págs. 301-308.

Garin, Eugenio, *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Florencia 1958.

Garrido López, Concepción, *La lengua de Macrobio*, Universidad Complutense, Madrid 1981.

Georgii, Heinrich, «Zum Bestimmung der Zeit des Servius», *Philologus* 71 (1912), págs. 518-526.

Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986.

Granados Fernández, Concepción, *Léxico de Macrobio*, 8 vols., Universidad Complutense, Madrid 1980.

Huglo, Michel, «La réception de Calcidius et des *Commentarii* de Macrobe à l'époque carolingienne», *Scriptorium* 44 (1990), págs. 3-20.

Hüttig, Albrecht, *Macrobius im Mittelalter: ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der *Commentarii* in *Somnium Scipionis**, P. Lang, Frankfurt-Berna-Nueva York-París 1990.

Jeuneau, Édouard, «Macrobo, source du platonisme chartrain», *Studi Medievali* 1 (1960), págs. 3-24.

–, «L'héritage de la philosophie antique durant le haut moyen âge», en *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, vol. I, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1975, págs. 15-56.

Marinone, Nino, «La cronologia di Servio e Macrobio», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 104 (1969-1970), págs. 181-211 [reimpr. en *Analecta Graecolatina*, Pàtron, Bologna 1990, págs. 265-286].

–, «Note al commento macrobiano del *Somnium Scipionis* di Cicero», en *Analecta Graecolatina*, Pàtron, Bologna 1990, págs. 369-375.

Mazzarino, Santo, «La politica religiosa di Stilicone», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere di Milano* LXXI (1937-1938), págs. 235-262.

Mc Gaha, Michael D., «The influence of Macrobius on Cervantes», *Revue de Littérature Comparée* 53, 4 (1979), págs. 462-469.

Mras, Karl, «Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* VI (1933), págs. 232-286.

Pancierà, Silvio, «Iscrizione senatorie di Roma e dintorni», en *Epigrafia e ordine senatorio. Atti del Colloquio Internazionale A. I. E. G. L.*, vol. I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1982, págs. 658-660.

Peden, Alison M., «Macrobius and medieval dream literature», *Medium Aevum* 54 (1985), págs. 59-73.

Pellizzari, Andrea, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Leo S. Olschki, Turín 2003.

Quetglas, Pere J., «Introducció», en J. Raventós (ed.), *Macrobi. Les Saturnals*, vol. I, Fundació Bernat Metge, Barcelona 2003, págs. 9-51.

Rabuse, Georg, «Dantes Jenseitsvision und das Somnium Scipionis», *Wiener Studien* 72 (1959), págs. 144-164.

Regali, Mario, «La quadripartizione delle virtù nei "Commentarii" di Macrobio», *Atene e Roma* 25 (1980), págs. 166-172.

Schedler, Matthaeus, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Aschendorff, Münster 1916.

Setaioli, Aldo, «L'esegesi omerica nel Commento di Macrobio al "Somnium Scipionis"», *Studi Italiani di Filologia Classica* 38 (1966), págs. 154-198.

Silvestre, Hubert, «Note sur la survie de Macrobe au Moyen Âge», *Classica et Mediaevalia* 24 (1963), págs. 170-180.

Sodano, Angelo R., «Quid Macrobius de mundi aeternitate senserit quibusque fontibus usus sit», *L'Antiquité Classique* 32 (1963), págs. 48-62.

Stahl, William H., «Astronomy and Geography in Macrobius», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73 (1942), págs. 232-258.

—, «Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science», *Isis* 50 (1959), págs. 95-124.

Weddingen, Roger E. van, *Favonius Eulogius. Disputatio de Somnio Scipionis*, Latomus-Revue d'Études Latines, Bruselas 1957.

Whittaker, Thomas, *Macrobius: or philosophy, science and letters in the year 400*, Cambridge University Press, Cambridge 1923.

ISBN: 84-7844-926-4
Depósito legal: M-42.331-2005
Impreso en Anzos

Gracias a Macrobio (c. 400 a. C.), el occidente europeo conoció el relato con el que Cicerón concluía la *República*. *El Sueño de Escipión* de Cicerón (según Ellémire Zolla, la *Bhagavad Ghita* de occidente) es un breve tratado de impronta pitagórica en el que se presenta a un Cornelio Escipión que, antes de la destrucción de Cartago, visita en una visión/sueño, como si de un vuelo chamánico se tratara, a Escipión el Africano. Éste le muestra la composición del universo y le insta a afrontar la guerra con ánimo místico, a practicar las virtudes y a desapegarse de la gloria terrena.

Un denso enigma invade la figura de Macrobio. Su comentario filosófico del relato ciceroniano se inscribe dentro del neoplatonismo propio de su tiempo, siendo Platón, Plotino y Porfirio los autores más citados.

Una cuidada estructura rige su comentario, ordenado a partir de las citas literales del relato de Cicerón, que contienen unos dos tercios de la obra.

En un sentido semejante a los cultos místéricos y a los oráculos caldeos, Macrobio concibió las almas individuales como espíritus caídos desde las esferas superiores en la materia.

Jordi Raventós (Martorell, 1970), licenciado en Filologías Clásica, Francesa y Catalana, traduce a autores latinos de la Antigüedad y la Edad Media. Se ha especializado en la obra de Macrobio, de quien ha publicado en catalán sus *Saturnales*.

ISBN 84-7844-926-4



9 788478 449262

7505046