

Ginés Torres Salinas

*El corazón del mundo. La cultura del Sol
y la poesía del siglo XVI*

Granada, Comares (colección La vela), 2019, 350 p.

ISBN 978-84-9045-826-0

Guillermo Serés

Universitat Autònoma de Barcelona
guillermo.seres@uab.cat

Recreaba Galeno (en su *De placitis Hippocratis et Platonis*, VIII) el célebre pasaje de *La república* (VI, xx, 508 a-509b) en que Platón compara el cerebro con el sol, pues con sus espíritus ilumina las facultades interiores del hombre del mismo modo que el sol alumbraba el mundo con sus rayos. El platónico San Agustín, por su parte, dirá que el conocimiento no proviene de la mente, sino que es participación de la luz irradiada por Dios, es rayo reflejado por la única luz verdadera.¹ Es la verdadera luz, la que guía “más cierto que la luz del mediodía”, como diría San Juan (*Noche oscura*, 4b), o sea, la ontológica.

A partir, fundamentalmente de Platón y del neoplatonismo, nos propone el autor un ameno (que no por ello menos erudito) y muy bien ilustrado recorrido por la significación del sol en el pensamiento occidental desde el Renacimiento y en los grandes poetas españoles del siglo XVI: Garcilaso de la Vega, fray Luis

1. “Idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intelligibiliter inluminante intelligibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu inluminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo generer etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit... nec aliunde illis supernis praebere vitam beatam et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans evangelio, ubi dicitur: ‘Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen... Erat lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum’. In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere” (*De civitate Dei*, X, 2; el evangelio es Juan, I, 6 ss.).

de León, Francisco de Aldana y Fernando de Herrera, entre otros. Lo encetará, canónicamente, definiendo y contextualizando el concepto: la Florencia de Cosimo de Medici, mecenas del primer traductor de Platón, Marsilio Ficino, y procederá con un rigor metodológico encomiable desde las fuentes teóricas a la concreción literaria, remontándose cuando sea preciso a los clásicos, la patrística o los autores medievales. No por ello renuncia al contexto histórico inmediato, hasta llegar a los albores del siglo XVII y la plenitud del pensamiento contrarreformista. Lo complementa con las mejores fuentes del neoplatonismo español de dicho siglo: *El cortesano*, de Castiglione; *De los nombres de Cristo*, de fray Luis; los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, o las *Anotaciones a la poesía de Garcilaso*, de Herrera. Lo divide en siete secciones, cuyas respectivas subdivisiones son muy explícitas. La primera y muy significativa (“Un atlas solar”) resulta ser una estupenda introducción iconológica a partir de los paneles de Aby Warburg, los tímpanos de Santa Maria Novella, el díptico de Urbino de Piero della Francesca, unos frescos ferrareses, algunos motivos del palacio del Emperador en Granada, la *Iconología* de Ripa y otras representaciones plásticas que nos dan cuenta de la síntesis sacroprofana que recorrerá el libro y que fundamentan “la vasta cultura solar que atañe a la metafísica, la política, el arte o la cosmología” (p. 38).

En los siguientes capítulos y apartados va circunscribiendo el objeto de estudio que ha bosquejado en la luminosa introducción. Así, en el II. “Neoplatonismo renacentista y revolución copernicana” (pp. 39-113) analiza (en el subapartado “Una cadena solar”) cómo la ciencia pareció dar la razón al hermetismo que se desplegó en la corte florentina por la traducción, en 1463, del *Corpus Hermeticum* a cargo de Marsilio Ficino y por encargo de Cosimo de Medici, que aquel remató treinta años después con su *De sole*; Copérnico empezó a redactar su *De revolutionibus orbium coelestium* hacia 1513 y se publicó en 1543, desplazando el modelo tolemaico; pero no será hasta 1632 que Galileo redactará su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, por el que sufrirá la condena inquisitorial. A pesar de estas vicisitudes, el tratado de Ficino seguirá leyéndose con avidez, por la concomitancia con planteamientos y nociones platónicas, que ilustra en el siguiente ítem: “El retorno de Platón”, auspiciado por los Medici, cuyo mecenazgo le facilitó a Ficino el estudio del filósofo griego. En el siguiente apartado, “Marsilio Ficino y el heliocentrismo ideal”, estudia cómo desde aquella óptica platónica, la luz del Sol es análoga o equiparable al Bien mismo, pues “Ficino encuentra así en la luz una dúctil y fértil herramienta simbólica que encaja perfectamente con una visión poética de la realidad” (p. 59); de ahí a su identificación con Dios solo había un paso; de modo que el mito solar se convierte en el centro de la filosofía ficiniana. Los posteriores pasos le llevan a buscar una síntesis bíblico-platónica, el *fiat lux* del Génesis con la tradición platónica del *Timeo*, saltando “del ámbito teológico al astrológico” (p. 67), y de ahí al heliocentrismo mágico, con derivadas microcósmicas pues “el Sol significa el espíritu vital y, sobre todo, el corazón” (*De vita*). El último apartado de este capítulo, “La revolución heliocéntrica: de Copérnico

a Galileo”, es muy explícito, pues se recuerda que Copérnico conocía las traducciones ficinianas de Platón y su discurso, más allá de lo estrictamente científico, se debe entender como una ruptura con “la herencia medieval”, mediante “la astronomía, la filosofía o la poesía, orbitando todas ellas en torno a un nuevo centro: el Sol” (p. 88). Remata el capítulo con la gigantesca figura de Giordano Bruno, que ya parte del Sol como principio vital, justificando “la pertinencia del sistema heliocéntrico” (p. 93). Lo complementa con las aportaciones de Kepler y el citado Galileo, cuyo heliocentrismo acabó socavando “los sostenes ptolemaicos de la visión sacralizada del universo” (p. 104).

En el capítulo III. “Neoplatonismo y heliocentrismo en la España del Renacimiento” (pp. 115-143), se adentra ya en las letras españolas, especialmente a través de la traducción de *El cortesano* (1534) a cargo de Juan Boscán o de los *Diálogos de amor* (1535) de León Hebreo; por otra parte, tal como recuerda en el primer subapartado (“El neoplatonismo solar ficiniano en la España del Renacimiento”), huellas de la obra de Ficino se pueden rastrear en la *Silva de varia lección* de Pero Mexía, y en algunas obras de fray Antonio de Guevara, Antonio de Torquemada o de Arias Montano, por no citar a fray Luis de León o Francisco de Aldana, de quien se ocupa más abajo. En el segundo ítem (“El heliocentrismo en España”) señala como hito el año 1561, “fecha del copernicanismo hispano” (p. 124), porque en la universidad de Salamanca se leerá Astrología, una cátedra en cuyo plan de estudios se incluye la obra de Copérnico, cuyo mayor defensor fue el agustino Diego de Zúñiga en cuya *Philosophia prima pars* (1597) ya se da noticia de la propuesta copernicana. No es desdeñable el *Compendio de la arte de navegar* (1581), del catedrático de cosmografía Rodrigo Zamorano, que recoge las tablas del *De revolutionibus*, aunque a partir del siglo XVII el copernicanismo sufre una crisis, especialmente cuando la Iglesia declara, en 1616, sus ideas “contrarias a las Sagradas Escrituras” (p. 129). En el siguiente apartado (“La imagen del universo en la poesía española del siglo XVI”) vuelve a centrarse en la creación poética, especialmente en fray Luis de León, cuya poesía se basa en el cosmos ptolemaico, donde, si se da una imagen central del Sol no es copernicana, sino propia de las esferas de Ptolomeo. También cita a Aldana, al que se refiere a continuación después de una pincelada garcilasiana, cuyas “virtudes de la dama la colocarían no como un Sol inmóvil”, sino ‘en los giros del universo’, esto es, “en la esfera correspondiente al Sol según el sistema ptolemaico y, por ello mismo, en ‘eterno movimiento’ alrededor del punto fijo que es la Tierra”, porque “heliocentrismo en su sentido cosmológico no hay, en la poesía española del siglo XVI” (p. 143).

El capítulo IV, “Metafísica solar en la poesía española del siglo XVI” (pp. 145-191), se subdivide en “Cristo como Sol”, donde, obviamente, se refiere al cristocentrismo y la identificación de Cristo con Apolo e imágenes afines que reunió y glosó, por ejemplo, fray Luis de León en el nombre “Amado” y varios pasajes más de *Los nombres de Cristo*. También se adscribe a la llamada Escuela de Salamanca, al citado Francisco de Aldana, para el que Cristo, “en su muerte,

es una ‘estrella’ cuya luz podrá disipar la oscuridad de los ‘ñublados más oscuros’” (p. 151), porque se ha hecho hombre para redimirnos; por eso, además de con Apolo, a Cristo se le ha identificado con Prometeo. Por otra parte, “la noción de mediación, cristológica y solar, [...] sirve a Aldana para ofrecer un nuevo ejemplo de cómo está de arraigado en los poetas del XVI el modelo geocéntrico del universo”; pero, claro, siempre que “el sustrato neoplatónico se disuelva para acercarse a presupuestos sacralizados cercanos al contrarreformismo” (p. 153), porque el fundamento pagano y las analogías neoplatónicas de ningún modo se equiparan con las verdades doctrinales. En el siguiente subapartado (“El celestial ojo sereno que llaman Sol”) analiza la raíz antropomórfica del cielo, concebido como un macroántropos, de modo que, al decir de León Hebreo, el Sol es verdadero simulacro del entendimiento divino, ojo intelectual de los cielos, como ilustrará de nuevo Aldana en su poema “Sobre la creación del mundo”, para quien “el papel del Sol como imagen visible de Dios en el universo, como ojo divino colocado en mitad del cielo, gobernándolo todo, tiene una mayor precisión metafísica” (p. 164). Y no solo, porque en el siguiente ítem (“El poder vivificador del Sol”) se refiere a su condición de dispensador de vida en tanto que corazón del cielo por su condición simbólicamente “macroantropósmica”, que le permite redistribuir los *spiritus* que analiza la venerable tradición pneumática. Lo ejemplifica con algunos pasajes de Fernando de Herrera y Garcilaso, en tanto que “los rayos del Sol infunden en el mundo el vigor necesario para que se pongan en marcha las diferentes actividades propias de la naturaleza” (p. 175), como si fueran el alma del mundo de los antiguos estoicos que recogió admirablemente Virgilio en el libro VI de la *Eneida*.² Cierra este capítulo, naturalmente, con el ítem “Un sol hecho metal: apuntes para una poética neoplatónica del oro”, a partir muy especialmente del *De vita* de Ficino, pues “el Sol predomina en los veneros del oro, [...] dotando así al metal, gracias a su ‘luz serena’, de su privilegiado puesto por encima de todos los demás”; remacha de nuevo con Aldana, que asocia la poética solar con el sentimiento amoroso, pues todas las damas son rubias, compitiendo con el oro, “por esta dimensión solar, que a la vez las hace hermosas” (p. 191).

En el capítulo V, “Poesía amorosa y metafísica solar” (p. 193-241), retoma aquella alta dignidad solar y desde el principio se extiende sobre el “‘Nudo perpetuo y cópula del mundo’: algunos apuntes sobre la concepción del amor”, que arranca desde la lírica petrarquista, cultivada por, entre otros, Hurtado de Mendoza, Cetina, Camoens o el citado Herrera. Se refiere indirectamente a la noción de *σύνδεσμος* (*syndesmos*), a que alude Diotima en el *Banquete* de

2. Y recoge la tradición magicofisiológica árabe, por ejemplo, el *De radiis*, de Al Kindi: los rayos a que alude el título de la obra son lo que comunica el mundo superior y el inferior, el mundo y el hombre, cuyo “*spiritus imaginarius habet radios conformes radiis mundi*”.

Platón,³ o sea, el *vinculus mundi* latino, el “amor che move il sole e l’altre stelle” (*Paraíso*, XXXIII, 145) de Dante, pero “frente al modelo dantesco, luz y amor se solapan a través del alma y de la belleza” (p. 202). El consiguiente subapartado (“La Dama Sol”) ilustra la teoría con la praxis garcilasiana del soneto XXVIII (“En tanto que de rosa y de azucena”), con Aldana de nuevo, y con Herrera, cuya “Dama Sol le servirá para referirse al heliotropo, con cuya fijación solar se identificará el poeta, a través del referente mitológico de Clizia” (p. 215). En “El poeta, la naturaleza y el Sol de la dama” arranca con la imagen ficiniana (en realidad, dionisiana) de la gran cadena del ser que explica la elevación y participación en la divinidad, “algo que late al fondo del inagotable soneto XXIII de Garcilaso” (p. 217) y, en general, impregna toda la “materia eglógica”, que es particularmente afín a esta manifestación solar; lo recordaba don Rafael Lapesa, cuando señalaba que la lectura de Garcilaso nos sumergía en una suerte de “animismo pagano, ante una naturaleza poseedora de alma”. También para Aldana “el Sol de la dama tendrá efecto vivificador sobre su alma” (p. 220). Quizá la mejor ilustración sigan siendo los versos 310-323 (“Como al partir del Sol la sombra crece...”) de la primera égloga de Garcilaso, “uno de los momentos en que la poética neoplatónica de la luz, del Sol, con más fuerza se manifieste en la poesía de Garcilaso” (p. 229).⁴ Remata el capítulo con los principales mitos solares (“Ícaro, Faetón, la Fénix: amor y mitología solar”), pero sin intención didáctica ni moralizante, sino existencial y estética, porque los tres mitos solares son “un intento de ilustrar la situación concreta y personal del poeta” (p. 237). Aquellos por el imprudente arrojó; esta, la Fénix, para representar al poeta que, “abrasado por el fuego, renace de sus propias cenizas ante la continua imposibilidad de llevar a buen puerto sus deseos amorosos” (p. 240); pero también porque la Dama Sol y la Fénix son únicas y singulares.

En el capítulo VI. “Canto público solar” (pp. 243-309) da un golpe de timón al libro y se adentra en terrenos políticos, ideológicos y utópicos. Así, en el primer ítem (“Una ciudad solar”) señala la célebre obra de Tomasso Campa-

3. *Banquete*, 202e. La noción de *syndesmos* (‘vínculo, nudo’) ya figura en el *Gorgias* (508a), donde también se afirma que la amistad es una de las formas de cohesión del Universo; véanse R. DEMOS, “Eros”, *The Journal of Philosophy* 13 (1934) 337-345; F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1986, s. v., y G. SERÉS, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1996, s.v; IDEM, *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, CECE-Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018, s.v.

4. Sabido es, por otra parte, que en este punto Garcilaso sigue el *Orlando furioso*: “Come al partir del sol si fa maggiore l’ombra, onde nasce poi vana paura; / e come all’aparir del suo splendore / vien meno [‘se retira’] l’ombra, e’l timido assicura [‘se tranquiliza’]...” (ed. Cesare Segre, *Tutte le opere*, Mondadori, Verona, 1964, II, p. 1186). Evidentemente, el tono de los versos de Garcilaso está más cerca de Ficino que de su fuente poética, que solo pretende describir una reacción medrosa. No solo se acerca al florentino por la descripción de la melancolía (‘humor negro’=sombras, tinieblas), causada por la ausencia del objeto amoroso, sino también por servirse del concepto de *caritas* entendido como ‘sol’ o luz solar.

nella, *La ciudad del Sol*, cuyo simbólico urbanismo se rige por los ciclos solares y responde a un modelo contrarreformista que vincula los espacios político y espiritual y señala que el papel del Sol (¡nada menos!) es ser una “plena bisagra entre los modelos nobiliarios de la Edad Media y los incipientes modelos burgueses de la Edad Moderna, en la necesidad de los primeros por amoldarse a los segundos” (p. 246). El segundo subapartado arranca, bajo el título “Virtud, luz tarde conocida”, de la oda a don Pedro de Portocarrero, de fray Luis de León, para analizar cómo se quiso crear “un nuevo molde de comportamiento moral” (p. 247) renacentista, que sustituyese al sistema feudal medieval: la *virtù* humana con que se derrocaba la nobleza de sangre. Trae varias fuentes dignísimas: Poggio Bracciolini, Erasmo, Maquiavelo y, por supuesto, Garcilaso, quien, a través del *Cortesano* de Castiglione, vendría a defender “la luz de las virtudes” (p. 253) que debe acompañar al personaje público, identificado con el Sol. De ahí el título del siguiente ítem (“Apolo, padre de los Medici”) donde recuerda que Ficino trazó una línea de filiación entre la advocación solar y sus mecenas, los Medici, como ilustración de su proyecto platónico, porque el Sol, precisamente, representa a los grandes señores. Eso mismo recuerda Herrera, como señala en el siguiente subapartado (“Herrera y el canto público solar”), donde trae algunos poemas del poeta sevillano en que caracteriza luminosa, solarmente, a algunos “personajes de la nobleza que deben apoyarse en las virtudes para legitimar su posición en el espacio público” (p. 262). En “*Iam illustrabit omnia*: el Rey y el Sol”, analiza algunas empresas dedicadas a Felipe II, a partir de nuevo del *De sole* de Ficino. Para autorizarlo se remonta al *Sueño de Escipión*, de Cicerón, y lo proyecta al rey Sol, “Luis XIV, disfrazado de Apolo” (p. 274). Se centra en los Austrias; ya sea en la representación del Emperador como rey planeta, ya de España como un imperio donde no se pone el Sol, con las conquistas del Nuevo Mundo.

Con todo, “el mejor ejemplo heliomonárquico de la poesía española del XVI serán las ‘Octavas dirigidas al rey don Felipe’ de Aldana”, un poema que ejemplifica cómo “la identificación solar entre el monarca y el Sol parte de una *superestructura* platónica” (p. 289, cursiva suya) y demuestra cómo “el sustrato solar cívico [...] del primer Renacimiento ha dejado de lado su origen neoplatónico para convertirse en un Sol cristiano, [...] un pesado martillo que trata de golpear a los herejes con toda la fuerza de su sagrada luz” (p. 292). En el siguiente ítem (“Los Alba, ministros del Sol real”) se centra en sus estrechos colaboradores, los duques de Alba, central en la segunda égloga de Garcilaso. Quien juega con el título y la luz es de nuevo Aldana, que parte de la segunda acepción de ‘alba’ para señalar que don Fernando Álvarez de Toledo es “alba imperial”; pues “será un alba, una luz cristiana anticipadora del Sol que lucha contra los herejes” (p. 300); es, por lo tanto, alba del Sol terreno (Felipe II) y del divino, del Dios verdadero, pues “disipa la noche oscura de la herejía con su luz”. Si se ha referido a las armas en el anterior, en el subapartado que cierra el capítulo (“Los amigos febeos: el elogio del humanista”) se centre en las letras, los

miembros de la Academia de Juan de Malara; pero muy especialmente en el gran Benito Arias Montano, que, junto con fray Luis de León, es una de las figuras cimeras del siglo XVI español y conocido amigo de Aldana, de quien es su Sol, como se deja ver en la espléndida epístola a aquel dirigida, porque “la compañía del amigo supondrá en el alma del poeta los mismos efectos revitalizadores que el Sol otorga a la naturaleza en primavera” (p. 307). También Herrera dedicará poemas “de sabor solar” a sus amigos, vivos o muertos, como el que dirigió al gran Garcilaso (¡“Oh Febo, Febo! Ahora en el corriente...”), al que reviste como “otra divinidad solar, por mor de la estrecha relación con Apolo que le han procurado sus versos” (p. 309).

El capítulo VII. “Coda. Cénit y nadir” (pp. 311-322), se divide en dos partes: “Cénit: la “Fábula de Faetonte”, de Aldana; y el “Nadir: las *Premáticas del desengaño contra los poetas güeros* (1605), de Quevedo. “El cénit, al menos uno de los posibles, de la cultura solar renacentista [...], una profunda glorificación del Sol” (p. 311), en la que Aldana intenta una suerte de síntesis sacroprofana, pues del mismo modo la muerte de Faetón “deja a Apolo tan entristecido que se produce un eclipse de Sol”, y aunque “no al modo figural en que el mundo se oscurece cuando muere Cristo, sino según la lógica neoplatónica” (p. 317), sí que permite un *contrafactum*, una conversión a lo divino. La obra de Quevedo, en cambio, podría entenderse “como una suerte de *programa poético* que carga contra buena parte de los presupuestos que sostienen la cultura renacentista del Sol, especialmente con lo que se refiere al ámbito de la poesía” (p. 319). Aquellos poetas güeros son más que nada mentirosos, herejes, falsos herederos de un petrarquismo de relumbrón, moralmente heterodoxos, paganizantes, y el sol “funciona en el texto de Quevedo como un agente degradante, arrugando los poemas” (p. 322).

Es un buen libro, muy útil y nonada prolijo, que caracteriza heliocéntricamente uno de nuestros más brillantes períodos literarios, el del llamado primer Renacimiento, en varios terrenos: estético, científico (la revolución copernicana), mitográfico e iconográfico, alegórico y emblemático, teológico, moral, político, metafísico e incluso cosmológico. Una extensa bibliografía de “obras citadas” (pp. 323-347) cierra cumplidamente el volumen.



