GUILLERMO SERÉS

LA TRANSFORMACIÓN
DE LOS AMANTES

el amado transformada.» Un solo verso de San Juan de
a, tras su aparente sencillez, para evocar y convocar las
tradiciones derivadas de los conceptos de amor pla-
stad aristotélica y *caritas* cristiana. De la *Noche oscura*
os sonetos de Camões, del «dolce stil nuovo» al *Sueño*
a, de los cancioneros a Quevedo, el amor da sentido y
mundo, y el hombre, amante en potencia, ansía rein-
nidad perdida en y con el ser amado, vivir, trans-
él y, por su mediación, participar en la divinidad, en
es el principio y el fin de la modélica investigación de
Serés, que reconstruye para nosotros la historia afor-
mor en la literatura, desde el principio de los tiempos
Biblia) hasta ciertas muestras de la poesía de nuestros
neos (Juan Ramón, Salinas, José Hierro), centrándose
medievales y del Siglo de Oro, con detenidos análisis
ncia de las doctrinas naturalistas y médicas, pero sin
ística, los trovadores, Garcilaso y otros maestros del
o, o Lope de Vega, el gran teórico y práctico en ma-
or y versos... *La transformación de los amantes* nos
definitiva, una de las raíces más vigorosas de la cultura
occidental.

NAVARRA

CRÍTICA

ISBN 84-7423-777-7

9 788474 237771

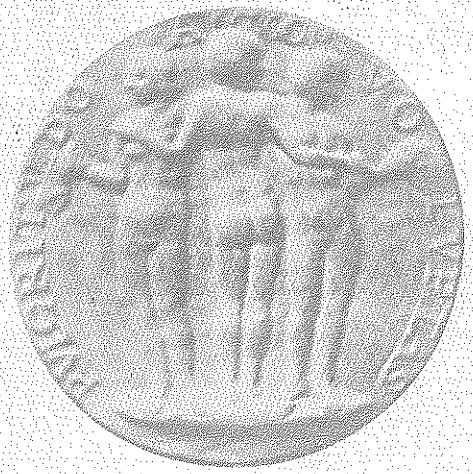
GUILLERMO SERÉS LA TRANSFORMACIÓN DE LOS AMANTES

G
81.402

GUILLERMO SERÉS

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS AMANTES

IMÁGENES DEL AMOR
DE LA ANTIGÜEDAD AL SIGLO DE ORO



CRÍTICA

GUILLERMO SERÉS

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS AMANTES

Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

LB.J.234.252
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Diseño de la cubierta: SDD, Serveis de Disseny, S.A.
© 1996: Guillermo Serés, Barcelona
© 1996 de la presente edición para España y América:
© CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.), Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-777-7
Depósito legal: B. 26.310-1996
Impreso en España
1996. – NOVAGRÀFIK, S.L., Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

A Mery, origen, sustento y fin del libro

AGRADECIMIENTO

Este libro tiene su origen en unas copiosas y muy representativas citas sobre su motivo central que me facilitó en su día el profesor Francisco Rico, maestro y amigo, y en torno a ellas se vertebra. «Déles carne», me alentó, y a ello me he aplicado durante largo tiempo. Y no sólo me animó para que lo redactara, sino que frecuentemente me ha ido facilitando ejemplos, referencias bibliográficas de última hora y sabios consejos; por último, ha tenido la amabilidad de revisarlo e incluirlo en esta colección. Quiero, por todo ello y por otras muchas razones, agradecerle su amistad y la confianza que depositó en mí. También quiero agradecer al profesor Alberto Blecua las preciosas indicaciones que me dio y algunos préstamos de su estupenda biblioteca, sus impagables confianza y estímulo, su amistad. No quiero olvidarme de Mari Paz Ortuño y Gonzalo Pontón, por su amistad, por haber confiado en mí y por su excelente labor editorial. Ni que decirse tiene, en fin, que el libro no habría visto la luz sin el aliento de Mery.

JUSTIFICACIÓN

He empezado desde el principio, o sea, desde Platón y la Biblia, complementados con la sistematización aristotélica, porque he pretendido hacer un recorrido histórico por las principales o más fecundas etapas de la historia del pensamiento. Lo que me ha obligado ora a cargar, prolijamente a veces, el texto de fuentes, citas y contextos; ora a dar grandes saltos temporales, con los consiguientes paréntesis. Pero en ningún caso me he adentrado en terrenos esotéricos ni he traído a colación más *chimerae* que las estrictamente necesarias. Habida cuenta de que el tema central del libro es una entelequia, porque, en puridad teórica de una u otra escuela, la transformación del amante en el amado sólo puede darse ideal, intelectual, ultramundana, extáticamente..., he espigado las imágenes más recurrentes y esbozado cuantas aproximaciones hubo a este anhelado fenómeno, fundamental en las principales doctrinas y líneas de pensamiento occidentales. Porque al fin y al cabo, en el sistema platónico el amor es lo que da cohesión al mundo; en el cristiano, el amor evangélico, la *caritas* paulina o la Encarnación son los sillares de todo su edificio. Por todo ello, he pretendido llenar un vacío teórico, a mi parecer importante, y fundamentarlo documentalmente desde varias perspectivas culturales, que, aunque en ocasiones converjan o se solapen, en otras se complementan recíproca o adecuadamente. Por lo mismo, he estudiado los motivos o tópicos afines: intercambio de corazones, la figura grabada en el alma, vivir en el amado, etc.

A tal fin, he dedicado el primer capítulo a las teorías y doctrinas de Platón y las de la mística platonicocristiana y biblicocristiana, subrayando sus analogías y diferenciando y matizando las aportaciones de una y otra, especialmente las de la mística cristiana, por su manifiesta fecundidad ulterior. En ambos casos, no obstante, se manejan nociones y conceptos tan etéreos y escurridizos (el Uno, el *nous*, el retorno al Todo, etc.), que resulta difícil mantener el hilo teórico. Con todo, la gran diferencia entre los autores estrictamente platónicos y los místicos cristianos (de

origen asimismo platónico, bíblico o ambos) radica en que estos consideran que la condición *sine qua non* para la transformación en el Amado, en Dios, es el «descenso» de Cristo, el Mediador entre el alma del hombre y Dios. Frente a la consideración platónica del alma —eterna y partícipe del alma del mundo—, el cristianismo la ve como una *creatio ex nihilo*, y aunque creada a imagen y semejanza de Dios, contingente, necesitada de un Dios condescendiente que la divinice, que la transforme en Él.

Tendremos que tener en cuenta que, por ejemplo, San Pablo estaba imbuido de filosofía griega y con «conceptos griegos» habló muchas veces (pues su público de Atenas, Corinto o Éfeso así lo exigía), como nos recuerda el autor de los Hechos de los apóstoles y nos enseña Jaeger; semejante es la aportación del Evangelio de San Juan para perfilar el concepto de *caritas* entendida como amor y piedad. Otra línea no menos importante es la oriental, que intenta acomodar las teorías platónicas con las Escrituras: Filón, Clemente, Orígenes, San Gregorio de Nisa, el Pseudo Dionisio Aeropagita y un largo etcétera. Todos ellos conjugaron, o lo intentaron, el pensamiento antiguo con el cristianismo; el *eros* y el *agape*, o el amor y la *caritas*. En todos estos conceptos hay uno central, axial: el del *descensus* o encarnación del Verbo, previo y necesario para el ulterior ascenso, vuelta o transformación del alma en Dios, pues a su imagen y semejanza fue creada.

En el segundo capítulo me he centrado en las doctrinas psicológicas y naturalistas, especialmente la aristotélica y la medicoescolástica (con sus derivaciones: averroísmo, etc.), que intentaron dar cuenta del fenómeno del amor *tout court*, pero que se dejaron combinar con las elevadas disquisiciones platónicas o místicas. Estas y aquellas son contrapuntos teóricos a su vez (por sí mismos o combinados con otras líneas de pensamiento), cercanos o remotos, de sendas corrientes literarias, ideológicas o doctrinales que, asimismo, se encuentran en otros tantos cruces de caminos. Verbigracia: no se explica el pensamiento de Castiglione o Garcilaso sin Platón y los neoplatónicos, claro; pero tampoco sin la larga tradición mística del amor extático que desde los Padres orientales (como San Gregorio de Nisa o el Pseudo Dionisio Aeropagita) y San Agustín reverdece en el platonismo del siglo XII y llega a la Italia humanista; ni sin la reelaboración del concepto aristotelicociceroniano de amistad; ni, por supuesto, sin tener en cuenta su interpretación —a la luz de la psicología aristotélica y derivados— del funcionamiento del cerebro y los sentidos y facultades del alma. Muy difícil asimismo se haría comprender el *De amore* de Ficino sin Cavalcanti y, por tanto, sin el averroísmo que subyace en la poesía del «primo amico» de Dante. Tampoco nos daríamos cabal cuenta de las aportaciones del compilador florentino si no consideramos que, como médico, conocía a Galeno y a los galenistas árabes; como filósofo, toda la tradición mística cristiana y, como platónico, estaba convencido de que el amor es la cohesión del mundo, puente entre la tierra y el cielo, y único modo de acceder al Bien, la Verdad y la Belleza.

Análogamente, también en tiempos más cercanos se han de tener en cuenta estas convergencias. Garcilaso, sin ir más lejos, no se explica sin considerar la influencia de la *caritas* cristiana: punto de llegada de la sublimación platónica y único remedio para el amor sensual. Para entender a fray Luis de León hay que recordar sus primordiales cristocentrismo y participación intelectual en la divinidad, de la que el amor es una pieza clave. San Juan de la Cruz, en fin, fundamenta neoplatónica y aristotélicamente (por vía directa o indirecta) sus reflexiones misticoteológicas. Por no hablar de Lope, a quien ninguna teoría amorosa le es ajena. Aunque me he centrado en la literatura española, cuando me ha parecido oportuno he traído algún testimonio especialmente significativo de las extranjeras, especialmente la italiana, pero también la portuguesa, francesa o inglesa.

La consideración cronológicamente sucesiva del tema, su división capitular y consiguiente estructuración pretenden reflejar dicho estado de la cuestión. Por tanto, he dedicado el tercer capítulo a la plasmación literaria en la Edad Media del motivo y sus aledaños (*religio amoris*, etc.) en las sucesivas escuelas o grupos: los trovadores, el «dolce stil nuovo», Petrarca, la poesía de cancionero peninsular, la novela sentimental, el primer teatro... En el cuarto capítulo ilustro la pervivencia de dichos tratamientos de raíz medieval durante el siglo XVI, a despecho del neoplatonismo y de la poesía italianizante. El quinto, centrado en la poesía de Garcilaso, pretende mostrar la vitalidad que adquiere el tópico con el neoplatonismo italiano, combinado o no con el petrarquismo, sus principales escuelas, su reflejo en la literatura española contemporánea, o los tratados teóricos de una y otra ribera del Tirreno. En todos los casos, también he querido reflejar su consideración sintética, poligenética, pues no en balde, por ejemplo, la Elisa de la *Égloga I* de Garcilaso está más cerca de la Beatriz dantesca (o sea, de la *caritas*) que de la Laura petrarquista, pero la consideración «intelectual» del amor del toledano le aleja definitivamente de los presupuestos del «dolce stil nuovo». Los capítulos sexto y séptimo se refieren principalmente al amor sacro, representado especialmente por las figuras señeras de fray Luis de León y San Juan de la Cruz, pero sin descuidar las aportaciones fundamentales del platonismo o la psicología aristotélica. Sin esta, por ejemplo, es difícilmente

explicable el comento de San Juan de la Cruz a sus grandes poemas. Lo que no empece para que en San Juan, frente a la primacía neoplatónica del intelecto, prime la unión de voluntades o la voluntad transformante. Las otras y muy variadas componentes de la mística española se analizan teniendo en cuenta las principales tradiciones antiguas y modernas.

En el capítulo octavo he incluido una selección de autores que desde diversos campos y muy sincréticamente reelaboran, a veces *ad nauseam*, el tópico. Ni que decirse tiene que no cabe aplicar tal consideración a Lope de Vega, rigurosísimo en estos menesteres y figura central del capítulo. Que sea sor Juana la última tiene también su explicación, no sólo por su situación cronológica, sino también porque en su *Sueño* se recapitulan y compendian algunas de las líneas de pensamiento presentes en el libro. El capítulo final podría ganar en extensión y profundidad, pero me he limitado a espigar la difusa continuidad de los tópicos centrales hasta el siglo XX, sin ánimo, ni mucho menos, de agotarlo; entre otros motivos, porque no lo conozco suficientemente. Doctores tiene la Iglesia.

I

EL AMOR PLATÓNICO Y LOS FUNDAMENTOS DE LA TRADICIÓN MÍSTICA CRISTIANA

Juan Boscán tendría muy presente un celebérrimo pasaje del *Banquete* (191 c-d) cuando en su «Octava rima» uno de los embajadores de Venus se dirige a las damas barcelonesas con estas palabras:

> Y dígoos más, que mientras estrangeras
> seréys d'Amor, y biviréys d'ess'arte,
> seréys medias personas y no enteras
> hasta que os junte Amor con la otra parte.
> . . . . . .
> Posseeréys entonces lo que es nuestro,
> vosotras, a nosotros posseyendo,
> y assí también ternemos lo que es vuestro,
> nosotros, a vosotras consiguiendo.[1]

En efecto, en un par de diálogos, principalmente, y con sendas imágenes nos presenta Platón su concepción del amor, que, con todos los matices y combinaciones con otras doctrinas que se quiera, va a gozar de una salud, sacra y profana, excelente a lo largo de los siglos y las modas. El Aristófanes del *Banquete* (*loc. cit.*) sostiene que los amantes «salen de sí mismos» a fin de unirse con el objeto de su amor, para formar una unidad indiferenciada: el amor es «restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza

1. Se trata de de los vv. 977-980 y 985-988; cito por la edición de M. de Riquer, A. Comas y J. Molas, *Obras poéticas de Juan Boscán*, Universidad de Barcelona, 1957, p. 393; a cualquier efecto, véase el imprescindible libro de Antonio Armisén, *Estudios sobre la lengua poética de Boscán. La edición de 1543*, Universidad de Zaragoza-Libros Pórtico, Zaragoza, 1982, y la edición de *Las obras de Boscán* de Carlos Clavería, PPU, Barcelona, 1993².

humana».[2] La imagen pretende ilustrar la nostalgia de la integridad perdida de la naturaleza humana: violentamente desgajadas, las porciones del andrógino se afanan por juntarse, una vez se han reconocido —y constatado su semejanza—, «por llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado ... Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad» (192 e). Se completa el concepto con el celebérrimo discurso de Diotima (especialmente, 202 d ss.) en que define el amor como un «gran demon», que, por estar «en medio» de los dioses y los hombres, «llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo».[3] Obviamente, esta unión implica la correspondencia o reciprocidad amorosa, cuya necesidad ya había apuntado anteriormente Platón; por ejemplo, en el *Lisias*, 221 e-222 a.

La segunda imagen relevante se encuentra en el *Fedro* (238 a, 249 c, 252-253, 255 c, 265 a) e ilustra el mismo fenómeno mediante otro mito, el de los caballos alados y el auriga, que simbolizan las tres almas del hombre. Viene a decir que el amor es una suerte de enfermedad o locura (*mania*) provocada por la impotencia del alma de volar hacia la belleza,[4] pues, de los dos caballos, el que representa la parte racional del alma domina los bajos instintos; no así el otro, que es «compañero de excesos y petulancias». De este modo, a pesar de que «el auriga, viendo el semblante amado, siente un calor que recorre toda el alma», el caballo dócil

> se contiene a sí mismo para no saltar sobre el amado. El otro [caballo], sin embargo ... se lanza, en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita.

2. Cito siempre por la edición española de C. García Gual *et al.*, Gredos, Madrid, 1986, 3 vols., III, p. 226. A. W. Price (*Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford, 1987, pp. 39-42) detalla estupendamente el proceso y ofrece copiosa bibliografía. Cf. Gregory Vlastos, «The Individual Object of Love in Plato», en sus *Platonic Studies*, University Press, Princeton, 1981, pp. 30-31.

3. *Ibid.*, 202 e. Se trata de la noción de *syndêmós* ('vínculo, nudo'), que ya figura en el *Gorgias*, 508 a, donde también se afirma que la amistad es una de las formas de cohesión del Universo. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1974, p. 579; F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1986², *s. v.*; R. Demos, «Eros», *The Journal of Philosophy*, XIII (1934), 337-345.

4. Se refiere, claro, a la parte más noble del alma, teniendo en cuenta que esta se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y su auriga» (*Fedro*, 246 a); la división del alma en tres especies (también figura en la *República*, IV, 435 c, 441 c; X, 611 b ss.; *Fedón*, 78 b ss.); en general, véase Price, *op. cit.*, pp. 55-102; esp. 87-88.

El fragmento (254) continúa describiendo la pugna entre ambos caballos y la reacción del auriga. Por una parte, al «contemplar [el auriga] el rostro resplandeciente del amado ... se transporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello»; o sea, a través de la belleza particular, su alma recuerda —anámnesis—, merced al «rapto» (*mania*) divino, la belleza ideal y eterna del mundo de las ideas del que proviene. De hecho, el amor o la belleza que eventualmente hay en el hombre se actualiza al enamorarse: si el objeto de su amor le corresponde, de lo que se enamora es de la naturaleza común a los dos, de «la naturaleza de lo bello» de la que también es partícipe en potencia. Por ello, de quien realmente se enamora es de su propia naturaleza vista en el otro: el amado actúa como un espejo para el amante y viceversa (espejo normalmente representado por los ojos, la superficie del agua, etc.), por lo que la transformación del amante en el amado está estrechamente unida con la participación de ambos en las ideas universales de amor, bien o belleza, o sea, en la divinidad: el 'entusiasmo' a que abajo aludo.

Por otra parte, sin embargo, el caballo del instinto devuelve al amante al mundo real, al de la *mania* humana, a la consideración del amor como, únicamente, «deseo natural de gozo».[5] La locura erótica, «humana», podrá equipararse a la divina (o sea, a la que relaciona al hombre con Afrodita y Eros)[6] sólo en el caso de que pueda más el caballo de la «sensatez» que el del «desenfreno» (237 c); sólo entonces el alma humana se unirá con la del mundo, participará en la divinidad. No obstante,

5. 237 d. El verdadero amor, el que diviniza al hombre, es, sin embargo, «una opinión adquirida que tiende a lo mejor» (*ibid.*); compárese, por otra parte, con la *Ética a Nicómaco*, I, 1095 a 14 ss.

6. Distingue Platón cuatro especies de *mania* divina, cuatro *furores* o locuras, «cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso, la mística, a las Musas, la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y Eros» (255 b). Nótese que aquí el amor (una cierta clase de amor), además de tener rango divino (no es un *demon* como en el *Banquete*), es equiparable a los otros tres «raptos» divinos; no obstante, a renglón seguido no se muestra muy seguro el filósofo de alcanzar alguna verdad con la pasión erótica (cf. *Fedro*, 245 a). En general, véanse A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París, 1967³; Irving Singer, *The Nature of Love*, University Press of Chicago, Chicago-Londres, 1984², 3 vols., I, pp. 47-87. La idea del *furor* fue, sabido es, fecundísima en el Renacimiento y alrededores; baste citar *Los heroicos furores* de Giordano Bruno; así como los trabajos de J. C. Nelson, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's «Eroici furori»*, Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1958; S. Filippini, «Connaissance de la fureur», *La Nouvelle Revue Française*, 424 (1988), pp. 78-84; *id.*, «Une expérience de l'infini», *ibid.*, 425 (1988), pp. 59-63.

para amar son necesarios ambos caballos, pues el amor surge indefectiblemente de un «impulso» inicial:

> al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor (238 b-c).

Para explicar de qué forma dicho impulso permite al hombre participar, mediante el goce de la belleza, en la divinidad utiliza el concepto de entusiasmo ('posesión por alguna divinidad': 249 c ss.), con el que describe que el enamorado se eleva «a lo divino» por «la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba ... dando ocasión a que se le tenga por loco» (249 d).

Nótese que se exige una determinante intervención del recuerdo (anámnesis); es lógico, pues las almas de los enamorados se acuerdan de su origen al contemplar la belleza, o sea, al amar idealmente. Esta contemplación (o, al menos, su atisbo) de la belleza universal hace que, cuando el amor es recíproco y «sensato», se establezca un «lazo» (*sýndêmós*) que, merced al recuerdo, une a los enamorados (253 a). Un vínculo que, además de unirles por su semejanza potencial (o sea, además de permitirles reconocerse: *anagnórisis*) comporta que «se asemejen todo lo más que puedan al dios suyo»; y el amor se afana, precisamente, en «llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios que veneran». Esta semejanza entre los enamorados —debida a la previa participación en la divinidad, o 'entusiasmo', de ambos— se consigue gracias a la intervención del sentido más noble, la vista, los ojos («camino natural del alma», 255 c). La vista es el vehículo de la belleza; hasta tal punto, que cuando el amante ve al amado

> se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas *y llena, a su vez, de amor el alma del amado*. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado una oftalmía ['enfermedad de los ojos'], no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, *como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante* (255 d, la cursiva es mía).

La búsqueda de la continuidad del propio ser en el otro, o sea, de la unidad, está, pues, implícita en el amor; sin ella, claro, no se concibe la

transformación del amante en el amado y viceversa.[7] También conviene que nos fijemos en los motivos del espejo y la mirada, esenciales para el tema que nos ocupa, pues el amado es reflejo del amante, de sí mismo. Esto es, Platón se refiere a la recíproca «iluminación», a través de la vista, de la interioridad del ser, que, por mor de la asimilación que propicia el amor, es a la vez el propio y el ajeno, pues se reconoce en el amante como en un espejo. Las almas de ambos, a su vez —como recordará siglos más tarde León Hebreo—, son «convenientes» con la «hermosura divina»:

> Siendo nuestra ánima imagen pintada de la suma hermosura y, deseando naturalmente volver a la propia divinidad, está preñada siempre de ella con este natural deseo. Por lo cual, cuando ve una persona hermosa en sí de hermosura a ella misma conveniente, conoce en ella y por ella la hermosura divina; porque aquella persona es también imagen de la divina hermosura.[8]

Obviamente, cuando el amor no es un modo de participación en la divinidad, o sea, cuando puede más el caballo del instinto, al enamorado le embarga una insania o enfermedad, locura, *furor* o *mania*.

Pero, como hemos visto arriba, según Platón no toda enfermedad (*mania*) es negativa, pues por cima de la que deriva del contacto del

7. En un excelente libro, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso* (Cátedra, Madrid, 1990), Domingo Ynduráin comenta estos o parecidos pasajes de Platón afirmando que para que se produzca dicha transformación del amante en el amado «en primer lugar, entre uno y otro debe haber una coincidencia, deben poseer una naturaleza semejante, participar en mayor o menor grado de la misma naturaleza, pues de otro modo no podría el amante conocer al amado ni, por supuesto, amarle. Es decir, que, antes de producirse el proceso de embellecimiento y transformación, el amante ya posee algunas de las cualidades del amado» (p. 33); más abajo insiste en la semejanza: «... la base de todo este juego —o la condición— es la participación, por semejanza, en la esencia divina porque sólo lo semejante da con lo semejante y porque sólo puede ser conocido (y, eventualmente, amado) lo que participa de algún modo con el objeto; lo cual implica una naturaleza semejante entre uno y otro» (pp. 37-38).

8. Cito por la traducción que de los *Dialoghi d'amore* hizo el Inca Garcilaso (reproducida en la BAAEE, vol. CXXXII, pp. 1-227; p. 226), cuando no, sigo la reciente edición de A. Soria Olmedo (Tecnos, Madrid, 1986, trad. de David Romano); complétese con el *Fedro*, 251 a. Más abajo, por otra parte, hablo de dos temas estrechamente relacionados entre sí y con el que nos ocupa: la *filautía* aristotélica (*Ética a Nicómaco*, 1168 a 30-1169 b 1; *Ética a Eudemio*, 1240 a 8-1240 b 42; *Magna moralia*, 1213 a 20-24) y la *amicitia* ciceroniana (*De amicitia*, 100), horaciana (*Od.*, I, III, 8; II, XIV, 5-7) y ovidiana (*Met.*, VII, v, 404-406). Véase, abajo, pp. 41-42 y, de momento, N. J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, Berkeley University Press, Los Ángeles, 1969, pp. 164 ss.; A. W. Price, *op. cit.*

alma con el cuerpo, como dice en el *Timeo* (86 b-87 b) y a la cual hay que remitir el amor —tal como se entiende en varios parlamentos del *Lisias* y en el primero de Sócrates en el *Fedro*—, por cima, dice, hay otra especie de *mania* que «es un don que los dioses otorgan» y de la que «llegan grandes bienes» (*Fedro*, 244 a ss.). De esta última insania, como indicábamos en el párrafo anterior, se dan cuatro manifestaciones, cuatro «caballos alados» (cf. la nota 6), cuatro tipos de entusiasmo (literalmente, 'endiosamiento'), cuatro *heroicos furores*, como dirá más tarde Giordano Bruno (y antes, Plotino, Ficino o León Hebreo): mistérico, profético, poético y amoroso.[9] El cuarto *furor*, la cuarta *mania* (la *erotikon mania*) es la atribuida a Venus y a su hijo Eros; es la más célebre de todas y tendrá una vigencia medieval asegurada merced a la sistematización aristotélica, a los tratados de medicina y filosofía natural, a los autores místicos medievales y humanistas de raíz platónica y paulina, y a la tradición poética que va desde los trovadores a los neoplatónicos, pasando por el «dolce stil nuovo» y corrientes afines.

Decía, volviendo a Platón, que no todo amor comporta enfermedad. En algunos párrafos del *Fedro* (244 a ss.), como ya vimos, se ha referido a dos especies de amor: el que trasciende la simple belleza sensible para alcanzar lo que de eterno encierra (*eros ouranios*) y el que se limita a lo sensible, o *eros pandemos*. Pese a ello, comparten el origen, puesto que el amor, genéricamente, nace de las apariencias sensibles, o sea, del mundo exterior, fenoménico: *eros*, se lee en el *Cratilo*, tiene tal nombre «porque se infunde desde fuera» (420 b). A pesar, pues, de que el amor nace como amor sexual, que se enciende al contacto con las formas visibles, el hombre —recomienda Platón— no puede limitarse a este tipo inferior, que es como una enfermedad que destruye el alma (*Fedro*, 244 a ss.), sino que ha de ceñirse al primero, al puro, el único por el que el alma

9. Cf. *Fedro*, 244 ss.; *Ión*, 533-534; *Menón*, 99 c-d, etc. El tercero, el poético, tuvo, como es sabido, una gran difusión, especialmente a través de Ovidio (*Fastos*, VI, 5-6); también ilustra bien el fenómeno del entusiasmo Cristoforo Landino en el *Proemio* a su *Commento* de Dante: «nel *Fedro* [Platón] escrive che solamente e filosofi ricuperano l'ale, perché questi nella meditazione si sottraggono dal corpo e di Dio ripieni a Dio s'innalzano. E tale astrazione chiamamo furore» (en *Scritti critici e teorici*, ed. R. Cardini, Bulzoni, Roma, 1974, p. 143). Véase también el buen resumen que ofrece P. Azara en la introducción a su edición de M. Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1993; con mucho acierto apunta Azara, refiriéndose al furor poético, que «lo que para Platón era una broma, dado que los poetas no eran sino charlatanes (la palabra es del propio Platón) que se creían seres superiores en contacto con la divinidad, fue tomado muy en serio [por los neoplatónicos, con Ficino a la cabeza] a la luz del hermetismo» (p. LXXIII); del filósofo florentino baste ver la *Theologia platonica*, XIII, 2.

puede salvarse. Por lo mismo, en el *Banquete* (186 a-b, que repite con pormenor en el *Timeo*), esta distinción entre dos tipos de amor deriva de la previa entre enfermedad y salud.

Para gran parte de estos conceptos, especialmente los relativos a la insania, podemos ayudarnos con el pasaje citado del *Timeo* (86 b-87 b), de clara ascendencia hipocrática, en que afirma que las enfermedades del alma tienen su origen en las disposiciones del cuerpo, entre ellas, la *mania*, el *furor*, el 'delirio', puesto que —viene a decir casi textualmente— los humores, como la bilis o la flema, que yerran por el cuerpo no encuentran la salida, por lo que, circulando interiormente, se confunden mezclando sus vapores con los movimientos del alma y produciendo alguna especie de enfermedad psíquica.

El problema, de este modo, permite ser contemplado, con Platón, desde el terreno de la *techné* médica hipocrática, y la distinción entre ambos tipos de amor ya no se fundará en principios morales, sino en conceptos científicos, los derivados del *De morbo sacro* y otras obras del *Corpus hippocraticum* en que se insiste en la acción maléfica o benéfica de las cualidades elementales, humores, composición del cerebro, circulación del *pneuma*... y otros tantos conceptos que, además de servir para describir la disposición o complexión del hombre, a tenor de la «mezcla» de dichos elementos, cualidades o humores,[10] permiten analizar «la naturaleza del alma —y, en consecuencia, la del amor— en relación con la del todo».[11]

10. Para los elementos y cualidades, véase, abajo, nota 13; las ideas sobre los humores en general están muy bien expuestas por E. Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie* (*Sudhoffs Archiv*, Beiheft 4), Wiesbaden, 1964; en concreto, es en el tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre* donde se nos ofrece la clasificación y reconocimiento canónicos de los cuatro humores: sangre (caliente y húmeda), pituita o flema (fría y húmeda), bilis amarilla (caliente y seca), bilis negra o melancolía (fría y seca). Debido al gran desconocimiento de la anatomía de los médicos hipocráticos, su fisiología se centrará en la explicación de la función de los humores; la mezcla de dichos fluidos internos (*krâsis*, esencial para la salud y de la que dependía el temperamento de la persona), la circulación interna del aire vital (*pneuma*) y de la sangre y el agua, junto con el resto de humores: flema (*phlégma*), bilis amarilla (*xanthê kholê*) y bilis negra (*mélaina kholê*). La mayoría de estudiosos de la medicina hipocrática se siguen remitiendo, claro, a E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París, 1839-1861, 10 vols.; también sigo la excelente edición española de Carlos García Gual *et al.*, *Tratados hipocráticos*, Gredos, Madrid, 1983, 3 vols.

11. *Fedro*, 270 b-d. En este pasaje se adhiere abiertamente Platón al método hipocrático: «*Sócrates*. —¿Crees entonces que la naturaleza del alma es posible entenderla digna y cabalmente sin la naturaleza del todo? / *Fedro*. —Si es que algún caso hay que hacer a Hipócrates ... ni siquiera la del cuerpo se entendería sin ese método...» (ed. cit.). Véanse los trabajos de J. Jouanna, «La Collection Hippocratique

Ni que decirse tiene que la concepción fisiológica de Platón, al igual que la de Hipócrates, depende de la de los presocráticos; de hecho, el *Corpus hippocraticum* supone el desarrollo y aplicación de la idea fundamental y fundacional de las indagaciones presocráticas, esto es, el concepto de *physis*;[12] entendido, claro, como el conocimiento de las relaciones, sujetas a determinadas leyes, del organismo frente a los efectos de las fuerzas en que se basa todo el proceso de la naturaleza y, consecuentemente, la existencia física del hombre, sano o enfermo. La verdadera medicina, entonces, será la que nunca desliga la parte del todo, la que la considera en relación de interdependencia con el conjunto. Por aquí hay que engarzar la defensa que del método hipocrático acomete Platón en el *Fedro* (téngase en cuenta que el nacimiento de Hipócrates se sitúa en el 460 a.C., esto es, coetáneo de Demócrito de Abdera y unos diez años más joven que Sócrates) y a partir de tales premisas hay que entender su concepción del amor.

---

et Platon (*Phèdre*, 269 c-272 a)», *Revue d'Études Grecques*, XC (1977), pp. 15-28, que retoma parcialmente el trabajo de R. Joly, «La question hippocratique et la témoigne du *Phèdre*», *ibid.*, LXXIV (1961), pp. 69-92; W. D. Smith, *The Hippocratic Tradition*, Ithaca-Londres, 1979, pp. 40-61; J. Mansfeld, «Plato and Method of Hippocrates», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXI (1960), pp. 341-362; también se ocupa de la cuestión C. García Gual en la introducción a los *Tratados hipocráticos*, vol. I, pp. 30 y ss.; etc. La relación, en general, de Platón con la ciencia médica se puede ver simplemente en «La medicina griega considerada como *paideia*», en *Paideia*, pp. 783-829, de W. Jaeger (cf. P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid, 1983², *passim*). Para la enfermedad de amor en concreto, véase M. Ciavolella, *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 7-19, y la excelente edición inglesa (*A Treatise on Lovesickness*, ed. de D. A. Beecher y M. Ciavolella, Syracuse University Press, Nueva York, 1990) del libro de Jacques Ferrand, *Traité de l'essence et guérison de l'amour*. No cito, obviamente, todo lo que debiera; lo haré progresivamente en otros capítulos.

12. Como afirma Jaeger, esta idea básica «no se aplicó ni se desarrolló tan fecundamente en ningún terreno como en la teoría de la naturaleza humana física, que desde entonces había de trazar el derrotero para todas las proyecciones del concepto sobre la naturaleza espiritual del hombre» (*op. cit.*, p. 788); véase también R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique*, París, 1966; o la introducción de M. Vegetti a su *Ipocrate. Opere*, Turín, 1976² (cf. Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, ed. de Y. Hersant, Rivages, Marsella-París, 1989); entre los autores españoles, el capítulo «Medicina y "Physiología"» de *La medicina hipocrática* de P. Laín (pp. 43-109); *id.* y J. S. Lasso de la Vega, «Pensamiento presocrático y medicina», en *Historia Universal de la Medicina*, Salvat, Barcelona, 1972, vol. II, pp. 37-71; F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, pp. 14-19. Para apreciar la ininterrumpida tradición de estas ideas, véase Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960.

Teniendo en cuenta, dice Platón, que el alma del hombre debe tender a integrarse en el alma del mundo (el cielo platónico), a éste debe asimilarse, para lo cual «Dios inventó y nos dio la vista, a fin de que pudiéramos contemplar las revoluciones de la inteligencia por el cielo y aplicarlas luego a los giros de nuestro pensamiento» (*Timeo*, 47 b-c), pues a través del ojo se filtra un fuego que corre a fundirse con su análogo del mundo: «lo semejante da con lo semejante» y surge la visión.[13] Lo igual se reconoce en lo igual. El amor en Platón, asimismo, surge cuando, al infundirse sensiblemente por la vista (el más perfecto de los sentidos: *Fedro*, 250 d) la belleza —que no es otra cosa que el reflejo de la idea en lo sensible—, el alma desea elevarse hacia lo alto, de lo sensible a lo insensible (cf. *Banquete*, 209 ss.); se afana por «convertirse» (teniendo en cuenta las dos acepciones que este verbo tiene en latín: 'volverse hacia' y 'transformarse') en el alma del mundo, o sea, se afana en asimilarse a la armonía, al concierto del *cosmos*, entendido en su acepción original: 'buen orden'.

Así pues, los conceptos de 'rapto' divino, 'salida de sí' del amante (no en balde, como veremos abajo, al decir de algunos Padres de la Iglesia, «verius est anima ubi amat, quam ubi animat»), la consiguiente 'conversión' (o sea, 'dirección hacia' y 'transformación en' el objeto amado) y la 'participación en la belleza' son conceptos que hay que considerar cuando se habla de 'amor platónico' y de sus derivados y afines. Platón se refiere, claro, al amor puro, al que nos permite reconocer en la apariencia bella lo absoluto y, por tanto, trascender la belleza sensible para poseer noéticamente lo universal; descarta como tal al que se resigna a amar la apariencia bella como realidad absoluta y desea poseerla, en tanto que es incapaz de ver nada más allá de lo sensible. El amante que se resigna al segundo tipo adolece de la enfermedad de amor, por lo que Erixímaco en el *Banquete* (186 b) afirma que

> visto por la medicina, nuestro arte, [el amor es] ... un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas ... La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble

13. *Ibid.*, 45 b-d. Se podrían aducir muchas analogías con los presocráticos; sirvan las hermosas frases de Empédocles: «con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire brillante y con el fuego el fuego destructor; con el Amor vemos el Amor y a la Discordia con la funesta Discordia»; sigo, claro, la edición de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsocratiker*, ed. de W. Kranz, Berlín, 1934-1954 (a partir de ahora, DK), fragmento 31 B 109; traduzco por la edición de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987², p. 440 (véase *supra*, nota 10).

> Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo.

Insisto de nuevo en que, desde este punto de vista, la diferencia entre los dos tipos de amor no se funda tanto en una concepción moral cuanto en una científica,[14] que hay que relacionar con lo dicho arriba, presocrática e hipocráticamente, sobre el desiderátum de que la naturaleza del hombre sano consiste en la armonía de sus partes con las del universo. El amor (y los órganos, funciones y disposiciones que lo encauzan), así, se constituye en el puente entre el mundo de las ideas y el terreno (el *sýndêmós* a que alude Diotima en el *Banquete*, véase la nota 3) y permite al hombre desarrollar sus mejores facultades; pero también puede ser causa de enfermedad, según utilice más sus almas concupiscible e irascible que la racional.[15] Esta dicotomía salud (y salvación)/enfermedad (espiritual y física), paralela a la simbólica de los dos caballos y el auriga del *Fedro*, recorre toda la historia profana del motivo que estamos considerando. Es obvio, por lo dicho, que la transformación, desde la perspectiva platónica de la 'semejanza' del amante y del amado, se dará sólo en tanto que participación en la divinidad de ambos; por lo tanto, mediante el 'alma intelectiva', que es la depositaria de las nociones universales, ideales y abstractas, vinculada al 'alma del mundo' y capaz de remontar el vuelo y entusiasmarse (o sea, 'deificarse') más allá de las pasiones, instintos e impulsos. Conforme avance el libro, nos daremos cuenta de la vigencia de estas premisas de la doctrina platónica, *per se* o combinadas con las de otras líneas de pensamiento.

El otro gran tronco común de la cultura occidental, el bíblico, comparte con el platónico varias nociones y analogías, especialmente desarrolladas, claro está, en los comentarios, doctrinas y exégesis de los Padres «platonizantes». De este modo, si en el *Banquete* se plantea que los amantes quieren reintegrarse en el andrógino, o sea, en la unidad perdida, la escatología biblicocristiana tiene como modelo central el círculo y, consecuentemente, como pilar fundamental la vuelta, el retorno a la Unidad, la unión con Dios. De modo que en principio la transformación amorosa se concibe, intelectiva y circularmente, como retorno a Dios, pues el hombre, *creatio ex nihilo* al fin y al cabo, no existe por sí mismo, sino que recibe la existencia de Dios y debe integrarse (o reintegrarse) en Él.[16] No en balde Dios está en todo y todo está en Él. A diferencia de la concepción de Platón, convencido de la naturaleza esencialmente espiritual del hombre, cuya alma participa del alma del mundo, los autores sacros creen que el hombre es una criatura y, en consecuencia, vinculado contingentemente a Dios, a quien debe volver.[17] Y si para Platón y los neoplatónicos el alma entraba en contacto con Dios de manera casi instintiva, al despertar de su letargo terrestre gracias al súbito recuerdo o anámnesis de la belleza divina (burdamente reflejada en la belleza de la naturaleza), y se inflamaba de deseo y anhelaba salir del cuerpo humano en el que se encontraba prisionera y entusiasmarse, para los Padres, en cambio, el reencuentro era sólo posible gracias a un acto caritativo de un Dios condescendiente, pues el alma *per se* no estaba preparada.

Evidentemente, la integración, participación y, en su caso, transformación en Dios las propicia el amor (llámese ágape o *caritas*, versión cristiana del *eros* platónico) y se encauzan intelectualmente o por la voluntad, que, al fin y al cabo, como demostrará más tarde Santo Tomás, es el *appetitus intellectivus*. Y si, como dirán más abajo algunos Padres, el *anima verius est ubi amat, quam ubi animat*, o sea, está en Dios, es porque de Él procede, y allí debe volver, con la mediación de su Hijo y por la gracia del Espíritu Santo, habida cuenta de que Dios es uno y trino. Sólo mediante el *Verbum incarnatum*, Cristo, pues en Él están unidas las naturalezas divina y humana, y con la presencia del Espíritu Santo, podrá el hombre unirse con Dios y, en su caso, transformarse en Él.

14. En otros tantos pasajes del *Timeo* (61 e, 62 a-b, 64 b-d) reconoce Platón la influencia del cuerpo sobre el alma y lo considera «científicamente».

15. No en balde se apresura el propio Platón a enumerar las 'tres almas' (o, mejor, tres partes del alma) del hombre: en la *República* (435 b ss.); en el *Fedro* (246 a ss.), metafóricamente: el auriga y el caballo; en el *Timeo* (69 d ss., 70 d-e), científicamente: el alma racional tiene su sede en la cabeza, la irascible en el tórax y la concupiscible debajo del diafragma. Cf., por ejemplo, T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University Press, Toronto, 1970.

16. Concepto explícito, por supuesto, en varios pasajes bíblicos; v. g., algunos de Juan: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios»; del mismo Evangelio: «Por Él fueron hechas todas las cosas; y sin Él no se ha hecho cosa alguna ...»; «En el mundo estaba, y el mundo fue por Él hecho, y el mundo no le conoció»; «Y el Verbo se hizo carne, y habitó en medio de nosotros ...» (Juan, I, 1-3, 10 y 14); u otros de San Pablo: «Todas las cosas son de Él, y por Él, y para Él ...» (Rom., XI, 36); paralelos en 1 Cor., XIII, 1-3, 8, 11 y 13; Col., I, 16, etc., etc.

17. Es muy interesante el texto de Porfirio, *De regressu animae*, sólo conocido a través de las citas de San Agustín, *De civ. Dei*, X, 9-32, que intentó reconstruir J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments de traités*, E. van Goethem-Teubner, Gante-Leipzig, 1913, apéndice en las pp. 27-44.

Solos o, como digo, combinados con otros tantos conceptos platónicos análogos. Por ejemplo, al de la semejanza previa entre los amantes, en tanto que partícipes de la divinidad del *Fedro*, se le encuentra su eco, o viceversa, en el Eclesiástico, XIII, 19: «Todo animal ama a su semejante», habida cuenta también del célebre versículo del Génesis (I, 26: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra»), donde, sólo aparentemente (repito lo de la *creatio ex nihilo*), se unen ambos lugares, el bíblico y el platónico, con el concepto común: la participación en la divinidad o en la idea.

Esta y otras analogías, reales o forzadas, son, claro, frecuentísimas, pues de tal modo se fundamentaban recíprocamente lo sacro y lo profano, o, por mejor decir, se sacralizaba lo sacralizable de Platón y se intentaba conciliar su prestigiosa doctrina con las verdades y misterios fundamentales de la fe. Como veremos más abajo, los intentos de ciertos filósofos neoplatónicos de equiparar el eros del *Banquete* —esto es, la transformación del amante en el amado— con la *infusio caritatis* paulina o con el amor-piedad del Evangelio de San Juan estarán a la orden del día. Al igual que se buscará la analogía entre el entusiasmo y la *deificatio*, o entre el beso profano y el sacro del Cantar de los cantares, etc. Ante los grandes misterios, como el de la Trinidad, no se atrevían, pero no faltaron aproximaciones, especialmente a la luz de los capítulos de San Agustín sobre los *vestigia Trinitatis* (*De Trinitate*, IX-XV), pero, claro, «aliud est ... Trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia» (*ibid.*, XV, XXIII, 43).[21]

Retomemos, no obstante, a Orígenes, que nos da algunas claves fundamentales para entender la transformación, a partir de la última etapa: la contemplación (*enoptike*, *inspectiva*) o transformación intelectual en

aliento o *pneuma*; «de nuevo —afirma Jaeger— tenemos aquí uno de los conceptos verdaderamente griegos ... El verbo *sympneo* significa tener un *pneuma* o espíritu común ... La *sympnoia* de las partes, que los médicos habían afirmado con respecto al cuerpo del hombre, se convirtió ahora en principio del universo vivo y se transformó en *sympnoia panton*» (pp. 37-39). Más abajo, San Clemente relaciona el concepto cristiano de «santo *pneuma*» con el *ordo christianus*, que asigna a cada miembro de la comunidad su lugar propio y su forma de cooperar, lo que ya se aleja de nuestro tema.

21. O sea, lo que hubiera sido arrianismo, de haber sido aplicado a la Santísima Trinidad misma (cf. Cirilo de Alejandría, *Contra Julianum*, I, 34 a-3; en *PG*, LXXVI, 553 b-d), era correcto agustinismo si se aplicaba a sus huellas o vestigios. Con todo, no faltó quien equiparara el uno y trino Dios cristiano con las hipóstasis platónicas, o las plotinianas (el Uno, el *nous* y el alma) con Dios, los ángeles y el alma; cf. M. J. B. Allen, «Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity», *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), pp. 555-584.

Dios a través del *Verbum incarnatum*, Cristo (*In Cant.*, IV, 15), teniendo presente a San Pablo (I Cor., X, 4) y, posiblemente, a Filón, para quien la intelección de la Escritura es el medio de unión con Dios.[22] Con todo, según Orígenes, la contemplación de Dios sólo es posible *per Christum*, que nos permitirá dejar el reino de las sombras y alcanzar la luz (*In Cant.*, III, 5), para lo que cita (*ibid.*, II, 7) otro célebre lugar bíblico: «Yo soy la puerta. El que por mí entrare se salvará ...» (Juan, X, 9); una vez purgada e «iluminada», el alma podrá unirse y transformarse en Dios.

Sin embargo, a la hora de hablar de la contemplación transformante tiene especialmente en cuenta a Platón, en concreto su distinción (*Banquete*, 180 e) entre el amor común y el divino, respectivamente, *eros pandemos* y *ouranios*. El segundo es el interior o espiritual, propio del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios; el primer tipo de amor se corresponde al hombre considerado exteriormente, creado por Dios del limo de la tierra (*ibid.*, *Prólogo*). Habida cuenta de su dependencia platónica, no acaba de diferenciar «eros» de «ágape»; solamente dice que aquel exige un punto de partida carnal, no así este, el propio de las Escrituras y tantas veces, como veremos, sinónimo de la *caritas* paulina. En cualquier caso, el ágape, equivalente al *eros ouranios* platónico, es el espiritual y directamente relacionado con la contemplación (*enoptike*). Asimismo, el reino de las ideas de Platón se convierte en el *Logos* divino (*Verbum incarnatum*) y, análogamente, la participación en la Idea universal equivale en Orígenes a la unión con Cristo, con el *Logos*, y transformación consecuente en Dios. Para ello usa el término *theopoiesis*, que vale tanto 'divinización' como 'visión transformante', y que también figura en un pasaje de su *Comentario a Juan* relativo a Moisés (XXXII, 27).

La explicación de la contemplación divina de Moisés equivale en cierta medida a la vuelta al Uno de Plotino, por lo que se puede considerar a Orígenes como el fundador de la tradición del intelectualismo místico que desarrollarán los Padres orientales. Recuérdese que según la teoría de las emanaciones o hipóstasis de Plotino, del Uno emana el *nous*; del *nous*, el alma. El alma también es capaz de emanar, y el producto de sus emanaciones son las diversas formas de vida corporal. Para explicarlo utiliza la analogía del círculo: el Uno es el centro del círculo, que contiene, potencialmente, todos los círculos que pueden emanar de él; en esta analogía, la inteligencia es el círculo cuyo centro es el Uno; el

22. *Quis heres*, LIII; para el desarrollo de la idea, de origen estoico, del *logos* como mediador entre Dios y el mundo en Filón, véase simplemente J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Vrin, París, 1958, pp. 153-162.

alma, cada uno de los círculos que giran alrededor del Uno (*Enéadas*, IV, IV, 6). A cada emanación le corresponde, claro, un movimiento de vuelta, de reintegración en el Uno (a través de tres hipóstasis jerárquicamente concebidas: del alma acoplada a un cuerpo al alma desvinculada de dicho cuerpo, del alma desvinculada al *nous*, y de este al Uno), pues todo anhela regresar en movimiento inverso y ascendente al Uno, a la plenitud esencial. Dicha ascensión o camino de vuelta, representada por la triple y jerárquica hipóstasis, es un movimiento alentado por el deseo de alcanzar el Bien, deseo sustentado por y expresado en la contemplación.[23]

Al menos, Orígenes inaugura la tradición según la cual la unión contemplativa es la unión del *nous* (al modo plotiniano, pero sin sus hipóstasis), o sea, del ápice del alma, con Dios, para lograr una visión transformante, que, paradójicamente, se alcanza a través de la oscuridad,[24] pues, como muy bien dirá San Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*, combinando estupendamente dos afirmaciones contrarias de las Escrituras relativas al *ver* a Dios (Éx., XX, 21; Juan, I, 18):

> ¿Qué quiere decir que Moisés ha entrado en las tinieblas y aquí ha visto a Dios? [Éx., III, 1-6]... Que el alma ... cuanto más se acerca al conocimiento [de las cosas reales], tanto más advierte la incognoscibilidad de la naturaleza divina ... Después que [el alma] ha dejado todo lo que es apariencia ... va siempre más adentro, hasta que con una intensa búsqueda intelectual penetra lo que es invisible e incomprensible, y es aquí cuando ve a Dios. Porque en esto se halla el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver a través del no ver nada, pues lo que buscamos es superior a todo conocimiento, está rodeado por todas partes de la incomprensibilidad, como envuelto en tinieblas. Por eso también Juan el Profundo, que se halló dentro de esta tiniebla luminosa, dice que ninguno jamás ha visto a Dios [Juan, I, 18], afirmando con estas palabras que el conocimiento de la esencia divina es inalcanzable, no sólo por parte de los hombres, sino también para toda naturaleza intelectual. Por eso Moisés, cuando ha llegado a ser más grande, a causa del conocimiento, dice

23. Véase simplemente R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, 1967².

24. Se trata, claro, del precedente de la «noche» de San Juan de la Cruz; en realidad, las raíces del uso místico de la oscuridad ya se encuentran en la Biblia: Éx., XIX, 9 y 16; XX, 21; Sal., XVII, 12. A partir de estos pasajes, es Filón el primero que lo enmarca espiritualmente en su *De posteritati Caini*; véase la obra citada arriba de J. Daniélou, así como las siguientes: *Platonisme et Théologie mystique*, Vrin, París, 1944, pp. 109 ss.; «La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne», *Eranos Jahrbuch*, XXIII (1954), pp. 389-418.

> entonces que ha conocido a Dios en las tinieblas [cf. Éx., XX, 21], es decir, ha conocido que la divinidad por naturaleza trasciende todo conocimiento y toda comprensión.[25]

La posición radical del Niseno respecto a la incapacidad de conocer la esencia divina la retomará especialmente, como veremos, el Pseudo Dionisio Aeropagita (el célebre «rayo de tiniebla») y a través suyo, toda la mística posterior, hasta la «noche oscura» de San Juan de la Cruz.[26]

No obstante, esa imposibilidad de conocer a Dios la resuelve Orígenes apelando a la unión del *nous* (que, recordémoslo, trascendía el entendimiento) con Dios, en cuya unión, precisamente, encuentra su verdadera naturaleza el *nous*. Lo que no implica una salida o éxtasis del alma hacia el mundo de las ideas, sino su divinización o visión transformante, pues, como he recordado, en ningún caso cabe hablar, como afirman los platónicos, de preexistencia o inmortalidad del alma, sino de su creación *ex nihilo*.[27] Es una de las premisas fundamentales del citado y atanasiano San Gregorio de Nisa, que, consecuentemente, también niega el éxtasis que permitiría que el alma dejase su naturaleza, creada por Dios, se elevase a lo no creado y conociese a Dios. Esta misma imposibilidad cognoscitiva implica que sólo en virtud de la Encarnación en su Hijo, sólo porque Dios se ha manifestado (y ha manifestado su amor) po-

25. Traduzco de M. Simonetti, ed. y trad., San Gregorio de Nisa, *La vita di Mosè*, Fundazione L. Valla-Mondadori, Milán, 1984, pp. 162-164.

26. «Esta *Noche oscura* es una influencia de Dios en el alma ... que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que de secreto enseña Dios a el alma y la instruye en perfección de amor, sin hacer ella nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa ... la dispone, purgándola e iluminándola, para la unión de amor con Dios ... Pero es la duda: ¿por qué, pues es lumbre divina —que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias—, la llama aquí *noche oscura*? ... Cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y escurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla —conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada—, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada ... Esta es la causa por que, en derivando de sí Dios al alma que aún no está transformada este esclarecido rayo de su sabiduría secreta, le hace tinieblas oscuras en el entendimiento» (Lucinio Ruano *et al.*, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1974⁸, Comentario a la *Noche oscura*, II, 5, 1-3, pp. 649-650).

27. Como se encargará de recordar Atanasio (*Contra Gentes* y *De Incarnatione*), después del ortodoxo Concilio de Nicea, donde también se confirmó que el *Verbum incarnatum*, Cristo, tenía la misma sustancia (*homoousios*) que el Padre.

demos amarle (conocerle, no) y, consecuentemente, tranformarnos en Él a través de su Hijo. Teniendo en cuenta las tríadas de Orígenes, Gregorio establece la existencia de tres etapas espirituales de acercamiento a Dios y de tres libros bíblicos correspondientes: los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los cantares, pero —insiste— en ningún caso podremos conocerle; la vía más alta posible de acercamiento es la de la unión amorosa, la del Cantar de los cantares, previa entrada en la oscuridad (*gnophos*), como vimos arriba. Partiendo de la premisa de que el alma es el espejo de la divina hermosura —por lo que puede contemplar a Dios contemplando la divina imagen en ella inscrita—, en la oscuridad de lo incognoscible el alma contempla a Dios en sí misma, o sea, en el espejo de Dios que es ella misma, puesto que fue creada a su imagen y semejanza.[28] En esta oscuridad, el alma no puede *ver*, pero sí *sentir*, y amar, la presencia del *Verbum*, de la Palabra, pues no encuentra a Dios y se transforma en Él, sino que es Dios quien la encuentra en su *descensus*.

Por esta vía vuelve a la tesis central de la Encarnación, pero *a contrariis* del modo platónico: el anhelo del alma de ver a Dios y transformarse en Él es un eco, una respuesta, del amor de Dios por nosotros (de su *infusio caritatis*), materializado en su transformación en hombre, en su encarnación, en su deseo de convertirse en uno con nosotros, o sea, en su *descensus* (*Comentario al «Cantar de los cantares»*, III). Por lo tanto, el alma conoce a Dios y se transforma en Él mediante su posesión amorosa (de Él) en sí misma, a través de un proceso de purificación introspectiva (nunca sirviéndose de ninguna especie de éxtasis), que la lleva a descubrir y contemplar lo que le asemeja a Dios, lo que tiene de divino, potenciado por su descenso y encarnación en su Hijo y con la ayuda del Espíritu Santo.

Para explicar este complejo proceso de unión y transformación amorosa, echa mano el Niseno de tres conceptos jerárquicamente ordenados: eros, ágape y *anakrasis*; los dos primeros indican, casi indistintamente, el amor del alma a Dios y el anhelo de unión; el tercero, la unión con Dios. En lugar del éxtasis, San Gregorio habla de *epektasis*, que resulta ser el fruto de la intensa experiencia anímica de anhelar, desear y buscar en sí misma el amor de Dios, pues, como ha dicho antes, la presencia de

28. Véase G. Horn, «Le 'miroir', la 'nuée', deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, VIII (1927), pp. 113-131; apunta, sin embargo, que el alma no puede ver nada en el espejo, pues no refleja ninguna imagen: el espejo del alma permite contemplarse a sí misma en tanto criatura y a Dios como lo no creado, o sea, permite participar en Dios, pero no conocerlo.

Dios no puede ser vista ni comprehendida, sino solamente sentida y aceptada. En tal sentido, no reconoce la doctrina de la contemplación de Dios que desde Platón llega a Orígenes. Pero, eso sí, en la «noche» del entendimiento el alma profundiza cada vez más en el conocimiento y presencia de Dios (que no se encarnó en balde) a través del amor, que permite una transformación «progresiva» en Él, pero sólo si se potencia lo que de divino (los *semina* o *vestigia divinitatis*) hay en ella.

Tendría que referirme ahora a San Agustín, pero por su formación y su omnipresencia entre los «occidentales» lo consideraré más adelante y en varios lugares. De los orientales, en cambio, el Padre que dejará su impronta a lo largo de los siglos, especialmente por su armónica combinación de ciertas directrices platónicas con el misticismo cristiano, es el citado Pseudo Dionisio Aeropagita, el mejor exponente de la teología negativa o apofática y, en general, de las dos vías, descendente y ascendente, de la unión con Dios.[29] Para ello traza una tríada jerárquica que va señalando el camino que ha de seguir el alma para unirse con Dios: el hombre, los ángeles y la Trinidad.[30] «El fin de la ascensión por dicha jerarquía es la asimilación con Dios y, en lo posible, su unión con Él», nos hace «inmaculados espejos, aptos para recibir la luz teárquica [la

29. En su *Teología mística* (III, 1032 d-1033 c) la diferencia claramente de la teología afirmativa o catafática, indicando que en sus *Ensayos teológicos* explicó todo lo relativo a cómo «el Jesús supraesencial llegó a ser una naturaleza verdaderamente humana»; en «*Sobre los nombre divinos* —sigue diciendo— hemos celebrado de qué forma decimos que Dios es bueno ... en la *Teología simbólica* hemos celebrado qué metonimias son posibles a la hora de aplicar propiedades sensibles a la divinidad ... Ahora, pues, a punto de entrar en la tiniebla que sobrepasa al pensamiento, no sólo nos harán falta menos palabras, más bien ninguna, ni ningún pensamiento. Allí, en la teología afirmativa, como nuestro razonamiento partía desde arriba y descendía hasta los últimos seres, nos fue preciso ampliarlo adecuándolo al proceso descendente. Ahora, sin embargo, como partimos desde abajo y ascendemos hacia lo transcendente, el razonamiento se nos mengua, de acuerdo con el proceso ascendente. Y una vez acabada la ascensión, el razonamiento pierde completamente la voz, totalmente unido a lo inefable». O sea, las teologías catafática y simbólica tratan de lo que podemos afirmar de Dios; a la apofática le concierne el modo de conocer a Dios, una vez que, en su presencia, la palabra y el pensamiento han sido silenciados.

30. En realidad, fue Proclo (en menor medida, Jámblico) quien le ofreció el modelo de la triple jerarquía, quien, a su vez, parte de las tres hipóstasis plotinianas y postula otra tríada siguiendo el proceso de emanación y retorno: *mone* (estado latente), *proodos* (procesión) y *epistrophe* (retorno); hipotetiza otra tríada teniendo en cuenta los modos de existencia: ser o esencia (*to on*), vida (*zoe*) e inteligencia (*nous*), y otra a partir de los «niveles de realidad»: hénadas, inteligencia y almas. Remito a la fundamental introducción de E. R. Doods a su edición de *The Elements of Theology* de Proclo, University Press, Oxford [1933], 1963².

capaz de deificar al hombre]», cada uno en su medida, pues «para cada ser tiene asignado un papel en la jerarquía y su perfección consiste en ir ascendiendo hacia la imitación de Dios en la medida de sus posibilidades» (*Sobre la jerarquía celeste*, III, 1). El resultado de la asimilación con Dios —o deificación— y unión con Él es hacer del orden de la creación una teofanía perfecta, en la que cada parte, en su proporción, manifieste la gloria de Dios.

Lo mismo cabe decir de la vía apofática, y para ilustrar la ascensión del alma (en la *Teología mística*, I, 3) utiliza la misma analogía de Orígenes o del Niseno: la ascensión de Moisés a la montaña sagrada, a partir del mismo pasaje bíblico (Éx., XIX y XX). Una vez ha llegado arriba,

> Moisés se adentra en la tiniebla auténticamente mística del desconocimiento ... desposeído de sí mismo y sin ser poseído por nadie, pertenece totalmente a quien existe más allá de todo. Entonces, habiendo cesado todo conocimiento, por un modo mejor se une al completamente incognoscible, ya que, no conociendo nada, conoce más que el pensamiento.

Es un éxtasis de amor: unión (*henosis*) y divinización o transformación en Dios (*theosis*), en el Amado, o sea, el éxtasis conduce al alma fuera de sí y la centra en el objeto de su amor. En este punto recurre a la más socorrida definición de la *caritas* paulina:

> El amor divino es extático: no tolera que nadie ame por sí mismo ... Eso es lo que hizo decir al divino Pablo, poseído por el amor divino y participando del poder extático de la divinidad: «Vivo —dice—, pero ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí» [Gál., II, 20]. Habla como alguien que ame de verdad, alguien fuera de sí —como dice él, profundizando en Dios—, alguien que ya no vive la propia vida, sino la vida del amado (*Nombres divinos*, IV, 13).

La diferencia con Plotino y con algún que otro neoplatónico radica en que Dionisio no sólo habla de éxtasis, sino también de descenso de Dios, que «condesciende a la condición de cada ser ... a pesar de su total y universal transcendencia» (*ibid.*). Vale decir: el alma en éxtasis encuentra, a su vez, el amor extático de Dios hacia ella. Estamos lejos, pues, de la unión plotiniana con el Uno inmutable, que no se digna descender. De este modo, con la equiparación ascenso-descenso, se comprueba que las teologías simbólica y apofática son dos caras de la misma moneda y que tan importante es el éxtasis del alma hacia Dios como viceversa.

La gran diferencia entre los Padres griegos y San Agustín se basa en

que el obispo de Hipona opta primordialmente por la búsqueda de Dios en su interior (a veces, dramáticamente sentida y expresada), o sea, por una suerte de autoanálisis o subjetiva interiorización (*Deus intimo meo*) que le aleja definitivamente de las *a priori* objetivas hipóstasis plotinianas, de las etapas y *theopoiesis* de Orígenes, de los conceptos jerárquicos del Niseno, de las jerarquías extáticas, en fin, de Dionisio. No obstante, cuando le interesa echa mano de algunos conceptos de dicha tradición, pues, en un cierto sentido, hubo pocos Padres más platónicos que San Agustín, aunque, eso sí, siempre se esforzó por adecuar dichas ideas con las Escrituras, salvo en los irreconciliables aspectos arriba vistos o en lo tocante a misterios de la fe, como el de *Verbum incarnatum*, para lo que recurre, entre otros, al Prólogo al Evangelio de San Juan, como nos recuerda en las *Confesiones*:

> me procuraste [Padre] ... ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo ...— que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo [Juan, I, 1]... y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo, Dios ... y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no le reconoció ... También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. *Pero que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros no lo leí allí* [Juan, I, 14]. Igualmente hallé en aquellos libros, dicho de diversas maneras, que el Hijo tiene la forma del Padre ... la misma naturaleza que Él. *Pero que se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres ... que se humilló ... por lo que Dios le exaltó de entre los muertos y le dio un nombre sobre todo nombre, para que ... toda lengua confiese que el Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre, no lo dicen aquellos libros* (*Confesiones*, VII, IX, 13-14, la cursiva es mía).

Es muy posible que los libros «de los platónicos» sean los de Plotino, pues parece referirse a sus hipóstasis divinas (véanse las *Enéadas*, V y VI), que, al compararlas con Juan (Prólogo) debieron entusiasmarle, creyendo poder realizar la síntesis sacroprofana.[31]

31. También Porfirio (al que alude en la *Ciudad de Dios*, X, 29) habla de una Trinidad, haciendo intermedia entre el Uno y el Verbo, o *nous*, al alma. Véanse simplemente R. Arbesmann, «The concept of *Christus medicus* in St. Augustine», *Traditio*, X (1954), pp. 1-28; S. Grabowski, «The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to St. Augustin», *Revue des Études Augustiniennes*, III (1957), pp. 29-64; H. I. Marrou, *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Human Values*, University Press, Villanova, 1966², pp. 91-116; G. Beschin, *S. Agostino. Il sig-*

Dicha búsqueda interior de Dios la personaliza e incluso la «siente» dramáticamente; baste recordar la visión de Ostia junto con su madre, Mónica (*Confesiones*, IX, X, 23-25), que le da pie para relatar la ascensión por la gran cadena del ser («recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo»). En ese contexto, plotinianamente (cf. *Enéadas*, V, I, 4), afirma:

> Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras: y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas ... y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón [*attingimus eam modice toto ictu cordis*] (IX, X, 23).

Pero sin experiencia extática, más bien al contrario: supone el hallazgo de Dios en el interior del alma:

> Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo ... tan amables a estos ojos terrenos ... no fragancia de flores ... no manás ni mieles ... nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior [*interioris hominis mei*], donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios (*Conf.*, X, VI, 8).

Merced a la búsqueda en la memoria —que aquí vale por mente, e incluso por alma en su totalidad—, consciente e inconsciente (*mens* vale sólo por 'mente consciente'). En el libro X, VIII, ensalza el poder de dicha facultad, pues si equivale a la mente entera (en la que, potencialmente, cabe todo el mundo espiritual), para conocer cualquier cosa del mundo, contemplar la belleza y demás operaciones basta con buscar en ella.[32]

nificato dell'amore, Città Nuova, Roma, 1983, pp. 45-94; A. Louth, *op. cit.*, pp. 132-158; S. Álvarez Turienzo, «*Regio media salutis*». *Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Universidad Pontificia-Caja de Ahorros, Salamanca, 1988, pp. 145-174.

32. Es una idea que tiene en Plotino uno de sus principales difusores, pues aunque Platón ya había diferenciado entre el mundo cambiante que aprehendemos por los sentidos y el mundo espiritual (aprehendido por el pensamiento), Plotino concibe este mundo espiritual en términos de mundo interior, «porque el alma no es sólo muchas cosas, sino todas las cosas, las superiores y las inferiores, en el entero dominio de la vida; todos y cada uno de nosotros somos un mundo espiritual [o inteligible]» (*En.*,

Y, claro, el primer escalón para conocer y amar a Dios es conocerse interiormente a sí mismo, mediante la memoria, en la que, evidentemente, está Dios (*ibid.*, X, XXIV-XXV):

> ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo ... Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera ... gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste y me abrasé en tu paz (X, XXVII, 38).

No obstante, para poder unirse con Dios, o sea, para transformarse en el Amado, que está dentro de sí mismo y del que el alma es imagen y semejanza, es menester borrar los pecados, es preciso alguien que nos reconcilie con Él; necesitamos un mediador, Jesucristo, la encarnación del Verbo, «porque es Mediador en cuanto hombre, pues en cuanto Verbo no puede ser intermediario, por ser igual a Dios, Dios en Dios y juntamente con Él un solo Dios» (X, XLIII, 68). Y por aquí corta San Agustín el hilo de la tradición neoplatónica, donde no era precisa ninguna mediación y donde el alma, no creada, volvía (*egressus*) al Uno originario. Para el obispo de Hipona, en cambio, merced a la mediación del Verbo, coeterno y consustancial con el Padre, las almas, creadas a su imagen y semejanza, inician el proceso de conversión, el viaje de asemejamiento y, eventualmente, de transformación en Dios; pero no podrán ser deificadas más que por la gracia de Dios, o sea, por su *descensus* hacia las almas. Volvemos a encontrarnos con el fundamental dogma de la Encarnación o mediación de Cristo.

Con todo, será en el *De Trinitate* donde San Agustín perfile el motivo de la transformación del amante en el amado, a partir del concepto citado de que Dios creó al hombre —su alma, mejor dicho— a su imagen y semejanza, por lo que es *deus creatus*. Y siendo, como es, Dios trino, la imagen y semejanza de Dios en el alma del hombre lo es de la Trinidad.[33] Por lo mismo, creada a semejanza de Dios, la mente humana

III, IV, 3); para el desarrollo de este último concepto, me remito a F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, pp. 30-31 y *s. v. côsmos noêtós*. También es sabido que Petrarca recrea estupendamente este pasaje en sus *Familiares*, IV, 1.

33. Hay que precisar, no obstante, que sólo el Verbo es *imago*; el hombre, en cambio, es imagen creada, «ita imago est ut ad imaginem sit», acercándose a la *imago* sólo «quadam similitudine» (*De Trin.*, VII, VI, 12); «impar imago est humana mens, sed tamen imago» (X, XII, 19). O sea, a *imago Dei* (en el hombre) se añade *similitudo*, «quia non omnino aequalis fiebat», pues no es *nata*, como Cristo, sino *creata* (VII, VI, 12).

se une a la Verdad, y a ninguna otra cosa, para lo que debe intentar el camino de vuelta hacia su modelo, y lo consigue con la contemplación, o sea, por la visión interior de Dios, de la Trinidad, en el alma. Y si esta es a imagen y semejanza de Dios, es porque es la creación inmediata de Dios, puesto que no hay ninguna naturaleza interpuesta entre Él y el hombre (*De Trin.*, XI, v, 8). Entonces, contemplando el interior del alma, emprendiendo el *itinerarium mentis in Deum*, que dirá el agustiniano San Buenaventura (o sea, conociéndonos a nosotros mismos y, por consiguiente, nuestra semejanza con Dios), establecemos una *religatio* con Dios;[34] vale decir: volvemos a Dios —o sea, vuelve a tener sentido su imagen en nuestra alma—, nos transformamos en Él. Mediante el amor, la vuelta del alma a Dios la lleva a conocerse a sí misma (*De Trin.*, VIII-X) y, consecuentemente, a Dios, su modelo y creador.

Subraya San Agustín esta interrelación de amor y conocimiento, pues el alma no puede amarse a sí misma, y a Dios, si no se conoce. Para ello postula otra trinidad anímica indisoluble: *mens*, *notitia* y *amor* (*ibid.*, IX, v, 8); esto es, cuando el alma, o la mente (*mens*), se conoce (*notitia*) a sí misma y se ama (*amor*), entonces se le «reforma» la genuina imagen de Dios. El proceso de reforma de dicha imagen se acompasa con los pasos de la *conversio* resumidos en el *De vera religione*: reversión (desde la *aversio a Deo* o *conversio ad temporalia*), intensión (vuelta en uno mismo: *in te ipsum redi*) y extensión o *conversio ad aeterna*. «La criatura 'media', que es el hombre, vuelve de la *regio dissimilitudinis* entrando en su interior, de condición semejante a Dios.»[35]

Ni que decirse tiene que el obispo de Hipona establece (*De Trin.*, X, XI, 8; XII, 19) una analogía entre esta tríada y la formada por las tres potencias del alma, aunque consideradas como una sola sustancia: memoria (*mens*), entendimiento (*notitia*) y voluntad (*amor*); las tres son precisas para elevarse a Dios y hacerse uno con Él. Dicha trinidad de potencias del alma serán reflejo de la Trinidad siempre que el alma

34. «Religet ergo nos religio uni Omnipotente Deo; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem et veritatem, id est, lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est» (*De vera religione*, LV, 113); «hunc [a Dio] ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus: ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi cohaere» (*De civ. Dei.*, X, III, 2: cf. Cicerón, *De natura deorum*, II, 72); «est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat» (*De quantitate animae*, XXXVI, 80). En otros lugares se refiere a este concepto, casi siempre haciéndolo equivalente a *religio*.

35. S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, p. 163.

recuerde, conozca y ame a Dios, su creador, pues «cada potencia lo es en virtud de la imagen de Dios que hay en ella ... y cuando su unión con Dios sea absoluta, cada potencia será un espíritu con Él» (*ibid.*, XIX, XIV, 20). Para ello, siempre hay que tener en cuenta que el hombre es y ocupa la *regio media salutis*. O sea, si hace buen uso de sus atributos angélicos (alma intelectiva), volverá a Dios, a través del Verbo encarnado. Pero este retorno a Dios no se dará en un momento de éxtasis, sino mediante un largo proceso de regeneración (*religatio*), del que no se conoce el fin en esta vida, pues es un camino que precisa ser iluminado por la Trinidad, que se va instalando gradualmente en el corazón del cristiano merced al amor de Dios, representado por el Espíritu Santo y manifiesto en su Hijo. Así, el éxtasis, tan importante en Plotino, es reemplazado por el éxtasis de Dios, que condescendió en la encarnación y se va instalando en el corazón. Análogamente, el camino del alma hacia Dios pasa por corresponder a su amor y por reproducir en el alma la imagen de la Trinidad, en la que, según sus palabras, «está el origen de todas las cosas, la más perfecta belleza y el más agradable deleite».

En fin, aunque dice Festugière (*Contemplation...*, p. 5) que «cuando los Padres piensan su misticismo, platonizan», hemos visto en este burdo bosquejo del primer misticismo cristiano (y lo seguiremos viendo más abajo, con los Padres posteriores) sustanciales diferencias entre Platón y los platonizantes. Y viceversa, pues también veremos, evidentemente, cómo muchos tratadistas del amor platónico (v. g. Castiglione) se sirven de planteamientos místicos cristianos, o los combinan con los de Platón.

La gran diferencia entre los Padres y Platón y sus seguidores radica en que aquellos consideran indispensable para su experiencia mística de vuelta a Dios la mediación del Verbo encarnado, o sea, su *descensus*: el alma responde con amor al Hijo de Dios transformado en hombre; entonces este podrá transformarse en Él, pues es su imagen y semejanza. El misticismo platónico, en cambio, se funda en la separación y *ascensus* del alma: el *furor* o entusiasmo. Otra diferencia importante es que, según Platón, el alma es divina, eterna y perteneciente al reino de las ideas: su ascenso (propiciado por el amor o por otras causas), por tanto, no es más que una vuelta al origen; supone hacer efectiva su inherente participación en el alma del mundo, en la divinidad, de modo que la transformación del amante en el amado significa la vuelta de las almas de ambos al alma del mundo. Para los cristianos, en cambio, el alma es una *creatio ex nihilo*: se transformará en Dios por amor —se divinizará— sólo cuando, después de conocerse, perfeccionarse y amarse a sí misma, contemple a Dios, su modelo y creador, y responda a su amor a través de su Hijo, cuyo cuerpo místico, a diferencia del individualismo platónico,

abarca a toda la Iglesia, por la comunión del amor que representa el Espíritu Santo (cf. Col., I, 24).

Pese a todo, la consideración del amor extático (fundamentado en la vuelta al Uno, la integración en Dios en el Todo, etc.) dejó su rastro, principalmente entre los orientales, v. g. el Pseudo Dionisio. Entre los occidentales, especialmente a partir de San Agustín, ese Todo se busca en el interior del alma (*Deo intimo meo*). Y aun teniendo presentes las sustanciales diferencias citadas, sería posible hablar de dos grandes líneas en la mística primitiva, marcadas respectivamente por las teologías negativa y positiva: la predominantemente extática y la que tiende a buscar a Dios en el interior del alma, más cercana al cristocentrismo y más paulina, o sea, la que tiene como premisa fundamental la mediación de Cristo y que, por lo mismo, considera primordial la condición de hombre como imagen y semejanza de Dios. Obviamente, en un cierto momento (Eckhart, los Victorinos, San Bernardo, San Buenaventura, San Juan de la Cruz, etc.) ambas corrientes confluirán.

Aparte los intangibles y apofáticos raptos, ascensos o éxtasis místicos, a la hora de explicar o describir la transformación del amante en el amado o conceptos afines, el modelo más cercano era, evidentemente, el de la *caritas* bíblica. Por lo que, a la luz de la segunda corriente o sección, la tradición mística de los Padres orientales se irá matizando con algunas nociones que, por estar muy imbuidos dichos autores de platonismo, apenas consideraron, pero que tienen mucha importancia entre los occidentales, como ya he adelantado con San Agustín, y que radican precisamente en la consideración del hombre como *deus creatus* (o *capax Dei*), *regio media salutis*, punto medio de la creación, puente entre el mundo y Dios, u otros afines.[36]

No poco influyeron en dicha matización otras tantas corrientes filosóficas, algunas disquisiciones naturalistas, etc., que naturalmente tuvieron su trasunto en la literatura. Me refiero a las nociones de *amicitia*, eros, ágape y otras. Y aunque el motivo o tópico central del libro, y sus afines, se elaboraró o reelaboró primordialmente en las cercanías de la

36. «Recedit homo multum a Deo quando sapit carnaliter, et multum interest inter carnem et animum: plus tamen interest inter animam et Deum. Tu si in animo es, in *medio* es; si infra atttendis, corpus est: si supra attendis, Deus est. *Attolle* te a corpore, *transi* etiam te» (San Agustín, *In Ioannem.*, XX, 11, la cursiva es mía); «Superior enim eram istis [las cosas externas], te vero inferior, et ut gaudium verum mihi subdito tibi, et tu mihi subieceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et *medio regio salutis meae*, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori» (*Conf.*, VII, 7; cf. *De Trin.*, XII, XI, 16).

mística, profana o sacra, su matización, difusión y aplicación, referidas a la condición del hombre como medio de la creación, impregna otras y muy diversas consideraciones y manifestaciones filosóficas y literarias del amor. Entre ellas, la sistematización aristotélica; su relación con la *cupiditas* y *concupiscencia* escolásticas en el contexto del hilemorfismo; su estudio desde el punto de vista fisiológico, etc. De este modo se limaron ciertos excesos, desviaciones e incluso errores, atribuibles a la exaltación, al fervor del alma arrobada, a la consideración extática y apofática, etc. Como veremos en el capítulo siguiente, se irá apreciando un intento de sistematizar filosóficamente la teología negativa, o de exponerla de acuerdo con los usos aristotelicoescolásticos, con el concepto de amistad, con los fundamentos del neoplatonismo humanista y así sucesivamente.

De este modo, además de los planteamientos maximalistas de Platón y la mística, es moneda corriente que la tradición cristiana equiparó e intentó explicar el concepto de *caritas*, asociado al motivo de la transformación del amante en el amado o del hombre en Dios, con el concepto aristotélico de amistad. Este tiene en común con la *caritas* bíblica (Juan, XV, 13-15; 1 Juan, IV, 8: *Deus charitas est*; etc.)[37] que es amor de mutua benevolencia, «fundada en la comunicación o intercambio amoroso de los bienes», naturales, entre los hombres, sobrenaturales, entre estos y Dios (Santo Tomás, *Summa*, I-II, q. 65, a. 5); es no motivado y no motivable (cf. Mt., V, 38-39 y 43-48); es recíproco (cf. Prov., VIII, 17: «Yo amo a los que me aman») y se nos presenta como una novedad: «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros; que del modo que yo os he amado, así también os améis recíprocamente» (Juan, XIII, 34; cf. Santo Tomás, *In Ioannem*, XIII, 3).

Para hacer inteligibles los fundamentos de dicho amor bíblico a la luz de los autores gentiles también fue especialmente socorrido el *De amicitia* (XXI, 81) de Cicerón, o sea, la consideración del amigo como

37. Aparte los citados y otros tantos lugares que veremos, fray Luis de León, en su *De charitate*, después de traer el célebre lugar del Aquinate (aproximadamente, *Summa*, I-II, q. 28, a. 2; q. 65, a. 5): «charitatem esse amicitiam quamdam hominis ad Deum, in quadam communicationem supernaturali bonorum fundatam» (en *Opera*, eds. M. Gutiérrez y T. González, 7 vols., Salamanca, 1891-1895, VI, 1894, p. 6), y afirmar que la «charitas est proprie [no *metaphorice*] amicitia hominis ad Deum, et Deus dicitur proprie amicus hominum» (p. 7), aporta, además de los citados, otros lugares bíblicos en que el concepto de amistad es equiparable con el de *caritas*, v. g.: «nuestro padre Abraham ... llegó a ser amigo de Dios» (*Judit*, VIII, 22); «[la sabiduría] se derrama de generación en generación entre las almas santas, formando amigos de Dios y profetas» (*Sab.*, VII, 27).

otro yo o como la mitad de mi yo: «Et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus»,[38] aunque no por ello se ignoraron (v. g., San Agustín, *Confesiones*, IV, VI, 11) las palabras de Horacio aludiendo a Virgilio: «Serves animae dimidium meae» (*Od.*, I, III, 8; cf. XVII, 5 ss.),[39] ni siquiera el concepto aledaño de Ovidio: «Qui duo corporibus mentibus unus erant» (*Tristia*, IV, IV, 72).[40] Sin embargo, la noción de amistad como 'benevolencia', cercana a la *caritas* no fue un descubrimiento de Cicerón ni de los otros autores latinos citados, pues los escolásticos aristotélicos ya la leyeron en la *Ética* (VIII, V, 1157 b, 28-35), en ocasión de hablar del amor de igualdad:

> el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser, pues el afecto va dirigido no menos a las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo, aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo, en la de los buenos.

Y más tarde en la *Retórica*, II, IV, 1380 a 35-36. Santo Tomás, por ejemplo, fundará en el Estagirita la distinción entre «amor de amistad» y «amor de concupiscencia» (*Summa*, I-II, q. 26, a. 4; q. 28, a. 2) y lo corroborará en su comentario de la *Ética* aristotélica (*In Ethicam ad*

38. Compárese con el *Lisias*, 212 d, de Platón; para el desarrollo posterior, puede verse el artículo de R. Gelsomino, «S. Bernardo di Chiaravalle e il *De amicitia* di Cicerone», *Analecta Monastica*, V (1958), (*Studia Anselmiana*, 43), pp. 180-186; E. Pellegrin, «Quelques *accessus* au *De amicitia* de Cicéron», en *Hommage à André Boutemy*, Bruselas, 1976, pp. 274-398. En el siguiente capítulo me centro en la psicología aristotélica.

39. De un modo similar, el mismo Horacio afirma: «Ah! te meae si partem animae rapit / Maturiurvis, quid moro altera, / Nec carus aeque nec supertes / Integer...» (*Od.*, II, 14); *ibidem*, II, XVII, 5.

40. Valga también un paralelo de las *Metamorfosis*: «Perithous, valida quotiens nerrabula dextra; / cui'procu'Aegida o me mihi carior'inquit pars animae consiste meae» (VII, V, 404-406); o *Ex Ponto*, I, VII, 2: *pars animae magna ... meae.* Y otros muchos, como Estacio, *Silv.*, III, II, 7-8: *animae partem ... nostrae maiorem*; Sidonio, *Carm.*, XXI, 4: *animae nostrae portio maior.* Así como S. Jerónimo, *Ep.*, III, XVIII, 3; Fortunatus, *Carm*, VI, X, 48; VII, XX, 12, etc., etc. (cf. P. Dronke, «The song of songs and medieval love-lyric», en *The medieval poet and his world*, Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 209-236; 223-224).

Nic., VIII, V, 1604).[41] Para el Aquinate, el *amor concupiscentiae* es esencialmente amor a sí mismo o *filautía*; en un segundo término, es deseo de posesión del amado. Por el contrario, el *amor amicitiae* es amor compartido, gracias al cual «el amante está presente en el amado, en la medida que considera suyos los bienes y los males del amigo, y suya la voluntad del amigo; de la misma forma que le parece sufrir y sentir, en el amigo, los bienes y los males» (*Summa*, I-II, q. 28, a. 2; cf. *Ética*, IX, 3, 1165 b 27). En el amor de amistad «podemos ver aun un tercer modo de mutua inherencia: la de la correspondencia amorosa, que se da cuando dos amigos se aman mutuamente y se desean y se hacen el bien recíprocamente» (*ibid.*, cf. *Ética*, VIII, 3, 1156 7-13; IX, 9). Para probar la mayor trae el Aquinate otro socorrido pasaje bíblico:

> Si, por el amor, el amante está en el amado y viceversa, se sigue que el amado está en el amante, tal como este está en aquel ... dice la Escritura que «el que permanece en el amor [*caritas*], en Dios permanece, y Dios en él» [1 Jn., IV, 16]. Ahora bien, la *caritas* es el amor de Dios. Por la misma razón, pues, todo amor hace que el amante esté en el amado y viceversa (*ibid.*).

La poco menos que equiparación entre amor de amistad y *caritas* ya la había perfilado en un pasaje anterior (*Summa*, I-II, q. 6, a. 4), donde indicaba que el amor de amistad es un 'hábito', tal como lo entiende el

41. La misma idea que, por ejemplo, Abelardo aprendió en Cicerón; en concreto aquel habla de *caritas* en la *Introductio ad theologiam*, I, I (*PL*, CLXXVIII, cols. 582-563), a la luz de la *amicitia* ciceroniana que encontró redefinida por el romano en *De inventione rethorica*, II, 55. Compárese con la equiparable distinción de Hugo de San Víctor en sus *Institutiones in Decalogum*, IV («De substantia dilectionis»), en *PL*, vol. CLXXVI, col. 15 (cf. también *Dióg. Laercio*, VI, I, 20). Complétese con el libro de Gervais Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, PUF, París, 1952, pp. 69-109. En la traducción del *Tesoro* de Brunetto Latini encontramos, cómo no, combinadas ambas concepciones: la aristotélica y la ciceroniana; véase la reelaboración del paso aristotélico citado: «... que tu amigo sea así commo tú mesmo pruévase por el proverbio que dize: entre los amigos es una sangre & un alma, & todas sus cosas son comunales segund derecho. & son ayuntadas en uno así commo el ynojo a la pierna, & la nariz a la cara, & el dedo a la mano. Et por ende deve onbre amar a su amigo asy commo a sy mesmo, & esto con amistança verdadera, & non con amistança de deleyte de cuerpo ... Mas el amigo virtuoso por sý mesmo es amado de su amigo & son una su cosa ...» (*Libro del tesoro. Versión castellana de «Li Livres dou Tresor»*, ed. S. Baldwin, University Press de Wisconsin, Madison, 1989, pp. 118-119); un poco más abajo lo reelabora con el pasaje ciceroniano: «Diz Tullio: ver tu amigo o menbrarte dél vale tanto commo sy vieres a ti mismo en el espejo» (p. 161).

Estagirita (también en la *Ética*, VIII, v), o sea, es como una disposición permanente de la voluntad para amar; en cambio, el amor de concupiscencia depende únicamente del instinto y de la pasión momentánea o repentina. Tendría asimismo en cuenta el *In somnium Scipionis*, I, VIII, de Macrobio.

No obstante, la explicación de la *caritas* a la luz de los gentiles presentaba un par de problemas: si el fundamento aristotélico de la amistad era la igualdad, entre Dios y los hombres no la hay, por lo que, en principio, no puede haber amistad.[42] Pero Santo Tomás arguye que hay dos tipos de igualdades: la simple o aritmética y la proporcional (*Summa*, III, d. 28, q. única, a. 3), que es la que responde al amor entre Dios y los hombres. El otro problema residía en que la amistad aristotélica no se da más que entre dos amigos, mientras que la *caritas* es plural o colectiva, o sea, Dios la hace extensiva a todos los hombres. Evidentemente, cualquier teólogo era capaz de salir al paso del problema aludiendo a la comunión de las almas (unidad en la colectividad) o a la encarnación de Cristo: el único Hijo de Dios que redimió a la humanidad. Además de la redención, el *Verbum incarnatum* solventó el problema de la desigualdad, pues Él también fue hombre y, consecuentemente, practicó el aristotélico amor de amistad, fundado en la igualdad.

Antes de la Escolástica, el concepto ciceroniano de amistad, cristianizado en los siglos IV y V, es una de las piezas claves. San Ambrosio ya lo trae a colación para explicar el concepto de caritas cristiana (véase *PL*, XVI, col. 192), a semejanza, por ejemplo, del comentario de Orígenes al versículo I, 1, del Cantar de los cantares (*Osculetur me ab osculo oris sui*),[43] donde se nos refiere la unión espiritual, a partir de dos pasajes ciceronianos: el citado del *De amicitia* y el *De oficiis*, III, 22. De la misma forma que lo vemos plasmado en otras tantas célebres frases del discípulo de San Ambrosio, San Agustín: desde la que proclama la unidad de los amantes («amans et quod amatur unum est»; *De Trinitate*, IX, 2),

42. «... inter Deum et homines aequalitas esse non potest, ergo nec amicitia proprie», como apunta fray Luis de León (*loc. cit.*, p. 8) y trae el citado capítulo XIII del *Eclesiástico* («Todo animal ama a su semejante...») y el VII, 18, de *Miqueas* («¿Quién es, ¡oh Dios!, semejante a ti, que perdonas la maldad, y olvidas el pecado de los restos de tu herencia?»), comentado por San Jerónimo a la luz del *De amicitia* de Cicerón, citado por fray Luis: «Divus etiam Hieronymus ... explicans illa verba: 'nolite credere amicos, ex Cicerone adduxit illud de *Amicitia*: 'Amicitia aut pares invenit, aut facit, ubi enim inaqualitas est, quia minus est excellentia et alterius subjectio, non tam amicitia, quam adulatio».

43. *In Cantica Canticorum*, *PG*, XIII, col. 85 A. Para su concepción del neuma, véase la citada obra de G. Verbeke, *L'évolution du pneuma*..., p. 321.

hasta la que califica al amigo como *dimidium animae suae* ('la mitad de su alma': *Confesiones*, IV, VI, 11), que dará lugar también a otros tantos profusos comentarios, como el de Santo Tomás (*Summa*, I-II, q. 27, a. 1), donde cita textualmente la frase de San Agustín para ilustrar que «la unión del amante y el amado es doble: unión real en presencia y unión por el afecto ... conceptuamos a nuestro amigo como nuestro otro yo. Agustín lo subraya ...». Por otra parte, aunque en un principio el concepto aristotelicociceroniano de amistad se usaba para designar una relación entre hombres, a partir del siglo XII, y progresivamente asimilado a la *caritas* bíblica, designará primordialmente la relación entre hombre y mujer, proporcionando un nuevo marco para los nuevos análisis del amor. Incluso se utilizará para fundamentar la concepción medieval del matrimonio.[44]

Obsérvese, por otra parte, la cercanía de tal concepción con la platónica arriba expuesta; tanto la del *Banquete*, relativa a la nostalgia de la integridad perdida por el andrógino, cuanto la del amante como espejo en que se refleja el amado del *Fedro*. De hecho, en la concepción agustiniana, como en la platónica, amar supone participar en una misma realidad, comporta la existencia de una afinidad previa o posterior.[45] También Santo Tomás recurre esporádicamente al problema: «utrum similitudo sit causa amoris?» (Comentario al *Libro de las Sentencias*, III, d. 27, q. 1; *In Ioannem*, c. XV, 4; *In Ethica*, VIII, 1); de forma sucinta en la *Summa*, I-II, q. 26, a. 2; q. 27, a. 3.

Como cercana está también la del neuma estoico. De hecho, la concepción del Espíritu Santo como *infusio caritatis* es análoga a la del

44. Cf. H. Pétré, *«Caritas». Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Universidad de Lovaina, 1948; de hecho, en el tercer libro del *Contra Gentiles*, Santo Tomás se basa en el concepto de 'matrimonio' como amistad, para argumentar contra la poligamia; pero esto ya es harina de otro costal (cf. Gervase Mathew, «Ideal of Friendship», en J. Lawlor, ed., *Paterns of Love and Courtesy. Essays in Memory of C. S. Lewis*, Northwestern University Press-Arnold, Evanston-Londres, 1966, pp. 45-53.

45. Esta participación y afinidad no comporta una pérdida de la propia personalidad, habida cuenta de que «nell'amore è l'altro che vive in me, non piú io, ma perché egli viva in me occorre che ci sia ancora il mio io. Se la mia personalità scomparisse, non ci sarebbe piú amore, perché non ci sarebbe piú chi ama. Nell'amore dunque il soggetto si afferma, rinunciando a sé» (G. Beschin, *op. cit.*, p. 34; cf. G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor*..., pp. 132-133; C. S. Lewis, *I quattro amori. Affetto, Amicitia, Eros, Carità*, Einaudi, Milán, 1982, p. 30). Los paralelos de San Agustín son muy abundantes; v. g.: «¿Qué es de hecho cualquier amor? ¿No se quiere llegar a ser uno con quien se ama? Y si esto se alcanza, ¿acaso no se es uno con él?» (*De ordine*, II, XVIII, 48).

neuma,[46] del que me ocupo en el capítulo siguiente, y se aviene estrictamente con el *descensus*, o sea, que el «amor vero incipit a Creatore, et descendit ad creaturam», como dicen la mayoría de los Padres siguiendo la máxima del *bonum diffusivum sui*. No otra cosa cabe entender cuando San Pablo (Rom., V, 5) describe la infusión del amor de Dios como «derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo»;[47] o cuando (1 Cor., VI, 17) afirma que «quien está unido con el Señor es con él un solo espíritu».[48] Para explicar la noción de amor infuso se recurrió a veces al célebre tópico platónico de la luz solar (*República*, VI, XIX, 508 b-509 b), tal como dice Guillermo de Saint-Thierry, en ocasión de comentar el Cantar de los cantares:

> Et sicut solet in amantium osculis, suavi quodam contractu mutuo sibi spiritus suos transfundentium, creatus spiritus in hoc ipsum creanti eum Spiritui totum se effundit; ipsi vero Creator Spiritus se infundit, prout vult, et unus spiritus homo cum Deo efficitur.[49]

46. Véase el interesante artículo de M. Lapidge, «The Stoic inheritance», en Peter Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, University Press, Cambridge, 1987, pp. 81-112, esp. 99-112; en general puede verse J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Belles Lettres, Hildesheim, 1965.

47. Los comentarios del lugar paulino son, no podía ser de otra manera, muchísimos; entre los primeros, cabe destacar San Juan Crisóstomo (*Homilia* XV, *super epistolam ad Romanos*), San Ambrosio, *loc. cit.*, o San Agustín (*De spiritu et littera*, XXXII). Este es el que más insiste en que la *caritas* proviene de Dios, y no viceversa: «Amor, quo Deum gratis amamus, in nobis non est nisi es Deo» (*Contra Julianum*, IV, 3); «tum, dicit, victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur, quem nisi Deus ipse non donat ...» (*De civ. Dei*, XXI, 16); «Unde, inquit, est in nobis amor Dei et proximi, nisi ex Deo?» (*De gratia et libero arbitrio*, XVIII), aunque en el mismo lugar trae un pasaje de San Pablo en que se habla de reciprocidad: «Y a vosotros el Señor os multiplique, y aumente vuestra caridad recíproca y para con todos ...» (*1 Tes*, III, 12).

48. Con la asistencia de la tercera persona de la Trinidad: «Ni lo alto ni lo profundo ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios, que se funda en Jesucristo, Nuestro Señor» (Rom., VIII, 39). Para el concepto de espíritu y de Espíritu Santo en relación con aquel, véase, por ejemplo, G. Verbeke, *L'evolution...*, p. 321; la doctrina de la *unio* en San Pablo la estudia A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, Herder and Herder, Nueva York, 1960[2]; relacionado con el beso —sagrado o profano— como «intercambio de espíritus», N. Perella, *The Kiss...*, pp. 44 ss., de donde saco la siguiente cita de San Ambrosio: «Osculum est enim quo invicem amantes sibi adhaerent, et velut gratiae interioris suavitate potiuntur. Per hoc osculum adhaeret anima Deo Verbo, per quod sibi transfunditur spiritus osculantis: sicut etiam ii qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere» (p. 44). Más abajo relaciona el beso profano con el sagrado mediante la neumatología paulina.

49. *Super Cantica Canticorum*, en *PL*, CLXXX, col. 483.

Un poco más abajo ratifica que merced a la unión amorosa del Esposo y la Esposa «unus tecum spiritus fiat per unitatem eiusdem voluntatis» (col. 520). Mucho antes, San Juan Damasceno utilizaba la misma imagen para referirse a la segunda persona de la Trinidad y al cuerpo:

> Nam sicut Sol corporibus subjectis communicat suam vim et virtutem, et se infundit per omnia, pro cuiusque corporis captu, nec, tamen, ab ipsis corporibus contagione aliquia inficitur; sic persona Verbi, humanitati unita, nullam in se mutationem aut contagionem suscipiens, potuit communicare ipsi humanitati suam vim et virtutem ... (*De fide orthodoxa*, III, 7).

En estos autores y en muchos otros se encierran, claro, semejantes nociones, como la del poder unificador del amor, pues este radica más en el deseo de ser uno con el amante que en el placer: «Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quid amatur? Et hoc etiam in externis carnalibusque amoribus ita est».[50]

Consecuentemente, el amor, o la *caritas*, comportan la no pertenencia a sí mismos de los amantes, como dice explícitamente San Pablo, Gal., II, 20: «Vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí», que platónicamente expone, por ejemplo, el Pseudo Dionisio Aeropagita (*De los nombres divinos*, IV, III, 712 a; o IV, XII-XIII; o en la *Hierarchia*, III, III, 8) y que siempre es traído como una ilustración del *descensus*, o sea, de la encarnación, muerte y redención de Cristo, y de la posterior unión, vida o transformación en Él y gracias a Él.[51]

50. San Agustín, *De Trinitate*, VIII, X, 14; véase también su *De ordine*, II, XVIII, donde se nos da cuenta de la tendencia universal hacia la unidad; o *De libero arbitrio*, II, XIV, 37 (cf. G. Beschin, *op. cit.*, pp. 63, 99-137). Por no citar, del mismo autor, todo lo referente al *pondus*, o sea, su concepción paralela del amor como 'peso' del alma: «mi peso es mi amor, por este soy llevado adonde quiera llevarme ...» (*Conf.*, XIII, IX, 10), esto es, el amor sería como el peso del alma, que la arrastra incesantemente y la obliga, así, a buscar siempre el lugar de su descanso, que es Dios.

51. Lo explicará pormenorizadamente fray Luis de León en su *Expositio in epistolam Pauli ad Galatas*, y apoyándose en otra epístola paulina: «Nam qui mortuus erat ... eum non solum debere Christo suam vitam, sed etiam Christi vitam vivere necesse est, hoc est Christum in ipso vivere. Nam ut Paulus ad Romanos [VI, 5] scribit: 'Si complantati sumus similitudini mortis eius, et resurrectionis similes erimus' ... unde quemadmodum in illo mortui sumus, sic vivimus in illo: quod si in illo vivimus, non tam ipsi vivimus, quam Christus in nobis vivit» (en *Opera*, ed. cit.; III, 1892, p. 271).

Complementaria y necesariamente se concibe a Dios como «el que todo lo informa», o sea, que precisamente el amor a Dios *animat*, 'informa', el alma del amante y lo hace semejante a él,[52] que a su vez es un punto de partida para la frase y tópico posteriormente más célebre: *verius est anima ubi amat, quam ubi animat*. Y si el alma *animat* donde ama, o sea, en Dios, es porque de allí procede y hacia allí debería trazar su *itinerarium*, como hemos comprobado en la mayor parte de los primeros místicos cristianos, aunque tuvieran *in mente* las emanaciones plotinianas.

La tradición de este concepto y tópico es muy rica. Por ejemplo, en su *Expositio in Hierarchiam coelestem* (o sea, sobre la obra del Aeropagita, en particular del cap. VII, 205 c-d), Hugo de San Víctor, con ocasión de apuntar la existencia de un *amor calidus* y otro *acutus*, afirma que con el segundo se quiere significar

> vehementiam desiderii ardentis, ferentis se in amatum, et intrantis et penetrantis, *ut ibi sit, ubi est ipsum, quod amatur*, cum ipso, et in ipso, ut non solum ab ipso calidum sit, sed transeat acutum in ipsum.[53]

El poder de asimilación que concede el Victorino al amor ('donde esté el amado, allí está él') cabe dentro del concepto que estoy considerando. En otra obra suya, *De arrha animae*, lo confirma y matiza:

> Ea vis amoris est, ut talem esse necesse sit, quale illud est, quod amas, et qui per affectum coniungeris in ipsius similitudinem, ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris (*PL*, CLXXVI, col. 954 b-c).

La recomendación al amante de que le conviene ser cual es aquello que ama se completa con la asimilación, con la transformación en el amado. No está muy lejos de otro pasaje de San Agustín en que, a partir de la citada consideración del hombre como medio de la creación, entre Dios

52. Compárese con San Pablo (Gál., IV, 19): «Hijitos míos, por quienes segunda vez padezco dolores de parto hasta formar a Cristo en vosotros».

53. *Expositio*..., VI; en *PL*, CLXXV, cols. 1037 ss. (*apud* J. Orcibal, *op. cit.*, p. 450). Lo que no indica Orcibal es que en la columna siguiente afirma Hugo de San Víctor que el que ama no se contenta con lo exterior del amado, sino que quiere penetrar lo más que pueda en su interior, porque siempre el amor entra y nos acerca más que la ciencia: «Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est»; entendiendo incluso por *scientia* 'contemplación' pura, aunque fría. El amor, obviamente, es también fuente de conocimiento, como ya hemos visto con San Agustín. Cf. I. Singer, *op. cit.*, I, pp. 268-311; Marco Ariani, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma, 1984, pp. 220-222.

y el resto de criaturas, considera dicha transformación como inexcusable para la salvación:

> Tenete dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic et vos maneatis in aeternum, quia talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? deus eris.[54]

O sea, cada uno es según lo que ama: si amas los bienes de la tierra, tierra serás; si amas a Dios, dios serás. Pero a renglón seguido hay que indicar que el asemejamiento a Dios, implicado en el proceso de conversión, no será obra 'deificadora' que esté en la mano del hombre, criatura al fin y al cabo, sino por la gracia de Dios.

Pero volvamos a la fórmula que estamos rastreando. Uno de los autores en que mejor se aprecia es en San Bernardo, pues aunque el aforismo circulaba desde mucho antes, es muy posible que como tal lo fijase el abad de Claraval. Sin dejar por ello de recurrir a autores profanos, pues como muy bien ha demostrado Leclercq, las citas de otro de los grandes maestros del amor, Ovidio, figuran por doquier,[55] y sabido es que principalmente en sus *Sermones super Cantica* y en el *De praecepto et dispensatione* perfila algunos de los motivos citados, e incluso la fórmula poco menos que *verbatim*:

> Habemus et unde corpori et unde Domino inhaereamus, illud vivificando et sensificando, illum credendo et diligendo. *Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat quam ubi amat*, nisi forte magis esse putetur ubi invitus et ex necessitate tenetur quam ubi sponte alacri fertur voluntate.[56]

54. *In epistolam Ioannis ad Parthos*, II, II, 14; *PL*, XXXV, col. 1997. Para este aspecto en general, véase el interesante artículo de R. Arbesmann, O.S.A., «The Concept of 'Christus medicus' in St. Augustine», *Traditio*, X (1954), pp. 1-28. Sabido es también que han de tenerse en cuenta los «grados» de asimilación con Dios; pueden verse, por ejemplo, en el *De IV gradibus vilentae caritatis* de Ricardo de San Víctor (cf. Pierre Rousselot, *Pour une histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, 1908 [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, VI], pp. 35 ss.

55. *Monks and Love*..., pp. 62-69. Lo que no implica que no influyeran Cicerón y otros, aunque, «there is no doubt but that the Ciceronian idea of pure love was to be found in the writings of St. Augustine and St. Ambrose» (p. 64). Véase ahora Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship*, Brill, Londres-Nueva York, 1994.

56. En concreto figura en el *De praecepto*... (en *PL*, CLXXXII, col. 892); véanse las *op. cit.* de J. Orcibal, p. 451, y N. Perella, p. 91. Orcibal (p. 452) cita también la opinión de Santo Tomás en el contexto del comentario sobre Pedro Lombardo (*I Sent.*, d. XV, q. v, a. 3, obj. 2 et ad 2^{um}): «Augustinus dicit quod anima verius est ubi

Lo hace, como era de esperar, con ocasión de comentar dos pasajes de San Pablo: «Conversatio nostra in coelis est» (Fil., III, 20) y «Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino» (2 Cor., V, 6).[57]

A su zaga, San Buenaventura, en su *Soliloquium*, retoma la fórmula y máxima, «Puto, anima mea, quod verius es ubi amas quam ubi animas»; para lo cual se apoya en los obvios San Pablo y San Agustín, y tiene en cuenta los principios de San Bernardo y Hugo de San Víctor (las frases de los dos últimos entre comillas simples):

> *Anima*: Potestne homo in terris ... caelestem vitam ducere? / *Homo*: ... Ecce quid dicit Augustinus: «Cum aeternum aliquid per cognitionem et amorem capimus, mente iam in hoc mundo non sumus». Unde dicit Apostolus: «Nostra conversatio in caelis est». / Puto, anima mea, quod verius es 'ubi amas quam ubi animas', quia 'quicquid diligis, ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris'. Si ergo caelestia contemplaris, si caelestia diligis, quomodo iam non in caelis commoraris, quae caelestibus spiritibus in vita assimilaris?[58]

También se puede apreciar que sustituye *spiritus* por *anima*,[59] a lo que

amat, quam ubi animat»; el sagaz estudioso opina con certeza que tal atribución a San Agustín y el contexto en que lo hace «semble bien indiquer qu'il s'agit d'une réponse au *De praecepto et dispensatione*. Aux yeux du grand dominicain, l'âme ne reçoit en effet de son objet qu'une perfection seconde ou un être accidental. Elle reste donc toujours là où est le corps dont elle est la forme ... en aucun cas il n'y a conjonction essentielle de l'âme avec son objet, mais seulement réception par celle-là d'une 'espèce' de celui-ci». En puridad aristotélica, no podía ser de otro modo (cf., *supra*, pp. 42-43). E. Massa (p. 76), por otra parte, asegura que el aforismo proviene de San Bernardo: «Circolava tra i mistici: e circolava tanto che nessuno più sapeva dire donde venisse. S. Tommasso, Eckhart, Tauler, lo Ps.-Eckhart e Gerson l'atribuirono a s. Agostino. Invece risale al *De praecepto*». Cf. J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, Fordham Univ. Press, Nueva York, 1962, pp. 91 ss.

57. También figura en sus escritos todo lo referente al Espíritu Santo entendido como unión espiritual, para lo que se sirve, además del beso del Cantar de los cantares, de los lugares del Evangelio según San Juan arriba citados: «Audi siquidem osculum de ore: 'Ego et Pater unum sumus'» [Juan, X, 30]; *item*: «Ego in Patre, et Pater in me est [*id.*, XIV, 10]. Osculum est ore ad os sumptum» (*Sermones super Cantica*, VIII, VII, 7; cf. N. Perella, *The Kiss*, pp. 54 ss.).

58. *Soliloquium*, c. II, n. 12, en *Opera omnia*, VIII, p. 49, ed. Quaracchi, 1898 (la cursiva es mía). Véase también A. Combes, ed., J. Gerson, *Mystica theologia*, I, 41, 9, ed. Thesaurus Mundi, 1958, p. 108; son reveladoras las pp. 255-273 del libro de É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, París, 1984².

59. A pesar de que en San Bernardo insiste en la necesaria mediación «espiritual» para concebir el amor humano: «Porro hominis spiritum, qui medium quemdam inter supremum et infimum tenet locum, usque adeo ad utrumque necessarium habere corpus manifestum est ... Nam, ut taceam membra cetera corporis officiave membrorum, quoniam modo, quaeso, aut sine lingua instruis audientem, aut sine auribus percipis instruentem?» (*Super Cantica*, V, 5); cf. Karl Rahner, «La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen Âge. En particulier chez Saint Bonaventure», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV (1933), pp. 263-299.

sin duda ayudó la paronomasia: *anima-amat-animat*. En otros textos suyos, San Buenaventura, defensor de la supremacía de la voluntad sobre el resto de potencias, llega a defender la cooperación de la *visio*, la *dilectio* y la *fruitio* en el acto de beatitud:

> Sed quia substantiale praemium beatitudinis in Deo consistit, ideo actus gloriae principales sunt, secundum quos *anima convertitur in Deum* ... secundum hos anima unitur Deo tamquam sponsa sponso ... Hos autem actus quidam dicunt esse *tres*, quia tria requiruntur ad hoc, quod anima perfecte gaudeat de Deo, scilicet perfecta *visio*, perfecta *dilectio* et perfecta ipsius *fruitio* ... (*Sent.*, IV, d. 49, p. I. q. 5; la cursiva es mía).

Pero, eso sí, para el supuesto éxtasis (o *supermentalis excessus*), la mente precisa la mediación o *descensus* del *Verbum incarnatum*, que en cualquiera de sus grados de infusión de conocimiento va más allá de la capacidad de la mente:

> quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio. Qui cum sit dei virtus et dei sapientia, sit verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infundit quae cum sit de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum: scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 7).

Como corolario de las principales nociones, y aunque más abajo ofrecemos muchos paralelos españoles posteriores, no está de más presentar ahora un texto de fray Diego de Estella en que conjuga, entre otros, a Hugo y a San Agustín:

> 'Esta es la fuerza del amor, que tal te conviene ser cual es aquello que amas'. Tomas la figura de lo que te aficionas. Siendo nuestra alma como cera blanda, imprime en ella cualquier sello la imagen que tiene esculpida. 'Si amas los bienes de la tierra, serás terreno, y si amas los bienes celestiales, serás celestial'. Si pones un espejo para el cielo, hallarás en él el cielo figurado; y si lo vuelves para la tierra, verás en él figura de tierra.

> Tomarás aquella figura a que te aplicares. No tienes más bondad o malicia de aquello que amares. Nabucodonosor, amando al mundo, anduvo como bestia por los montes, paciendo hierbas; y volviéndose a Dios por penitencia, recuperó la imagen que había perdido.[60]

Obsérvese que, aparte los citados (textualmente, entre comillas simples), en el fragmento de fray Diego encontramos claras reminiscencias platónicas (el «espejo» del *Fedro*), agustinianas ('Si amas...'), ecos aristotélicos ('la imagen esculpida'), referencias bíblicas (lo relativo a Nabucodonosor es de Daniel, IV, 30-33) y otras tantas. Todo ello viene a confirmar lo que vengo diciendo acerca de la poligénesis del tema y de la frecuente interrelación entre los conceptos desplegados (amistad, *caritas*, etc.), aunque hay que establecer una primera diferenciación entre *concupiscencia* y *cupiditas*: aquella es el amor sensible, el deseo natural de todos los animales (*Ética*, IX, 3 y XII, 1; Santo Tomás, *Summa*, I, I, q. 27, a. 3); con esta se refieren a cuando el amor arranca de la visión de la belleza: *visio* que se imprime en las entrañas y que la memoria presenta una y otra vez a la fantasía.

Además de diferenciar entre platonismo y mística, para precisar con rigor la concepción cristiana de este motivo amoroso, también sería conveniente distinguir, al hilo de lo que decía con Orígenes, eros de ágape. Entre estos dos conceptos hay muchas más coincidencias que diferencias (ya lo hemos visto arriba con algún Padre oriental), a pesar de A. Nygren («*Eros*» *y* «*ágape*»), quien sustancialmente establece que frente al egocentrismo, tendencia hacia lo alto, deseo de aspiración y motivación que caracterizan a eros, ágape se define por ser un amor desinteresado, proceder de Dios y dirigirse a los hombres, estar tocado por gracia, el sacrificio y la independencia del objeto.[61] A grandes rasgos, aunque sin nombrarlos, Nygren adjudica al concepto eros la noción de *ascensus*, propia del amor extático; para definir el ágape, en cambio, hay que tener presente la necesaria mediación de Cristo, con su *descensus* y encarnación.

60. *La vanidad del mundo*, ed. P. Sagüés Azcona, OFM, Institución «Príncipe de Viana», Madrid, 1980, pp. 120-121; cf. del mismo autor, las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, meds. 49 y 76, en F. J. B. Gomis, *Místicos franciscanos españoles*, III, Madrid, 1949. Como se verá abajo (capítulo V), depende en gran parte de la *Lumbre del alma* de fray Juan de Cazalla (que, a su vez, bebe de Raimundo Sibiuda); con todo, la tradición del motivo se extendió profusamente entre los místicos y, en general, religiosos.

61. Véase el cuadro de características de ambos conceptos en las pp. 203-204; también diferencia Nygren el segundo concepto del de *caritas*. No obstante, como indica D'Arcy (*op. cit.*, p. 11), refiriéndose a Nygren y a otros, y a dicha distinción *eros*-ágape, «wished to sweep away all vestiges of Greek and Scholastic thought on love from the Christian idea of Agape. He maintained that self-centred love had crept into Christian thinking, been baptized by St. Augustine and as a result had contamined medieval thought».

Todos los conceptos que hemos visto, profanos y sacros, están evidentemente emparentados, pues, en mayor o menor medida, en unos y otros el amor se concibe como un vínculo entre el hombre y la divinidad, o como un modo de divinizarse, de convertir y transformar (*conversio*) en Dios la parte potencialmente divina del hombre, ya sea ascendiendo el alma, ya descendiendo Dios, o ambos fenómenos a la vez.

Ahora bien, al carecer Dios, o la divinidad platónica, de imagen, en ningún momento se ha tenido en cuenta su visión, aprehensión o recreación imaginativa, sólo se ha hablado de abstracción o contemplación intelectual. Análogamente, si Platón y sus seguidores tienen en cuenta dichos procesos fisiopsicológicos (visión, imaginación, etc.) relacionados con el amor físico o con la percepción de la belleza particular, es sólo como punto de partida para referirse al amor universal, que es sustancialmente abstracto. Se hace necesaria, por tanto, una explicación de los mecanismos «fisiológicos» del proceso amoroso humano —en el que intervienen los sentidos exteriores e interiores, la imaginación, la memoria y, si ha lugar, el entendimiento—, cuyo arranque es la *visio* (sin descartar el *amor ex auditu*) del amado, se transforme el amante en este, o no. Por lo tanto, sería necesario dar un vistazo a la sistematización aristotélica de dicho proceso y a las descripciones de sus seguidores medievales, sin descuidar la pervivencia de los motivos expuestos en este capítulo.

II

ARISTÓTELES Y LA TRADICIÓN «NATURALISTA»

Hemos de volver a retomar la línea profana y dejar sentado en seguida que le correspondió a Aristóteles conformar científicamente y sistematizar la doctrina platónica del amor, despojada de los arreos cosmológicos o místicos, y ofrecer una rigurosa explicación funcional y naturalista. En el capítulo anterior, en ocasión de hablar de San Agustín y de los Padres de la Iglesia en general, me refería, entre otros, al concepto de amistad aristotélico: el amigo como 'otro yo' de la *Ética*, 1166 a 32, 1170 b 6; *Política*, 1262 b 12-14, etc.; ahora, de momento, me centraré en el axioma fundamental de su sistema fisiopsicológico, según el cual es necesaria la percepción sensorial del objeto susceptible de ser amado.

Dicho axioma es que la sensación, origen del amor, es un movimiento en que participan el alma y el cuerpo (*De anima*, I, 408 b, 1-15); las pasiones, así, son afecciones sensibles mediante las cuales el intelecto mueve los cuerpos. El amor,[1] por tanto, sería un impulso que, nacido del corazón, se expande por todo el cuerpo merced al *pneuma*, que es el principio vital del organismo, fuente del calor animal y que, vinculado a la sangre, determina la constitución física y mental del individuo.[2] Es por

1. En principio, *eros* viene definido como deseo de reproducción (*De anima*, 415 a 23 ss.); sin embargo, fisiológicamente consiste —al igual que la ira— en una suerte de «ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón» (*ibid.*, 403 a 30); compárese con el fragmento de Empédocles citado más adelante, nota 26 (cf. Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Les Belles Lettres, París, 1989, pp. 47-70).

2. Abajo amplío todo lo referente al *pneuma*, *spiritus* o espíritu; con todo, de momento pueden verse, entre otros, los pasajes del *De generatione animalium*, II, VI, 744 a 3; *De motu animalium*, 703 a 9. En estos pasajes lo describe como generador del calor vital, portador de sensaciones al «sentido común», e incluso, como medio de

lo que puede equiparar el amor a la embriaguez y a la locura, es decir, a aquellos estados en que la razón está totalmente ofuscada (*Ética*, VIII, 3, 1147 a 10 ss.). La visión de un objeto deseable origina en el sujeto un deseo que, alterando la temperatura interna del cuerpo por medio del *pneuma* y del corazón, desequilibra su estado psicofisiológico. El proceso de aprehensión de la realidad que va desde el sentido común al intelecto supone que la *species* ('fantasma', 'imagen'), suscitadora de la pasión, pase por la fantasía y otras instancias, siendo transportada «espiritualmente» (o sea, 'neumáticamente') por la sangre. Este proceso exige que explique sus etapas; de momento, someramente, pues más adelante lo hago con detalle.

El movimiento o pasión producido por la sensación se transmite a la fantasía, que puede generar el fantasma (o sea, la imagen) incluso en ausencia del objeto percibido (*De anima*, 428 a); se diferencia de la sensación precisamente en esto, en que es capaz de recrear el fantasma sin su intervención: «la imaginación será entonces un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra 'imaginación' (*phantasia*) deriva de la palabra 'luz' (φως), puesto que no es posible ver sin luz».[3] Estrechamente unida a la fantasía, la memoria, que funciona a modo de almacén de imágenes, pues sin ellas (sin fantasmas) no podría haber inteligencia: «nihil potest homo intelligere sine phantasmata».[4] «Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles ... se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que, cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia» (*ibidem*). En consecuencia, el amor

transmisión del movimiento; es decir, como generador, portador o medio «material»; no como «alma», esto es, no como 'forma'. No se olvide, por otra parte, que el amor, en tanto que pasión, se origina en el cuerpo, pero influye profundamente en la constitución mental del individuo (compárese con la *Retórica*, 1370 a 22 ss.).

3. *Ibid.*, 429 a; cito por la edición de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978 (cf. mi artículo, «El concepto de fantasía, desde la estética clásica a la dieciochesca», en *Anales de Literatura Española*, X (1994), pp. 207-236.

4. (*ibid.*, 432 a 17); de igual forma, «la facultad cogitativa piensa sus formas en imágenes» (*ibid.*, 431 b 2): «no se puede aprender o entender nada si no se tiene la facultad de la percepción; incluso cuando se piensa especulativamente se ha de tener alguna imagen con la que pensar» (432 a 9); asimismo, *De memoria et remin.*, 449 b 31 y *passim* (cf. F. A. Yates, *El arte de la memoria*, Taurus, Madrid, 1974, esp. pp. 43-67).

(«sensitivo») se renueva simplemente imaginando, pues la visión es una pasión que el color imprime en el aire, y de este pasa al ojo, en cuyo elemento acuoso se refleja como en un espejo; el movimiento o pasión producido por la sensación es conducido después a la fantasía, que puede producir el fantasma incluso en ausencia del objeto percibido, merced a la memoria (*De anima*, 428 a).

Dicho proceso y asignación funcional de los sentidos interiores y, en su caso, de las potencias del alma estarán presentes, tácita o explícitamente, con o sin variaciones de matiz, en la mayoría de formulaciones médicas, filosóficas o fisiopsicológicas hasta el siglo XVII. Especialmente, a partir de la detallada exposición de Avicena, pues en su *Canon* (véase más abajo) figura perfectamente establecida la estrecha relación entre facultad del alma y anatomía cerebral de acuerdo con la tradición galénica. Sin embargo, antes de entrar en Galeno, es preciso bosquejar el concepto de *pneuma*, *spiritus*: 'espíritu'; pero también 'aliento', 'aire', 'respiración' y aledaños.

La vieja teoría del *pneuma* estoico, que apunta en el *Corpus hippocraticum*, en Platón (parcialmente), en Aristóteles y así sucesivamente, postulaba que era una sustancia o material sutil, un principio de vida del cuerpo que se aprovisionaba del aire por medio de los pulmones y los poros de la piel, y mediante la digestión de la comida. No se olvide la importancia que el aire tenía, además de para los estoicos, para gran parte de los presocráticos: su comparación con el alma es, por ejemplo, la base del pensamiento de Anaxímenes: «así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo» (DK 13 b 2). La idea de que el principio vital del hombre es alma-aliento supone (por su concepción microcósmica del hombre) que el principio vital del mundo exterior es asimismo *pneuma*, 'viento'; por lo tanto, el viento, el aliento o el aire es la vida y sustancia de todas las cosas.[5]

5. La propia «mención del alma es en sí misma importante», pues es en una de las primeras manifestaciones «de orden psicológico que se nos ha transmitido dentro del campo de los presocráticos» (Kirk, Raven, Schofield, *op. cit.*, p. 237). Tanto es así, que figurará en Platón («aquello con lo que pensamos es aire»: *Fedón*, 96 b) o en Aristóteles (*De anima*, 405 a 21: aunque cite a Diógenes, depende en último término de Anaxímenes; del *pneuma* en concreto habla en su *De generatione animalium*, II, III, 736 b 30; III, XI, 762 a 19). El estoicismo ortodoxo redujo, durante mucho tiempo (posiblemente hasta Marco Aurelio), el alma entera a este *pneuma*, lo que no fue óbice para que, como iremos viendo, otras teorías que admitían la existencia de una razón inmaterial superior se sirvieran de la neumatología; véanse, por ejemplo, G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, París / Universidad de Lovaina, 1945; R. Klein, «Spirito peregrino», en *La forma y lo inteligible*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 29-52; M. Fattori y M. Bianchi, eds., *Spiritus*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984, especialmente la contribución de E. Garin, pp. 3-14.

Pero probablemente fuera Zenón, el fundador del Estoicismo, quien, sirviéndose de los conceptos de la escuela médica siciliana vía Aristóteles, postulara con más firmeza la existencia de dichos principios vitales, reforzando algunas ideas presocráticas que ya he reseñado. Crisipo, en concreto, parece llevar al extremo dicho materialismo al relacionar (contra el dualismo platónico alma inmaterial-cuerpo material), directa y microcósmicamente, el *pneuma* corporal con el *pneuma* universal, que da vida a todas las cosas: según él, cuando el aliento abandona el cuerpo del hombre, muere, y el *pneuma* vuelve a formar parte del *pneuma* del mundo.[6] Semejantes opiniones encontramos en Cleantes, Posidonio, etc. (véase, por ejemplo, el reflejo que de tales teorías ofrece Cicerón en *De divinatione*, I). Con todo, lo que nos interesa es ver cómo se traduce en el terreno fisiológico; o sea, relacionarlo con los cuatro elementos, sus respectivas cualidades y con los humores subsiguientes, y delimitar los órganos en que ejercen su acción.

Según dichas teorías, los espíritus o neuma, además de ser los principios vitales, son, digámoslo así, los «intermediarios» entre el alma y el cuerpo; o, como dirá más tarde San Alberto Magno, resumiendo la postura médica naturalista, son los instrumentos del alma para todas las operaciones de esta que conciernen al cuerpo. En el espíritu, sigue diciendo San Alberto Magno, se asientan las *virtudes*, las funciones fisiológicas y psicofisiológicas: «Est igitur [spiritus] instrumentum animae directum ad omnes operationes eius ... et est vehiculum vitae et omnium virtutum eius» (*De somno et vigilia*, I, I, 7); «spiritus non est medium quo anima coniungatur corpori, eo quod sine medio unita est ei sicut omnis perfectio suo perfectabili ... sed potius spiritus est per quem omnia operantur in corpore opera vitae» (*De spiritu et respiratione*, I, I, 1, 8).[7] Por lo mismo,

6. Véase Verbeke, p. 89; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959, p. 26 y *passim*; E. Ruth Harvey, *The Inward Wits*, Warburg Institute, Londres, 1975, pp.-4-8. Evidentemente, hay otra concepción del neuma mucho menos «naturalista», recogida por Plotino, *Enéadas*, IV, 3; Hermes, *Pimandro*, X, 16; los *Oráculos caldeos*, n.° 201 (según la numeración de la edición de Les Belles Lettres, París, 1971); o Proclo, *In Timeo*, III, 234 y 254.

7. Véase también *ibid.*, I, XIV y I, II, 1-4; cf. E. Bartola, «La dottrina dello spirito in Alberto Magno», *Sophia*, XIX (1951), pp. 306-312. Es probable, no obstante, que partiera de un célebre texto de San Agustín (*De Genesi ad litteram*, VII, 13) que se convirtió en un clásico para estas cuestiones; véase también el hermoso artículo de M.-D. Chenu, «*Spiritus*, le vocabulaire de l'âme au XII[e] siècle», *Revue des Sciences*

se dividieron en tres tipos de acuerdo con su aprovisionamiento por el cuerpo y de su función. Los forjados en el abdomen por la digestión (o, específicamente, en el hígado) son los «naturales», que se distribuyen por todo el cuerpo y se encargan de su buen funcionamiento, o sea, de su desarrollo, movimiento, etc. En el corazón se engendran los «vitales», que se forman con el aire inspirado y las exhalaciones de la sangre: ambos elementos se funden en el corazón y se difunden por las arterias; *per venas pulsantes*, como dirá Galeno. El espíritu vital asciende hasta la base del cerebro desde la parte izquierda del corazón y allí se sublima (en el ventrículo lateral del encéfalo se funde con el aire inspirado y se convierte en *pneuma* o *spiritus animalis*, cuya sede es el ventrículo mayor del encéfalo), dando lugar al *pneuma* psíquico o espíritus «animales» (dado que son el vehículo de las operaciones del «ánima»; o sea, el instrumento del alma racional), que además se asocia con los nervios y controla todas las actividades sensoriales y motrices voluntarias del sistema nervioso, esto es, del organismo. Y también controla, por supuesto, las imágenes o fantasmas, pues se consideraba que estos, una vez reflejados en el espejo del ojo, eran transportados por el *pneuma*, en tanto que intermediario entre el alma y el cuerpo que circula por la sangre.

La mejor descripción es la de Galeno, seguidor en esto de las ideas de los estoicos tardíos, y lo hace a partir de las tres cavidades y los tres *membra*, designando ya algunas funciones más tarde celebérrimas.[8] Por

Philosophiques et Théologiques, XLI (1957), pp. 209-232. Más abajo vamos dando razón de los pasos intermedios y posteriores hasta el Renacimiento.

8. Se trata de los miembros *naturalia* (cavidad abdominal, sede de los órganos de nutrición y generación), *spiritalia* (cavidad torácica, sede del corazón y de los órganos que gobiernan la economía de los espíritus vitales) y *animata* (cavidad craneal, sede de los órganos de la vida animal y sistema nervioso central). En el *De decretis* (o *placitis*) *Hippocratis et Platonis*, VII, explica Galeno con detalle la, diríamos, «circulación espiritual»; por ejemplo: «Sicut vero vitalis spiritus, et in arteriis et in corde gignitur, materia generationis ex inspiratione et humorum exhalatione sumpta, ita animalis ex vitali perfectius concocto oritur; quippe cum oporteret ipsum exquisitissimum omnium immutationem adipisci ...» (en *Opera omnia*, Lyon, 1550, 5 vols., I, col. 849 C). Sigo casi siempre esta edición, cuando no, la aún no mejorada de Kühn, *Medicorum Graecorum opera quae extant*, Leipzig (he visto, no obstante, la de 1965, Hildesheim, llevada a término por K. Schubring). En español pueden consultarse el vol. 2, pp. 209-267, de la citada *Historia universal de la medicina* dirigida por el profesor Laín Entralgo; así como el libro de Luis García Ballester, *Galeno*, Madrid, 1972, con rica bibliografía. Permítaseme que me adelante un poco citando de nuevo a Alberto Magno: «Spiritus enim operationem nutrimenti formam ab hepate, sed ad operationem motus et sensus formam accipit a cerebro, et ad operationem vitae formam accipit a corde» (*Summa de creaturis*, II, tr. I, q. 86 y 41).

ejemplo, cuando viene a decir que el «espíritu animal» que engendra los cinco sentidos emite, a través de los ojos, el *pneuma* visual que reflejará las imágenes de los objetos o de los «fantasmas»: se trata del *spiritus lucidus*, que será encauzado por «illos nervos, eosque manifeste perforatos esse, et qua superiori origine emanant» (*De placitis*, VII, VI-VIII). Él mismo ilustra tal proceso con la conocida imagen platónica (*República*, VI) de la transmisión de la luz solar:

> Quomodo scilicet alteratio qualitatis in continuo corpore efficiatur, quam innuere mihi videntur illi, qui quandam sine substancia vim influere dicunt; a quibus qualitatum per alterationem in continua corpora difussiones, facultatis et virtutis influxus appellantur. Quemadmodum cum a Solis splendore in ambientem aerem profecta quaedam qualitas in totum eius corpus, Solis substantia immota permanente, difunditur (*De placitis Hippocratis et Platonis*, en *Opera*, I, col. 85 C-D).

Con la platónica imagen del sol resuelve la dificultad de tener que explicar un concepto «espiritual» (como son las facultades, potencias y virtudes de tradición aristotélica) con elementos materiales (elementos, cualidades y espíritus); además, como los espíritus «animales» son los que encauzan y transmiten la percepción sensible (son *lucidi*), la imagen de la luz solar deja de ser un símil, pues según su descripción es estrictamente literal, siendo la cavidad cerebral correspondiente el sol que ilumina las facultades interiores del hombre. Con lo que, además, consigue dotar de realidad tangible a la *phantasia* (imaginación) aristotélica, que, como vimos (y veremos), el Estagirita hacía derivar de *phos* ('luz'), en tanto que era la encargada de encauzar las percepciones sensibles, las imágenes, al intelecto. O sea, la encargada de «alumbrar» la parte estrictamente racional, para que puedan ser «contemplados»; o bien, la encargada de sacar «a la luz» las imágenes previamente depositadas en la memoria.[9] Vale decir: de la misma forma que los ojos necesi-

9. Este mecanismo será válido, como digo e iremos viendo, hasta el siglo XVII; de hecho, a finales del Quinientos, los comentadores de Coimbra subrayaban la relación fantasía/luz (φωσ), imagen/visión: «Phantasiae et sensus cognationem signo quodam ostendit, hoc est a nominis etymologia; phantasia enim a visu qui inter omnes sensus externos principem locum obtinet, quodammodo nomen sumit, quatenus id a lumine accipit, sine quo visio non fit. Lumen enim Grece φωσ dicitur, phantasia απο του φαουσ id est a Lumine» (*Comentarii Collegii Conimbricensis... in tres libros de anima Aristotelis Stagiritae...*, *Apud* Andream Baba, Venecia, 1601, p. 265); para el uso de los términos aristotélicos, véase también Antonio Posio, *Thesaurus... Com. in omnes Aristotelis et Averrois libros copiossisisus*, Cominum de Tridino Montisferrati, Venecia, 1562, *s. v. imaginatio* e *immaginatio*. Ya en el 1523, en su comentario de los

tan luz y claridad para ver las imágenes y colores, la fantasía precisa luz en el cerebro para ver los fantasmas «grabados» en la memoria.

De esta forma también logra relacionar directamente (mejor dicho, «fisiológicamente») la luz física, la del sentido de la vista, con la de la imaginación, pues ambas, en tanto que dependientes del *sensus communis*, son «espirituales», es decir, se sirven de los mismos medios o «conductos»: los espíritus (*aethereum vehiculum*) y los nervios. Los «fantasmas», las imágenes, así, no son más que una suerte de espíritus sutiles,[10] que en tal sentido son los *currus* y las *naves phantasiarum*. Todo ello corrobora que la imagen galénica del sol deje de serlo, pues hay que tomar el término «luz», aplicado a la imaginación, en su sentido literal, o sea, en el de la fisiopsicología. No pudo ser de otro modo, pues si la

Parva naturalia, un médico y filósofo, N. Leonico Tomeo, subraya *motus phantasticos-ipsas rerum imagines* (cf. D. De Bellis, «Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista», *Physis*, XVII (1975), pp. 71-93. En nuestros lares, bástenos leer un párrafo del *Examen de ingenios* (1575) de J. Huarte de San Juan: «los ojos han menester luz y claridad para ver las figuras ['imágenes'] y colores, así la imaginativa ['imaginación'] tiene necesidad de luz allá dentro en el cerebro para ver los fantasmas que están en la memoria. Esta claridad no la da el sol ni el candil ni la vela, sino los espíritus vitales que nacen en el corazón y se distribuyen por todo el cuerpo» (p. 566 de mi edición: Cátedra, Madrid, 1989); para todo lo relativo a la función retoricoestilística de este sentido interior, véase el capítulo VI, «'Poner ante los ojos': descripción sonora y evidencia por fantasía», del excelente libro de María José Vega Ramos, *El secreto artificio. Maronología y tradición pontaniana en la Poética del Renacimiento*, CSIC-Universidad de Extremadura, Madrid, 1992, pp. 283-343.

10. Del mismo modo que la imagen es el «cuerpo sutil» del pensamiento, la imaginación lo es del alma (cf. P. O. Kristeller, *Il pensiero di Marsilio Ficino*, ed. italiana de 1954, p. 254). Incluso se llegó a utilizar, a partir de Nemesio de Emesa, la denominación de *phantastikón pneuma* o *spiritus phantasticus* (cf. Jackie Pigeaud, «Voir, imaginer, rêver, être fou. Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique, et la médecine antique», *Littérature. Médecine, Société*, V [1983], pp. 23-53). Véanse, entre otros, Hugo de San Víctor, *De unione corporis et spiritus*, *PL*, vol. CXCIX, col. 288; en el mismo volumen de la *PL* (col. 952) también puede verse la opinión de Juan de Salisbury, *De septem septenis*: «... et cum altior et subtilior sit spiritus quid ad oculos dirigitur ...»; compárese con lo que dice Ramon Llull: «La fantasía es imagen de la imaginación, como la figura lo es del cuerpo»; «La fantasía es pura potencia de la cual sacan sus especies el entendimiento y la imaginación» (*Proverbios de Ramón*, CCXIX, 2 y 4; ed. y trad. de S. García Palou, Editora Nacional, Madrid, 1978, ág. 463); del mismo autor, con igual definición, el *Phantasticus*; véase la definición y su estudio en el excelente trabajo de Lola Badia, «Estudi del *Phantasticus* de Ramon Llull», ahora en su *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Quaderns Crema, Barcelona, 1992, pp. 31-53, esp. 45-47. Por otra parte, ni que decirse tiene, y abajo lo recordamos, que este es el «spirito sottile» de los estilnovistas.

imagen es medio sensación y medio idea, necesitaba una base o fundamento mitad cuerpo mitad espíritu: ese sustrato se hallaba en el neuma de los estoicos.

Aunque en lo sustancial los autores citados coinciden, hubo dos explicaciones del proceso.[11] Según la primera, el espíritu animal llega a ser más sutil cuando pasa a través del nervio óptico, sale de los ojos como espíritu visivo y se dirige al objeto a través del aire, que funciona como «suplemento», y, una vez informado de su figura y color, vuelve al ojo, desde donde pasa a la celda o ventrículo fantástico. Según otra teoría, el espíritu visivo, sin salir del ojo, recibe a través del aire la impronta del objeto y la transmite al espíritu fantástico, o sea, al espíritu animal con que la *phantasia* realiza sus *cogitationes*; la memoria revisa sus imágenes y, si se da el caso, la *rationalis* (véase más abajo, la distribución de Avicena) «contempla» y elabora universales, o sea, conceptúa. Y así como el *spiritus*, en el plano de la estructura del complejo humano, media entre materia corpórea y alma, en el plano cognoscitivo, la *phantasia* o *imaginatio* media entre el sentido y el intelecto, entre lo particular y lo universal. Y viceversa: la imaginación hace sensibles, visualiza, los conceptos, al tiempo que consigue trascender los datos sensibles con sus construcciones fantásticas.[12]

Sean cuales fueren los pasos, todos coinciden en afirmar que el proceso psicológico citado implica una circulación neumática (esto es,

11. Las discusiones sobre estas cuestiones fueron muy abundantes y especialmente aplicadas a la «contemplación»; un buen resumen se puede leer en el comentario de Calcidio al *Timeo* (*Timaeus Platonis sive de universitate interpretibus M. T. Cicerone et Chalcidio...*, Lutetiae, 1563, pp. 142 ss.), además del citado *De placitis* de Galeno (o su *De oculis*, en *Opera*. vol. V); así como en el *Premnom physicon* de Nemesio de Emesa (véase, por ejemplo, la edición de C. Burckardt, Leipzig, 1917, pp. 75 ss.). Sin conocer dichos mecanismos, es poco menos que imposible entender, por ejemplo, la poesía del «dolce stil nuovo» y su tradición.

12. En las anotaciones que acompañan su traducción de Prisciano de Lidia, Ficino (alrededor de 1489) apunta una serie de observaciones importantes sobre la función de mediadora universal de la imaginación: «Imaginatio actiones rationis effingit sub rerum sensibilium conditione, ac potest ultra sensuum actus phantasmata promere»; y aún más: «la imaginación se relaciona con el sentido en tanto que percibe las cosas particulares, supera al sentido porque, aunque no haya nada presente, produce imágenes (*imagines edit*). La imaginación es como Proteo, como el camaleón [*Imaginatio est tamquam Protheus vel Cameleon*]» (en *Opera*, ex officina Henricpetrina, Basilea, 1576, II, p. 1825); cf. F. Haddah-Chamakh, «L'imagination chez Spinoza. De l'*imbecillitas immaginationis* à l'*imaginandi potentia*», en P. Cristofolini, ed., *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1985, pp. 75 ss.

'espiritual') que al final de su recorrido supone una transformación de los espíritus «vitales» en «animales», sin que por ello haya solución de continuidad entre unos y otros. En este sentido, Galeno y en general los médicos y «filósofos naturales», aunque parece que en un principio apoyen a Aristóteles (que defiende que la sede del alma es el corazón),[13] en realidad, dan el *principatus*, la primacía, al cerebro. Ya Hipócrates (*De sacro morbo*, 20), pero especialmente Galeno (apoyándose, entre otros, en Platón —*Timeo*, 44 d ss.— y contra Crisipo, Posidonio, Empédocles y Aristóteles) y la medicina, la fisiología y la filosofía medieval y renacentista se reafirman en dicha prioridad.[14] Verbigracia, Galeno: «Ubi nervorum origo, ibi etiam animae principatus est» (*De placitis...*, *Opera*, I, 861 B); es decir, 'en el origen de los nervios se encuentra el principio del alma'; especificando de nuevo de forma muy «realista» la conducción de dichos espíritus «lúcidos» por los nervios perforados:

> Nam spiritum lucidum transmeare per illos nervos, eosque utrinque manifeste perforatos esse, et qua a superiori origine emanant, et qua oculis committuntur (*ibid.*, 850 D-851 A).

Al corazón le reserva los «afectos»:

> Ubi affectus animi manifestius corporis membra agitant, ibi affectibus obnoxiam animi partem esse censendum est. At cor cernitur in ira et timore magna motus immutatione affici: in corde igitur affectibus obnoxia animae pars collocata est (*ibid.*, 863 B-D).

13. Aunque, al parecer, el primero en situar las potencias interiores del hombre, alimentadas por la sangre, en el corazón fue Empédocles (habla de *nóêma*, 'pensamiento'): «la sangre que rodea el corazón es para los hombres el pensamiento» (DK B 105); más abajo (DK B 106) defiende la tesis de que la sensación y el pensamiento están unidos. El pasaje aristotélico más conocido a este respecto, además de su *De partibus animalium*, es la *Metafísica*, IV, 5, 1009 b.

14. Entre los del Renacimiento, sírvase ver, por ejemplo, *De anima et vita* y *De tradendis disciplinis*, de Luis Vives; *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione* (Lovaina, 1554, p. 362), de Sebastián Fox Morcillo, etc.; así como la mayoría de los médicos (además del citado Huarte): Alfonso López Corella (*In omnia opera Galeni annotationes*, Zaragoza, 1548), el avicenista Gómez Pereira (*Antoniana Margarita*, Medina del Campo, 1554), Juan Valverde de Hamusco (*Historia de la composición del cuerpo humano*, Roma, 1554; especialmente ilustrativo es el capítulo V, IV, fols. 79-80), Francisco Valles (*Controversiarum medicarum ac philosophicarum*, Alcalá, 1556; *De sacra philosophia*, Lyon, 1595), Miguel Sabuco (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, tít. LXII), Juan Sánchez Valdés de la Plata (*Crónica e Historia general del hombre*, 1586, pub. en 1598), etc. (cf. Beecher-Ciavolella, ed. cit., *passim*).

También describe su importante función en *De usu partium*, VIII, 11; *De usu membrorum*, VIII; etc.

Resulta evidente que tal explicación ha de conciliarse con la concepción aristotélica (que dominó hasta el siglo XVII) arriba bosquejada de las facultades interiores, especialmente con la *phantasia*. Según dicha tradición, esta era una facultad del conocimiento insertada entre la sensibilidad (el *sensus communis*) y el intelecto: *De anima*, III, 3, *passim*; *De memoria et reminiscencia*, 449 b ss.; incluso en la *Retórica*, 1370 b. El Estagirita en estos lugares establece, oponiéndose a Platón (*Filebo*, 38 b 39 c; *Sofista*, 264 b; *Timeo*, 52 a), que la imaginación no puede ser reducida a una opinión proveniente de una sensación o ligada a ella, sino que es un «movimiento» proveniente de la sensación, es decir, exige una mediación «espiritual» (y, consecuentemente, «arterial»). O sea, una vez se ha producido la sensación, se expande desde el corazón como fuerza motriz en calidad de neuma,[15] que es el que, a la postre, determina la constitución física y mental del individuo. Por el mismo argumento, como vimos arriba, se permite comparar el amor con la embriaguez y con la locura, es decir, con algunos estados patológicos en que la razón está totalmente ofuscada.

El amor, así, en tanto que originado por una *species*, 'imagen', aprehendida por el *sensus communis* que llegará hasta el intelecto, está sujeto a la razón. No obstante, como en definitiva es un movimiento del apetito sensitivo, puede, mediante la labor del neuma y, por tanto, del calor interno del cuerpo, ofuscar la razón del hombre y hacer, en consecuencia, que prefiera «el bien particular al universal»; o sea, que no intervenga el intelecto, la parte racional del hombre, si este se limita a recrear (*cogitare*) la imagen sensitivamente aprehendida. Todo dependerá de la imaginación, la cual, puesto que es un inteligible en potencia, se encarga de «depurar» las sensaciones (*De anima*, 431 ss.) y de pasar al estado de acto por medio del «intelecto agente». Es decir, en la imaginación está la *species* del objeto exterior (*De anima*, 428 a), que sólo se convierte en forma abstracta por el intelecto agente mediante un proceso de «iluminación» o abstracción; por lo mismo, «se purifica» de cualquier resto «material» acarreado por el paso del mundo exterior al sentido común.

La fantasía es, por lo tanto, la facultad intermedia entre el sentido común o percepción y el intelecto o pensamiento, en tanto que participa

15. Véanse *De part. anim.*, 665 a 10 ss.; 666 b 10 ss.; *De som.*, 2456 a 4 ss.; etc.; cf. W. Jaeger, «Das Pneuma in Lykeion», *Hermes*, XLVIII (1913), pp. 29-74. También se puede leer el ensayo de R. Walzer, «Aristotle, Galen, and Palladius on love», en *Greek into Arabic*, University Press, Cambridge, Mass., 1962, pp. 42 ss.

de los dos. Todo conocimiento y todo amor, viene a decir el Estagirita, deriva de las impresiones sensoriales; el pensamiento actúa sobre ellas, ya cualificadas o sublimadas, tras haber sido tratadas y absorbidas por la fantasía. Esta es la parte hacedora de imágenes, *figurae*, del alma, la que realiza el trabajo de los procesos más elevados del pensamiento y la que canaliza la pasión amorosa. De ahí que el alma nunca ama ni piensa sin una imagen (*De anima*, 432 a 17), es decir, «todo pensamiento se acompaña de fantasmas» (*ibid.*, 402 b-403 a); o bien: «no se puede aprender o entender nada si no se tiene la facultad de la percepción; incluso cuando se piensa especulativamente se ha de tener alguna imagen con la que pensar» (432 a 9). «La imagen es, en suma, el cuerpo sutil del pensamiento, así como la imaginación es el del alma» (Klein, *op. cit.*, p. 76). Por lo mismo, como el amor, es medio sensación y medio idea,

> y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, [los hombres] realizan multitud de conductas gracias a ellas ... porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño ... y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles ... se encuentran en las formas sensibles ... De ahí también que, cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen, puesto que las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia (429 a, 432 a).

«Sin materia» y sin tiempo, puesto que el hombre necesita las imágenes «para pensar en el tiempo lo que está fuera del tiempo» (*ibid.*) y, se desprende, para recrear el objeto amoroso. (Ahora bien, si dicha recreación, o *cogitatio*, es excesiva, el intelecto «se nubla», como durante la enfermedad o el sueño, y no puede abstraer.) Esta consideración de la *phantasia* aristotélica como intermediaria entre lo sensible y lo intelectual es la que nos permite engarzar con Galeno y las teorías médicas y fisiopsicológicas, pues si la imagen, cauce del amor, es mitad sensación, mitad idea, necesitaba una base o fundamento mitad cuerpo y mitad alma: ese sustrato se hallaba ya en el *pneuma* de los estoicos y en los espíritus animales de las escuelas médicas antiguas.

Se ha de tener en cuenta, además, que en muchos casos la imaginación, identificada como *ratio* en sentido amplio, es el nombre genérico que recibieron las potencias interiores en su conjunto.[16] No debe extrañarnos, puesto que, como veremos más abajo, fue a partir de las diferentes funciones de la *phantasia* de Aristóteles como los médicos árabes obtuvieron, diversificándolas, la lista de los sentidos internos que dominaría toda la psicología de la Edad Media y del Renacimiento.[17] De acuerdo con ella, las facultades que conciernen a la imagen la consideran esencialmente como «intermediaria» del conocimiento, esto es, vínculo entre el objeto y el concepto (vale decir, entre lo sensible y lo intelectual),[18] entre el cuerpo y el alma, y, forzosamente, entre lo particular y lo universal: el «cuerpo sutil» del alma, al decir de la tradición médica.

Paralela a la noción de espíritu es la de su órgano rector o *hegemonicon* (corazón, cerebro, o la colaboración entre ambos), o sea, de la sede, por lo tanto, del 'alma'. Es una cuestión que fue objeto de controversias seculares, pero muy necesaria para lo que estoy considerando. Como nos recuerda Galeno (*De hist. phil. Liber spurius*, XXVIII), fue Herófilo el primero en describir los ventrículos cerebrales y quien creyó ver en ellos la sede del alma. Cuatro ventrículos según Galeno (por ejemplo, en *De usu partium*, VIII, 11) y los galenistas; para los seguidores árabes de Aristóteles, sin darle la primacía, tres (uno para cada facultad: la imaginativa o fantástica, el recuerdo involuntario y la memoria deliberada), pues dudaban de que el sentido común tuviera sede en el cerebro. La localización de estos tres ventrículos fue determinada por Posidonio, quien afirmó que en la parte anterior está localizada la fantasía; en el ventrículo central, el raciocinio, y en el posterior, la memoria. Esta localización se mantuvo, con sus más y sus menos, durante toda la Edad Media, aun-

16. Véase, por ejemplo, M. Ficino, *Theol. Plat.*, XVI, 3 (en *Opera*, Basilea, 1576, p. 373), donde se sustituye *ratio* por *imaginatio*; lo toma de Boecio, *De cons. Phil.*, V, 4 —prosa—: *sensus*, *phantasia*, *imaginatio*, *mens*; lo mismo que en G. Bruno, *Ars memoriae* —en *Opera latina*, II, 1, p. 91—. Se justifica tal denominación teniendo en cuenta el «acarreo» espiritual, es decir, el «impulso» sanguíneo 'de fantasmas' (cf. R. Klein, *La forma y lo inteligible*, pp. 60-81).

17. Me remito al capítulo siguiente; sin embargo, cf. F. Rahman, *Avicenna's Psycology* —con trad. inglesa, int. y notas del libro II, cap. VI del *Kitab al Nadjât*—, Londres, 1952; M. W. Bundy, *The theory of imagination in classical and medieval thought*, University Press, Illinois, 1927, esp. pp. 225-256 y *passim*; véase, especialmente, el cuadro comparativo de facultades (Avicena, Alberto Magno, Ficino) que establece M. Heitzman, «L'agostinismo avicenizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino», *Giornale Storico della Filosofia Italiana*, XVI (1935), pp. 295-322 y 460-480; XVII (1936), pp. 77-90; complétese con el panorama que ofrece C. S. Lewis, *La imagen del mundo*, Bosch, Barcelona, 1980, pp. 117 ss.

18. De hecho, se podría establecer una analogía con la imaginación como «pintor» interior que ya figura en el *Filebo* (39 b-40 a), de donde arranca una larga tradición (véase mi art. citado en la nota 3).

que muy pronto se planteó la duda de dónde localizar el sentido común, o si realmente tenía alguna sede: Avicena, por ejemplo, ateniéndose a los dictámenes aristotélicos, así lo cree, y lo sitúa en la parte anterior, junto a la *phantasia*.[19]

En realidad, de lo que se trata es de encontrar asiento a las facultades interiores del alma, de forma que se explique la circulación «espiritual» (y, en consecuencia, amorosa), proveniente de las arterias por las supuestas cavidades cerebrales. Cosa bien distinta es que se pusieran de acuerdo a la hora de asignar una función determinada a cada ventrículo, por lo que no estaría de más resumir brevemente las teorías médicas medievales, especialmente las de los árabes. Procediendo de tal modo sentaremos la base para teorizar con argumentos sólidos sobre la transformación del amante en el amado, pues si omitimos la explicación medieval —médica, filosófica y poética— de la intervención de los espíritus, no podremos comprender los conceptos y terminología de varias escuelas o corrientes posteriores (v. g., los neoplatónicos), cuya huella teórica se puede rastrear hasta bien entrado el siglo XVII.

Voy a referirme en primer lugar a los seguidores árabes y medievales de Aristóteles y Galeno, especialmente, a Avicena, pues, recopilador de una riquísima tradición medicoaristotélica, presenta una quíntuple gradación de los «sentidos interiores» cuya descripción sumaria se hace necesaria para entender su concepción del amor.[20]

19. «Sensus enim communis es illa, quae omnia sensu percepta recipit et propter eorum formas patitur quae in ipsa copulantur. Phantasia vero est illa, quae eas custodit postquam coniunguntur: et retinet eas post sensus absentiam ... Sed qualitercumque fuerit, eius sedes et operationis eius principium est anterior cerebri ventriculos» (*Canon*, lib. I, fen. I, doc. VI, cap. 5). Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, París, 1951; A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, París, 1968, pp. 46-59; P. Zambelli, «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento», en *Miscellanea Mediaevalia*, XVII (1985), pp. 188-206.

20. En primer lugar hay que indicar que el sintagma 'sentidos interiores' aparece ya en Orígenes: «Quod ut clarius elucescat, sumamus, si videtur, exemplum ab his corporalibus sensibus, et ita demum statim ad illos divinos quos Scriptura nominat sensus interioris hominis veniemus» (*In Canticum Canticorum*, XLII, *PG*, 13, col. 96 B); cf. Karl Rahner, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origine», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIII (1932), pp. 113-145; E. Wind, *The Revival of Origen* (1954), ahora en *The Eloquence of Symbols. Studies in Humanist Art*, Clarendon, Oxford, 1983, pp. 42-55. En segundo, que diversos estudios nos ofrecen la descripción del sistema psicológico de dicha medicina; sírvanse ver, entre otros, los citados de F. Rahman, *Avicenna's Psycology*, pp. 78 ss.; R. Klein, *La forma y lo inteligible*, pp. 29-59; E. Ruth Harvey, *The inward wits*, pp. 8-30; M. Ciavolella, *La «malattia d'amore» dall' Antichità al Medioevo*, pp. 51-95; así como el artículo de J. L. Lowes, «The Loveres Malady of Hereos», *Modern Philology*, XI (1913-1914), pp. 491-546; H. A. Wolfson, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *Harvard Theological Review*, XXVIII, n.º 2 (1935), pp. 69-133; Bruno Nardi, «L'amore e i medici medievali», en *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Módena, 1959, pp. 1-28 (reimpr. en los citados *Saggi e note di critica dantesca*, pp. 238-267); N. H. Steneck, «Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses», *Isis*, LXV (1974); M. R. McVaugh, ed. Arnaldi de Villanova, *Tractatus de amore heroico*, Universidad de Barcelona, 1985, vol. III de los *Opera omnia*, en curso de publicación; últimamente puede verse el colectivo *Liebe als krankheit*, ed. T. Stemmler, Universidad de Mannheim, 1990. Para la incidencia en la poesía trovadoresca, estilnovística y otras, véanse, por ahora, B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 135-172; G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Turín, 1977, pp. 73-158; el colectivo *Capitoli per una storia del cuore*, ed. F. Bruni, Sellerio, Palermo, 1988; aporta, por fin, excelentes reflexiones relacionadas Pedro M. Cátedra, *Amor y Pedagogía en la Edad Media*, Universidad de Salamanca, 1989.

La primera facultad interior de la que se ocupa es el *sensus communis*, que recibe las impresiones que le transmiten los sentidos; su sede y la parte frontal del ventrículo anterior del encéfalo está ocupada por la *phantasia* (corresponde aproximadamente al latino *imaginatio*, es decir, 'imaginación retentiva'), cuya finalidad es custodiar lo recibido por el sentido común, incluso cuando el objeto de la sensación ya no está presente (y esto, como en Aristóteles, es importante); algunos filósofos consideran que estas dos potencias son independientes, otros creen que se trata sólo de una. La segunda es la *virtus imaginativa* (o sea, la 'imaginación compositiva animal'), cuando se refiere al alma animal, que recibe, en cambio, el nombre de *virtus cogitativa* ('imaginación compositiva humana') si se refiere al alma racional; está situada en el ventrículo medio del encéfalo y su finalidad es la de combinar o separar (o sea, 'analizar') las impresiones de la *phantasia*. La *virtus aestimativa* se halla en la parte dorsal del ventrículo medio del encéfalo y percibe las intenciones no sensibles de los objetos sensibles (por lo general, los médicos no la reconocen, sí los filósofos) a la vez que resta poder a las *virtutes irascibilis* y *concupiscibilis*.[21] A diferencia de la *phantasia*, que retenía las impresiones transmitidas por el *sensus communis*, la cuarta potencia, la *virtus conservativa et memorialis*, situada en el ventrículo posterior, retiene las intenciones no sensibles recibidas por la *aestima-*

21. Véase, de momento, Avicena, *Liber de anima*, I, v; IV, I-III); cito siempre por la compilación *Avicennae principis et philosophi libri in re medica omnes*, Venecia, 1564.

tiva. La última es la *humana rationalis*, sólo reconocida por los filósofos.[22]

Así, mientras que estos últimos, anteriores y contemporáneos, creen en la existencia de cinco facultades, algunos médicos posteriores (en tanto que unifican el *sensus* con la *phantasia* y omiten la *aestimativa*), sólo tres. Este esquema psicológico, a menudo simplificado en la tripartición correspondiente, aparece constantemente en los autores medievales de diversas materias (Alberto Magno, Santo Tomás, Roger Bacon, etc.) y, por supuesto, en el de un pensador análogo a Avicena y cuyos frutos van a ser igualmente pródigos: Averroes. Casi siempre se suele complementar (especialmente a partir de Nemesio, véase más abajo) con alguna referencia a los elementos o cualidades pertinentes. Véanse, si no, las afirmaciones de Guillermo de Conches en su *Philosophia mundi* (aunque figure como de Honorio de Autun, en *PL*, vol. CLXXII, cols. 39-102, la obra es del maestro de la escuela de Chartres):

> en la cabeza hay tres celdas ... la primera es caliente y seca, y se llama *fantástica*, es decir, 'visual o imaginativa', puesto que en ella reside la capacidad de ver e imaginar; es cálida y seca para que puedan fijarse las formas y los colores de las cosas. La del medio se llama *logistikon*, es decir, 'racional'; en ella reside la capacidad de discernir: lo atraído por la *fantástica* pasa a esta y aquí el alma discierne; es cálida y húmeda con el fin de que, discerniendo bien, se conforme ['informe'] con las propiedades de las cosas. La tercera es la *memorialis*, pues en ella reside la capacidad de retener las cosas en la memoria.

Pero lo que importa comprobar por ahora es que la quíntuple gradación del «sentido interno» supone un progresivo «despojamiento» (*denudatio*) de la imagen de sus accidentes materiales: en el ápice de la cavidad media del cerebro, la *aestimativa* recoge y purifica a las imágenes o fantasmas de las intenciones no sensibles, como la bondad o la malicia, la conveniencia o la incongruencia. El proceso entero se cumple

22. Obviamente, estas facultades «animales» se sirven, en tanto que «alimentadas» por el neuma, de las respectivas «vitales» y «naturales». Las vitales son las que preparan al organismo para recibir las potencias sensoriales y motrices, o sea, la actividad vital del hombre; su acción es, por lo tanto, indispensable para las animales, pues son las encargadas de regular el movimiento de los espíritus a través del pulso (véase *Canon*, Fen. I, doc. VI, c. 5). Las naturales son las encargadas de la nutrición, crecimiento y generación; son las *virtutes nutritiva, crescitiva* y *generativa*; véase, por ejemplo, cómo recoge todas estas nociones el *Speculum Doctrinale*, XIII, XLVIII, de Vicente de Beauvais.

sólo cuando el alma racional se considera «informada» por el fantasma completamente puro; vale decir: en el acto de intelección o contemplación la forma ya está desnuda. Cosa bien distinta acaece cuando se recuerda, o sea, cuando interviene la *memorialis* devolviéndonos la imagen (esto es, la *species*, aún no «informada») para su *cogitatio*: al no haber pasado por el filtro intelectual, conserva accidentes materiales (conducidos por el neuma) que, como veremos, producen las perturbaciones psíquicas propias de la enfermedad de amor (el celebérrimo *amor hereos*) e imposibilitan, por lo mismo, que el amor sea «intelectivo» y que tenga efecto la transformación del amante en el amado, pues, entre otras cosas, si no está «informado» no se puede «trans-formar».

Lo más frecuente es que sea la facultad estimativa la que sirva de rasero y «equilibre» al resto de facultades, pues, como dice el avicenista Arnau de Vilanova, «est autem virtus ... aestimativa quae a sensatis intentiones extrahit non sensatas» (II, ed. cit., p. 48), o sea, es la encargada de 'separar las intenciones juiciosas de las que no lo son'. Aunque tal sea su misión, cuando el impulso pasional amoroso (o de la *irascibilis*) es muy vehemente (o sea, cuando el corazón impulsa gran cantidad de espíritus vitales a través de las venas *pulsatiles*), la ofusca, le impide funcionar normalmente, haciéndole creer al sujeto que puede satisfacer su pasión y, por lo tanto, anulando su capacidad de discernir lo inconveniente de lo conveniente. Entonces necesariamente yerra en su juicio,

> quod propter hoc rei desiderium vehemens eius *formam impressam fantastice fortiter retinet* et memoriam faciendo de re continue recordatur. Ex hiis vero duobus nascitur tertium consequenter, oritur etenim ex vehementi desiderio et recordatione assiduae *cogitationis impulsus*; cogitat namque talis, qualiter et quibus ingeniis valeat rem ad libitum obtinere, ut nocivi delectabilis cultum possit assequi quod concepit (*ibid.*, I, p. 46; la cursiva es mía).

El obsesivo objeto del deseo polariza toda la actividad cogitativa del hombre, habida cuenta de que

> *amor* talis (videlicet qui dicitur *hereos*) est vehemens et assidua cogitatio supra rem desideratam cum confidentia obtinendi delectabile apprehensum ex ea (*ibid.*).

Es obvio que la definición médica apenas si difiere de la celebérrima de la del *De amore* de Andrés el Capellán: «Amor est passio quaedam innata ex visione et immoderata cogitatione formae alteriuis sexus, ob quam

aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri» ('el amor es una pasión innata que tiene su origen en la percepción de la belleza del otro sexo y en la obsesión por esta belleza, por cuya causa se desea, sobre todas las cosas, poseer los abrazos del otro y, en estos abrazos, cumplir, de común acuerdo, todos los mandamientos de amor').[23]

Pero volviendo a Vilanova, hay que decir en seguida que aquella obsesión comporta un trastorno, una desviación, de la facultad estimativa, que, a la vez y necesariamente, repercute en el resto de facultades animales, en tanto que deja de controlar el funcionamiento de la *phantasia* y no filtra las inconveniencias (o inmoralidades) de las *cogitationes*, de los *phantasmata*, que paulatinamente se van «imprimiendo» en la cavidad anterior, ya sea por la visión directa del objeto del deseo, ya por su recuerdo. Como consecuencia, la *phantasia* no ilumina (literalmente, pues, como vimos, *phos* es 'luz') más que la *species* anhelada, quedando inoperante la *aestimativa*, que, en fin, poco menos que anula la propia capacidad racional, obligando al sujeto a anteponer la satisfacción de sus instintos sexuales (su *virtus concupiscibilis*) a cualquier otra actividad,[24] puesto que los espíritus animales (antes naturales, desde la *concupiscibilis*, y vitales, desde el corazón) le van fortaleciendo constantemente la *phantasia*, iluminando la *species* de su objeto deseado, por el *cogitationis impulsus*, propiciado por la ascensión de espíritus vitales, de que habla Vilanova.

Tal desarreglo, obviamente, tiene una explicación «espiritual». Vilanova sugiere que cuando llega la *species* al ventrículo cerebral es erróneamente examinada por la estimativa por las causas arriba citadas: la sobrevalora por el error de juicio que consiste en crearle al sujeto la esperanza de satisfacer el deseo. Esta expectativa calienta los espíritus vitales (cauces de la pasión que provoca la continua *cogitatio* de la imagen recordada) por su constante impulso desde el corazón; los cuales, al llegar al ventrículo cerebral en que se aloja la estimativa, trastornan aún más el juicio, porque ellos mismos están confusos y sin el rumbo que debiera propiciarles dicha facultad.[25] El calor de la sangre impulsada (impulso que depende a su vez de la *cogitatio* continua, pues la propia necesidad de imaginarse a su objeto del deseo implica que se sublimen en animales muchos más espíritus vitales y que, por lo tanto, el corazón funcione con mayor rapidez) seca a su vez el ventrículo anterior del cerebro, lo que facilita aún más la mejor retención de la *species* y refuerza más si cabe la capacidad de la *phantasia* (y, consiguientemente, de la *memorialis*) y, por lo mismo, el sujeto se demora en la *cogitatio* de la *species* del objeto deseado.[26] El resultado es que la *sollicitudo* y la concupiscencia (del alma sensitiva) se fortalecen; se trata del *amor heroicus* o *hereos*.

Insiste, con todo, Vilanova en que el problema no radica en la facultad en sí, sino en los «instrumentos» (los espíritus) y las cualidades elementales cálido y seco, las propias de la cólera, que, recalentadas, producen melancolía:

> Et ad hoc non tantum organicitas operatur, sed ipsorum etiam *spirituum calefactio* aliunde contracta ... Cum enim anime gratum seu delectabile presentatur, ex gaudio delectabilis apprehensi *spiritus in corde*

23. Ed. y trad. de I. Creixell Vidal-Quadras, Quaderns Crema, Barcelona, 1985, pp. 54-55. Es muy interesante la introducción de Salvatore Battaglia a su edición del *De amore* (Penella, Roma, 1947); pero especialmente la de Claude Buridant (Klincksieck, París, 1974, pp. 7-44). A. Karneim (*«De amore» in volksprachlicher Literatur*, Universidad de Heildelberg, 1985) estudia la recepción del libro.

24. Por ello, un poco más abajo, Vilanova afirma que «hic autem amor furiosus (cum particulare rei exemplo lucidius pateat) inter virum et mulierem videtur, imperio subiugato rationis, incendi propter singularem coitus delectationem» (p. 47); «quod scilicet rationis imperium sensibilium virtutum delusionibus subiugatur erroneis, cum decretum estimationis sustineat nec informet. Causa vero propter quam estimativa virtus in opere vel iudicio suo claudicat sic et errat necessario summenda videtur ex parte instrumentorum quibus dicta virtus suas perficit actiones ... Virtutes namque non senescunt nec vitium in operibus patiuntur sui ratione sed organi, receptis spiritis vel etiam apparentis» (p. 49).

25. «Cum etenim virtus estimativa in pretacta parte suos actus exerceat cum spiritibus eiusdem *confuse motis* tantum quantum sufficit ad tale iudicium errans fiendum, eiusdem operatio necessario confundetur» (II, p. 49).

26. Desde Hipócrates (véase, por ejemplo, *Sobre la dieta salubre*, VI, 74) se atribuye a esta cualidad elemental —'seco'— dicha capacidad retentiva, y al sujeto cuya complexión está determinada por ella, gran prudencia. Sírvase ver (y permítaseme el rodeo para constatar la ligazón que se da entre estas instancias) el *Quod animi mores corporis temperaturas sequantur* de Galeno: «Sed quanvis siccitatem prudentiae authorem esse nequaquam permisserint, schola tamen concesserit Heracliti. Etenim is ita dixit: 'Splendor siccus, animus sapientissimus ...' Atque haec potior opinio existimanda est, cum stellas quoque fulgentes simul et siccas animo concipiamus summa praeditas esse prudentia» (en *Opera*, I, col. 998 C). La tradición de la referencia de Heráclito (DK 22 A 15; puede verse en la *op. cit.* de Kirk, Raven, Schofield, pp. 297 ss.), y el símil del alma con las estrellas pasa por el comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión* (XIV, 19, donde se afirma que para aquel filósofo el alma es *scintillam stellaris essentiae*) y por otros tantos autores; puede verse mi artículo «La 'centella' de sor Juana Inés de la Cruz en su contexto cultural», *Voz y Letra*, III/2 (1992), pp. 79-91. Las estrellas, es sabido, eran para «el Oscuro» concentraciones de éter; a su vez, la consideración de este éter como divino y asiento de las almas gozaba de gran predicamento; (cf. Aristóteles, *De caelo*, 284 a 11; o el mismo Hipócrates, *De carnibus*, II.

> *multiplicati subito calefiunt*, et calefacti subito ... delegantur ad membra corporis universa. Cum sint igitur calidi vel quasi ferventes, ad organum estimative virtutis adveniunt copiose, quod organum (quia siccum et inde exacuens, aut etiam calidum) nequit illorum caliditatem reprimere; tunc quasi motu mixtionis turbate volvuntur, quapropter confundut virtuale iudicium; *et velut ebrii tales iudicant cum fallacia et errore* (p. 50, la cursiva es mía).

El pulso del sujeto enamorado «heroicamente», que está como «ebrio», no cesa, pues, de enviar sangre (o sea, espíritus vitales) para poder seguir «cogitando» la *species*; y cuantos más impulsa por las arterias (*venae pulsatiles*, al decir de Galeno), más se convierten en animales y más se fija la imagen en la *phantasia*. Envío que, además, implica un fuerte grado de calor (por la actividad del corazón) y de sequedad; lo que sirve para que se fije más la *species*, *imago* o *phantasma*: «Hac igitur introducta qualitate, sequitur ... quod forma imaginationis in organo firmius retinetur necnon multa sollicitudo validius excitatur». Por ello, aclara Vilanova (con una etimología popular), se llama «heroico», porque domina al sujeto: «Dicitur autem *amor heroicus* quasi dominalis, no quia solum accidit dominis, *sed* aut *quia dominatur subiciendo animam et cordi hominis imperando*, aut quia talium amantium actus erga rem desideratam similes sunt actibus subditorum erga proprios dominos» (*ibid.*, pp. 50-51). Todo ello propiciado por las cualidades elementales, como ha dicho un poco antes: «cum itaque firma retentio formarum in multis quibuslibet nequaquam effici valeat sine sicco, necessario sequitur cerebellarem partem imaginativae virtutis aliqualiter exsiccari ...». Por ello, la imagen aprehendida permanece firmemente impresa en el ventrículo de la imaginación y polariza la atención del pensamiento, que, sin estimativa que le guíe, hace —al decir del profesor Nardi— «una specie di sopravalutazione della cosa amata» (*Dante*..., p. 258).

Este es el proceso que le explica —valga la extrapolación— la «Ventura» a Garci Sánchez de Badajoz cuando este le requiere sobre las «maneras que tuvo amor ... de perderme»: aquella analiza el proceso amoroso desde los ojos a la memoria, donde se sella la imagen («estoria») de la amada más allá de la muerte:

> La forma vista y amada
> la memoria recibió,
> y su puerta se cerró
> con fe de amores sellada;

> sellada de tal manera,
> que su estoria
> nunca pueda en la memoria
> despintarse, aunque ella muera.[27]

Obviamente, que no pueda «despintarse de la memoria» supone que no pueda pasar a la parte racional del alma y, consecuentemente, que el amante no pueda transformarse en el amado, al circunscribirse, precisamente por ser una «estoria» (o sea, una 'representación', una *figura*), al terreno y a la cavidad de la imaginación. O sea, no puede abstraerse intelectualmente.

Este constante imaginar y rememorar es un círculo cerrado que hace que el sujeto entre —al decir de los médicos y teóricos— en un estado parecido a la ebriedad.[28] Sólo de vez en cuando los suspiros, de amor, permiten descansar brevemente al corazón repleto de sangre y espíritus, de acuerdo con la explicación, generalmente aceptada en la Edad Media, de Alberto Magno.[29] Necesariamente, la definición y sintomatología no difieren sustancialmente de las del maestro Avicena al hablar de la *aegritudo amoris*:

> Haec aegritudo est solicitudo melancholica ... in qua homo sibi iam induxit incitacionem cogitationis suae super pulchritudine quarumdam formarum et figurarum quae insunt ei ... Et est *spiritus eius plurimae interfectionis et rerversionis*, et sic multae elevationis, alteratur dispositio ipsius ad risum et laetitiam et ad tristitiam et fletum ... Et pulsus ipsius est pulsus diversus absque ordine omnino, sicut est pulsus habentium tedium; *et eius quidem pulsus et dispositio ipsius alterantur quum fit rememoratio eius quod diligitur*.[30]

27. *Apud* Patrick Gallagher, *The Life and Works of Garci Sánchez de Badajoz*, Tamesis, Londres, 1968, p. 95. Para el significado de «estoria», remito a J. Piccus, «The Meaning of 'estoria' en Juan Manuel's *Conde Lucanor*», *Hispania*, LXI (1978), pp. 459-465.

28. Es posible que el símil del amor con la ebriedad lo saque Arnau del pasaje aristotélico arriba citado (*Ética*, 1148 b 17 ss.).

29. *De motibus animalium*, I, II, 4. También lo recoge Vilanova un poco más abajo, al indicar que el enfermo de amor se vuelve melancólico: «Tales etiam in absentia desiderate rei tristantur, et cum ad compressum diu cordis recreationes copiosius aer attractus forti spiritu cum vaporibus diu prefocatis interius expellatur, oritur in eisdem alta suspiriorum emissio» (III, p. 52). Véanse también, las citadas obras de B. Nardi, *L'amore e i medici*..., y de R. Klein, pp. 41-52.

30. *Canon*, Fen I, tr. IV, c. 23. Como es sabido, Avicena, a su vez, recoge toda la tradición médica árabe (Razes, Haly Abbas, etc.), que puede verse con pormenor en el citado trabajo de E. Ruth Harvey, pp. 9-30; así como, sumariamente y en relación con

No voy a extenderme, sin embargo, en las consecuencias morbosas del desarreglo funcional que comporta el amor heroico, entre otras cosas porque están suficientemente descritas en las obras citadas, más bien he querido servirme de su patología porque ilustra bien una parte, la negativa, del motivo central del libro: la transformación del amante en el amado. Digo la parte negativa —o sea, la imposibilidad de transformación— porque principalmente se habrá de considerar cuando el amor es correspondido, o sea, cuando se da la reciprocidad amorosa. De momento, los médicos que hemos visto nos han servido para explicar las causas de un tipo de melancolía que se manifiesta fisiopsicológicamente. Tengamos en cuenta, por otro lado, que muchos de sus volúmenes figuraron en los anaqueles de algunos Padres de la Iglesia, de otros tantos poetas y, por supuesto, de la mayoría de los filósofos posteriores: «naturales», platónicos y neoplatónicos.

En tales diagnósticos se constata que el objeto de deseo amoroso, o su imagen (pues importa poco que esté presente), se imprime en la parte anterior del cerebro,[31] hasta tal punto, que el anhelo «cogitante» (valga la

los poetas italianos, en B. Nardi, *L'amore e i medici...*, *passim*; o en M. Ciavolella, pp. 51-95. Para el funcionamiento del pulso cuando envía espíritus vitales puede verse, por ejemplo, Avicena, *Canon*, Fen II, doc. III, c. 18; Alberto Magno, *De anima*, I, I, 6 y 18; V. de Beauvais, *Speculum Doctrinale*, CLXI. Compárese también con la definición de otro célebre médico medieval, Bernardo Gordonio, en su *Lilium medicinae*, Lyon, 1574, p. 217 (véase, *infra*, cap. III), y cf. L. Baab, *The Elisabethan Malady*, East Lausing, 1951, p. 128 ss. No quisiera olvidarme del artículo de Mary F. Wack, «The *Liber de heros morbo* of Johannes Afflacius and Its Implications for Medieval Love Conventions», *Speculum*, LXII (1987), pp. 324-344, donde, además de editar el brevísimo, pero jugoso, texto —deudor del *Viaticum* de Constantino el Africano—, apunta que «the *Liber* invites speculation about its influence on poetic representations of love, but we can focus more securely on the possibilities for the reception of poetry that it created» (p. 342); de la misma autora, *Lovesickness in the Middle Ages: The «Viaticum» and its commentaries*, University Press, Filadelfia, 1990. Es una más de las posibles fuentes sistematizadoras —los árabes, Andrés el Capellán, etc.— del pensamiento de los poetas.

31. La descripción, tan concreta, del funcionamiento de la imaginación y la memoria por parte de los médicos no deja de tener ecos aristotélicos; no sólo nos viene a la mente la celebérrima «tablilla de cera» (*De anima*, 430 a) en la que se «graban» las impresiones sensoriales, una vez convertidas en imágenes, en «diseños mentales» (aunque el símil de la imagen como la impronta del sello en la cera ya figura en el *Teeteto*, 191 c-d, de Platón, donde se supone que hay un bloque de cera en nuestras almas, de cualidad variable según los individuos), sino también la afirmación de que la memoria pertenece a la misma parte del alma que la imaginación, es un «archivo de diseños mentales», procedentes de las impresiones sensoriales con la añadidura del elemento temporal (*De memoria et reminiscencia*, 449 b 31); cf. F. Yates, *El arte de la memoria*, pp. 48-53; M. W. Bundy, *The Theory of Imagination...*, pp. 187 ss.

expresión) del sujeto que siente la pasión comporta que toda la actividad de sus potencias interiores se destine a recordar la imagen deseada, al igual que el precedente, y necesario, frenesí «pulsátil» o espiritual del corazón, su miembro «vital». Actividad frenética que, merced a las cualidades 'seco' y 'cálido' (que, lo hemos visto, sirven para retener e imprimir la imagen en la memoria), supone que, a la postre, el alma adquiera la extensión de la imagen recordada o imaginada. Ello no sólo se produce porque únicamente funciona la facultad interior *phantasia* —imaginación—, y no así la *aestimativa* ni mucho menos la *rationalis*, sino también porque la porción de la sangre que entró en el ventrículo cerebral correspondiente, una vez sublimada por los espíritus animales —visivos— portadores de la imagen, acaba infundiéndose en los espíritus de quien la percibió y recrea constantemente en la imaginación y, claro, en su misma sangre.

En consecuencia, este proceso comporta que el alma del amante, que recuerda la imagen, calca los contornos de la *species* permanentemente *impressa*, troquelada por los espíritus animales en el ventrículo cerebral y, por lo tanto, en el alma; comporta que el *phantasma* sea, en fin, la vestimenta, el hábito, del alma: «Et siquidem ratio ipsa sola contemplatione eam susceperit, *quasi vestimentum* ei est ipsa imaginatio extra eam, et circa eam quo facile exui et spoliari possit. Si vero etiam delectatione illi adhaeserit, *quasi pellis* ei fit ipsa imaginatio».[32] Y que, por lo tanto, no «contemple» intelectualmente ni, por supuesto, juzgue o «estime» la conveniencia o pertinencia de las *species*, ni se dé cuenta de la excesiva *cogitatio*.

Se puede establecer una analogía con algunas afirmaciones de Plotino. En especial cuando dice que el alma, preocupada por las cosas sensibles, adquiere una cierta extensión análoga a la de ellas y «se convierte en la cosa que recuerda», espiritual o no, según ese «recuerdo» sea pensamiento o imagen: «ciertamente, la imaginación no posee su objeto, sino que tiene la visión de él e incluso su misma disposición».[33] No se alejan demasiado los dictámenes de Hugo de San Víctor:

32. De nuevo recurro a Hugo de San Víctor para la aproximación al concepto y la descripción del proceso: *De unione...*, en *PL*, vol. CXCIX, col. 288.

33. *Enn.*, IV, IV, 3; se reafirma en que es una facultad intermediaria entre lo particular y lo universal. Sírvanos también el testimonio del posterior Nicolás de Cusa, que llamaba al espíritu humano *figura figurarum*, por analogía con la *species specierum*, o sea, Dios (*Excitaciones*, I, *apud* M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, París, 1941, p. 152, n. 15).

> Ipsa quippe anima, in quantum delectatione corporis afficitur *quasi corpulentiam* trahens, in eadem *phantasiis imaginationum corporalium deformatur, eisdemque alte impressis* etiam soluta corpore non exuitur. Quae vero in hac vita se ab eiusmodi faeculentia mundare studuerint, hinc exeuntes quia nihil corporeum secum trahunt, a corporali passione immunes persistunt.[34]

Cercanas se nos aparecen también las afirmaciones avicénicas, especialmente cuando, refiriéndose a la facultad *motiva*,[35] explica que la forma aprehendida sensiblemente produce efectos físicos. Razona Avicena que el alma tiene la misma naturaleza que los principios por los que se «informa» la materia: cuando una forma en la *imaginatio* es confirmada por la *extimatio*, la materia tiende a adaptarse a la forma: un hombre que se encoleriza frecuentemente, o un enamorado, pronto manifestarán las marcas de la pasión en su persona. Especialmente en *De viribus cordis*, Avicena detalla los efectos físicos de las pasiones y describe cómo la inclinación física hacia alguna pasión se fortalece por la repetición, hasta tal punto, que el paciente se va predisponiendo cada vez más a recibir el estímulo mental. En el *De anima* subraya la prioridad de la forma sobre la materia y explica cómo la imagen mental afecta a los órganos corporales. Así, pasiones como las citadas ponen de manifiesto hasta qué punto están unidos el alma y el cuerpo.

Como tendremos ocasión de comprobar más adelante (en el capítulo V), la concepción del médico Marsilio Ficino tampoco se aleja demasiado de las expuestas; sírvanos de momento un pasaje en que afirma que es tanta la presencia «vital» («neumáticamente» hablando) de la fantasía, que actúa sobre el propio cuerpo, «per vim sensitivam hanc eminentiorem, per affectus scilicet phantasiae. Ergo phantasia instar virtutis vivificae format et ipsa proprium corpus».[36] Dicha «transformación», sin embargo, no ha de verse como algo extraordinario, dado que la concepción fisiopsicológica en que se basa da razón del fenómeno:

34. *De unione...*, *ibid.*; la cursiva es mía. Según R. Klein (*op. cit.*, p. 71), recoge el legado de Porfirio y Sinesio.

35. Dejando aparte la *vegetativa*, cuyas tres funciones son obvias (*nutritiva*, *augmentativa* y *generativa*), la *motiva* se subdivide, a su vez, en *appetitiva* (encargada de «ordenar» el movimiento) y cuyas especies son la *concupiscibilis* y la *irascibilis* y la facultad para efectuar los movimientos. Por fin, como es sabido, la *vis apprehendens*, que se divide en sentidos externos (vista, oído...) e internos: los cinco citados (*phantasia*, *imaginatio*...).

36. *Theol. plat.*, XIII, IV; en *Opera*, p. 300.

> ... un amante desea más ardientemente su placer que las mujeres encinta el vino, y piensa en él con más fuerza y firmeza. ¿Quién se asombrará entonces de que los rasgos del rostro del amado, fijos y grabados en el corazón del amante, sean pintados por el propio pensamiento en el espíritu y al instante reproducidos por el espíritu en la sangre? ... Por tanto, ¿te asombrarás si la sangre pintada con cierta similitud la reproduce en los miembros de modo que Lisias finalmente parece que llega a ser semejante a Fedro en algo, en el color, o los rasgos, los deseos o los gestos?[37]

Un poco antes (VII, IV) ha afirmado, galénicamente, que de los ojos salen verdaderas emanaciones («spiritus qui vapor sanguinis est»: 'el espíritu, que es vapor sanguíneo'), no por invisibles menos eficaces, que, entrando por los ojos del enamorado, le infunden realmente una parte de la sangre del ser amado,

> pues como los espíritus se generan de la sangre más pura por el calor del corazón en nosotros son siempre semejantes al humor de la sangre. Pero al igual que este vapor de los espíritus nace de la sangre, así también manda fuera rayos semejantes a sí por los ojos, como a través de ventanas de vidrio. Y también como el sol, que es el corazón del mundo, expande en su curso la luz ... así el corazón de nuestro cuerpo, agitando la sangre próxima a él en su movimiento eterno, desde él extiende los espíritus a todo el cuerpo. Y a través de aquellos difunde las chispas de luz de los rayos a cada miembro, sobre todo a través de los ojos. Porque al ser el espíritu ligerísimo, fácilmente asciende a las partes más elevadas del cuerpo, y su luz resplandece más copiosamente por los ojos, porque los ojos son transparentes (pp. 200-201).

De lo dicho se deduce que la imagen (en este caso, del amado), canalizada espiritual, sanguíneamente, y expulsada por los ojos, no deja de ser una parte de él que entra por los ojos del amante, pues se infunde «espiritualmente» en la sangre de este. Tan «material» transformación de uno en otro y viceversa (siempre que se dé la reciprocidad amorosa) ha de pasar forzosamente por la *phantasia*, que es la facultad encargada de recoger los espíritus visivos (en forma de *scintillae*, 'chispas', que transportan la imagen del objeto), y, por la constante *cogitatio*, de disponerlos en la sangre del amado a modo de vestido del alma, de *indumentum animae*, de «hábito del alma» garcilasiano. Esta, el alma, afanada en recrear (*cogitare*) en la imaginación, mediante la *phantasia*, la imagen espiritualmente conducida, acaba adquiriendo la extensión de dicha

37. *Comment. in Convivium...*, VII, VIII; tomo la traducción de la edición española de R. de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 211-212.

imagen, transformándose en ella. Análogamente, la sangre que ha salido por los ojos del objeto amado completa la transformación, pues, a la postre, los espíritus visivos infunden en el amante una porción de sangre, de espíritus vitales, sublimados en animales en la *phantasia*, en el cerebro, o sea, en el alma.

Repárese, con todo, en que tales cometidos de la imaginación ya habían sido fijados por Aristóteles. Antes recordaba que dicha facultad, en tanto que primera receptora de los *sensibilia* y canalizadora de los espíritus vitales en vías de transformarse en animales, era el «cuerpo sutil» del alma.[38] Comprobábamos asimismo antes que *phantasia* viene de *phos* ('luz'), no sólo porque con sus imágenes ilumina al resto de facultades, sino también porque se fortifica y depende del «neuma luminoso»,[39] o sea de los «espíritus visivos» (el *spiritus lucidus* que vimos en Galeno), que paulatinamente favorecen el imperio de la imaginación mediante el flujo sanguíneo impulsado por el corazón.

Uno de los autores que mejor recogió las definiciones clásicas y medievales fue Nemesio de Emesa: «phantastikon igitur, vis est animae rationis expertis, quae per sensuum sedes suo munere fingitur ... phantasia vero, affectio est animae, a ratione vacuae, quae fit ab aliquo, quod phantastikon appellavimus ... Instrumenta eius sunt anterioris cerebri ventriculi, et qui in eis animae spiritus continentur ... Sunt autem sensus sedes quinque ... Nam vis quidem ipsa animae est, instrumentum corporis, atque ambo haec per phantasiam res externas percipiunt» (*De natura hominis*, VI: «De phantasia»).

Esta actividad y facultad imaginativa, en tanto que encauzada por los espíritus, es, en realidad, la más connatural al hombre. El espíritu es,

38. Véase, por ejemplo, *De anima*, 402 b-403 a; *De memoria et reminiscencia*, 449 b-450 a. No obstante, hay que matizar, pues si para Alberto Magno la *phantasia* era «tota formalitas sensibilis virtutis» (*De anima*, II, IV, 7), Ficino, más tarde, la diferencia de la imaginación. El florentino (abajo lo amplío), al describir el papel fisiológico del *spiritus* en la sangre (según la doctrina galénica), sitúa a la imaginación entre las facultades del alma sensitiva, y a la fantasía, entre las del alma racional (*Theol. plat.*, IX, 5, pp. 211-212 de las citadas *Opera*). Para la noción de cuerpo sutil, me remito a R. Klein, quien en su *La forma y lo inteligible* (pp. 64-70) recoge las afirmaciones de Alquero de Claraval (*Liber de spiritu et anima*) y de Sinesio (*De insomniis*); aparte, claro, de los avicénicos, quienes la sitúan en el extremo del alma sensitiva para recibir las imágenes de los objetos. Las mismas opiniones confronta G. Agamben (*Stanze*, pp. 109-112); véase también E. Ruth Harvey, *The Inward Wits*, pp. 31-37.

39. Este concepto depende, en primer lugar, de Aristóteles (*De generatione animalium*, 736 b); véase, por ejemplo, C. R. Klessing, «The *ojema-pneuma* of the neoplatonists and the *De insomnis* of Synesius of Cyrene», *American Journal of Philology*, XLIII (1922), pp. 319-330 (translitero las grafías griegas).

dijimos, el intermediario entre el cuerpo y el alma;[40] por lo tanto, también entre la percepción animal (el *sensus communis*) y la razón angélica: análogamente a como el hombre es el puente (la *regiò media salutis* agustiniana) entre la bestia y el ángel y ocupa la posición media en el universo, como se nos recuerda en el *Corpus Hermeticum*:

> humani vero, qui medietate generis sui contenti sunt, et reliquae hominum species his similes erunt, quorum se generis speciebus adiunxerint. Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo ... hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus ... hoc humanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus, o hominum quanto est natura temperata felicius! Diis cognata divinitate coniunctus est, partem sui, qua terrenus est, intra se despicit; cetera omnia quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit; suspicit caelum, sic ergo feliciore loco medietatis est positus, ut, quae infra sunt, diligat, ipse a superioribus diligatur ... omnia idem est ubique idem est.[41]

Así como el hombre está en el centro del universo (aunque puede subir o bajar en función del uso que haga del intelecto, su parte divina), se podría afirmar que, «espiritualmente», es el *animalis phantasticus* por excelencia, no sólo porque los *phantasmata* sean instrumentos imprescindibles para la posterior contemplación intelectual y elaboración de universales (o para otras labores más «bajas»), lo que le permite subir o bajar por la *scala naturae*, sino también porque dichos fantasmas, transportados espiritual, arterialmente, son el vehículo del amor (*vinculus mundi*), la garantía de su pervivencia en la memoria[42] y el cauce para la eventual transformación en el amado.

40. Véase, por ejemplo, V. de Beauvais, *Speculum Naturale*, XXIII, XLIV; otros autores medievales, sin embargo, y a pesar de su aristotelismo, prefieren utilizar el concepto 'instrumento' a la hora de referirse al espíritu; arriba lo veíamos en Alberto Magno (nota 10; véanse también sus *Quaestiones super de animalibus*, III, q. 4), al igual que Santo Tomás (*Summa*, I, 76, VII, ad. 2). Naturalmente, remito a la noción de *sýndêmós* (véase I, nota 3) y a la naturaleza de «demon» que Diotima confería al amor en el *Banquete* de Platón: lo situaba, en tanto que demon, entre dios y los hombres. De lo dicho también parece desprenderse que el amor es lo más propio del hombre.

41. *Asclepius*, VI, en Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, Les Belles Lettres, París, 1983, 4 vols., II, pp. 301-302

42. Hugo de San Víctor (*De unione...*, col. 285) afirma a este respecto que «est igitur imaginatio similitudo sensus, in summo corporalis spiritus et in imo rationalis corporalem informans et rationalem contingens» (cf. Vicenzo Liccaro, ed., H. de San Víctor, *Didascalion. I doni della promesa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in*

No afirma otra cosa, dicho sea de paso, Santo Tomás de Aquino con la sentencia «principium nostrae cogitationis est a sensu» (*Summa*, I-II, 84, 6), ni cuando, reproduciendo casi *verbatim* a Aristóteles, insiste en que «non contigit intelligere sine phantasmate» (*id.*, I-II, 84, 7). Los *phantasmata* o impresiones de los sentidos son esenciales para el intelecto y para la formación de universales, mediante la intervención de la memoria, en cuya cavidad hay que buscar la imagen aprehendida:

> Et dicit [Aristóteles] manifestum esse ... ad quam partem animae pertineat memoria, quia ad eam, ad quam pertinet phantasia; et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia; per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine. Et inde est quod ea quae habent subtilem et spiritualem considerationem minus possumus memorari. Magis autem sunt memorabilia quae sunt grossa et sensibilia. Et oportet, si aliquas intelligibiles rationes volumus memorari facilius, quod eas elligemus quasi quibusdam aliis phantasmatibus, ut docet Tullius in sua *Rhetorica*.[43]

Obsérvese, pues, que incluso el Aquinate da un valor relevante a la *phantasia*, en tanto que de naturaleza «intermedia» entre lo sensible y lo inteligible, entre lo material y lo incorpóreo; naturaleza que, como hemos visto, coincide con la humana, es su característica específica. Cosa bien distinta es que el hombre se limite a contemplar imágenes depositadas, en vez de sublimarlas en el entendimiento, o sea, en lugar de «contemplar» intelectualmente, que es el obvio desiderátum de Santo Tomás y de todos los teóricos cristianos (escolásticos y místicos), y, en puridad platónica, la única forma de transformación del amante en el amado.

lode del divino amore, Rusconi, Milán, 1987). Análoga es la tripartición de *visiones* de San Agustín: la visión corporal, «per sensum»; la espiritual, «per imaginationem sive phantasiam»; la intelectual, «per intellectum» (*12 super Gen. ad litt.*, citado por Santo Tomás, *Summa*, I, 78, 4).

43. Santo Tomás, *Comm. in lib. de memoria et reminiscencia*, III, ed. de R. M. Spiazzi, Turín-Roma, 1949, p. 326; véanse también pp. 85 ss.; difiere, no obstante, de Avicena al considerar que la memoria, como la imaginación, está estrechamente unida al sentido común: «... phantasia et memoria non sunt potentiae distinctae a sensu communi, sed sint quaedam passiones ipsius. Sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias» (*ibid.*, p. 321): la diferencia está en que Avicena sostiene que de la misma forma que en la *imaginatio* se albergan las formas sensibles, en la *memorialis* lo hacen las *intentiones* de la *aestimativa*. Cf., en general, Armando Suárez, «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista», *Salmanticensis*, VI (1959), esp. pp. 401-475); F. A. Yates, *El arte de la memoria*, pp. 91 ss.; E. Ruth Harvey, *The Inward Wits*, pp. 56-61.

Así lo siguen razonando algunos filósofos neoplátonicos del siglo XII: la escuela de Chartes, los Victorinos, etc. Naturalmente, tendrán presentes a Plotino, los Padres griegos, San Agustín y demás, pero también el resto de aportaciones. Verbigracia, Juan Escoto Erígena (siglo IX) insiste en la vuelta del alma a Dios mediante el amor, concebido como vínculo (el *syndêmós* plotiniano), definido al modo del Pseudo Dionisio, equiparado a la *amicitia* y basado en el concepto movimiento, de raíz aristotélica (baste ver los *Topica*, II, 7, 113 b 2):

> Amor est connexio ac vinculum quo omnium rerum universitatis ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic deffiniri: Amor es naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt finis quietatis statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus. His deffinitionibus aperte sanctus Dionysius estipulatur in amatoriis ymnis [*Nombre divinos*, IV, 15]. Idem in eisdem [IV, 16 y 17]. Merito ergo amor deus dicitur quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur et in unum colligit omnia et se ipsum ineffabili regressu revolvitur totiusque creaturae amatorius motus in se ipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur ... quia rationalibus mentis contuitum per omnia diffundit et movet dum diffusionis et motus animi causa sit ad eum inquiriendum et inveniendum et quantum possibile est intelligendum qui omnia implet ut sint et universalis amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem quae est quod ipse est universa colligit et inseparabiliter comprehendit. Amari item dicitur ab omnibus quae ab eo facta sunt non quod ab eis aliquid patiatur qui solus impassibilis est, sed quia eum omnia appetunt ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit ... Sicut ergo lapis ille dicitur magnetes.[44]

La combinación de tanta *auctoritas* no eclipsa la noción neoplatónica de Dios y la Creación como un todo, como el Uno, siendo aquella (incluido el hombre) una emanación de Dios, por lo que no parece considerar Escoto el dogma de la *creatio ex nihilo*, pues a lo que se ve Dios está en todo y todo está en Él. Incluso parece postular la existencia del *nous*:

44. *Periphyseon*, I; tomo la cita del excelente libro de D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 187, que muy acertadamente apunta: «establece la comunidad de Dios con la creación, de manera que las percepciones diferenciadas que el hombre percibe no son más que el resultado de un falso análisis ... la razón es incapaz de captar la unidad, y por ello hace distinciones entre el principio y el fin, por ejemplo, aunque principio y fin es la misma cosa, pues el principio es el fin y el fin es el principio, dado que todo acaba y empieza en Dios, en quien no hay distinciones formales ni sustanciales; es un círculo, una cadena áurea, un ouroburos, etc. Sólo si se cree es posible comprender esto, es lo que pudiéramos llamar la hipertrofia del *crede ut intelligas* agustiniano» (*ibid.*).

«rationabilis mentis ... per omnia diffundit et movet ...»; no asoma, en cambio, el alma del mundo. Con todo, el sistema recuerda mucho al de Plotino. Así, para Escoto, transformarse en el amado valdría por volver al Todo, al Uno, a Dios, del que somos una emanación (es el *bonum diffusivum sui*). Este tipo de amor místico sería una reintegración en la Unidad, paralela, por tanto, a la reintegración en el andrógino que postulaba el *Banquete* y en los mismo términos, pues es el intelecto de Dios el que está en Todo: «aliisque intellectibus se miscet, et fit unum cum his, quibus copulatur» (*ibid.*, p. 189). Ni que decirse tiene que tales afirmaciones pueden conjugarse perfectamente con muchos pasajes bíblicos que ilustran la *caritas*: «Yo y el padre somos uno» (Juan, X, 30; Gál., II, 20, etc.). Y, por supuesto, puede combinarse con el tópico citado que reza que el alma *animat ubi amat*, pues el amor es lo que permite al alma volver a la Unidad de la que procede, reintegrarse en Dios, tranformarse en Él, en tanto que *bonum diffusivum sui*. Complementariamente, Escoto incorpora el concepto aristotélico de movimiento para ilustrar el anhelo de unidad.[45]

Aunque platónicos o platonizantes, estos teóricos de la teología mística, ya lo hemos visto, suelen tener en cuenta otras líneas de pensamiento. El propio Nicolás de Cusa, buen conocedor y a veces fiel seguidor de San Agustín, Dionisio, San Buenaventura, incluso de Eckhart y Ruysbroeck, tiene presente el proceso aristotelicoescolástico, aunque sea para desandarlo a lo divino;[46] análogo, como veremos, será el proceso de San

45. En las páginas siguientes, D. Ynduráin amplía esta noción con Eckhart, para quien «la variedad de lo real y el hombre aspiran a la unidad, a remontar el curso de la progresiva diferenciación hacia su principio ... Esta transformación es posible por dos motivos: por una parte, el hombre es un microcosmos en cuanto está compuesto de alma y cuerpo, de manera que si se conoce a sí mismo, conoce todo lo existente que es material o espiritual (*Liber benedictus*, II). Por otra parte ... Eckhart recuerda que el alma es una chispa celeste ... y Dios entra en el alma que es así transformada en Dios: Hay en el alma una potencia que, purificada de lo que en ella es más grosero, se une a Dios, es la pequeña chispa del alma» (p. 191).

46. La descripción de los dos tipos de *luces*, la humana o corporal y la divina o espiritual, se acoge al sistema psicológico aristotélico: «Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris ... Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit deus lucem ... ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat ... Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus» (*De quaerendo Deum*, II).

Juan de la Cruz. No obstante, el meollo de la exposición del Cusano es predominantemente agustiniano (cf. *Conf.*, III,VI,11): la introspección (*convertere se ipsum*) como vía de 'convertirse' en Dios, como indica al final de su *De quaerendo*: «Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur Deus».[47] Pero, al igual que en los Padres citados, la unión con Dios se da porque es Él quien desciende y transforma al hombre. Tal como apuntaba, entre otros, San Gregorio de Nisa (*In Cantica*, XI), el alma anhelante puede acometer la búsqueda de Dios, porque Dios quiere ser encontrado, ilumina a quien lo busca y, transfundiéndole su amor, le transforma en Él:

> in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci (*De quaerendo*, II).

A partir de semejantes premisas, aunque dentro de la relativa heterodoxia que le caracteriza, funda Ramon Llull su sistema, y para explicarlo echa mano del espejo platónico:

> Es mirava l'Amic a si mateix, per tal que fos mirall en el qual veiés el seu Amat; i mirava el seu Amat, per tal que li fos mirall en el qual tingués coneixença de si mateix. I hi ha debat a quin dels dos miralls estava més acostat el seu enteniment,[48]

47. Ni que decirse tiene que similares propuestas encontramos también en San Buenaventura, por ejemplo, a la hora de hablar de los *vestigia Dei* que nos llevan al *primum principium*: «considerandum quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale extra nos et hoc est deduci in via Dei; oportet nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei» (*Itinerarium*, I, 2).

48. *Llibre d'Amic e Amat* (redactado antes de 1283), versículo n.º 350, pp. 176-177 de la edición, levemente modernizada, de Àlvar Maduell, Edicions 62, Barcelona, 1966; sabido es que este libro forma parte del *Libre de Evast e Blanquerna* (ed. S. Galmés, Barcino, Barcelona, 1935-1954, III); pueden ampliarse sus teorías sobre el amor en el quinto libro del *Llibre de contemplació en Déu* (1271-74), que versa sobre el amor y la oración; véanse además los estudios de E. Allison Peers, *Foll d'amor. La vida de Ramon Llull*, Moll, Palma de Mallorca, 1966, esp. pp. 75-82; Frances A. Yates, «El arte de Raimundo Lulio: aproximación a través de su teoría de los elementos», en sus *Ensayos reunidos, I. Lulio y Bruno*, FCE, México, 1990, pp. 60-62, 72-75, 114-124; muy esclarecedoras resultan las páginas que dedica Yates

y también de la trinidad de potencias del alma, de raíz agustiniana:

> Contemplant l'Amic el seu Amat, es feia subtil en el seu enteniment i s'enamorava en la seva voluntat. I hi ha debat per quin dels dos es feia la seva memòria més subtil per recordar el seu Amat.[49]

Y, por supuesto, de la otra gran tríada, la de las almas, que, posiblemente teniendo *in mente* a San Buenaventura, constituyen una *scala perfectionis* [50] cuyo fin último es la unión esencial: «amor, amar, amic e amat se convenen tan fortament, que són una actualitat en essència, i l'Amic i l'Amat són diverses coses que concorden sense cap contrarietat ni diversitat d'essència» (n.° 211). Unidad esencial, en acto, no en potencia, y *concordia oppositum*. Sin embargo, Ramon Llull no es especialmente clarificador, pues aunque su *Art amativa* se basa en algunos conceptos fundamentales, los combina con algunos *contrafacta* del amor profano (la misma tríada amante-amado-amor se puede rastrear en algunos trovadores), con la tradición bíblica y con otras tantas paradojas y *quaestiones* amorosas, sacadas de aquí y de allá, que hacen que su propio

a comparar a Llull con Escoto Erígena, algunos Padres griegos (Orígenes, Basilio, Máximo el Confesor y San Gregorio de Nisa) y, por supuesto, con la tradición agustiniana. Véanse asimismo los imprescindibles libros de Martín de Riquer, *Història de la Literatura Catalana*, Ariel, Barcelona, 1964, I, pp. 197-352; Robert Pring-Mill, «Entorn de la unitat del *Libre d'Amich e Amat*», *Estudis Romànics*, X (1962), pp. 33-61; F. Rico, «Ramon Llull», en su citado *El pequeño mundo del hombre*, pp. 80-84 y 312-313; Lola Badia, «Els problemes del *Llibre d'Amic e Amat*», en su *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Quaderns Crema, Barcelona, 1991, pp. 55-71.

49. Verso n.° 348. Para la consistencia filosófica de Llull, véase Joaquín y Tomás Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Asociación española para el progreso de las ciencias, Madrid, 1939-1943, 2 vols., I, pp. 259 ss, 532 ss.; A. Bonner, «Ramon Llull i la ciència de l'astronomia», *Estudis Baleàrics*, VIII (1983), pp. 7-18; cf. J. Rubió i Balaguer, «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull» [1957], en *Ramon Llull i el lul·lisme*, vol. II de sus *Obres*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1985, pp. 248-299; Robert Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià*, Moll, Palma de Mallorca, 1961. Lola Badia (p. 67), con muy buen tino, habla de tres grandes fuentes: la tradición del amor profano, de raíz trovadoresca; la tradición mística, decantada principalmente hacia los victorinos; y los motivos de su propia *art*.

50. «Pels camins de vegetació [alma vegetativa] i de sentiment [alma sensitiva] i d'imaginació i d'enteniment i de voluntat [alma intelectiva] anava l'Amic a cercar el seu Amat; i en aquells camins sofria l'Amic perills i llenguiments pel seu Amat, per tal d'elevar el seu enteniment i la seva voluntat al seu Amat, que vol que els seus amadors l'entenguin i l'amin altament» (n.° 314); véanse Pring-Mill, «Entorn a la unitat...», *passim*; Badia, pp. 70-71.

texto —aparte las nociones fundamentales— sea una *coincidentia oppositum*, un «delirio racional»,[51] supuestamente capaz de dar cuenta a la vez del amor, del entendimiento y de la combinación armoniosa de ambos.

Se impone, por lo tanto, retomar la previamente citada y sistemática tradición escolástica y partir de su división de los sentidos interiores y potencias del alma. En dicha tradición se clarifica que el predominio de la imagen (sobre el concepto intelectual) también implica que el alma del enamorado se vaya configurando a su dictamen, que recree mediante la *cogitatio* la *species*. De ello se sigue que, como la actividad imaginativa y memorial del amante se centra exclusivamente en el amado, aquel *animat ubi amat*, o sea, sus potencias interiores están totalmente mediatizadas por la imagen grabada en la *phantasia* (y, claro, en la sangre). La cual, precisamente porque, como indica Hugo de San Víctor, es «vestimenta» del alma, esta —el alma— se ha de adaptar «espiritualmente» a lo que «cogita», o sea, se transforma. El alma, por ello, reducida su actividad a la *cogitatio* amorosa exclusiva, 'anima (aquí vale por 'se informa') en y por el amado' (*animat ubi amat*). Así, aunque se reproduce *verbatim* la fórmula mística que veíamos en el capítulo anterior, el contenido es muy distinto, pues sirve para explicar un proceso psicológico.

Fue tal la popularidad del aforismo, que en el *De vero amore* del Anónimo de Erfurt se atribuye a Séneca:

> Quare anima potest premitti ab amata frequenter ad amatum, et ab amato ad amatam? // Quia, testante Seneca, «anima verius est ubi amat quam ubi animat».[52]

En la misma obra encontramos el principio complementario, la transformación en el amado, atribuido nada menos que a Aristóteles (*Philosophi*) y *sub specie* de amor cortés:

> Quomodo vir, volens vere amare, debet minorem se, parem vel maiorem diligere? // Respondeo, secundum auctoritatem Philosophi dicens: «Scio, anima mea, quod, quicquid diligis, *ipsa vi dilectionis in eius similitudinem transformaris. Talis et tantus amans efficitus quale vel quantum est id quod diligit.* Et ideo dilectus, si inferiorem vel equalem diligat, minor se vel sibi equalis efficitur» (*ibid.*, 26; la cursiva es mía).

51. Son palabras de Alberto Vàrvaro, *Literatura románica de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 113.

52. Cito por la edición de E. Massa, *op. cit.*, II, p. 28; en el vol. I, p. 77, ha afirmado el editor que la fuente es San Buenaventura.

Nos brinda, además, esta obra la posibilidad de engarzar con los trovadores y el «fin'amors», y con los averroístas del «dolce stil nuovo», pues así como no parece difícil, por una parte, encontrar una conexión entre el impulso platónico y el *spiritus lucidus* de la teoría aristotelico-médica, y la *caritas*, la *amicitia* y el ágape; tampoco, por otra, entre estas últimas y algunos postulados de ambas corrientes poéticas. No en balde, el «intercambio de corazones», la vivencia en y por el amado, la asimilación y transformación por amor y otros relacionados son conceptos perfectamente representados en ambas escuelas poéticas, ora los autores de una u otra disciernan su procedencia, ora la conjuguen.

III

CONFLUENCIA DE TRADICIONES EN LA LITERATURA MEDIEVAL

A mediados del siglo XV, don Pedro de Portugal intercala el tantas veces citado tópico en un contexto, el de la *Sátira de infelice e felice vida*, impregnado, como toda novela sentimental, de «fino amor»:

> condición es de los que bien aman siempre se acatar, lo qual de naturaleza se levanta, segunt dise Hugo de Santo Víctore: *«la nuestra ánima más verdaderamente está donde ama que adonde bive»*. E segunt dise Sant Dionisio, que el amor es cadena fuerte e prisión muy dura a la ánima; la cual, porque rige todo el cuerpo e es principio de mover las potencias orgánicas, adonde ella se mueve, allá mueve todos los sentidos. Et seyendo ella atada a la cosa que amamos, allí quiere ayuntar todas las orgánicas potencias a ella deservientes; de lo cual se sigue los ojos de los amantes quasi por necesidat ser sienpre dirigidos en las cosas que aman.[1]

Permítaseme la ruptura del orden temporal, pues nos da pie para apreciar la pervivencia armónica de dos motivos fundamentales a lo largo de la Edad Media: el de la *visio* (y *conversio*) amorosa, con todo lo que comporta, y el de la vivencia en y por el amado, o sea, la alienación de uno en otro, expresada mediante el concepto aristotelicotomista de 'movimiento', que «ayunta las orgánicas potencias». En concreto, Santo Tomás divide el amor de acuerdo con los tres apetitos: natural, sensitivo y racional (este último, el apetito racional o intelectivo, es sinónimo de la voluntad) y «en cada uno de estos apetitos, llamamos amor al principio de movimiento que tiende hacia el fin deseado» (*Summa*, I-II, q. 26, a. 1).

1. Cito por la edición de las *Obras completas* de L. A. Adão Fonseca, Lisboa, 1975, pp. 48-49 (corrijo la puntuación y las grafías, y subrayo).

Parte, al igual que Juan Escoto, de Aristóteles (*Top.*, II, 7, 113 b 2; *De coelo*, IV, 3, 310 a 33, etc.) y, por supuesto, del Pseudo Dionisio Aeropagita (*De div. nom.*, IV, 12, 15, etc.), como el Tostado, fuente de don Pedro.

En segundo lugar, nos sirve para constatar la vitalidad del tópico («la nuestra ánima más verdaderamente está donde ama que adonde bive»), a despecho de la popularidad que alcanzaron dichos conceptos merced a los neoplatónicos en el siglo siguiente. Importa poco saber que don Pedro se lo encontró, con sus fuentes correspondientes debidamente concordadas, en el *Libro de las diez qüestiones vulgares* de Alfonso de Madrigal, el Tostado, donde también afirma el obispo abulense:

> Dize Dionisio: «Amor est in spiritibus sicut pondus in corporibus» ... así en los espíritus, el amor los lieva y da lugar faziéndolos estar donde ama. Así dize Ricardo e Hugo de Sancto Víctore: «Anima verius es ubi amat, quam ubi animat»; quiere dezir: 'el ánima más verdaderamente es onde ama que onde da ser'. Y así como el amor digamos ser del coraçón y la cosa amada sea fuera del amador, estará más verdaderamente el corazón del amador fuera de él que en él, y por quanto Cupido le mueve, él lo terná.[2]

Sí es más relevante, en cambio, la conjugación —con conceptos tomistas— de *amor benevolentiae* y *amor concupiscenciae* (o de *caritas* y *cupiditas*, o, en términos platónicos, de *eros ouranios* y *pandemos*), ya subordinándose aquel a este o viceversa. Buena prueba de dicha combinación es que la fuente de don Pedro, el Tostado, un poco más abajo ilustra la «qüestión» de Cupido con el citado y célebre versículo de Mateo (VI, 21), uno de los más socorridos lugares para referirse a la *caritas* bíblica:

> Y aun Nuestro Señor tuvo esta manera de fablar en quanto dixo (Matei, sexto capítulo): «Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum» ... Por eso [el amante] saca el coraçón de su lugar y pónelo onde está la cosa amada, que es el tesoro. Ansí farán todas las otras fuertes pasiones, tal es el amor, pues porná el coraçón fuera del amador, captivándolo en poder de Cupido.

2. Junto al *Libro de las quatro qüestiones*, forma parte del *Tostado sobre Eusebio* (Hans Gysser, Salamanca, 1506-1507, 5 vols.), extendiéndose, con numeración propia, desde los folios 138 r. hasta el final del vol. III; cito, sin embargo, por la edición de Burgos, 1545, fol. 126 v.; hay que indicar, no obstante, que la imagen del amor como *pondus* es de San Agustín (*Conf.*, XIII, IX, 10; véase arriba, p. 47). De la influencia del Tostado sobre don Pedro me ocupé en la comunicación «Don Pedro de Portugal y el Tostado», en *Actas del III Congreso de la AHLM*, Salamanca, 1994, II, pp. 975-982; y en el artículo «Ficción sentimental y humanismo: la *Sátira* de don Pedro de Portugal», *Bulletin Hispanique*, XCIII (1991), pp. 31-60. Para todo lo referente al Tostado, su concepción del amor y cuestiones conexas, remito, por supuesto, al excelente y citado libro de Pedro M. Cátedra, *Amor y pedagogía*, pp. 17-56 y *passim*.

Aparte el tópico de la «huida del corazón», de origen bíblico, pero también ovidiano (*Ars am.*, III, 501), heredado por los estilnovistas (cf. Dante, *Vita nuova*, IX, 5; *Rime*, «Lo meo servente core», 1-2) y por Petrarca (*Canzoniere*, CXI, 1; CCLXX, 49; CCCXXXI, 37, etc.), y del que me ocupo más adelante, en el obispo de Ávila priva una concepción «naturalista» del amor que difiere sustancialmente de lo que venimos considerando, pues los postulados trovadorescos, estilnovistas, petrarquistas y neoplatónicos van por otros derroteros; sin embargo, sirvan estas citas introductorias, fuera de contexto, para constatar la vigencia, aunque sólo axiomática, de dichos preceptos; en particular, el pionero, el del «fino amor», también llamado amor cortés.

Mucho se ha escrito sobre el amor cortés y no soy el más indicado para matizarlo;[3] sin embargo, me gustaría citar algunas líneas de investigación a fin de poder subrayar las coincidencias. La hipótesis arriba citada de que el «fino amor» proviene de la idea de amistad ciceroniana la ponderó especialmente Étienne Gilson y a su zaga Denomy y otros.[4] Estos autores, aun admitiendo semejante intención de pureza, creen que el amor cortés y el místico se diferencian en que aquel excluye la unión

3. Véanse, entre otras, las poco menos que exhaustivas obras de R. Nelli, *L'érotique des troubadours*, Toulouse, 1963; A. Viscardi, *Le letterature d'Oc e d'Oil*, Florencia-Milán, 1967; F. X. Newman, ed., *The Meaning of Courtly Love*, University Press of Albany, Nueva York, 1968, bibliografía en las pp. 97-102; R. Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love*, University Press, Manchester, 1977. Para el término «fino amor», véase el artículo correspondiente de L. Rossi en el *Lexikon des Mittelalters*, 4 / 3, Munich-Zurich, 1987, cols. 452-453; así como el de Olga T. Impey, «La *fin amors* y sus términos en la prosa histórica de Alfonso X: un caso de reflexión y refracción», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX (1985), pp. 369-384.

4. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952, capítulo XIV; *id.*, *La théologie mystique de saint Bernard*, París, 1947, pp. 20 ss. y 205 ss.; *id.*, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1982², pp. 277-287; A. J. Denomy, «An Inquiry into the Origins of Courtly Love», *Mediaeval Studies*, VI (1944), pp. 175-260; *id.*, «Fin'Amors: The Pure Love of the Troubadours, its Amorality and Possible Source», *Mediaeval Studies*, VII (1945). Nelli (p. 277), por su parte, lo remite a los ritos de la amistad masculina que florecen en las sociedades primitivas y evolucionadas. En general, la posición de los dos citados, más las célebres de Appel, Jeanroy y Lewis, las resumió Otis H. Green en su *El amor cortés en Quevedo*, Librería General, Zaragoza, 1955; al tema del amor también dedica este autor la mayor parte del primer volumen de su *España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid, 1969.

que el místico considera consustancial. No obstante, como hemos visto y veremos, la 'unión' de los amantes es un concepto que puede manifestarse como huida del corazón, intercambio de corazones, vivencia en el amado y, por supuesto y principalmente, transformación del amante en el amado, ya sea en el amor profano, ya en el místico. Como, por ejemplo, refleja la parte final de uno de los poemas (siglo XI) que presenta P. Dronke, donde no falta casi ninguno de los motivos:

1 Ecce redit species et amoris grata voluptas
Et novus insolito surgit amore decor.
. . . . . .
18 Alternant animas, laqueataque corpus in unum
Corpora spiritibus per via corda parant.
Corpora spirituum transfusio languida reddit,
Dumque sibi moritur vivit uterque pari.[5]

La otra gran corriente, principalmente representada por los trabajos de M. Lazar, el propio P. Dronke o Keith Whinnom,[6] pone, por una parte, el acento en la pasión amorosa: dudan de que el fundamento del amor cortés sea, como quieren los primeros, la sublimación del amor carnal (más que el deseo en sí, apunta Green, consistiría en el amor del deseo), más bien afirman que lo central es la posesión física. Por otra, ponen en tela de juicio la existencia misma del concepto 'amor cortés', pues, en definitiva, «el término carece de significación unívoca y habrá que concluir que el 'amor cortés' no es otra cosa que la historia del término en la historiografía».[7]

No sólo hay que llegar a tal conclusión, sino que, a la vista de los

5. Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Clarendon, Oxford, 1968, 2 vols., II, p. 449. En la p. 5 del vol. I nos recuerda que no hay contradicción alguna entre la religión del amor cortés y el amor cristiano: «Such feelings imply ... that human and divine love are not in conflict with each other, but on the contrary can become identified. If the beloved reflects divine perfections to the world, she can be a mediatrix of figura of them to her lover, and he can reach them in so far as he comes nearer to her though love-service».

6. Moshé Lazar, *Amour courtois et 'fin'amors' dans la littérature du XII^e siècle*, Klincksieck, París, 1964; P. Dronke, *op. cit.*; K. Whinnom, *La poesía amatoria cancioneril en la época de los Reyes Católicos*, University Press, Durham, 1981; *id.*, Introducción a las *Obras completas* de Diego de San Pedro, II, Castalia, Madrid, 1985.

7. Alberto Blecua, «¿Signos viejos o signos nuevos? ('fino amor' y 'religio amoris' en Gregorio Silvestre»), en J. Romera Castillo, ed., *La literatura, signo histórico literario*, Madrid, 1981, pp. 110-144, en especial 111-112. Consúltese también, como recomienda con justicia Alberto Blecua en su fino estudio, el *opus inmensum* de Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Planeta, Barcelona, 1975, 3 vols., I, pp. 77-102.

anteriores capítulos y de la aleación de un tipo de amor (*cupiditas*, no *concupiscencia*) con otro (*caritas*),[8] es preciso relacionar al «amor cortés» (partamos de la definición más general) con el concepto progresivamente elaborado por los grandes pensadores cristianos antes citados, pues, ya predomine en ellos la *caritas*, ya el eros, en sus escritos —y en los de los poetas medievales— no sólo se refleja la citada alienación del amante en el amado, sino también la idea de que «todo amor humano es un amor de Dios que se ignora», «una participación analógica del amor de Dios por sí mismo»;[9] o sea, una concepción muy cercana a la del entusiasmo platónico (*Fedro*, 249 d-e, etc.). No de otra forma ha de entenderse la afirmación de Santo Tomás de Aquino: «amar un bien cualquiera es siempre amar su semejanza con la bondad divina», hasta tal punto, que no se puede «amar la imagen sin amar al mismo tiempo el modelo» y, por descontado, «sin preferir el modelo».[10] La progresiva divinización de la dama de la tradición cortés, así como la «donna angelicata» del «dolce stil nuovo», se tenía que concebir, obviamente, según el modelo del amor cristiano. No sólo porque se la glorificaba con términos religiosos y se la hacía fuente del perfeccionamiento del enamorado, sino también porque, amándola, se amaba a Dios, se participaba en el

8. Aunque no lo he citado, sabido es que el pasaje siempre recurrido para esta noción está en San Agustín (*De doctrina christiana*, III, x, 16: «'Caritatem' voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; 'cupiditatem' autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum» (cf. *De civ. Dei*, XXI, 4); véase también F. Tobin, «Concupiscencia and Courtly Love», *Romance Notes*, XIV (1972), pp. 387-393, y, antes, final del cap. II. La diferencia, a grandes rasgos, entre *concupiscencia* y *cupiditas* sería la siguiente: el deseo natural de todos los animales que lleva al macho hacia la hembra, y viceversa, es la *concupiscencia* o amor sensible; ahora bien, si este deseo se origina en la visión de la belleza, visión que se imprime en las entrañas y que la memoria presenta constantemente a la *phantasia*, entonces se trata de *cupiditas* (véase, en general, P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*).

9. É. Gilson, *El espíritu...*, p. 268; *id.*, *La théologie...*, pp. 192-215; cf. M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, París, 1976, pp. 147, 152, 381. A este respecto, resulta muy sugerente el reciente libro de Franco Mancini, *La figura nel cuore fra cortesia e mistica. Dai Siciliani allo Stilnuovo*, Edizioni Scientifiche Italiane-Universidad de Perugia, Nápoles-Perugia, 1988. Para determinar el alcance de la *caritas* en los trovadores, además de los citados antes, puede verse el artículo de Brigitte Saouma, «Le Christ-Epoux chez Bernard de Clairvaux et la Dame dans la 'fin'amors' des troubadours», *Studi Medievali*, XXX (1989), pp. 533-565. Para las letras españolas del siglo XV puede verse el libro de A. van Beysterveldt, *La poesía amatoria del siglo XV y el teatro de Juan del Encina*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

10. É. Gilson, *El espíritu...*, p. 274.

amor divino. «La amada y el amante se incorporaban entonces al poderoso flujo y reflujo 'de bono ad bonum', a la rueda del amor que nace de Dios y a Dios torna 'per modum cuiusdam circulationis'».[11] O sea, para llegar a unirse con Dios, basta seguir la *via* que de Dios desciende a las criaturas, y desde las criaturas vuelve a ascender a Dios; camino que debe ser taxativamente amoroso, porque sólo al Amor se le permite el «milagro» de la síntesis de los contrarios o diversos.[12]

Sírvanos el testimonio de uno de los más preclaros trovadores, Marcabrú, para quien «fino amor» es fuente de toda bondad y, por lo tanto, de salvación y bienandanza. Hasta el punto de que establece una escatología en la que quienes rechazan tal especie de amor son implacablemente destruidos en un infierno calcado del de San Pablo (Gál., V, 9-12). Por el contrario, los fieles al «fino amor» beben de la *fons bonitatis* de San Agustín y de la «lux mundi ... lux vera quae illuminat omnem hominem» (Juan, VIII, 12; I, 9):

> Ail fin Amors, *fons de bondat,*
> *C'a tot lo mon illuminat,*
> Merce ti clam, d'aquel grahus
> Em defendas qu'ieu lai no mus;
> Qu'en totz luecx me tenh per non pres,
> Per confortat en tota res,
> Per tu esper estre guidatz.[13]

11. F. Rico, *Vida u obra de Petrarca. I: Lectura del «Secretum»*, University Press of North Carolina, Padua-Chapel Hill, 1974, p. 265. Posiblemente, una de las claves de dicha cristianización hay que buscarla de nuevo en San Bernardo, cuando destaca la mediación de Cristo, pues el poeta «a donc besoin d'un modèle charnel auquel il pût s'identifier, le Christ ..., cependant, la fonction du modèle est de révéler qui est caché sous cet aspect: le Verbe» (Brigitte Saouma, p. 534). No obstante, también pueden verse las huellas agustinianas (cf. G. Beschin, *op. cit.*, pp. 45-104; S. Álvarez Turienzo, *«Regio media salutis». Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Universidad Pontificia-Caja de Ahorros, Salamanca, 1988, pp. 140-142, 238-249 y *passim*) o victorinas: véase G. Dumeige, *op. cit.*, pp. 82-87, 95, 99 y *passim*. Ni que decirse tiene, por otra parte, que las imágenes bíblicas aparecen por doquier; sírvase ver, por ejemplo, C. D. Eckhardt, «Biblical Imagery in Bernart de Ventadorn's *Lo temps vai*», *Romance Notes*, XV (1973), pp. 368-377.

12. «La sintesi dei contrari che constituisce l'Amore è dunque una vera sintesi. Non soltanto per cosí dire, un pezzo intercalare, è un principio di congiunzione o di unione il quale fa sí che il termine inferiore partecipi, grazie a lui, del termine superiore, o, in altri termini, che il sensibile non resti eternamente estraneo all'intelligibile» (L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, Celuc, Milán, 1973, p. 230).

13. *Apud* L. T. Topsfield, *Troubadours and love*, University Press, Cambridge, 1975, pp. 84-86, la cursiva es mía; véase también A. Del Monte, *Peire d'Alvernhas Liriche*, Turín, 1955, p. 142 ss.; L. Dejeanne, *Poésies complètes du troubadour Marcabru*, Toulouse, 1909; así como A. de C. Ferraresi, «De Guillermo de Aquitania a Francisco de Quevedo: reflexiones sobre el amor cortés», *Anuario de Letras*, XVII (1979), pp. 205-240; cf. Irving Singer, *The Nature of Love*, I, pp. 29-36.

Por mucho que se parezca a la *caritas* (pues de la lectura del trovador se desprende que el que se adscriba al «fino amor» tendrá que poseer los atributos que enumera San Pablo en la misma epístola, V, 22-23), este amor es profano, pero nunca debe confundirse con la *cupiditas*. Lo que ocurre es que, nacidos en un mundo secularmente cristiano, los conceptos y palabras estaban tan sumamente influidos e impregnados del sentido religioso, que, aun vueltas a lo profano, no perdían dicha connotación sacra. Porque Marcabrú parece haber adoptado y adaptado el concepto de *caritas* (v. g., Juan, XIV, 16; San Agustín, *De Trin.*, VIII, VIII, 12), mezcla de piedad y amor que proviene de Dios y cuya *emanatio* obliga al alma a amar. Véase, si no, el *summum bonum* de Jaufré Rudel:

> Amor, alegre 'm part de vos
> Per so quar vau mo mielhs queren,[14]

donde el amor triunfante es el cristiano; o, mejor dicho, se mide por el rasero del *summum bonum* cristiano (cf., por ejemplo, San Agustín, *De lib. arb.*, II, XIX, 53; XX, 54; *Conf.*, III, VI, 11; *De Gen. ad litt.*, XI, XV, 20, etc.), con todo lo que supone de ascensión por la *scala perfectionis* y de retorno a la divinidad. Todo ello, claro, mediante el alma intelectiva y practicando la *caritas*, o sea, transformándose intelectualmente, a través de la contemplación, como apunta Cecco d'Ascoli:

> Io so dal terzo celo trasformato
> in questa donna, ch'io non so' chi fui,
> per cui me sento ancora più beato.
> Da lei comprese forma il mio intelletto,
> mostrandome salute gli occhi suoi
> mirando la virtù del suo cospetto.
> Dunqua, io so' ella, e se da me se sgombra,
> allor di morte sentiraggio l'ombra.[15]

14. 'Amor, te abandono alegre / porque voy en busca de mi sumo bien'; en A. Jeanroy, ed., *Les Chansons de Jaufré Rudel*, París, 1924, I, «Quan lo rossinhols el folhos».

15. *L'Acerba*, ed. de B. Censori y E. Vittori, Piceno, Ascoli, 1971, libro III, capítulo I, vv. 133-141. Los testimonios estilnovísticos son muchísimos; a pesar de que me extiendo después, sirva de momento el aniquilamiento del propio ser (Amor = Dios, es decir, amor absolutamente incondicional) de Jacopone da Todi: «L'Amor è 'n

Aunque sea el tercer cielo (el de Venus), no intervienen aquí las «potencias orgánicas» a que aludía don Pedro de Portugal a la zaga del Tostado; y este, a la de Santo Tomás. Evidentemente, este extremo, el «contemplativo», se da sólo cuando el amor, *sub specie* de *caritas*, es correspondido o recíproco: «proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor iucundus si non sit et mutuus» (Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, II, 3, en *PL*, vol. 196, col. 917).

Por otra parte, el hecho de que Dios sea Amor —como recuerda el Evangelio de San Juan— y, por lo tanto, constantemente enamorado del alma, es la condición *sine qua non* para que tenga lugar la transformación del amante en el amado, pues el alma siempre encuentra en Él reciprocidad amorosa; y sólo si esta se da, los amantes —al decir de Platón en el *Banquete*, 194 e— llegan «a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose en el amado». En este caso, la diferencia entre la *caritas* cristiana y el *eros* (*ouranios*) platónico radica en que aquella es un don gratuito de la suma piedad o gracia de Dios: la *mens*, según San Agustín, es como un *vas* en el que se vierte la *caritas Dei*, y es precisamente la *caritas* (mezcla de amor y piedad) la que fuerza a la mente a querer la felicidad (cf. *De spiritu et littera*, XXXIV, 60).

Según San Agustín, Dios vierte en nuestro corazón una *bona concupiscentia* (el deseo o anhelo) que indefectiblemente lo llevará a la gloria suma. Como consecuencia, la voluntad se activará sólo si le sale al encuentro (como Beatriz en la *Commedia*) una señal divina que la estimule y la atraiga (*De spiritu et littera*, IV, 6). El obispo de Hipona, así, traduce en términos cristianos la ley del espejo o de la «reflexión» platónica descrita en el *Fedro* (los efluvios generados por la belleza del amado alcanzan al amante, y desde este vuelven a reflejarse en el amado), porque la voluntad no es una facultad que pueda encenderse autónomamente, siempre es activada por una fuerza superior, hasta la suprema «fuente» de cualquier acto: el amor y la piedad —la *caritas*— de Dios.

La mayor parte de estas nociones las recogerán más tarde, como hemos visto y veremos, M. Ficino y otros tratadistas y poetas, profanos y místicos. La síntesis ficiniana de elementos de distinta procedencia nos la recuerda Kristeller:

quest'offizio, / unir dui 'n una forma»; o bien: «Da po' che tu non ami / te, ma quella Bontate, / cert'ài per veretate / c'una cosa si fatto; /... Questo sì è baratto / da tanta unïone, / nulla divisïone / pò far duui d'uno core» (en G. Contini, ed., *Poeti del Duecento*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1960, n.° 40, vv. 133-134, y n.° 92, vv. 209-212 y 217-220).

> nel termine ficiniano dell'amore non si fondono solo la volontà agostiniana, la carità paolina e l'amicizia aristotelico-stoica coll'amore nel senso di Platone in un concetto nuovo e proficuo. Anzi la speculazione ficiniana nell'amore è stata preparata ... anzitutto dall'antica lirica provenzale e toscana, a cui egli si è riallacciato consapevolmente. La citazione esplicita di Guido Cavalcanti nel libro *De amore* è sotto questo aspetto di grandissima importanza ... La teoria fisiologica sulla genesi dell'amore che fa pervivere lo spirito dal cuore della persona amata attraverso gli occhi fino all'occhio e al cuore dell'amante, e anche l'intero linguaggio tecnico che scambia e trasforma le anime degli amanti, sono evidentemente tolti dalla poesia e poi elaborati in un sistema più preciso.[16]

No obstante, dicha fusión armónica de las distintas concepciones ya se aprecia entre los trovadores, en tanto que para ellos el amor consiste en la unión de los corazones y en la contemplación intelectual; tomado este concepto en su doble acepción profana y cristiana. De este modo se explica el asombro de Guilhem de Cabestanh: «Partis? Non me, nei ja ni me partria, / Anz es mos cors ab leis e noit e dia».[17] En otros célebres versos, Bernart de Ventadorn, por su parte, le propone a su dama intercambiar sus espíritus, de tal forma, que a resultas cada uno será parte del otro y, además de «conocerle» intelectualmente, podrá «contemplar» y sentir a través suyo:

Domna, s'eu fos de vos auzitz
Si charamen com volh mostrar,
Al prim de nostr' enamorar
Feiram chambis dels esperitz.

Azautz sens m'i fora cobitz,
C'adonc saubr'eu lo vostr'afar
E vos lo meu, tot par a par
E foram de dos cors unitz.[18]

16. *La filosofia di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, p. 308; véase también el libro de I. Klutsein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Olschki, Florencia, 1987.

17. A. Langfers, ed., *Les chansons de Guilhem de Cabestanh*, París, 1924, p. 23.

18. C. Appel, ed., Bernat von Ventadorn, *Seine Lieder*, Halle, a. S., 1915, p. 227. También se podría citar, como ejemplo de anulación del amante en el amado, su celebérrimo «Can ve la lauzeta mover», cuyos versos 13-14 rezan: «Tout m'a mo cor, e tout m'a me, / e se mezeis e tot lo mon»: 'Me ha robado el corazón, me ha robado a mí, / y a sí misma y a todo el mundo' (tomo todas las traducciones de la citada obra de M. de Riquer, *Los trovadores*, I, pp. 384-387). Véase también C. Eckhard, «Biblical Imagery in Bernart de Ventadorn's 'Lo tems vai'», *op. cit.*, *passim*.

No falta tampoco en este trovador la noción de *summum bonum* antes apuntada: «Can la frej'aura venta / deves vostre pais, / vejaire m'es qu'en senta / un ven de paradis / per amor de la genta / vas cui eu sui aclís» (*ibid.*, XXXVII); donde el «viento del paraíso» es suficientemente significativo. El motivo asociado, análogo, del intercambio de corazones figura asimismo por doquier; sirva recordar el paradigmático de la célebre *Flamenca*:

> Mais Flamenca, coma cortesa,
> Ab son amic dos motz parlet,
> E dis: 'Amix', pueis lo baiset,
> 'Ab cest baisar mon cor vos lliure,
> E prenc lo vostre que-m fa viure'.
> Guillem repon: 'Domna, eu-l prenc
> Per tal covinent eu-'l retenc
> Ques ieu en luec del mieu lo tenga,
> E prec vos del mieu vos sovenga'.[19]

Así, en no menor medida que para el divino, el amor humano pretende unir dos corazones en uno, o lograr la transformación del amante en el amado.[20]

Pero antes de los trovadores, los motivos platónicos de la integridad perdida (*Banquete*) y de la previa semejanza entre los amantes (*Fedro*), combinados con los pasajes bíblicos análogos (Génesis, I, 26; etc.; Eclesiástico, XIII, 19) que vimos en el primer capítulo, aparecen combinados e incluso fundidos en algunos autores que tuvieron el privilegio de conocer dos o más culturas y religiones. Me refiero —y valga la relativa digresión temporal y cultural— a poetas árabes, como Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), o judíos, como Yehuda Ha-Levi (*ca.* 1070-1141), de quienes citaré tan sólo una pequeña muestra de su quehacer, aunque merecerían capítulo aparte por su formación e importante influencia; sin embargo, mi casi nulo conocimiento de sus tradiciones literarias, religiosas y culturales, y de su respectiva lengua, me obligan a pasar de puntillas; «forse altri canterà con miglior plettro».

19. Cito por la edición de R. Lavaud y R. Nelli, *Les Troubadours, Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*, París, 1960, vv. 6888-6896. Para el intercambio a través del beso, véase N. J. Perella, *The Kiss...*, pp. 126 ss.

20. Los autores pueden multiplicarse; verbigracia, Jaufré Rudel: «Lai ['allí'; o sea, donde está mi amado] es mos cors si totz c'alhors / Non a ni sima ni raïtz / Et en dormen sotz cobertors / Es lai ab lieis mos esperitz» (*apud* N. Perella, *The Kiss...*, p. 93); véase también L. Spitzer, *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, University Press of North Carolina, Chapel Hill, 1944, pp. 27 ss. y *passim*.

El caso es que Ibn Hazm, ya en el primer capítulo de *El collar de la paloma*,[21] expone y resuelve, breve pero magistralmente —merced, probablemente, a la objetividad que le proporciona su distanciada lectura e interpretación—, la adecuación del *Banquete* y de los pasajes bíblicos citados; según él, el amor

> consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a cómo eran en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad Ibn Dâwûd ... cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo dice que «son las almas esferas partidas», sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en la forma de su actual composición. Sabemos todos que el secreto de la atracción o del desvío entre las cosas creadas está en la afinidad o repulsión que hay entre ellas, porque cada cosa busca siempre a su semejante, lo afín sólo en su afín se sosiega ... Pues siendo esto así, ¿qué no ocurrirá con el alma? (p. 101).

El concepto del andrógino, rescatado por Ibn Dâwûd de Platón («cierto filósofo» a que alude Ibn Hazm), se ve relegado por la no menos platónica noción del espejo del *Fedro*: cada alma, al amar, reconoce, merced a la anámnesis por el amor propiciada, la «mutua relación» que tuvieron «en la morada del altísimo mundo»: el de las ideas. Efectivamente, la fuente de Ibn Hazm, Ibn Dâwûd (868-910), en su *Libro de la flor*, había interpretado a su manera el concepto de androginia del *Banquete*, apuntando que «ciertos adeptos de la filosofía han pretendido que Dios ... creó a todo espíritu en forma redonda como una esfera, y después lo escindió en dos mitades, colocando a cada una en un cuerpo. Por eso cada cuerpo que encuentra al otro cuerpo, en el que está la mitad de su espíritu, lo ama, a causa de esa afinidad primitiva, y así los caracteres humanos se asocian según las necesidades de sus naturalezas».[22] Pero el cordobés, como digo, combina el concepto platónico del andrógino con el relato bíblico (Géne-

21. Lo tradujo y editó don Emilio García Gómez en 1940, he visto la edición de Alianza, Madrid, 1983[4], con prólogo de J. Ortega y Gasset.

22. Editaron la primera mitad del libro A. R. Nykl e Ibrâhîm Tûqân (University Press, Chicago, 1932); cito por la traducción que incluye García Gómez en las pp. 66-67 de su introducción a *El collar de la paloma*, donde a renglón seguido apostilla: «Poco más adelante ... Ibn Dâwûd vuelve a citar a Platón, y esta vez nominalmente. 'Se cuenta de Platón que dijo: No sé lo que es el amor. Sólo sé que es una locura divina, que no puede ser alabada ni reprochada'».

sis, II, 22): «El [Dios] es quien os creó [a todos] de una sola alma, de la cual creó también a su compañera ... por consiguiente, dispuso que la razón de su convivencia fuera el que Eva procedía de la misma alma que Adán» (p. 102), para engarzarlo con el concepto asimismo platónico de anámnesis y, probablemente, con el de amor de igualdad aristotélico (*Ética*, VIII, 1159 a-b):

> el alma de quien no corresponde al amor que otra le tiene está rodeada por todas partes de algunos accidentes que la encubren ... y por ello no percibe la otra parte que estuvo unida con ella, antes de venir a parar donde ahora está; pero, si se viera libre, ambas se igualarían en la unión y en el amor ... Otro argumento de lo mismo es que tú no hallarás dos personas que se amen que no tengan entre sí alguna semejanza o coincidencia de cualidades naturales. Es forzoso que la haya, por poca que sea, y claro es que, conforme sean estas analogías, más grande será la afinidad y más firme el amor ... Tocante al hecho de que nazca el amor, en la mayoría de los casos, por la forma bella, es evidente ... pero si no se distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal ... (pp. 103-105).

Sin descuidarse de rematarlo adecuando el también concepto platónico del espejo del *Fedro* con —creo— el citado pasaje del Eclesiástico (XIII, 19): «La unión verdadera no puede, por tanto, conseguirse sino luego que el alma está presta y dispuesta para ella; una vez que le ha llegado el conocimiento de aquello que se le asemeja y con ella coincide; después de haber contrastado sus propias cualidades naturales, ocultas en ella, con aquellas del amado que se le parecen. Sólo entonces se producirá la unión verdadera con el amado, sin impedimento alguno» (p. 129).

El platonismo «bíblico» del autor andalusí parece impecable. Más bíblico y menos platónico se muestra el sefardita Yehuda Ha-Levi:

> No oigo tu voz, pero escucho en
> mi desgarrado corazón el ruido de tus pisadas.
> Cuando cuentes a los vivientes víctimas
> de tu amor, el día que resuciten tus muertos, incluye
> a mi alma para devolverla al cuerpo, pues cuando
> te fuiste, al partir tú salió en pos de ti,

que insiste en la fuga del corazón, uno de los motivos más frecuentes:

> ¿Cómo he de hallar reposo tras tu partida?
> Al irte tú, mi corazón se fue contigo.

> Si no esperaran los corazones que tú volvieras,
> la muerte nos habría llegado al separarnos.[23]

En otros poemas, Ha-Levi insiste en la función del beso, para lo que tiene muy presente los primeros versículos del Cantar de los cantares, uno de los patrimonios comunes de las tres grandes culturas y religiones a la hora de simbolizar la asimilación y transformación del amante en el amado.

Volvamos a los patrones occidentales y cristianos para comprobar dicha función del beso, tal como se nos indica, por ejemplo, en la *Razón de amor*:

> besóme la boca et por los oios;
> . . . . . .
> «¡Dios senor, a ti loa[do],
> quant conozco meu amado.
> Agora e tod bien [comigo],
> quant conozco meo amigo!»[24]

23. El primero es el n.º 8 de los «Poemas de amor y vino», en *Poemas*, ed. de A. Sáenz-Badillos, J. Targarona y A. Doron, Alfaguara, Madrid, 1994, p. 59; apuntan los editores que «el ruido de tus pisadas» es un eco de *2 Samuel*, V, 24. El segundo se inscribe en los «Panegíricos y poemas de amistad», n.º 50 (*ibid.*, p. 201).

24. Versos 127, 130-131; cito por Enzo Franchini, *El manuscrito, la lengua y el ser literario de la «Razón de amor»*, CSIC, Madrid, 1993, p. 70 (enmiendo alguna grafía); también he tenido en cuenta la edición de Mario Barra Jover (*«Razón de Amor*: texto crítico y composición», *Revista de Literatura Medieval*, I [1989], pp. 123-153, 132), que no lee el «conmigo» que en su día enmendara don Ramón Menéndez Pidal en su edición, *Revue Hispanique* (1901), pp. 608-618, 616; véanse también Leo Spitzer, «Razón de amor» [1950], ahora en *Estilo y estructura en la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 81-102; A. C. de Ferraresi, «Vergel visionario en *Razón de Amor*», *Hispanic Review*, XLII (1974), pp. 173-183; Olga T. Impey, «La estructura unitaria de *Razón de amor*», *Journal of Hispanic Philology*, IV (1979), pp. 1-24; Lourdes Simó, «*Razón de Amor* y la lírica latina medieval», *Revista de Literatura Medieval*, IV (1992), pp. 197-212. No me detengo a considerar el 'beso de los ojos', que, según dirá más tarde Lorenzo De Medici, «secondo Plinio, chi bacia gli occhi ad alcuna persona, gli pare quasi baciare l'animo suo» (*Tutte le opere*, Milán, 1958, II, p. 192); no he localizado la cita de Plinio, pero cf. Carlos Alvar, «*Li occhi in prima generan l'amore*: Consideraciones sobre el concepto de 'Amor' en la poesía del siglo XIII», en *Il Duecento. Actas del IV Congreso Nacional de Italianistas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1989, pp. 9-21; véase también la interesante nota de F. Rico, «Girávagos de amor», en su *Primera cuarentena y tratado general de literatura*, El festín de Esopo, Barcelona, 1982, pp. 113-114.

El conocimiento del amado, obviamente, se lo permite el intercambio de corazones (o sea, de espíritus) que es el beso: le posibilita no sólo conocer al «amado» o «amigo», sino también pensar (y sentir) a través suyo.[25] Por lo mismo, cuando, tras la amena conversación amorosa, se despiden y el enamorado ve cómo se aleja la dama, está a pique de morirse: «Q[ue] que la ui fuera del uerto, / por poco non fuy muerto» (vv. 144-145). Y aunque el tema de la *mors osculi*, del 'morir por amar' o de la «muerte» simbólica del amante, es un tópico repetidísimo de la poesía del fino amor,[26] su origen (u orígenes) está directamente relacionado con el motivo central de este libro.

Para matizar el concepto de la «muerte» simbólica del amante, ya comporte su «anulación unidireccional», a causa del amor no correspondido, ya sea correspondido y «viva» en el amado, hay que volver a insistir en la distinción entre el amor «simple» y el «recíproco», pues nos proporciona bastantes claves. Permítaseme hacerlo de nuevo con ese refundidor de tradiciones que es Ficino (*De amore*, II, VII, trad. cit., pp. 42-43):

> Hay dos especies de amor, uno es el amor simple, el otro, el recíproco. Amor simple cuando el amado no ama al amante. Aquí el amante está completamente muerto, pues ni vive en sí ... ni tampoco en el amado, al ser despreciado por este. ¿Dónde vive, entonces? ¿Vive en el aire, el agua, el fuego, la tierra...? No. Pues el espíritu humano no vive sino en cuerpo humano. ¿Vive, quizá, en cualquier otro cuerpo de una persona no amada? Tampoco, pues si no vive en aquel donde desea vivir muy vehementemente, ¿cómo podría vivir en otro? Por tanto, aquel que ama a otro y no es amado por él no vive en ninguna parte. Y por esto el amante que no es amado está muerto completamente ... Pero cuando el amado corresponde en el amor, el amante vive al menos en él. Y aquí se produce un hecho admirable. Cuando dos se rodean de mutua benevolencia, este vive en aquel, aquel en este. De este modo los hombres se cambian entre sí y ambos se dan para recibir al otro. De qué modo se dan, lo veo, pues se olvidan de sí mismos. Pero sobre cómo reciben al otro, no lo comprendo, pues el que no se posee a sí mismo, mucho menos poseerá a otro. Pero si ciertamente tanto el uno como el otro se poseen a sí mismos, también poseerán al otro. El uno se posee, pero en el otro. Aquel se posee, pero en este. Sin duda cuando te amo, al amarte me reencuentro en ti que piensas en mí, y me recupero en ti que conservas lo que había perdido por mi propia negligencia. Y lo mismo haces tú en mí.

25. Si acaso acierto en la interpretación, significa que me alejo obviamente de la de Spitzer, que interpretaba el verbo «conocer» en su sentido bíblico, o sea, como sinónimo de la consumación carnal del amor; tampoco puedo coincidir con Impey, que ve «un beso y nada más», a lo que se suma Franchini (p. 349).

26. Baste ver Giuseppe Tavani, *A poesia lírica galego-portuguesa*, Galaxia, Vigo, 1986, p. 128.

Valga la casi integridad del párrafo para ilustrar cómo combina lo mejor de las tradiciones que estoy considerando, especialmente la platónica, pues un poco más arriba ha citado el pasaje del *Fedro*, 248 c, en que se refiere —según sus palabras— a «quello Amatore è uno animo nel proprio corpo: et nel corpo d'altri vivo». Un poco antes del párrafo transcrito, ha apuntado que «... no está en sí el espíritu del amante, ya que en sí mismo no obra. Si en sí no es, tampoco vive en sí mismo. Quien no vive está muerto. Por lo cual, está muerto en sí aquel que ama. Pero, ¿vive al menos en otro? Seguramente». Hay que tener presente siempre este inevitable oxímoron de la muerte que da vida, que, por otra parte, revela una estrecha relación con San Pablo:

> En efecto, en el bautismo fuimos sepultados con Él [con Cristo], muriendo, a fin de que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos ... así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida (4). Que, si hemos sido injertados con Él por medio de la representación de su muerte, igualmente lo hemos de ser representando su resurrección (5). Haciéndonos cargo de que nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente con Él ... (6). Y si nosotros hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos también juntamente con Cristo ... (8). Porque su muerte fue un morir al pecado una sola vez, pero su vida es un vivir para Dios (10). Así vosotros considerad también que realmente estáis muertos al pecado y que vivís ya para Dios en Cristo Jesús (11).[27]

En el sentido de que no es posible ascender a un grado superior de la jerarquía ontológica si no es alienándose, muriendo «para las cosas imperfectas» para renacer en las perfectas; o sea, sólo muriendo a las imperfecciones del mundo perdemos nuestra identidad de hombres mortales para fundirnos con Dios, para identificarnos con Él. Ni que decirse tiene que todo componente del sistema ficiniano debe, para tener validez en el plano específicamente filosófico, alcanzar su confirmación en el plano superior, el teológico. Lo amplío en el siguiente capítulo.

Ficino, sabido es, también tiene muy presentes las formulaciones trovadorescas (que, a su vez, también acarreaban implicaciones teológicas) y toscanas (véanse las notas 14 y 15), especialmente las de los componentes del «dolce stil nuovo», aunque sea para demostrarlas *a*

27. *Rom.*, VI, 4-11; los números corresponden a los versículos.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

contrariis. Por lo mismo, sabría que una cosa es el amor (ya sea sacro, ya profano) concebido como participación en la divinidad o en la idea (cuyo simulacro es el amado), y otra bien distinta, la teoría que no tiene en cuenta la posibilidad de considerarlo como un medio para ascender ontológicamente, para 'contemplar' dichas esencias con su mediación, sino que lo considera un 'accidente'.

El averroísta Cavalcanti fue quien le informó del último extremo, o sea, de la imposibilidad de que el amor que nace por la vista vaya más allá del alma sensitiva. Recordemos, entre otros (aunque también pueden verse, por ejemplo, XI, 9-11; XII, 9-12; XXVIII, 4-7), los primeros cuatro versos de su célebre poema:

> Pegli occhi fere un spirito sottile,
> che fa 'n la mente spirito destare,
> dal qual si move spirito d'amare,
> ch'ogn'altro spiritello fa gentile.

El espíritu sutil (véase el capítulo II) que penetra por los ojos es el espíritu visivo; «ferendo» a su través, este despierta («fa destare») al espíritu que encuentra en el cerebro y lo «informa» con la imagen del objeto. Y es de este espíritu del que nace el amor (el «spirito d'amare»), que «ingentilisce» y hace temblar (v. 7; cf. Dante, *Vita nuova*, XIV) a «ogni altro spiritello»; o sea, al vital y al natural.

Las saetas de amor, que ya Alejandro de Afrodisia identificaba con las miradas de los amantes («... leva pharetra sagittis referta pluribus, quoniam principio amor per radium oritur unum oculorum; statim quippe ut quis aspexit, amavit; post frequentes ad rem amatam radios mittit, quasi tela jactat ...»),[28] aquí, entre los estilnovistas, son conceptuadas como un influjo de neuma a neuma, en tanto que la imagen interior, el fantasma, es concebido siempre como neuma fantástico inserto en una circulación que encuentra en el movimiento amoroso (pulso-impulso) de los espíritus su exasperación y su cumplimiento. La experiencia del círculo neumático que va de los ojos a la fantasía, de la fantasía a la memoria y de la memoria a todo el cuerpo, parece ser la experiencia básica en Cavalcanti. En el célebre poema «Donna mi prega», el carácter rigurosamente fantástico, imaginativo (pero sin intervención de la *aestimativa*

28. *Problemas*, I; en respuesta a la pregunta: «Cur amantium extremae partes modo frigidae sunt, modo calidae?» (cito por la traducción de A. Poliziano, *Opera*, Lyon, 1537, pp. 263-264 a); véanse también, G. Agamben, *Stanze*, pp. 123 ss.; F. Mancini, *La figura nel cuore*, pp. 15-16 y *passim*.

avicénica), es tan extremo, que incluso la vista, en tanto que origen ocasional del enamoramiento, no es esencial, y se excluye en la orgullosa conciencia de la autosuficiencia de lo imaginario, pues el «intende» (del verso en que se afirma que el amor «vèn da veduta forma che s'intende») no significa, naturalmente, «viene intesa», sino que corresponde perfectamente *a parte obiecti*. Se deduce, además, de ello que no hay «dos amores», como quería Santo Tomás (el amor de benevolencia o contemplativo y el amor de concupiscencia, correspondientes a *caritas* y *cupiditas*), sino una única experiencia amorosa, que es, a la vez, contemplación, en tanto que obsesiva *cogitatio* del fantasma interior, y concupiscencia, puesto que el deseo tiene como origen y objeto inmediato al fantasma, o sea, a la imagen; hasta el punto —al decir de Garcilaso— de convertirse en «hábito del alma».

Se puede afirmar, así, que la teoría estilnovística del amor es, en tal sentido, una «pneumofantasmología», en la que la concepción de la imagen, de origen aristotélico, se funde con la pneumatología medicoestoica en una experiencia que es, a la vez y en la misma medida, «movimiento espiritual» y proceso fantástico: el objeto del amor es, de hecho, un fantasma, pero este fantasma es «espiritual», o sea, está impulsado por la sangre e introducido, como tal, en un círculo neumático en el que se abolen y se confunden las barreras entre lo externo y lo interno, lo corpóreo y lo incorpóreo, el deseo y su objeto.[29] El extremo delirante («furioso») de esta circulación espiritual es el *amor heroico*, que, como vimos, consiste en una «corruptio imaginationis», debida precisamente a la acumulación de cólera adusta (o sea, un tipo de melancolía) en la cavidad cerebral en que se halla la *virtus aestimativa*. Acumulación colérica cuyo origen, recordémoslo, es precisamente la *immoderata cogitatio*; y para lograr que sea *immoderata*, el corazón tiene que impulsar constantemente espíritus vitales, cuyo calor, unido al del impulso, calienta y reseca la cavidad cerebral, lo que produce la melancolía, que no es más que bilis negra, o sea, la bilis amarilla que circula calcinada por el organismo.

Además de lo dicho en el capítulo II, sirva el testimonio de la traducción española del *Lilium medicine* de Bernardo de Gordonio, «Del amor que se dize hereos»: «... es solicitud melancólica, por causa de amor de mugeres. *Causas*. Desta passión es corrompimiento determinado por la forma e la figura [o sea, la 'imagen'] que fuertemente está aprehensionada ... E tanto está corrompido el juizio e la razón, que con-

29. Estas aparentes antítesis las ha estudiado últimamente Roberto Gigliucci, *Oxymoron amoris. Retorica dell'amore irrazionale nella lirica italiana antica*, De Rubeis, Roma, 1990.

tinuamente piensa en ella e dexa todas sus obras ...». Tras describir el proceso, las señales, el pronóstico y la cura, concluye con la *clarificación*, confirmando que «el amor hereos, se dize, es propria passión del celebro, e es por causa de la corrupción de la imaginativa», y rematando moralmente que «el amor es locura de la voluntad porque el coraçón fuelga por las vanidades ...».[30]

Sin entrar en tales pormenores médicos, la poesía de Cavalcanti nos muestra la experiencia de un amante que necesariamente se entrega al deseo amoroso (para él, indisoluble de la imagen, y, por lo mismo, del pulso-impulso de los espíritus), que radica en el «alma sensitiva» y que, por lo tanto, «muere» a las demás almas y potencias:

> Voi che per li occhi mi passaste al core
> e destaste la mente che dormia,
> guardate a la angosciosa vita mia,
> che sospirando la distrugge Amore.[31]

Es obvio que para Cavalcanti el amor recíproco a que aludirá más tarde Ficino no se puede dar, en tanto que el intelecto agente —como mandan los cánones averroístas— se halla fuera del hombre, es una sustancia separada. Así, tampoco es posible el conocimiento del amado ni la contemplación intelectual por su mediación, ni, claro, la transformación del amante en el amado. La *cogitatio* espiritual, de esta forma, aunque el poeta quiera abandonarse a la contemplación de la angelical belleza, es sojuzgada por una fuerza ingobernable («Ché solo Amor mi sforza, / contra cui non val forza né misura»; *ibid.*, VI, 43-44) y el amor se convierte en llanto (VIII, 1-4):

> Io non pensava che lo cor giammai
> avesse di sospir tormento tanto,
> che de l'anima mia nascesse pianto,
> mostrando per lo viso a li occhi morte.

30. Lo incluye P. M. Cátedra en su *Amor y pedagogía*, pp. 213-216.

31. *Rime* de G. Cavalcanti, en *Rimatori del dolce stil novo*, ed. de L. Di Benedetto, Laterza, Bari, 1939, XII, 1-4. El amor, así, es un accidente que nace de la sensitiva: «Non è vertute, ma da quella vène / ch'è perfezione, che si pone tale, / non razionale -ma che sente, dico». Véase, por supuesto, el citado libro de B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, pp. 26-36; en la p. 31 nos aclara que según Averroes es la sensitiva el alma que es «perfección y forma del cuerpo». Sabido es, por otra parte, que el poema programático es «Donna mi prega»; véase a tal respecto, J. C. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1958, pp. 34-44 y 267-270.

Ello es así porque el amor se asienta, como vimos con Avicena y Vilanova, en la parte del alma donde, según la doctrina aristotelicomédica, están la memoria y la imaginación, es decir, en el alma sensitiva. Con tales premisas, ofusca a la razón y resulta «fortemente ostacolata la virtù che nell'uomo è vita. E ciò non perché l'amore sia per se stesso contrario a natura ... ma perché non si può dire che abbia vita l'uomo che, dominato dalla passione amorosa, si torce da 'buon perfetto'» (B. Nardi, *op. cit.*, p. 31). En muchos poemas, por lo mismo, nos presenta una batalla entre el alma y el corazón en la que aquella teme el flujo espiritual amoroso que le pueda enviar este:

> L'anima mia vilment'è sbigotita
> de la battaglia che'll'have dal core;
> che s'ella sente pur un poco Amore
> più presso a lui che non sòle, ella more.
>
> Sta come quella che non ha valore,
> ch'è per temenza da lo cor partita:
> e chi vedesse com'ell'è fuggita,
> diria per certo: «Questi non ha vita
> . . . . . .
> Qualunque'è quei che più allegrezza sente,
> se vedesse li spirti fuggir via,
> di grande sua pietate piangeria.

De este modo, en Cavalcanti el amante «muere» (se anula su *aestimativa*), pero no «vive» en el amado, o sea, su alma *non animat ubi amat*. Hay que tomar en consideración esta, digamos, no-consumación de la unión, intercambio o transformación, si queremos entender, por ejemplo, que —al decir, arriba, de don Pedro de Portugal— el amor «es principio de mover las potencias orgánicas»; o la copla de Jorge Manrique:

> Es amor fuerça tan fuerte,
> que fuerça toda razón,
> una fuerça de tal suerte
> que todo seso convierte,
> con su fuerça, en afición.[32]
> . . . . . .

32. Cito por la ed. de A. Serrano de Haro, *Obras*, Alhambra, Madrid, 1985, p. 136; V. Beltrán opta por la variante del verso 5 «en su fuerça y afición» (en su edición de la *Poesía* de J. Manrique, Crítica [Biblioteca Clásica, 15], Barcelona, 1993, p. 55), pero me parece más ajustada la lección del ms. que elige Serrano de Haro, pues

La «afición», el deseo, reside, junto con la *phantasia*, en el alma sensitiva, por lo que difícilmente podrá concebir el amor de forma trascendente. No otra cosa le ocurre a Tapia cuando (en un poema que, como el de Manrique, depende del poeta Soria, como veremos abajo) afirma:

Es amor una visión
que quan presto se figura,
tan presto desparesce;
afición y no razón,
un bulto de hermosura
que los ojos entristece.[33]

«Desparesce» tan pronto porque no implica «contemplación» intelectual y, por tanto, no se hace inmutable; se limita meramente al *sensus communis*, o sea, a la *visio* y a la *cogitatio* (que depende de la *phantasia*), como se apunta en un «dezir gracioso» del *Cancionero de Herberay des Essarts*:

A los corporales oios
las fermosas luego plazen,
mas çierto no satisfazen
a los affixos enoios,
ante doblan la passión
como gracioso físico
. . . . . .
Ca presientan la figura
del ymagen fantasiada,
pero no la sustançiada

se trata de ver cómo el «seso» se reduce, se subyuga e incluso se convierte en voluntad, deseo o «afición». Paralelamente a la de Manrique, se podría también aducir la fortuna que tuvo en España la glosa de un quasi-aforismo de la *religio amoris*, el célebre «sin vos, sin mí, sin Dios»; que, pese a su ascendencia cancioneril, fue reelaborado a veces de acuerdo con el concepto de que hablamos (por ejemplo, en *El castigo sin venganza* de Lope de Vega); baste ver las glosas de Jorge Manrique o de Pedro de Cartagena (cf. R. Lapesa, *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 168-170; A. de Colombí-Ferraresi, «De Guillermo de Aquitania...», *op. cit.*, pp. 220-221); además de estos y otros estudios clásicos, ahora puede verse el libro de Frank A. Domínguez, *Love and Remembrance. The Poetry of Jorge Manrique*, The University Press of Kentucky, Lexington, 1988, esp. pp. 28-61

33. R. Foulché-Delbosc, ed., *Cancionero castellano del siglo XV*, NBAE, vol. XXII, p. 442. Ni que decirse tiene que esta definición del amor es tópica en la poesía cancioneril, y el *aferre contrarium* es el recurso más habitual para dar expresión a la naturaleza dual del amor.

forma ni la su tactura,
e si plaze a la vista
nueze mucho al sentido
quando la parte prevista
de la persona bienquista
no alcança su devido.
. . . . . .
¿El qual ha más potestat
en las nuestras voluntades,
el amor o la beldat?
Sin dubda la caridat
puede más que las beldades.[34]

Vale decir que quien se limita a recrear la imagen en la fantasía, quien no la conceptualiza ni, posteriormente, contempla intelectualmente, no alcanza el verdadero sentido del amor,

que d'amor non son cercadas
las extremas fermosuras,
ni reposa en pinturas
ni en cosas intrincadas.
Do él falla su semblança,
ha firme corresponsión.

La correspondencia o «corresponsión», propia del amor verdadero, precisa de la semejanza previa —a veces, posterior— de los amantes, como vimos con Platón (*Fedro*, 253 b-c, etc.) o con la Biblia (Eclesiástico, XIII, 19, etc.) y sus respectivos comentaristas y exégetas.

Bien distinto es el «contemplativo» (en tanto que dependiente del intelecto) amor de oídas, «pues la vista transmite unos espíritus sutiles, pero materiales al fin, cosa que no hace el oído».[35] Es obvia la cualidad

34. Edición de Charles Aubrun, Féret, Burdeos, 1951, n.º 47, p. 77.

35. Domingo Ynduráin, «Enamorarse de oídas», en *Serta Philologica in Honorem F. Lázaro Carreter*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 597. El razonamiento del profesor Ynduráin es impecable en tanto que, de acuerdo con lo más noble de la tradición de la *caritas* (y de sus colaterales: *amicitia* ciceroniana, 'amor de lejos' trovadoresco, etc.), «el sentido *físico* del oído se toma en cuanto vehículo de signos lingüísticos, esto es, adquiere un valor conceptual. De esta manera aparece como medio de conocimiento racional, ya elaborado, frente a la materia bruta que proporcionaría el sentido de la vista ... En consecuencia, la *doctrina* (no ya los *sonidos*) recibida por el oído se identifica (no sólo con la fe) con el conocimiento intelectual, dotado de *autoridad*, mientras la vista —presentada como mero sentido— queda enfrentada (y disminuida) ante la ver-

intelectiva del amor de oídas, pero no lo consideraré aquí, porque en ningún momento del proceso de enamoramiento *ex auditu* se habla de vivir en el otro, de transformación, o de los demás motivos asociados; no obstante, más adelante (capítulo V) me refiero a la primordial función del intelecto en el amor místico y derivados, y sí lo tendré en cuenta.

Así, vuelvo de nuevo a los italianos, para precisar en seguida que no muy distinta es la concepción del «primo amico» de Cavalcanti, Dante, en su primera época literaria, en la que sus poemas reflejaban semejantes fenómenos: «... così l'animo preso [por la imagen de la amada] entra in disire, / ch'è moto spiritale, e mai non posa / fin che la cosa amata il fa gioire». Con todo, ya en el *Detto d'amore* habla de «inanimarsi» en su amada (anticipo del «inleiarsi» del *Paraíso*, XXII, 127; «inluiarsi», IX, 73; «intuiarsi», IX, 81; «immiarsi», IX, 81), o sea, de convertirse en una sola alma con ella:

> Amor vuol questi doni:
> corpo e avere e anima,
> e con colui s'inanima
> chi gliel' dà certamente;
> . . . . . .
> (vv. 384-387)

de la misma forma que el fiel aspira a unirse con Dios. Para que tal unión se lleve a efecto, el amante debe purgar su alma de cualquier otra preocupación, dándose enteramente, con «corpo e avere e anima».[36]

En la segunda etapa, en la trilogía que constituyen la *Vita nuova*, el *Convivio* y la *Commedia*, el florentino parte de la reciprocidad amorosa y lleva al extremo el concepto teológico de *caritas* que, aún en los parámetros de la *religio amoris*, apuntaba en el *Detto*; o sea, en aquellas obras se limita al amor-contemplación. La programática canción «Donne ch'avete intelletto d'amore» de la *Vita nuova* cabe completarla con la definición del *Convivio*:

dad que se comunica mediante la palabra» (*ibid.*, sub. suyo); cf. Pierre Bec, «'Amour de lontain' et 'dame jamais vue'. Pour una lecture plurielle de la chanson VI de Jaufré Rudel», en *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, Mucchi, Modena, 1989, pp. 101-118; mi artículo, «La elegía de Juan Rodríguez del Padrón», *Hispanic Review*, LXII (1994), pp. 1-22.

36. *Apud* Luigi Vanossi, *La teologia poetica del «Detto d'amore» dantesco*, Universidad de Padua-L. O. Olschki, Florencia, 1974, pp. 18-19, texto en la p. 120).

> Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale de l'anima e de la cosa amata; nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto e tardi, secondo che è libera o impedita.[37]

Más abajo, en la misma obra (IV, I, 1-2), Dante repite la idea, introduciendo la idea de la transformación de los amantes; no literalmente de estos, sino de sus atributos y pasiones: «E però che le cose congiunte comunicano naturalmente intra sè le loro qualitadi, in tanto che talvolta è che l'una torna del tutto ne la natura de l'altra, incontra che le passioni de la persona amata entrano ne la persona amante, sì che l'amore de l'una si comunica ne l'altra, e così l'odio e lo desiderio e ogni altra passione». En la *Vita nuova*, por otra parte, el amor no sólo consiste en la unión y transformación, sino también en la transfiguración: «... ond' io mi cangio in figura d'altrui» (XIV, v. 12, del soneto «Con l'altre donne mia vista gabbate»), a través, claro, de los «espíritus» visivos. De hecho, ambos fenómenos —y más si se parte de la *caritas*— van estrechamente unidos.[38]

El reflejo de ambas tendencias estilnovísticas, aunque sin su rigor y con todas las mediaciones que se quieran, es evidente en la literatura peninsular. Además de los citados poemas de Manrique y Tapia, se podrían aducir y se aducirán muchos más; sirvan, de momento, algunos versos del mismísimo Antón de Montoro «a una mesonera»:

> Si segund me parecistes,
> señora, vos parescí,
> tan poco penen de tristes
> los ojos con que me vistes
> como los con que os ví;
> si la verdad es así

37. III, II, 3 (compárese con Santo Tomás de Aquino, *Summa*, I-II, q. 28, a. 1 *ad* 2). Sabido es que el amor para Dante también es la fuerza que mueve el universo, como él mismo expone en *Purgatorio*, XVII, 91-105, o como magistralmente explicó P. Dronke, «L'amor che move il sole e l'altre stelle», en *The Medieval Poet and his World*, Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 439-475.

38. Véase, de nuevo, el libro de F. Mancini, en cuyo título ya se nos da cuenta del fenómeno del paso de la cortesía a la mística de «la figura nel cuore» entre los estilnovistas, con todas las ramificaciones trinitarias, paulinas, etc., del tema; v. g.: «La sembianza è memoria trascesa ... l'umano sembiante [la figura grabada en el corazón] oggetto de morte (cf. San Paolo, *Romani*, 7, 24) si trasforma in vivente effigie di Dio, sì che unica e indivisibile è la sembianza dell'Amante e dell'Amato (o meglio dell'Amante-Amato)» (p. 68).

de ser conformes los dos,
tan poco quedáis aquí
quanto yo parto de vos.[39]

Sean veras o burlas, el Ropero se refiere, bajo especie de mutua enajenación amorosa, al cancioneril intercambio de corazones («quedáis», «parto»). Los siguientes de Garci Sánchez de Badajoz reflejan el amor simple, ya sea en forma de *religio amoris*:

. . . . . .
assí que yo, que os he mirado,
soy tan vuestro, tan no mío,
tan subiecto a os adorar,
que aunque me fuesse tornado
mi libre, franco aluedrío,
no podrié libre quedar;

ya *sub specie*, otra vez, de enajenación del alma (porque *animat ubi amat*), con las típicas *adnonimationes* cancioneriles:

Yo me parto y no me aparto,
y partiendo no me vó,
porque con vos quedo yo.

Y aunque me parto, no parte
lo que yo só propiamente,
porque vo dell alma ausente,
y no só yo, que ella es más parte,
y queda con vos presente
. . . . . .
assí que yo no soy yo.
. . . . . .
Soy una sombra o hechura,
la figura de aquel só,
sin ser más que sepultura
donde ell alma se enterró.[40]

39. A. de Montoro, *Cancionero*, ed. de Marcella Ciceri y J. Rodríguez Puértolas, *Biblioteca Española del Siglo XV*, Salamanca, 1990, p. 361.

40. *Apud* Patrick Gallagher, *The Life and Works of Garci Sánchez de Badajoz*, Tamesis, Londres, 1968, poemas 12 y 33 respectivamente, pp. 56 y 76-77. En otros muchos poemas despliega semejantes motivos: «¡O dulce contemplación! / ¡O excellente fantasía! /... /... por tu gracia escogida / biuo yo de nueua vida, / después de muerto en ausencia» (n. 15, p. 57). Obviamente, se podrían citar, y se citarán, otros

Estas características composiciones que giran en torno a la ausencia o partida son moneda corriente de los cancioneros; basta con abrir casi al azar cualquiera de ellos, por ejemplo, el *Cancionero general*, para encontrarse el motivo brevemente expuesto, como en este poema de Cartagena:

El triste que quiere
partir, y se va
adonde estuviere,
sin sí vivirá,[41]

lo que prueba que era un motivo muy conocido. O en el significativo de un tal Gómez (*Cancionero general*, fol. 146 v.):

No quedo quedando
ni parto partiendo
. . . . . .
ni voy donde voy
ni quedo do quedo
ni estoy donde estoy.
. . . . . .
No hallo remedio
ni se a quién le pide
con esta partida.
La muerte es el medio
del alma e la vida.
Partimos los dos,
los tres, como digo:

muchos autores; sirvan como muestra tres poemas de dos autores recientemente estudiados por G. Caravaggi *et al.* (*Poeti cancioneriles del sec. xv*, Jadrape, L'Aquila-Roma, 1986) que reproducen parcialmente el motivo desde coordenadas estrictamente cancioneriles: uno de Francisco Bocanegra: «Desde el día en que te vi, / sin dezir lisongería, / soy más tuyo que de mí ...» (p. 70); y dos de Luis de Vivero: «que si peno no so ageno, / vuestro so; / vuestro so, catiuo yo, / y en ser vuestro me condeno» (p. 329); «Porque a la ora que os vi / os di quanto en mí tenía / assí que no soy en mí, / mas en vos, señora mía» (p. 356).

41. Cito por la edición facsímil de A. Rodríguez-Moñino (RAE, Madrid, 1958) de la cuarta edición, Juan de Villaquirán, Toledo, 1520, fol. 123r. También del *Cancionero general*, un par de Diego López de Haro: «... y entre todos dolorido, / mas diréis a mi señora / cómo, después de venido, / que jamás ni sola un hora / dallá della me he partido» (46 r.); «Aquí vuelvo do quedé, / sin poder partir de aquí; / si me aparté fue de mí, / mas el alma con la fe / nunca de vos la partí / ni jamás la partiré» (46 v.); su «invención» es muy elocuente: «Ved el vivo si es razón / de querella, / pues el muerto vive en ella» (fol. 106 v.).

el alma con Dios,
la muerte comigo,
la vida con vos.

La muerte simbólica, o sea, la enajenación, es uno de los motivos más frecuentes,[42] hasta el punto de que «el sufrimiento del enamorado o la ausencia dio origen a varios géneros, como son las composiciones a una partida ... [y] no es fácil trazar una evolución diacrónica de estos géneros y de sus tópicos. Sin embargo, conviene indicar que ... la transformación del amante en el amado, que se da en los poemas a una partida ... suele aparecer en fecha relativamente tardía».[43]

En estos contextos, por lo general, el motivo se sigue conjugando con la transfiguración divina, o sea, se sigue concibiendo a la dama como «obra maestra de Dios», al decir de doña M. R. Lida y de acuerdo con los dictados de la *religio amoris*, que, como hemos visto en los trovadores y en una parte de los estilnovistas, no es más que una variante de la *caritas*, o sea, una forma interpuesta de amar a Dios; o, mejor, una vía para corresponder al amor y la bondad que Este ha desplegado en sus criaturas. En tal sentido, la dama sería la mejor representante del *bonum diffusivum sui*, de Dios, por lo que nada mejor que dirigirse a ella en términos y bajo conceptos religiosos.

42. Como en el siguiente, de Álvarez Gato: «decilde, como le digo, / que después que se partió, / nunca jamás se quitó / de acá del alma comigo / e que en ella esta guardado, / velado de mi desseo, / de mis sospiros rondado, / y el alcayde mi cuidado, / que lo tiene encomendado / a mí, que siempre la veo» (*Cancionero general*, 82 v.); o el de Carrillo: «El partir para partir / de miraros quien os viere / es partir para morir, / pues la pena del sufrir del que os vido nunca muere. / Agora yo vo sin mí, / no sin vos, porque no puedo, / que si yo parto de aquí, / no parto, que no partí / de vos, que con vos me quedo» (fol. 144 v.); o en el del omnipresente Soria: «Mi alma con vos quedó, / que el cuerpo fue el apartado, / et pues sin alma partió, / claro está partirme yo / sin vida, desconsolado. / Sin vida para morir, / mas no para fenecer, / porque tal es mi vivir, / que me hace amor sentir / dos contrarios en un ser. / ¡Quán contrarias cosas son / estar sin vida et no muerto! /...» (fol. 151 v.). Tampoco faltan en el *Cancionero de Herberay des Essarts*: «No os quexés, pues no me quexo, / señora, si desatiento, / ca tampoco no vos dexo / ni me dexa mi tormento. / Si me parto no me vó, / ni se va de mi tristura /... / Siempre vo e nunca parto / ni se parte mi desseo ...» (ed. cit., n.° 34, p. 56); dos de Mosén Navarro: «El sentir que ya sentí / ora me da sentimiento / de penas e gran turmento, / pues non veo lo que vi; / estó, porque me partí, / donde nunca partiré, / que siempre do viviré / serviré la que serví» (n.° 146, p. 161); «Si me parto, non se parte / de vos el mi pensamiento / desque hube sentimiento / de vuestra bondad sin arte» (n.° 147, *ibid.*); o el sencillo, pero no menos significativo que lleva el n.° 181: «Desd'el día en que te vi, / sin dezir lisongería, / só más tuyo que de mí; / créalo su señoría».

43. Alberto Blecua, *La poesía del siglo xv*, La Muralla, Madrid, 1975, p. 9.

Así, en Garci Sánchez de Badajoz, el tópico de la partida convive perfectamente con los que este mismo autor dedica a la citada transfiguración divina: «El bien que a mí alcança / es que fue que lo causó / la cosa que Dios crió / más propia a su semejança /... / Por do es bienaventurança / que a las manos muera yo / de aquella en que Dios mostró / más propia su semejança». Compárese con la siguiente composición de Suero de Ribera, en la que insiste, estilnovísticamente, en la semejanza bíblica (Génesis, I, 26):

Formaste la criatura
a tu semblança, Señor,
porque fuese seruidor
de la tu santidat pura.
Quien figura tal figura
quala tú afiguraste,
es causa de en tu lugar,
para algún tiempo oluidar
a ti que me la mostraste.[44]

Ni que decirse tiene que el tópico se insertó en otros contextos. Véase, por ejemplo, el fragmento elegíaco de don João Manuel, con el motivo literal («verius anima est ubi amat, quam ubi animat»):

A tal desventura, a mal tan crecido,
es enposible poder consolar

44. R. Foulché-Delbosc, ed., *Can. cast. del siglo xv*, n. 429, p. 192; compárese con Pero Álvarez de Ayllón (en *Cancionero general*, ed. cit., fol. 157 r.): «dormido et no sin sentido / vi en visión / la más alta perfición / que jamás nunca se vido. / Vi a mi bien et mi señora /... / Estando assí sin sentido, /... / torné en mí para morirme. /... / Luego yo en esto consiento, / mas pido perdón a Dios / si en lo de mi testamento, / pues muere el cuerpo en tormento, / dexo el alma sola a vos. / E si se os fía / mi alma, señora mía, / no es mal, / que, pues Dios os hizo tal, / no hacello es heregía. /... / E un cielo se ha de poner / encima mi enterramiento, / claro et limpio a todo ver, / para dar a conocer / que allí está mi pensamiento, / tan sellado, / que ningún mal ni cuidado / le mudó; / y pues esto se ganó, / goce dello el sepultado». Nótese que la divinización de la dama se esconde bajo la ilusión del sueño, para no incurrir en herejía; cf. las obras citadas de K. Whinnom y Van Beysterveldt. A tenor de lo hasta ahora visto, se tendría que poner en entredicho las casi siempre certeras palabras de M. R. Lida, pues (en «La dama como obra maestra de Dios», en *Estudios sobre la literatura española del siglo xv*, Porrúa Turanzas, Madrid, 1977, pp. 179-290) apunta que «el nexo platónico de Provenza e Italia —la amada creada por Dios para con su belleza encaminar a sí a los hombres— no tenía raíz en España ni atraía al genio nada especulativo de los españoles, aunque estaba bien conocido, por otra parte» (p. 275).

tu ánima triste que tiene perdido
abitáculo otro muy singular.
Por cierto, naquesto no ay que dudar,
que es conclusión muy cierta y muy prima
qu'el ánima nuestra allí suele estar
más donde ama que no donde anima.[45]

Pese a ello, digo, la mayor difusión la alcanzó en los poemas amorosos; sirvan de momento, dando un pequeño salto temporal, algunos versos de la *Égloga de Fileno, Zambardo y Cardonio*, de Juan del Encina, donde también nos ofrece una ilustración del *locus* clásico (*anima animat ubi amat*), asimismo —como el de Garci Sánchez— en hechura de amor simple, y con claros ecos petrarquistas:

FILENO que tuvo [Zefira] en los ojos fuerças tamañas,
que me robó el alma y las entrañas,
y allá se lo tiene gran tiempo ha consigo.
Y aunque lo trata con fe tan leal
que quiere la muerte sufrir en su mal
más que la vida que tiene conmigo.
Sin alma la sigo, que avrás maravilla;
sin verla me yelo y en viéndola ardo.[46]

La ortodoxia también alcanza al terreno de la *cogitatio* alienatoria: «Dentro en mí contemplo en ella, / siempre con ella me sueño, / no puedo partirme della» (*Égloga de Plácida y Vitoriano*, vv. 817-819). Puesto que en ella *animat* («contemplo en ella»[47]), el amante «muere» para sí y, a veces,

45. En Ian Macpherson, ed., *The Manueline Succession: The Poetry of don Juan Manuel II and Dom João Manuel*, Universidad de Exeter (*EHT*, XXIV), 1979, p. 47.

46. Cito por la edición de Miguel Á. Pérez Priego, *Teatro completo*, Cátedra, Madrid, 1991, vv. 98-106 (cf. A. van Beysterveldt, *op. cit.*, pp. 236-237); del mismo autor también puede verse el villancico «Pues amas, triste amador» (ed. de R. O. Jones y C. R. Lee, *Poesía lírica y Cancionero musical*, Castalia, Madrid, 1979, pp. 132-133).

47. La tradición del motivo en las letras españolas es asimismo muy amplia y se dieron muchas explicaciones acerca del aristotélico «movimiento de amor» (cf., arriba, el texto de Madrigal-Pedro de Portugal); véase, si no, la «Flor de virtudes» del *Cancionero de Juan Fernández de Íxar*: «El primero movimiento de amor está e es en la conosçencia o vía de conosçer. Desçiende de los cinco sesos principales del cuerpo; así como es: del veer de los ojos, e del oír de las orejas, e del oler de las narizes, e del

cuando el amor es recíproco, se alcanza aquella *virtus unitiva* a que aludía Dante en el *Convivio*. Por lo que un poco más adelante no duda en manifestar gozosamente la paradoja de morir para vivir en el amado: «¡O passión de maravilla, / que's morir bivir en ella!» (*ibid.*, vv. 881-882); o viceversa: sólo con la muerte del amado puede morir espiritualmente el amante, como le recuerda Venus: «Plácida no se mató / sino por matar a ti» (*ibid.*, vv. 2328-2329), pues conocida es la potestad de Amor: «Hago de dos voluntades / una mesma voluntad» (*Triunfo de Amor*, vv. 71-72).

Evidentemente, además de la poesía trovadoresca y estilnovística, la dependencia de Petrarca se hace notar por doquier en todos estos autores; entre otras cosas porque el poeta laureado asume ambas tradiciones. No en balde prodiga el motivo que nos ocupa en varias obras y, como en tantos otros temas e ideas, influye enormemente.[48] Conocedor de la generosidad del profesor Rico, me permito citar algunos autores por él aducidos y que siguieron la estela de Petrarca. El motivo tiene amplia representación en la obra del toscano: en el *Triumphus cupidinis* (III, vv. 139-162) se extiende profusamente, especialmente en los últimos versos (151, 160-162):

Or so come da sè 'l cor si disgiunge
. . . . . .
so de la mia nemica cercar l'orme
e temer di trovarla, e so in qual guisa
l'amante ne l'amato si trasforme;

gustar de la boca, e del palpar de las manos. E aun este conoscimiento es en otra parte del cuerpo; esto es, en el seso intelectual, el qual es en la imaginación» (ed. de J. M. Azáceta, CSIC, Madrid, 1956, II, p. 687); la respuesta de Francisco de Noya a Sancho de Rojas incide especialmente en lo dicho antes de la *phantasia*: «Amor nace de holgura / y de esperanza se cría / el deseo que procura / del deleite la figura / la vista en la fantasía» (B. Dutton, *El cancionero del siglo xv, Biblioteca Española del Siglo xv*, Salamanca, 1990, II, p. 459; ID0275).

48. Además de sus *Vida u obra de Petrarca...* (esp. p. 290) y *La novela picaresca española*, I (Planeta, Barcelona, 1966, p. 826), es preciso ver, también de F. Rico, «De Garcilaso y otros petrarquismos», *Revue de Littérature Comparée*, LII (1978), pp. 325-338. Me permito añadir que tampoco falta en Petrarca el motivo afín de la amistad, con toda la serie de tópicos inherentes; v. g., el de la imagen y las palabras esculpidas en el corazón, que más adelante amplío: «Apud poetam scriptum est: 'herent infixi pectore vultus / Verbaque'... Ergo insanus et obscenus amor hec poterit, pius ac sobrius non poterit? Imo verus, multo amplius; eodem poeta dicente: 'Ante leves ergo pascentur in ethere cervi /... / Quam nostro illius labatur pectore vultus'» (*Le Familiari. Libri I-IV*, ed. de Ugo Dotti, Argalia, Urbino, 1970, *Fam.* II, 6; las citas son de Virgilio, *Eneida*, IV, 4-5; *Bucólicas*, I, 59 y 63).

con el motivo atingente: «viver stando dal cor l'alma divisa». Al yuxtaponer F. Rico («De Garcilaso...») la traducción de Álvar Gómez (¡poco menos que *verbatim*!), se ve la diferente concepción, o sea, la adecuación cancioneril del texto de Petrarca: «y mi pena dolorosa / sé ser una misma cosa / con su misma voluntad».[49] A la vista está que «Álvar Gómez se decide por la interpretación que fundaba tal metamorfosis en la entrega de la voluntad a la dama. Es interpretación legítima, pero todavía parcial, y a cuyo servicio se pone un conceptismo muy dispar del grato a Petrarca» (Rico, *ibid.*, p. 6), pero bastante cercano, conceptual y retóricamente, a la poesía de cancionero. Prueba de ello son los versos citados de Juan del Encina y otros. Pero es que incluso cuando se respeta literalmente el verbo ('transformar'), el concepto se hace derivar de nuevo hacia la 'fusión de voluntades', «entrega de voluntad a la dama» o similares. Véanse, si no, las siguientes afirmaciones, posiblemente irónicas:

> *Cómo el amante se convierte y transforma en la cosa amada.* Cuando alguna cosa se da de grado y libremente es que se quita del poder y facultad de aquel que la da y se pasa al poder y señorío de aquel a quien se da; otramente, no sería donación. De aquí se sigue que a quien tú amas de amor verdadero y no fingido y le das la voluntad, que se la das quitándola de ti y pasándola a su poder y señorío. De manera que ya tú no te puedes mover ni gobernar por tu voluntad, pues no la tienes, ni puedes tener otra condición ni otro querer más del que tiene la cosa que amas, porque en ella lo enajenaste todo y eres miembro suyo. Por esto dicen que el amante se transforma en el amado.[50]

49. J. M. Azáceta, ed., *El Cancionero de Gallardo*, CSIC, Madrid, 1962, p. 127.

50. Se trata de Francisco López de Villalobos (BAAEE, XXXVI, capítulo II, p. 487 b; *apud.* F. Rico, *ibid.*, p. 6). No cita Rico el capítulo I de dicha obra (*De amor en general*, *ibid.*), pero vale la pena transcribirlo porque nos da pistas para entender mejor dicha concepción: «El amor es una donación que se da, porque a quien tú amas ofrécesle y dasle tu amor, y este daslo de tu voluntad, que ninguno ama por fuerza. La voluntad no tiene mayor cosa que pueda dar que el amor, porque es dar su querer y darse a sí misma. Síguese de aquí luego que a quien tú amas dasle tu voluntad; y por cuanto tu voluntad es tu señora, a quien tú sirves y por quien te mueves y te riges, síguese que a quien das tu voluntad le das a ti mismo; pues luego el amor es una donación que el amante hace a la cosa amada, en la que él te ofresce y traspasa su voluntad con todas las cosas que a la voluntad pertenescen». A la luz de tales afirmaciones se puede entender mejor el sentido que se le daba a 'transformación' petrarquista, tanto en las afirmaciones iniciales de don Pedro de Portugal cuanto entre los poetas de cancionero, con quienes compartía, claro, muchos conceptos. Véase, indefectiblemente, P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, pp. 146-184 y *passim*; de aquí (p. 65) saco lo de la ironía de Villalobos, aunque Cátedra no explica por qué; del mismo autor, la edición de los *Coloquios de amor y bienaventuranza* de Juan Sedeño

En Villalobos, como antes en el Condestable de Portugal, Manrique, Garci Sánchez de Badajoz o Juan del Encina, el peso específico de conceptos como 'la servidumbre de amor', 'prisión de amor', etc., con todo lo que comportan de anulación y fusión de voluntades de raigambre cristiana o escolástica es muy evidente.[51] Me remito al capítulo I, o al propio Dante con arreos de teólogo, cuando por boca de Piccarda Donati nos explica los grados de beatitud: la fusión de la voluntad humana con la divina (*Paraíso*, III, 70-84):

> Frate, la nostra volontà quïeta
> virtù di carità, che fa volerne
> sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.
> Se disïassimo esser più superne,
> foran discordi li nostri disiri
> dal voler di colui che qui ne cerne;
> che vedrai non capere in questi giri,
> s'essere in carità è qui necesse,
> e se la sua natura ben rimiri.
> Anzi è formale ad esto beato esse
> tenersi dentro alla divina voglia,
> per ch'una fansi nostre voglie stesse;
> sì che, come noi sem di soglia in soglia
> per questo regno, a tutto il regno piace
> com'allo re ch'a suo voler ne invoglia.[52]

Por ello, cuando el autor de las *Leyes de amor* (*Cancionero de Herberay des Essarts*, pp. 24-26) afirma que «Reduze amor dos voluntades en una», o que «ninguna cosa como amor amor acreçienta, por agraduar el perfecto nombre d'enamorado, concordia de voluntades es necessaria», tendremos que relacionarlo con todo lo dicho sobre la *caritas* y afines, aunque sean ecos de voces, que a su vez lo son de otras voces. A similares

(«stelle dell'Orsa», Barcelona, 1986), donde vuelve a conjeturar la presencia de una velada ironía en las palabras de Villalobos, al igual que en Sedeño (pp. 40-41; véase, más adelante, capítulo IV).

51. Sírvanse ver, por ejemplo, los textos de San Agustín sobre la *voluntas* (*De civ. Dei*, XIV, VII, 1-2; *De lib. arb.*, II, XIX, 52; *Conf.*, VIII, 9-10; *De Gen. ad litt.*, XII, VI ss.); o los de San Buenaventura, *In II^um sententiarum, dist.* XXXIX, *a.* II (en *Opera*, ed. cit. de Quaracchi, pp. 908-917).

52. Cito por la edición de G. Vandelli, Hoepli, Milán, 1965[19], p. 631. La fuente, especialmente de los vv. 79-84, parece ser Santo Tomás: «Sola divina voluntas, quae semper est recta, est regula humanae actionis ... Divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates» (*Summa*, II, II, 104, 1).

fuentes recurre (además de las archiconocidas definiciones aristotelicociceronianas de amistad) Ferrán Núñez en su *Tractado de amiçiçia*: «aunque [los amigos] dos sean en espeçie, han de ser una voluntad, un querer, un amor en las cosas líçitas ...».[53]

Del mismo modo, cuando la Razón describe los tres «autos» de Amor en *La noche* («más propiamente llamada *Vida humana*») de Moner lo hace a partir de las citadas señales y consecuencias:

> El primero es una complasencia del apetito al apetible, un nudo encogido que haze de quien no se aparta. El segundo es un desacuerdo y olvido de sí que prende a quien no le fuye. El tercero es trasportación de sí en la cosa amada, y esta liga a los que bien no resisten de sus vestidos y peto.[54]

Aunque es el tercero el que nos interesa, los dos primeros pasos (*virtus concupiscibilis* y enajenación de la voluntad) responden a la tradición escolástica que impregna una gran parte de la novela sentimental. Y más en este caso, o sea, enmarcado en una típica *disputatio* entre Razón y Voluntad, por lo que el concepto de «trasportación» habrá que entenderlo más como 'movimiento' o 'dirección' (recuérdese el texto inicial de don Pedro de Portugal) que como 'metamorfosis': los dos posibles sentidos de la *conversio* a que se refería San Buenaventura. Ni que decirse tiene que de «transportaciones» están bien nutridos los cancioneros:

> Estaba yo trasportado
> contemplando en vuestro ser
> fecho sombra y asombrado,
> no sé si vivo o finado
> de amar, querer y os ver.[55]

53. Edición de A. Bonilla y San Martín, *Revue Hispanique*, XIV (1906), pp. 35, 70, 48; véase ahora Carmen Parilla, «A propósito del *Tratado de amiçiçia* de Ferrán Núñez», en *Actas del IV Congreso de la AHLM*, Cosmos, Lisboa, 1993, II, pp. 259-265.

54. Cito por la edición de las *Obras... nuevamente imprimidas*, Barcelona, 1528; o sea, impresas alrededor de cuarenta años después de la muerte de Moner.

55. Es un poema de Francés Carrioz, del *Cancionero general*, fol. 162 v.; asimismo, el Comendador Escrivá se «transporta» cuando se dirige a la carta que le envía su amada: «Dile: aquel triste m'envía, / sin ventura, / que'n ti dejó contemplando, / transportado noche y día / en tu figura» (*ibid.*, fol. 179 v.); el Comendador Estúñiga presenta una clara *conversio* enajenatoria transcrita también como transporte: «Transportado en cuerpo ajeno, / ajeno siempre me hallo: / hallo mucho mal que callo, / callo lo malo y lo bueno. / Bueno es el gran sospiro, / sospiro si soy ausente, / ausente por ser presente, / presente contemplo y miro. / Así estoy sin vida y vivo; / así estoy sin muerte y muerto» (*ibid.*, fol. 175 v.)

Con todo, donde menos se espera —porque los conceptos nos lo alejan— salta la liebre petrarquista. Por ejemplo, cuando Francesch Alegre parece que vaya a caer en los habituales concepto y definición, intercala sendas citas reveladoras del autor del *Canzoniere*, aunque, en honor a la verdad, ya se intuye su fuente cuando echa mano de los términos «entrancanbiades» y «trasporta»:

> Aquesta amor es una convidable unió de voluntats ab entrancanbiades complacències, la una a l'altre satisfahent. Y és quant les demostracions de la voluntat enamorada se mòstran de tant sfors que basten a conduhir la voluntat por ella amada a altre tant voler-la. Y en aquest unir de voluntats és la amor perfeta ... [el amor] es un veement arrepament en contemplació de la cosa amada: realment transporta tot lo amant en ella. E en açó fa testimoni lo vertader enamorat Francesch Patrarca en lo sonet XV[6] ... Y en lo sonet XCII[6].[56]

Sin embargo, y también en honor a la verdad, hay que decir que los poemas elegidos de Petrarca (el XCII es, en realidad, el CXXVII) son algunos de los más «pneumáticos», o sea, cercanos a las concepciones «espirituales» estilnovistas: «... come posson queste membra / da lo spirito lor viver lontane» (XV, 10-11); donde el «spirito lor», claro, es Laura, aquella en que sus espíritus *animant*. En el segundo insiste especialmente en la *immoderata cogitatio*:

> Dico che, perch'io ['aunque'] miri
> mille cose diverse attento et fiso,
> sol una donna veggio, e'l suo bel viso
> . . . . . .
> Amor con rimembrar sol mi mantene:
> onde s'io veggio in giovenil figura
> . . . . . .
> ... mi governa Amore
> pensando nel bel viso piú che humano
> (CXXVII, vv. 12-14, 18-19, 45-46).

La dependencia estilnovista es muy patente, entre otros, en el XCIV:

> Quando giugne per gli occhi al cor profondo
> l'imagin donna, ogni altra indi si parte,

56. También lo incluye P. M. Cátedra en apéndice (*Amor y pedagogía...*, pp. 205-211, en especial 207-208).

et le vertù che l'anima comparte
lascian le membra, quasi immobil pondo;
et del primo miracolo il secondo
nasce talor, che la scacciata parte
da se stessa fuggendo arriva in parte
che fa vendetta e 'l suo exilio giocondo.
Quinci in duo volti un color morto appare,
perché 'l vigor che vivi gli mostrava
da nessun lato è più là dove stava.
Et di questo in quel dì mi ricordava,
ch'i' vidi duo amanti trasformare,
et far qual io mi soglio in vista fare,

donde «donna» vale por 'dominante', y «vertù» por 'facultad', 'espíritus vitales',[57] que el alma 'distribuye' («comparte», v. 3) por los miembros. La visión y posterior contemplación de la amada supone que los espíritus que ascienden del corazón se «especialicen» (o sea, fijen la *species* en la *phantasia*) en la *cogitatio* de su imagen, lo que implica, a resultas de «partirse» las otras —desalojadas por la recreación de la de la amada; recuérdese el pasaje citado del Condestable de Portugal—, que el amante se enajene, pues sus espíritus incluso desatienden el resto de funciones vitales («quasi immobil pondo»), dado que se afanan en la recreación y contemplación de la imagen «donna». A partir de aquí, nada más fácil (!) que «la scacciata ('expulsada') parte» (v. 6), o sea, las propias «vertù», se refugie en la de la amada y viceversa, por lo que, consecuentemente, los dos amantes mueren para sí («in duo volti un color morto appare», v. 9) y vivan en el otro.

En la *Fiammetta*,[58] por ejemplo, se especifica todo el proceso, en los capítulos 8-13 del libro I: desde la *conversio* del alma (tras la *visio*) hacia el amado («revocada la mi alma ... y a él los ojos rebueltos, quasi en los suyos vi aquello que yo en los míos a él me aparejava de mostrar ...», p. 89), pasando por la *cogitatio* «grabadora» («... con la ánima ... toda fin d'ella en la imaginada figura del plazido mancebo terminando ...», p. 91), por los conatos de transformación («Y allende d'estas, aun otras muchas mutaciones en mí aparecieron ...», p. 93) y alienación en el amado: «... y el deseo, quasi todo mi sentido ocupando, me quitava de mí misma, y, como si no fuese allí do era, hize assaz vezes maravillarse a quien me vio ...» (93-94).

57. También pueden verse los *Rerum vulgarium fragmenta* (que siempre cito por la edición de G. Contini y D. Ponchiroli, Einaudi, 1972[4]), II, 34 y 9-10; XXIX, 55-56; LXII, 29-30; XCVII, 6; CLXXIII, 1-4; CCVII, 14; CCXIII. 9-11; etc. Más motivos en las *Familiares*, IX, 4, 16; XXII, 1, 12 (y cf. L. Baldacci, *Il petrarchismo italiano nel Cinquecento*, Liviana, Padua, 1974, pp. 57-58). Me remito de nuevo al artículo de F. Rico, «De Garcilaso...», pp. 8 y ss.; así como al ilustrativo trabajo de R. Librandi, «Dal cuore all'anima nella lirica di Dante e Petrarca», en *Capitoli per una storia del cuore*, pp. 119-160; en especial, 134-135.

58. Cito por la edición de L. Mendia, Giovanni Boccaccio, *Libro de Fiameta*, Giardini, Pisa, 1983; cf. P. Orvieto, «Boccaccio mediatore di generi o dell'allegoria d'amore», *Interpres*, II (1979), pp. 7-104.

Tan constante es el flujo espiritual, o sea, tantos son los espíritus vitales transportados por la sangre y sublimados en animales que contemplan la *imago* del amado, que no sólo se acaba «grabando» o pintando dicha imagen en la *phantasia* y en el alma del amante hasta la muerte, como apunta Diego López de Haro (*Cancionero general*, 48 r.):

Do mi alma assí perdida
teme lo que ha de sentir,
y con todo su sofrir,
yo quiero mucho mi vida.
Mas no me cumple vivir,
porque cuando se vos pinta
en el alma congoxosa
figura tanto hermosa,
sola la muerte la despinta,
y no otra cosa,

sino incluso en su rostro, al decir de Jordi de Sant Jordi (IX, 1-8):

Jus los front port vostra bella semblança
de que mon cors nit e jorn fa gran festa,
que remiran la molt bella figura
de vostra ffaç m'es romassa l'empremta
que ja per mort no se'n partra la forma;
ans quant seray del tot fores d'est segle,
çels qui lo cors portaran al sepulcre
sobre ma faç veuran lo vostre signe.

Se limita a dislocar el tópico trovadoresco y estilnovista, pues la figura ya no se graba en el corazón (o en la mente, es lo mismo), sino en la frente, como apunta Petrarca en el soneto CXL.[59] En Sant Jordi, la «bella

59. «Amor, che nel penser mio vive et regna / e 'l suo seggio maggior nel mio cor tene, / talor armato ne la fronte vène, / ivi si loca, et ivi pon sua insegna.» (ed. cit. de Contini, p. 195).

semblança» transfigura la del amado,[60] con los inevitables arreos, cómo no, de la *religio amoris*: «que mentre'l vey mas que Deu lo contemplé: / tant hay de joy per amor qui'm penetra» ('que, viéndola, la contemplo más que si fuese Dios: / tanta alegría tengo por el amor que me penetra'; vv. 15-16).

Aunque no se complete la transfiguración, la imagen sigue impresa en la fantasía:

> Sabrá vuesta señoría que yo soy criado con una doncella en el palacio del rey, mi padre, la cual era hija de una cristiana cativa; que los dos nos habemos siempre criado juntos, y fuimos nascidos en un día; a la cual tengo tanto amor, que no hay cosa en este mundo que yo tanto ame y, la hora que no la veo, no hay cosa que bien me esté. Y el rey, mi padre, ha tenido todas las maneras que ha podido para me la llevar de la fantasía; pero no basta todo el mundo, que yo la amo tanto como a mí mismo.[61]

Los trasuntos de dicha impresión, grabado o pintura en la mente, en el corazón, en el rostro o, por supuesto, en los ojos son fácilmente ras-

60. Cito por la edición de Martín de Riquer y Lola Badia, *Les poesies de Jordi de Sant Jordi*, Tres i Quatre, Valencia, 1984, pp. 168-178, esp. 168; los editores ofrecen la mayor parte de fuentes y paralelos. Hay que indicar que el «jus» del primer verso es ambiguo y ha sido objeto de diversas interpretaciones: algunos traducen 'bajo' (los editores apuntan que el manuscrito *P* no permite transcribir *ins*, 'dentro'); otros, 'dentro'; con todo, ambas valen para nuestro motivo; aunque perfile más el concepto J. Romeu («Comentaris al cançoner de Jordi de Sant Jordi», *Serra d'Or*, marzo de 1977, pp. 153-156) al indicar que la expresión «jus lo front» vale por 'en el pensamiento', muy sensatamente Riquer-Badia indican que «tant si llegim *jus* com 'sota' o com 'dins', l' indret on el poeta serva la bella semblança de l'estimada, si no és tòpicament el cor ... [al modo trovadoresco], pot ser tant la ment, el pensament (arxiu d'imatges, memòria), com el rostre (la faç, marcada pel signe d'ella)» (p. 169); se comprueba este sentido en los versos de Roís de Corella, que tendría presentes los de Sant Jordi: «Puix que, dins mi, vos tinch en bella forma, / treta del viu en perfeta figura, / ab les colors sobre'l fresch, hi l'amprempta, / que ni la mort, ni·l temps, ni l'altre segle, / raure no·us pot, ni del riu Letes l'aygua» (*apud* Riquer-Badia, p. 171); además nos sirven para confirmar que *jus* vale por 'dentro' (*dins*). Un *locus* cercano al de la «transformación» nos lo ofrece el propio Sant Jordi en otro poema: «Dompna, lo jorn qu'yeu me pertí de vós / pertí mon cor del cors e tencha sa via / no say va ún, mas bé pés que'b vós sia, / qu'en autre part no pux creure que fos; / per qu'ay bon dreig y rayssó qu'yeu me playa, / belha, de vós, qui'l m'avers tant lunyat / del cors, qui say roman desesperat, / sí que de plor tots jorns ma faç sa banya» (VI, 1-8); o sea, el corazón separado no puede estar en otra parte (v. 4) que en la «dompna».

61. Adolfo Bonilla y San Martín, ed., *La historia de los amadores Flores y Blancaflor*, Ruiz Hermanos, Madrid, 1916, pp. 74-75.

treables en la poesía de cancionero. Verbigracia, en estos dos poemas del prolífico Comendador Escrivá, donde se describe la impresión en los ojos y en el alma:

> Que del ora en que os miré
> muere viviendo mi vida,
> tan vuestro mi querer fue,
> qu'en mis ojos imprimida
> vuestra figura hallé.
>
> En aquel punto que os vi,
> imagen en mí esculpida
> con mis ojos emprimida,
> dentro en mi alma os metí.[62]

No obstante, con frecuencia resulta difícil separar el trigo petrarquista de la paja «sentimental»; hasta el punto de que, como afirma F. Rico, «fue corriente buscar [en la poesía de cancionero] ciertos materiales en Petrarca y elaborarlos en una dirección deliberadamente no petrarquesca» (*op. cit.*, p. 9). Sí nos podremos fiar al menos —de nuevo con F. Rico— de aquellos textos en que coinciden término y concepto. Así, el concepto, y la letra, de algunos poemas del *Canzoniere* se dejan rastrear entre los autores de cancionero. Sirvan como ejemplos:

> e i duo mi trasformaro in quel ch'i' sono,
> facendomi d'uom vivo un lauro verde,
> che per fredda stagion foglia non perde ...
> ed ella ne l'usata sua figura
> tosto tornando, fecemi, oimè lasso,
> d'un quasi vivo e sbigottito sasso ...
> Non son mio, no. S'io moro, il danno è vostro.
> (XXIII, 38-40, 78-80, 100)

62. *Cancionero general*, fols. 176 v. y 179 v. También en el rostro puede verse pintada la figura de la amada; del mismo autor: «Y aunque tu merecimiento / me tiene ante ti turbado, / en mi gesto va pintado, señora, / mi pensamiento» (fol. 1788 v.). Alonso de Cardona combina el motivo con el cercano de la *religio amoris*: «Tanto más que no creía / vio mi seso cuando os vio, / que por la gran mejoría / de lo que creía yo / la fe se me despidió. / Despidióse y quedá acá / confirmando lo que cree; / nunca de mi partirá / que'en mi alma quedará / porqu'es más lo que se vee» (*ibid.*, fol. 161 r.). Véase, en general, el citado libro de Mancini, *La figura nel cuore tra cortesia e mistica*.

La pétrea transformación (o sea, la conversión en el metafórico «material» de que está hecha la amada) tiene su paralelo en el LI (5-9):

> ... como vide lei cangiar Thesaglia,
> così cangiato ogni mia forma avrei.
> Et s'io non posso transformarmi in lei
> più ch'i' mi sia (non ch'a mercé mi vaglia),
> di qual petra più rigida si 'ntaglia
> pensoso ne la vista oggi sarei,
> o di diamante, o d'un bel marmo biancho ...

Esto es, tal como vio que se transformaba («cangiar») ella —Dafne, es decir, Laura— en laurel en Tesalia (v. 3), así se transforma ahora él en ella. Varias son las metamorfosis del poeta: «un rosario de visiones que lo mostraban metamorfoseado de acuerdo con el nombre y actitudes de Laura ..., mas sin dejar 'per nova figura il primo alloro' (XXIII, 167)» (Rico, *ibid.*, p. 11).

De la citada «figura» se hallan ecos en Costana («al sobrenombre de una señora que se llamaba Peña»):

> Tiene tanta fuerça amor,
> puede tanto y es tan fuerte,
> que por mostrarse mayor
> en el mesmo ser convierte
> del amado al amador;
> y por qu'en mí se mostrasse
> cómo encanta y enveleña
> y con ansias no cansasse
> ni a fuertes golpes quebrasse,
> hízome todo de peña ...[63]

Sin embargo, la idea, y a pesar del «se convierte», parece diluirse entre los motivos cancioneriles y sus juegos conceptistas.[64] Algo semejante ocurre en el siguiente poema de Soria, también relacionado con Manrique y con Petrarca:

63. En A. Rodríguez-Moñino, *Suplemento al Cancionero general...*, Madrid, 1959, p. 74, núm. 130 (*apud* Rico, *ibid.*, p. 10).

64. No en balde, como demuestra F. Rico, parte del poema antes citado de Manrique («Es amor fuerça tan fuerte ...»); no obstante, «si Costana compendia a Petrarca ciñéndose a Manrique, ¿será blasfemia sugerir que Manrique podía estar adaptando a Petrarca?» (Rico, *ibid.*, p. 10).

> . . . . . .
> Que aunque mi pena es mortal,
> no es tal
> que no esté bien en ella
> . . . . . .
> que soy bien auenturado
> siendo ageno.
>
> Ageno só, no só mío,
> pues me guío,
> perdida la libertad,
> por do va la voluntad,
> qu'es de la razón desvío;
> aunque por vós,
> tan preciosa os hizo Dios,
> qu'el afición
> es convertida en razón,
> y no son dos.
> No son dos estos estremos,
> pues podemos,
> con amar demasiado,
> convertirnos en lo amado,
> sin qu'el primer ser mudemos:
> qu'el amor
> tiene tal fuerça y vigor
> do se enrama,
> que convierte en lo que ama
> all amador.[65]

Está mucho más cerca de aquella 'fusión de voluntades' del traductor del *Triumphus Cupidinis*, Álvar Gómez, antes citado, que de los versos de Petrarca, pues toda la concepción fisiologicofilosófica está ausente. Como ausente está la contemplación intelectual, pues la «pena mortal» a la que alude Soria la causa, precisamente, el hecho de que el amor no sea «contemplativo»: está sometido a la voluntad (escolásticamente equivalente a *fruitio* o *dilectio*), que es de la «razón desvío». Semejantes motivos aducía antes Tapia, aunque entonces limitándose a la *visio*. Allí Tapia nos explicaba que este tipo de amor «desaparesce», precisamente por limitarse a la «visión» (o sea, al *sensus communis*, *imaginatio*, etc.) y por dejarse el amante arrastrar por la *fruitio*

65. En el *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo...*, ed. facs. de A. Rodríguez-Moñino, Madrid, 1958, fol. 181 y v.°

(o sea, por la voluntad), por no trascender intelectualmente, por no ser «contemplativo».

De este modo, en muchos autores el motivo se va desarrollando paralelamente a la escolástica disputa entre razón y voluntad, siendo esta última sinónimo de impulso y correlato del alma sensitiva, como querían los poetas del «dolce stil nuovo». Véase, si no, un fragmento de la *Triste deleytación* para corroborar el cruce de ambos motivos, precisamente con una disputa entre Razón y Voluntad, en la que esta justifica el amor con los consabidos argumentos:

> Aquel grado que nos trasforma en el ser de la senyora amada suiusga tanto el nuestro querer a la ordinaçión de Amor, que a otro que a el obedeçer no puede; y es ste aquel que por su dulçe prátiqua se pone dentro de los corazones de llas castas religiosas y onestas viudas; este es aquel que jnclina a qualquiere coraçón a amar ... este es aquel que amar nos conbida e faze salir al amante de si mismo ... este es aquel que conoçe más el mal y dolor del que ama que no el suyo, que más siente la pasión el coraçón do quiere que donde stá ...[66]

El *animat ubi amat* de la última frase transcrita deja de ser el argumento central (entre otros, el aristotélico: «este es aquel por el qual natura es conservada», *ibid.*) para ser uno más de los aportados por la Voluntad en su alegato contra la Razón. Ocurre que tanto en este caso como en los inmediatamente anteriores se trata de glosar escolásticamente un «amor simple», es decir, un amor no correspondido, ni, obviamente, digno de «contemplación» intelectual, pues no pasa del alma sensitiva. Así lo manifiesta Mossén Narcís Viñoles, a la zaga, seguramente, de Soria («Ageno só, no só mío») y con una tomista explicación de la *conversio* enajenatoria (*Cancionero general*, fol. 165 v.)

> No só mío. ¿Cúyo só?
> Tuyo só, señora, tuyo;
> y si no tuyo, di cúyo,
> señora, puedo ser yo;
> tu merced ¿a quién me dio?
> . . . . . .

66. Cito por la edición de Regula Rohland de Langbehn, Universidad, Morón, 1983, p. 15; acentúo. También figura el motivo, entre otros, en sendos fragmentos del *Tratado notable de amor* de Juan de Cardona (Alcalá, Madrid, 1962, p. 66) y de la *Repetición de amores* de Luis de Lucena (ed. de Jacob Ornstein, University of North Carolina, Chapel Hill, 1953, p. 43).

> Que quien no es de otro ni suyo,
> no hay quien pueda pensar, no.
> . . . . . .
>
> Tuyo soy, pues que natura
> para ti me fizo ser,
> si para ti mi querer,
> aunque no quiera ventura,
> es parte de tu hechura.
> . . . . . .
>
> Los cuerpos superiores
> tienen gran mando y poder
> por las fuerzas de su ser,
> como superiores señores,
> sobre los inferiores,
> pues si fuerza no resiste
> al poder celestïal
> forzada de fuerza tal,
> pues esto en fuerza consiste,
> por tuyo me recebiste.
> . . . . . .
>
> Por tuyo, y desta manera
> mis sentidos en ti están,
> donde poder les dan,
> con potencia verdadera,
> de que yo en ti viva o muera
> . . . . . .
>
> Pues si yo me convertí
> tanto en tí que soy tú misma,
> como el alma de la crisma,
> pues que, tuyo, me perdí,
> has de dar cuenta de mí.

En estos casos, la simbólica «muerte» —enajenación— del amante es unidireccional, no halla respuesta concorde en el amado, entre otras cosas por no mediar entre ambos la exigible semejanza que, vimos arriba, era requisito *sine qua non*. Aquí, la amada, como los «cuerpos superiores», como los sagrados óleos («crisma»), es la escolástica forma («hechura») del alma del amado, o sea, conforma a su medida los sentidos interiores del amado.

La importancia de la semejanza previa para que se puedan transformar los amantes, cuyos fundamentos, como vimos en el capítulo anterior, resultan de una analogía biblicoplatónica, es tan habitual, que San Vicente Ferrer la incluye en algunos de sus sermones:

La terçera rrazón por que omne ama cosa en este mundo es por ser semejante. Naturalmente, una criatura ama a su semejante e toma plazer con él ... E ves cómo ama cada cosa a su semejante: «Omne animal diligit sibi simille, etc» (Eclesiastés XII°. c°. [en realidad, Eclesiástico, XIII, 19]) ... Pues, buena gente, veamos si devemos amar a Dios por ser nuestro semejante ... cómo la dize las santa Scriptura: «Ffaciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram» (Génesis II°. c°. [esto es, I, 26]).[67]

Sus ecos poéticos se encuentran por doquier; por ejemplo, en el citado y anónimo del *Cancionero de Herberay des Essarts*: «Do el [amor] falla su semblança / ha firme corresponsión» (*op. cit.*, p. 77). Semejanza que si en este caso profano es de origen mediatamente platónico, en otros sacros, se debe, como indicaba antes al hablar de la *caritas*, a que el hombre es imagen de Dios y, como tal, puede transformarse «intelectualmente» en Él mediante la contemplación, o sea, formalmente, como indica fray Gaubarte (esto es, fray Fabricio de Vagad; en Foulché-Delbosc, *op. cit.*, p. 697):

Siempre amor passa e transforma
en el amado el amante,
tan de fino,
fasta ser tan de una forma,
que passa el hombre al semblante
tan diuino.

A que Dios se torna el hombre
va tan subido en la gloria
del amado,
que de gozo vence el nombre,
colmada está la memoria
de aquel grado.

67. Cito por el excelente estudio y edición de Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, 1994, p. 445. A renglón seguido, el santo valenciano se extiende sobre un motivo que ya nos resulta conocido, el de la imagen impresa o sellada en el alma, pero la imagen de la Trinidad; así, después de traducir la frase del Génesis apunta: «E quál es la ymagen? Que assí como es un Dios e aquel un Dios es tres personas ..., esta ymagen puso Él en la ánima del omne, ca en el omne es una ánima e en aquella ánima son tres cosas, es a saber tres potençias ... E assí como ssi en un poco de çera sillasen con un sillo quedaría en la çera la ymagen del sillo, assí la santa Trinidad selló en la ánima del omne la su ymagen».

O el *contrafactum* de Alonso de Proaza (*Cancionero general*, 9 r.):

Bien como la cosa amada
al amante da dolor,
si de dolor es penada,
porque la fuerça de amor
la tiene tanto obligada.
Assí vos del vuesto amado,
transformada toda en Él,
el dolor fiero, cruel,
de sus manos, pies, costado
sentistes junto con Él.

El resultado es bien distinto cuando, en lugar del alma intelectiva, en el proceso amoroso interviene la sensitiva, con todo lo que comporta su correlato, el amor simple: desposesión de la personalidad, alienación, anulación del libre albedrío. Todo ello son derivaciones del *animat ubi amat*, que, por sí mismo o reflejando la pertinente transformación, está ampliamente representado. Véase, si no, la apostilla de Soria «en una recaída de amor»:

... porque no espero de ser conozido,
. . . . . .
que soy ella mesma por mucho querella.
Pues yo transformado ya en vuestro ser
no me ha quedado más parte de mí
de aquella en que sufro en graue tormento;
y desque en ser vos transformado me vi,
yo a mí mesmo no me oso atreuer
a descubrir lo que soy y lo que siento,
que todos los otros de mí desterró,
y soy otra cosa por parte de amor,
y por la de mi temor
quedéme en el triste ser que no só ...[68]

Tanto en este poema como en el anteriormente citado del mismo autor, asistimos a la *conversio* enajenatoria propiciada por el amor. Aquí, sin embargo, lejos de la «conversión» de las «potencias orgánicas» que anunciaba el Tostado e ilustraba, por ejemplo, Viñoles, se plantea la consabida *disputatio* entre Razón y Voluntad. Del mismo cancionero, el poema de Montemayor (pp. 96-97):

68. José María Azáceta, ed., *Cancionero de Gallardo*, p. 186.

Después que ya en mi seno
amor se me aposenta
y en él soy transformada.

Todo el proceso: visión y, en su caso, contemplación; muerte simbólica o enajenación (para el amor simple); unión, «conversión» o transformación (para el amor recíproco), está ampliamente documentado en la poesía cancioneril, ya sea desde la perspectiva de la *caritas* (o *amor benevolentiae*), ya desde la de la *cupiditas* (*amor concupiscenciae*). Si no partimos de tales premisas, no se puede entender, por ejemplo, que Juan de Mena afirme:

más con muerte, siendo amado,
soy entero
que con vida, deseado,
do mal quiero.[69]

O que en un par de textos del *Cancionero de Herberay des Essarts* figure todo el proceso: «Divina [dama] soys e humana /.../ e los nostrados actiuos / fazéys ser contemplativos» (XLIV; vv. 51, 58-59); «Aquí podremos dezir /.../ que fuerça las voluntades / e las faze conuertir / en un mesmo coraçón / conformes las calidades» (XLV; vv. 13, 15-18). Un poco más adelante, parece contradecirse al referirse a la voluntad: «el qual [el amor] faz de los actiuos /.../ sin la voluntat forçar / ser mucho contemplativos» (*id.*, vv. 103, 105-106); alude, sin embargo, a la «muerte» del

69. M. A. Pérez Priego, ed., *Obra lírica*, Alhambra, Madrid, 1979, p. 108. No en balde, en algún que otro poema describe el cordobés todo el proceso, v. g.: «Vuestro gesto y continente / ante mis ojos se para /... / El qual por maginaçión / figura mi entendimiento, / y fallo vuestra façión / tan llena de perfectión /...» (*ibid.* pp. 151-152). Ni siquiera falta la «impresión»: «... de ti mostraron / rostro de mucha clemençia / y conpasión; / y por tal ansí tenía / emprensada tu figura / en mi prensa ...» (*ibid.*, pp. 143-144). Otro de los elementos de la casuística amorosa, como la unión o concordia de voluntades (que vimos antes con Dante), figura en el *Laberinto*: «El qual es tal medio de dos coraçones, / que la voluntad que estava no junta / la su dulçedumbre concorda e ayunta, / faziéndoles unas sus dos opiniones» (copla 115 *a-d*), cito por la edición de Carla de Nigris (*Laberinto de Fortuna y otros poemas*, estudio preliminar de Guillermo Serés, Crítica, Barcelona, 1994, p. 113), que compara los versos con un pasaje del *Tratado de amor* atribuido al propio Mena: «Porque se puede dezir que amor es un medio de passión agradable que pugna por fazer unas por concordia de dulçedumbre las voluntades que son diversas por mengua de comunicaçión delectable» (M. Luz Gutiérrez Araus, *Tratado de amor, atribuido a Juan de Mena*, Alcalá, Madrid, 1975, p. 92).

amante: «él ayunta e derrama / e da muerte e non mata» (vv. 118-119).[70] Tampoco falta en el cancionero el motivo colindante de la alienación en el amado, a partir, aunque irónicamente, del concepto ciceroniano de *amicitia* (XXIV, vv. 41-55, p. 46):

Los sabios por delectable
sobre todo iuzgaron
. . . . . .
l'amistat e provechable,
. . . . . .
mas dubdo que fue trobada
. . . . . .
Ca el mesmo yo
que mandan considerar
ni creo que se falló
ni iamás hombre nasció
que tal pudiesse pensar.

Volviendo a la muerte del amante, hay que decir que poco importa, no obstante, su muerte física, pues «espiritualmente» se vive en el amado; hasta los pastores lo saben:

. . . . . .
—Según esto morirás,
zagala, en siendo partido.
—Sí haré, pero sabrás
que, aunque muera, no te olvido.

—Cómo podrás tú morir,
si mi alma está contigo,
porque no queda comigo
la mía en verte partir,
pues que la tuya me das
de la mía que has sentido
lo que sin mí sentirás,
si es verdad que me has querido.[71]

Y los cancioneros se pueblan de amantes «desalmados», como el bachiller Juan López:

70. Edición citada de Charles V. Aubrun, pp. 68-74; no figura el autor de las composiciones: «El de la dama» y «Dezir del casado», respectivamente.

71. Villancico «ID2017» de la clasificación de Brian Dutton, *El cancionero del siglo xv*, II, p. 441.

Un cordón que le di fue la cadena
que hiço esta alma agena
de cuyo ser solía,
y ansí se llama suya mas que mía
. . . . . .
el triste cuerpo, triste y desalmado;
decíale mill beces me olbidase
mi alma o que mi cuerpo se uistiese.[72]

Al haberse enajenado el alma, el amante no controla sus «orgánicas potencias», al decir del Tostado y don Pedro de Portugal, que se han «convertido» en la amada, como recuerda Suárez (*Cancionero general*, fol. 57 r.):

Hanme dexado passiones
de mis sentidos desnudo,
y tristes alteraciones
y amargas persecuciones
sordo me tienen y mudo.
Que ni estoy vivo ni muerto,
ni estoy sano ni herido,
ni estoy dudoso ni cierto,
ni dormido ni despierto,
ni me acuerdo ni me olvido,
ni estoy ciego ni alumbrado,
ni estoy libre ni en cadena.
. . . . . .
Sin fazer declinación,
toda mi vida es en calma,
que sin yr tras la razón
ni seguir el afición,
traygo el cuerpo sin el alma.[73]

72. Rosalind J. Gabin, *Cancionero del Bachiller Johán López*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1980, 2 tomos, II, pp. 450-451 (enmiendo la puntuación); un poco más abajo repite el concepto: «Amiga, por nuestro amor, que si me tienes el alma, / suspirando me la embies, / ques malo uiuir sin alma» (p. 509); o lo recrea: «Mi querida Philisarda, / no borres de tu memoria / a quien te escriuio en su alma» (p. 540).

73. Compárese con el siguiente de Rodrigo Dávalos: «Ved el cuerpo dónde llega / sin el alma que penáis, / que, con su firmeza ciega, / siempre está do vos estáis; / e ved qué mal y desseo / no mudable, mas en calma, / todo el tiempo que no's veo / vive el cuerpo sin el alma» (*Cancionero general*, 72 r.).

Ni siquiera ha lugar el debate entre razón y voluntad («afición»), pues el alma, anulada, «es en calma». Semejante es la reflexión de don Alonso de Cardona, que, sin alma, no puede sentir (*ibid.*, 161 r.):

Mi alma de mí está ausente,
sus nuevas no las sé yo,
que después que me dejó,
allá está con vos presente;
vos veréis lo que ella siente.

Análoga es la disección cuerpo-alma expuesta por Diego de San Pedro:

Afirmo qu'estoy y digo
en dos partes hecho dos;
por el cuerpo acá conmigo,
por ell alma allá con vos;
por ser vuestro con plazer;
por el plazer, con temor;
con el temor por no's ver,
en no's ver está el perder,
y en perder está el dolor.[74]

A San Pedro le ocurre lo mismo que a la mayoría de los poetas de cancionero antes citados: utiliza el *animat ubi amat* como pretexto para exponer la gama completa de sentimientos o pasiones convencionales; no lo desarrolla cabalmente, sino que en la *dispositio* se limita a engarzar el tópico con la serie de conceptos «encadenados».

Algo semejante podría decirse de ciertos versos de la *Farsa o cuasi comedia* de Lucas Fernández, inspirados seguramente en la última obra citada de Petrarca:

Es amor transformación
del que ama en lo amado,
do lo amado es transformado
al amante en afición.
Es el peso puesto en fiel,
es nivel
que haze ser dos cosas una;

74. D. S. Severin y K. Whinnom, ed., *Obras completas III: Poesías*, Castalia, Madrid, 1979, p. 256.

es dulce panal, que en él
cera y miel
se contiene sin repuna.[75]

Por no citar, del mismo autor, los siguientes:

¡Oh, quánta pena passaste,
Margarona, por Ricardo!
¡Oh, quánto te enagenaste
y transformaste!
¡Ay de mí, que assí yo ardo![76]

Sí se nos presentan, en cambio, más vigorosos y enraizados con la tradición los versos de Ausiàs March; véase, si no, la sutileza de la contemplación en el amado:

Mon espirit contemplant se contenta
e dintre si huna persona forja;
d'ella no pens braços, peus, mans i gorja,
car tot semblant altre semblant presenta.
Solament vull d'ella tan clara pensa,
que res de mi no'l fos cosa secreta ...[77]

El cuarto verso hay que entenderlo como 'la *phantasia* forma dentro de sí una *species*, un fantasma espiritual con el mismo contorno que el de la persona amada'; en los dos siguientes reclama la reciprocidad. Insiste en ello y desarrolla completamente el tema en el poema LXVI (vv. 17-20):

Lo pensament dels amadors cogita
sí que un cors fa dels dos qui molt s'amen;
los spirits dins en aquells se clamen
com un lo cors del altre no habita.

75. En *Farsas y Églogas*, ed. de M. J. Canellada, Castalia, Madrid, 1976, p. 145.

76. *Ibid.*, p. 115. Un poco más abajo insiste: «Requiebro es un sentimiento / que en el gesto se aparece / cuando, estraño el pensamiento, / con tormento, / se transforma el que padesce, / y olvidado, sin sentido, / contemplando en su amiga, / su fatiga / representa con gemido» (p. 120).

77. Cito por la edición de P. Bohigas, *Poesies*, Barcelona, 1952, 5 vols., LXXXVII, vv. 231-236.

Es tan trabada la unión contemplativa de los amantes, que los espíritus lamentan («se clamen») que no se dé —siguiendo las trazas de Cavalcanti— la plena reciprocidad, o sea, la posibilidad de contemplar plenamente (vale decir: intelectualmente) en el otro, pese a que «Tant en amor ma penssa'n alt grau munta / que m'arma és dins en lo cors que ama» (LXXIII, vv. 45-46).

Dejando aparte los complejos problemas que plantea la poesía del valenciano, lo cierto es que en ella se pueden encontrar, solos o conjugados, la mayor parte de motivos citados; véase, si no, un arranque de *cupiditas*, culminado con la *caritas* paulina (XVIII, vv. 1-8, 33-37, la cursiva es mía):

Fantasiant, Amor a mi descobre
los grans secrets c'als pus suptils amaga,
e mon jorn clar als hòmens és nit fosqua,
e visch de ço que persones no tasten.
Tant en Amor *l'esperit meu contempla*,
que par del tot fora dels cors s'aparte,
car mos desigs no son trobats en home
sino en tal que la carn punt no'l trobe.
. . . . . .
Sí com sant Pau Déu li sostragué l'arma
del cors perquè vés divinals misteris,
car es lo cors del esperit lo carçre
e tant com viu ab ell és en tenebres,
axí Amor l'esperit meu arrapa.

Tampoco falta la noción agustiniana, todo lo matizada que se quiera, del *summum bonum*, que el poeta dice alcanzar sin el tránsito de la muerte:

A mi no cal de aquest món exir
per encerquar aquel sobiran bé:
en vós és tot e no'm cal dar-hi fe,
car veu mon ull e sent-vos mon sentir.
Grat faç a Déu com sens mort soferir
tinch davant mi lo goig de l'esperit
(XX, vv. 5-10).

Por no citar el «transporte», o sea, la 'alienación' en el otro (XLV, vv. 1-4):

Los ignorants Amor e sos exemples
crehent que'ls fets d'aquell són estat faula
reprenent mi perquè'm tresport en altre
prenint delit en franch arbitre perdre ...;

o la plena vivencia del alma en el cuerpo *ubi amat* (LXXXIII, vv. 45-46): «Tant en amor ma penssa'n alt grau munta / que m'arma és dins en lo cors que ama».

Nos sirve el gran Ausiàs March para recapitular la mayor parte de motivos desplegados y como puente con el pleno Renacimiento, época en que, con la *proprietas* que la caracteriza, menudean los tratados sobre tan escurridiza materia. Sin que ello implique que no se tengan en cuenta las aportaciones poéticas medievales, no sólo las del «dolce stil nuovo», sino también las cancioneriles y derivadas.

IV

PERVIVENCIA DE LOS MOTIVOS TRADICIONALES EN EL RENACIMIENTO

Hubiera podido iniciar este capítulo con algunos autores del siguiente, o incluso del anterior; sin embargo, como nos enseñó el maestro José Manuel Blecua en sendas «lecciones sencillas»,[1] a la hora de considerar este período hay que tener en cuenta los imprecisos límites entre épocas y tendencias poéticas, la continuidad de algunos motivos y tradiciones medievales, y su convivencia con los de la literatura italianizante y clasicista del nuevo período literario, que también se observará igualmente en los capítulos siguientes. Como he ido indicando, por otra parte, las obras que marcarán la diferencia en el tratamiento del motivo (y no sólo por su platonismo) son las de Bembo, Castiglione, Hebreo... y la de los tratadistas y poetas por ellos influidos, que, a la par que la de Garcilaso y los suyos, considero principalmente en el capítulo siguiente. Lo que no empece para que en este me refiera a algún autor que combine algunos motivos cancioneriles o sentimentales con los platonizantes o afines.

Esta misma pervivencia de motivos y conceptos heredados supone que resulte muy difícil establecer una neta diferencia entre la *caritas* y el *eros*, entre autores platónicos y no platónicos, entre el amor de benevolencia y el de concupiscencia, entre el sentido y el intelecto, pues, como se comprobará en este capítulo y en los siguientes, no hay representantes puros de dichas opciones, y Garcilaso es el mejor ejemplo. A lo sumo se puede observar una tendencia, teórica (fruto, especialmente, de la difu-

1. Me refiero a «Corrientes poéticas en el siglo XVI» [1952], ahora en *Sobre poesía de la Edad de Oro*, Gredos, Madrid, 1970, pp. 11-24; «Mudarra y la poesía del Renacimiento: una lección sencilla» [1972], ahora en *Sobre el rigor poético en España y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1977, pp. 45-56, con un clarísimo cuadro en la última página.

sión de algunos tratados neoplatónicos), hacia el tratamiento literario del amor «intelectivo» o contemplativo, que tendrá su culminación, también teórica, en una parte de la literatura mística, aunque siempre con muchas excepciones «sensitivas» y «voluntaristas».

De momento, teniendo todo esto en cuenta y recordando que ofrezco sólo algunas muestras significativas de la ingente producción, observemos que importa poco que no podamos precisar la fuente concreta de la que bebió Fernando de Rojas cuando al principio del «auto» XIV hace exclamar a Melibea: «Aquel señor es ydo. Comigo dexa su coraçón, consigo lleva el mío»;[2] o incluso cuando, al principio de la obra, pone en boca de Calisto: «Yo melibeo *soy*, y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo» (p. 220, la cursiva es mía), pues aquí, además de la conocida parodia de la *religio amoris*, hay otra del tema central de este estudio. Pero, como digo, importa poco la procedencia exacta, porque a estas alturas literarias la ilustre tradición del motivo del intercambio de corazones (y, consiguientemente, de espíritus, almas y voluntades) está ya muy documentada; no obstante, la traigo a colación primordialmente porque se trata del «corazón», o sea, del 'alma sensitiva'. Por ello, aunque el amor sea correspondido, no se puede evitar, como recordamos antes con Vilanova y otros, la enajenación producida por la melancolía, de la que adolecen los amantes por su continua *cogitatio*.[3] La imposibilidad de sublimar intelectualmente el amor, de «contemplar con el espíritu» (como quería y no podía Ausiàs March),[4] impide la transformación en el amado. En este caso, como en otros de su progenie, serios o paródicos, que considero a continuación, vivir en el amado implica la pérdida del propio ser, la enajenación, el altruismo, pues sólo en contadas ocasiones se da la correspondencia «contemplativa». Son los mismos síntomas y consideraciones que vimos, por ejemplo, en Cavalcanti y que, a partir de este estilnovista, intentarán superar platónicamente Ficino y los demás tratadistas.

2. Cito por la edición de Peter E. Russell, *Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, Castalia, Madrid, 1991, p. 504. El editor no anota el parlamento ni apenas otros pasajes semejantes que, a no dudarlo, constituyen un importante filón; compárese, por ejemplo, con el diálogo de Flamenca con su «amix» citado en el cap. anterior.

3. Calisto, verbigracia: «Muy cierto es que la tristeza acarrea pensamiento y el mucho pensar impide el sueño ... ¡O señora y amor mío Melibea! ¿Qué piensas agora? ¿Si duermes o estás despierta? ¿Si piensas en mí o en otro? ¿Si estás levantada o acostada? ... ¿Fue fantaseado o passó de verdad?» (p. 488). Además de los trabajos dedicados al tema anteriormente, véase ahora R. Beltrán, «Paralelismos en los enamoramientos de Calisto y Tirant lo Blanc: los primeros síntomas del *mal de amor*», *Celestinesca*, XII, 2 (1988), pp. 3-53; en general, Beecher-Ciavolella, *A Treatise on Lovesickness*, pp. 59-82. También se tendría que ver la tradición de la *Historia duobus amantibus*, de Enea Silvio Piccolomini, muestrario de situaciones que frecuentemente se incorporarán en novelas sentimentales y similares; me refiero a textos como este: «Et hic sane iam non erant spiritus duo, sed quemadmodum inter amicos putat Aristophanes, unius anime duo corpora facta erant. Itaque non recedebat animus ab animo, sed unicus animus scindebatur in duos. Tum cor in partes dividebatur, mentis pars ibat, pars remanebat et omnes invicem sensus desgregabantur et a se ipsis discedere flebant» (ed. M.ª Luisa Doglio, int. Luigi Firpo, Utet, Milán, 1973, pp. 156 y 158); como muy bien indica el editor, Piccolomini escribe Aristófanes en lugar de Aristóteles, que es quien realmente dice (*Ética eudemia*, VII, 6) que no eran dos almas, sino una, en un solo corazón.

La enajenación a que aludo se manifiesta en conceptos y formas tan diversas como en la Edad Media; en ocasiones, incluso con algunos recursos retóricos calcados de la poesía cancioneril. Sirvan algunos versos de Torres Naharro que recuerdan el celebérrimo mote de Jorge Manrique:

> yo só el que, por amaros,
> estoy, desque os conoscí,
> «sin dios, y sin vos, y mí» ...,[5]

aunque distribuido en varias canciones:

> Por ende tan mal me va,
> que a ningún plazer me obligo,
> ni sin vos acá comigo,
> ni sin mí con vos allá;[6]

alguna de ellas, relacionada con el posterior «ir y quedarse» de Lope, que también considero abajo:

4. No es el caso de su paisano Timoneda, quien en el *Sarao de amor* asegura: «Los meus ulls me trasportaren, / sols en veure'ls dins de vos, / tant, que'l sperit dels dos / dins en un ser se ajustaren»; cito por la edición de Carlos Clavería, Edicions Delstre's, Barcelona, 1993, p. 69.

5. Ed. cit. de A. Serrano de Haro, n.º XXIX, p. 134. Rafael Lapesa estudia la vida del mote en su *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 164-171; sin embargo, no recoge la reelaboración de Torres Naharro que cito a continuación.

6. Cito por la monumental edición de Joseph E. Gillet, Bartolomé Torres Naharro, *Propalladia and other works*, Pennsylvania University Press, Filadelfia, 1961, 4 vols., I, p. 228. En el volumen IV, pp. 316-319, ofrece una riquísima información sobre el motivo central de este libro («Lover and Beloved Transformed»); añádanse las también iluminadoras páginas anteriores (314-316), sobre «Neoplatonism, Courtly Love, and Related Traditions».

Siempre voy y nunca vengo
donde estáis, y no me veis;
vos con vos siempre tenéis
lo que yo sin vos no tengo.
Mis sospiros quiere Dios
que os visiten dende acá,
y el coraçón que está allá
nunca en mí estuuo sin vos...
(p. 229)

Sin embargo, el denominador común sigue siendo el mismo, el que figura en el mote del duque de Valentinoy, esto es, César Borja:

He dexado de ser vuestro
por ser vos,
que lexos era ser dos.[7]

Los ejemplos son muy copiosos en todos los cancioneros. Valga un villancico del citado *Sarao de amor*, «compuesto por Juan Timoneda» (ed. cit., p. 61):

Aunque me parto, no parto,
pues queda lo que partió,
que's yo, que yo no soy yo.

Pártese, mas no se parte
lo que yo soy propiamente,
qu'es l'alma, y ella es más parte
y queda con vos presente;
pues si estoy del alma ausente,
yo quedo donde quedo,
qu'es yo, que yo no soy yo.

7. En el fol. 143 r. del *Cancionero general*. En otros tantos cancioneros se puede encontrar el mismo motivo; v.g., en el de [Esteban de Nájera], *Cancionero general de obras nuevas (Zaragoza, 1554)*, ed. de Carlos Clavería, Edicions Delstre's, Barcelona, 1993: «Yo me parto y no aparto, / y partiendo, no me veo, / porque con vos quedo yo. / Y aunque me parto, no parte / lo que yo só propiamente, / porque vo dell alma ausente / y no só yo qu'ell es más / y queda con vos presente. /... / No soy aquel que vos veys, / ni soy cosa en que pensáys, / no só yo quien vos miráys, /... / Soy una sombra o hechura / del que solía ser yo, / la figura de aquel só / sin ser más que sepultura / donde ell alma se enterró» («Villancico a una partida», pp. 175-176).

Pues si yo sin alma voy,
no soy yo, que yo soy ella,
que, partiendo sin tenella,
no parto, que'n ella estoy.
En fin, que si soy, no soy
el que os vio, partió, miró,
qu'es yo, que yo no soy yo.

A pesar de que el denominador común sea al mismo, siguen figurando todas las variaciones vistas; por ejemplo, el tan convencional motivo de la unión de las almas en un solo corazón que presenta Francisco Delicado, para quien el amor (mejor dicho, un tipo de amor que se prodiga poco en su libro) se manifiesta «haciendo de dos ánimos un solo corazón».[8] Innecesario resulta decir que Delicado pone tales asertos en los escasos representantes del «fino amor» que aparecen en *La Lozana*.

También la entrega «sensitiva» del amante sigue representándose con los tradicionales conceptos; así, Dom Manoel de Portugal nos describe los pasos de los espíritus vitales durante el proceso amoroso (*visio*, *cogitatio*, *conversio*):

Los sentibles spiritos que somos
al amoroso fuego condenados
y sin uida uiuimos para siempre
en aquesta tiniebla amortecida
pedimos a la noche que en sus alas
presentase a tu luz nuestro deseo,
clarísima Francisca ...

La «tiniebla» es la melancolía del *amor hereos*, o sea, el 'humor negro' producido por el calor de la excesiva imaginación; facultad alimentada, como antes vimos, por los espíritus vitales («sentibles»). El alma del amante, cuya *aestimativa* no funciona, anulada por la combustión causada por tal fluencia espiritual, no puede por menos que «convertirse» en la amada, pues su alma (la del amante) coincide estrictamente con la imagen de la amada, porque está, como dirá Garcilaso, «cortada a su medida». Sin embargo, cuando en los versos siguientes describe la

8. *Retrato de La Lozana Andaluza*, ed. de Claude Allaigre, Cátedra, Madrid, 1985, p. 435; las palabras de Coridón ya las había dicho anteriormente con los mismos y convencionales términos, pero en italiano, Diomedes: «Señora, es tal ballestero que de un mismo golpe nos hirió a los dos. Ecco adonque due anime in uno core» (p. 182).

transformación, tiene que recurrir al consabido concepto de sometimiento a la voluntad del amado, sin que medie otra explicación espiritual: se trata de la *conversio* tal como la definía San Buenaventura:

> [el alma] tal uiene, que pareçe en el descurso
> sin mouerse uenir en sí escuchando
> lo que mandas que haga o lo que sienta;
> transformada en ti atentamente,
> procura de seguir tu voluntad,
> como sombra que al sol siempre acompaña.[9]

Vamos comprobando cómo los distintos motivos desplegados se complementan entre sí y están tan documentados como el que recrea la idea, de lejano origen platónico (*Filebo*, 39 b, y, especialmente, *Teeteto*, 191 d-e), de que la amada se imprime, graba, dibuja en el alma. Aunque la explicación fisiopsicológica de tal concepto la ofrecen la mayor parte de tratadistas neoplatónicos (transcribo sus palabras en el capítulo siguiente), también se podría rastrear en la Biblia; por ejemplo, en Proverbios, III, 3: «No se aparten de ti la bondad ni la lealtad: átalas alrededor de tu cuello y estámpalas en tu corazón»; o en Jeremías, XXXI, 33: «Mas esta será la alianza que yo haré, dice el Señor ...: Imprimiré mi ley en sus entrañas, y la grabaré en sus corazones ...».[10]

Sea Platón y su descendencia, la Biblia, los tratadistas italianos o una combinación de alguna de estas fuentes, la idea de la impresión de la imagen de la amada en el alma va a ser uno de los principales motivos. Por lo mismo, y sin duda con el ánimo de subrayar el patetismo, hay autores que no dudan en hiperbolizar el concepto, como el de la *Qüestión de amor*, que pone en boca del enamorado Flamiano:

> La pena verdadera ... está sellada en el alma ..., en el corazón está imprimida de suerte que sin él y sin ella no pueda salir de allí ... en mis entrañas y mi corazón quedó el propio traslado vuestro perfectamente esculpido, y ... cuantas estrellas me habéis tirado que son infinitas, ... fundidas hallan allí vuestra effigia y de cada una d'ellas se hace un' otra semejante ... en todos mis huessos se hallaría vuestro nombre escripto en cada uno ... Así que, señora, si queréys que de quereros me aparte, mandad sacar mis huesos y raer de allí vuestro nombre, y de mis entrañas quitar vuestra figura, porque ya en mí está convertida.[11]

Como se puede comprobar, se establece un juego metafórico a partir del concepto escribir e imprimir (que, como veremos, alcanza su máxima expresión en un nuevo contexto cultural, en el soneto V de Garcilaso: «escrito está en mi alma vuestro gesto»), del que se pueden buscar otros tantos paralelos y antecedentes; v. g., en Santillana: «a demostrar la pena o la dolor / que en el ánimo afflicto es emplentada ['impresa'], / la pluma escriva e muestre ell ardor...».[12] También se puede citar un testimonio posterior a la *Qüestión*, una copla esparsa del Comendador Escrivá:

> En aquel punto que os vi,
> imagen en mí esculpida,
> con mis ojos imprimida
> dentro de mi alma os metí.
> Y sed muy segura d' esto:
> qu' estáys tan metida en ella,
> que al tiempo qu' he de perdella
> dejará forma mi gesto
> del vuestro que irá con ella.[13]

9. Cito por Arthur L.-F. Askins, ed., *Cancioneiro de Corte e de Magnates*, University Press, Berkeley, 1968; composición n.º 98, p. 271, vv. 1-7 y 20-27. Nuestro motivo también figura en *The Cancioneiro de Cristóvao Borges*, también editado por Askins (París, 1979), p. 265. Nótese, por otra parte, que, como vimos antes, «transformada» recoge la disemia de 'convertida', o sea: 'metamorfoseada' y 'dirigida hacia': del latín *conversio*; véase capítulo II, y *s.v.*, abajo.

10. Cf. Dt., VI, 6; 2 Cor., III, 3. Muy cercano es el concepto de la transformación 'por ingestión'; véase D. Ynduráin, *Aproximación*..., pp. 19-50 y, abajo, *s.v.*

11. La imprimió Diego Gumiel en Valencia, 1513; cito por la edición de M. Menéndez Pelayo, en *Orígenes de la novela*, II, NBAE, 7, Madrid, 1907, pp. 50-120, cols. 7 a-b; también cita el fragmento Benedetto Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Laterza, Bari, 1917, pp. 132-133; asimismo puede verse el reciente artículo de R. Rohland de Langbehn, «El papel del lector en *Questión de amor* (1513)», *BHS*, LXIX (1992), pp. 335-346. En general, sobre el tema del ideal y su copia véase Peter Dronke, *The Medieval Lyric*, Harper & Row, Nueva York, 1969, pp. 152-153.

12. Cito por las *Obras completas*, ed. A. Gómez Moreno y M. P. A. Kerkhof, Planeta, Barcelona, 1988, p. 56.

13. Se incluyó en la edición de 1514 del *Cancionero general*, fol. 186 v.; es el n.º 6905 del *Catálogo-Índice de la Poesía Cancioneril del Siglo XV*, editado por Brian Dutton (Universidad de Wisconsin, Madison, 1980). Ya hemos visto arriba lo prolífico que fue Escrivá a la hora de ilustrar este motivo; dentro del mismo *Cancionero* se pueden rastrear muchas otras muestras: «Yo me parto sin partirme / de vos, y de vos vencido, / mas aunque yo despedido, / queda el alma aquí tan firme, / que no parto por partido. / Parte el cuerpo d[e] os mirar, / queda el alma sin os ver, / qu'el que os pudo conocer / ni parte de dessear / ni se parte de querer. / Pues yo vo sin despedirme, / quedo vuestro sin ser ydo; / no me juzgués por perdido, / que sin vos no puedo yrme, / ni apartarme por partido» (103 r.); «Yo con vos y vos sin mí, / yo con vos parto partiendo, / vos sin mí partís de aquí, / yo sin vos quedo sintiendo / dolor

Sin embargo, el concepto que subyace a estos motivos asociados es el de la muerte simbólica o enajenación, falta de correspondencia y consiguiente transfiguración. Oigamos también a Pedro Manuel Jiménez de Urrea, que en su *Penitencia de amor* lleva este proceso enajenatorio a un extremo disparatado: «¡O triste naçimiento el mío, aunque alegre muerte me ha dado! ... ¿Qué esperanza será la mía? Tanto mudamiento he hecho en mi persona, que no me conocen los que me conocían ...».[14]

Influyera o no la obra de Urrea en la *Comedia thebaida*, como quería Keith Whinnom,[15] lo cierto es que algunos de los motivos que estoy examinando coinciden. Así, Aminthas, introducido en la vida sexual por la tercera Franquila, describe de este modo su enamoramiento: «¿Piensas que só el que solía? ¿Piensas que tengo los pensamientos que hasta aquí? Otro soy, otro me hallo, mudado me siento en todo, muy trastocados están mis pensamientos de cómo primero eran ...».[16] Claro que, anteriormente, la citada Franquila también le ha introducido conceptualmente:

> ¡O mi amado y gracioso Aminthas ...! ¡O señor mío, y cómo te llevo impreso en el alma, y cómo te llevo raigado en el centro de mis entrañas!

que nunca sentí. / Assí que só yo el partido / para vos, do vos partís, /... / yo el que nunca partí / do quedássedes partiendo, / vos la que partís sin mí ...» (*ibid.*); «No saben ni sé dó estoy / ni partiendo partir puedo / ni do quedo no me quedo, / que tras mis sospiros voy. / Tras vos voy doquier que vays, / con vos me quedo si parto / y del alma me departo. / Si me parto do quedáis, / nunca estoy adonde estoy / ni do estáis partir me puedo / ni do quedo no me quedo, / que tras mis sospiros voy» (fol. 105 v.).

14. Cito, modificando un poco la puntuación y las grafías, por la edición de Robert L. Hathaway, University Press (*EHT*, 49), Exeter, 1990, p. 15. En un reciente trabajo, Aurora Egido ratifica su calidad de escritor de transición, «una figura típica de los cambios que mediaron entre Edad Media y Renacimiento» («Aproximación a las *Églogas* de Pedro Manuel de Urrea», en el *I Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón (Edad Media)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, pp. 217-255, esp. 218). También se podrían citar como obras de transición que recogen el motivo la *Repetición de amores* de Luis de Lucena (ed. de Jacob Ornstein, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 1953, p. 43; o Juan de Cardona, *Tratado notable de amor*, Alcalá, Madrid, p. 66.

15. Véase su excelente «El género celestinesco: origen y desarrollo», en V. García de la Concha, ed., *Literatura en la época del Emperador* (= *V Academia Literaria Renacentista*), Universidad de Salamanca, 1988, pp. 119-130, esp. 127-128. Como también indicaba el profesor Whinnom, es raro que P. Heugas (*«La Célestine» et sa descendance directe*, Universidad de Burdeos, 1973) no incluyese la *Comedia thebaida* entre las descendientes de la *Celestina*.

16. Cito por la edición de G. D. Trotter y K. Whinnom, Tamesis, Londres, 1968, p. 202; véanse también las pp. XV-XVII de la introducción.

> ¡O cómo mi pensamiento sin divertirse a cosa un momento no se dexa de te contemplar! ¡O cómo mi memoria te tiene tan encomendado ...! ¡O cómo el spíritu ... se determina a todo género de passión! ¡O cómo el consentimiento, viendo los clamores de mis tristes sentidos, está prestando su voto para en la enagenación de mi libertad!

Dos facultades (memoria, imaginación), los espíritus, la *aestimativa* (o sea, el «consentimiento») y, especialmente, los sentidos (de los que dependen el resto) salen a relucir; no así el entendimiento. En efecto, aquí y a lo largo de todo el libro se nos presentan largas peroratas sobre la enajenación de los amantes,[17] pero en ningún caso una transformación canónica: se trata de diversas manifestaciones del *amor hereos*, tal como les ocurre a Calisto y Melibea. El motivo central sigue siendo el de la imagen impresa en el alma, o «raigada en el centro de las entrañas», como muy brillantemente afirma Franquila (¿recordando la de la *Qüestión de amor*?).

Menudearon las explicaciones fisiológicas coetáneas; pero, probablemente, la más explícita sea la aristotelicogalénica defensa de la imaginación de Pero Mexía en su *Silva de varia lección*:

> Y puede la ymaginación alterarse y moverse con estas ymágines de las cosas, aunque no las tenga presentes, lo cual el seso común no puede sino teniéndolas en presencia; por lo cual, es grande y maravillosa la fuerça de la ymaginación ... La vehemente y rezia ymaginación puede mover las especies con tanta fuerça, que imprima y pinte en ellas la figura de la cosa ymaginada y ellas la obren en la sangre. Es esto de tanta fuerça, que aun en los miembros y persona agena se puede hazer: como vemos de la muger preñada, que, con la fuerte ymaginación de lo que se le antoja, imprime muchas señales en la criatura ...[18]

17. Por ejemplo, Berintho: «cuán olvidado estoy de mí mesmo» (p. 11); lo ratifica Aminthas: «Cierto es lástima de un hombre que así, procurándolo él con sus propias manos, ha querido enagenarse» (p. 15); Menedemo: «Ninguna libertad tiene, del todo está ageno de sí. ¡O amor impervio!» (p. 16); otra vez Berintho, que se reconoce el «mal de amor» y se engaña: «aunque los ojos corporales tenga situados en vosotros, muchas veces con la imaginación, y contemplando en mi señora y mirándola en idea con los ojos intellectuales que es la verdadera vista, essotros sentidos corporales ... como súbditos se inclinan, perdiendo sus exercicios, dexando a las potencias más nobles gozar y exercer su operación» (p. 27); se engaña porque creyendo amarla «intelectualmente», lo que en realidad está es enajenado, como corrobora en el siguiente parlamento Galterio: «no le faltan philosophías para hazernos creer que no está fuera de seso»; etc.

18. Sigo la edición de Antonio Castro, Cátedra, Madrid, 1989, 2 vols., I, pp. 585 y 587-588. Lo curioso del caso es que E. Garin («*Phantasia* e *imaginatio* fra Marsilio

La imagen reaparece con frecuencia en textos posteriores; tal es el caso del *Processo de cartas de amores y aviso contra amor* (1548), de Juan de Segura, quien, a partir del marco epistolar levanta una novela sentimental, al decir de Domingo Ynduráin.[19] Y no sólo es sentimental por el marco narrativo-argumental epistolar, sino también por el tratamiento de nuestro tópico. La imagen elegida, como he dicho, es la que aparece en la *Qüestión* o en la *Comedia thebaida*. Por ejemplo: «... dadme remedio, bien mío, como generosa, remedio a mi mal, con apagar el vuestro, que más agora en las entrañas tengo esculpido que el mío»;[20] o en la siguiente carta: «... me comunicando con vuestro verdadero trasunto, que en mis encendidas entrañas está esculpido, tan al natural como el mismo es, pero mi vida no osando más importunaros a que me favorezcáis ...» (p. 24).

Con todo, Juan de Segura amplía un tanto el tópico al dotarlo de sus arreos «fisiológicos» originales; es decir, retomando la imagen de la sangre (aquí metaforizada como tinta), que, como vimos, genera y transporta los espíritus vitales:

Ficino e Pietro Pomponazzi», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXIV [1985], pp. 349-361) cree que la fuente más o menos directa de Mexía es Ficino, e incluso va más allá, al involucrar a Montaigne como lector de Mexía: «Riassumendo il libro tredicesimo della *Theologia* ficiniana, Pedro Mexia ... osservava: 'L'imaginatione ha potere ....'. *Fortis imaginatio generat casum*, scrive Montaigne all'inizio del saggio sulla 'forza dell'immaginazione' [I, 21] in cui, attraverso Pedro Mexia, riproduce, senza saperlo, Ficino ...» (p. 358); antes ha citado a Pomponazzi (*De incantationibus*), que «affrontò con rara efficacia il tema della immaginazione in medicina e, più in generale, in tutti gli eventi psichici 'mirabili'» (*ibid.*). Guiado, en fin, por su afán misceláneo, Mexía también conoce las otras variantes del motivo; por ejemplo, cita el célebre parecido de Hefestion y Alejandro Magno, su amigo y, consecuentemente, *alter ego*: «'—No te pese, que no has errado en nada; porque este también es Alexandre, como yo', guardando la regla que dize: 'Mi amigo es otro yo'» (*ibid.*, p. 725). Para comprobar la abundancia y frecuencia del motivo, baste ver Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milán, 1991, n.º 1.337: *alter ego*.

19. Según el estudioso, es la primera manifestación de un procedimiento que dará lugar a innumerables novelas epistolares, amorosas o documentales; véase, específicamente, su «Sobre el *Processo de cartas de amores*», en *Homenaje a M. Alvar*, Madrid, 1987, III, pp. 585-600; también del mismo autor y sobre asuntos atingentes: «Beber cenizas: las cartas de Laureola», *Edad de Oro*, III, Madrid, 1984, pp. 299-309; «Las cartas en prosa», en *Literatura en la época del Emperador*, pp. 53-79; «Las cartas de amores», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 487-495.

20. Cito por la edición de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1956 (introducción de Joaquín del Val), pp. 23-24.

> En dubda ponéis lo que en mí tan sellado está, poniendo asechanzas en donde al Amor mora, y no en el Amor. Catad, mi señora, que la tinta borra el papel blanco, y lo torna de su misma color tan al natural, que no hay más diferencia que estar junta en un cabo o en otro esparcida. Mirad, señora, que de la misma condición es el Amor, que aunque el corazón sea de una voluntad, entrando él por él, no dexa lugar que de su misma mezcla no sea tornado y convertido. Y así, señora, es imposible condenar al uno y salvar al otro; cuanto más, que estoy en vos tan transformado, que soy otra vos; y esto por más participar de mi gloria tan cumplida que en ser vuestro tengo (p. 36).

Aunque no me atrevo a asegurar que el autor usara la tinta como metáfora de la sangre, tal innovación en el tópico refuerza lo que vengo diciendo sobre la preeminencia de las facultades interiores (imaginación, memoria) que dependen del sentido común.

Desde esta perspectiva, por lo tanto, no nos alejamos demasiado de la imagen «sellada en la memoria» que registraron los poetas citados en el anterior capítulo. Recordemos a G. Sánchez de Badajoz: «la forma vista y amada /... / con fe de amores sellada»; o al Comendador Escrivá, cuyos versos nos evocaban los ya citados de Jordi de Sant Jordi: «En aquel punto que os vi, / ymagen en mí esculpida».[21]

Ya he ido indicando que la tradición cancioneril se entrevera, obviamente, con nuestro motivo hasta muy entrado el siglo XVI. Así, en el *Cancionero gótico de Vásquez de Ávila* figura una composición anónima que amplía la gama de «impresiones» en el corazón:

> En medio del corazón me pinté
> vuestra figura, al vivo debujada,
> y dejéla en mí tan bien sacada,
> que la vuestra de ella discernir no sé.
> De sobrado amor en mí os estampé:
> soys ingrata y tan mal mirada,

21. A. Rodríguez-Moñino, *Suplemento al Cancionero general*, núm. 163 (véase, arriba, nota 13); también pillamos a este mismo autor reelaborando el celebérrimo mote «sin Dios, y sin vos, y mí» que desarrollara, entre otros, Jorge Manrique arriba citado: «Yo con vos, y vos sin mí, / yo con vos parto partiendo; / vos sin mí partís d'aquí, /... / Assí que so yo el partido / para vos, do vos partís /... / yo só el que nunca partí / do quedássedes partiendo, / vos la que partís sin mí; / yo só el que quedo sintiendo / dolor que nunca sentí» (*apud* Nadine Ly, «La diction de l'amour dans la 'comedia' *El perro del hortelano* de Lope de Vega», en *Hommage à Maxime Chevalier* (=*Bulletin Hispanique*, XCII), Burdeos, 1990, pp. 493-547, esp. 541-542.

que luego queréis, por una nonada,
vengaros de mí, porque os debujé.[22]

Para ello ha sido preciso, aún sin salirnos del alma sensitiva, que la imaginación, estando ausente la amada (v. 4), corte a su medida el «hábito del alma», que es la imagen de la amada, y la «selle» en la memoria, a fin de poder recrearla (*cogitatio*) cuando no esté presente (*visio*), como recuerdan estos versos del citado *Sarao de amor*, de Timoneda (p. 33), para quien la amada:

Es un hábito vestido
de mi alma hecho a su grado,
que mis ojos lo han cortado
y esperança lo ha cosido.

La «transformación» así lograda no va más allá de estas facultades, directamente dependientes del *sensus communis*. A veces, combinadas con el *animat ubi amat*, como indica Pedro Laýnez:

que aunque perdí los ojos con no verte,
los del alma do estás ven claro agora
el claro resplandor de tu figura.[23]

No se olvide que la memoria y la imaginación no dejan de ser *sensibilia* —al decir de Santo Tomás—, por lo que los amantes que se basen únicamente en el proceso *visio-cogitatio* no pueden transformarse. Léase 'informarse', pues la 'forma' sólo se da en los *intelligibilia*, en tanto que partícipes de la belleza ideal, como afirma Santo Tomás, por ejemplo, en la *Summa*, I-II, q. 94, a. 2, 4, 6, etc., a partir de Aristóteles, *De anima*, 429 a 12-18 (y recuérdese el citado poema de Viñoles). La melancolía es, precisamente, la imposibilidad de transformación, puesto que es consecuencia del imperio de los espíritus, característica del hombre como *animalis phantasticus* al que aludíamos anteriormente (capítulo II).

Si me he permitido retrotraerme a Santo Tomás es para indicar que algunas veces será difícil discernir las tradiciones que confluyen: amor cortés, «dolce stil nuovo», petrarquismo..., o una mezcla de algunas o de todas ellas. Como muy bien indica Nelson, refiriéndose a los tratados

22. También editado por don A. Rodríguez-Moñino, Castalia, Valencia, 1951, p. 67.

23. P. Laýnez, *Obras*, ed. de J. de Entrambasaguas, CSIC, 1951, II, p. 212 (véanse también de este tomo II las pp. 114, 216, 297; del I, pp. 384, 409, 416).

de amor renacentistas, «in the treatises under consideration, love is a concept of multiple derivation: Christian charity, Plato's love, the friendship of Aristotle and of Cicero, and the love of *stilnuovo* poets and of Petrarch are all importantly represented».[24] También nos previene de que, a veces, donde esperaríamos encontrar una fuente filosófica o fisiológica, en realidad aparece Petrarca, o sea, un motivo literario: «the most frequently quoted author is not Plato, but Petrarch!» (*ibid.*). No en balde en el *Canzoniere* del aretino figuran la mayor parte de los tópicos que vemos desplegados en la poesía cancioneril, como el tantas veces citado del rostro pintado en el corazón: «'l bel viso leggiadro che depinto / porto nel petto e veggio ove ch'io miri» (XCVI, 5-6), cuyos trazos recrea la memoria: «talor m'arresto e pur nel primo sasso / disegno co la mente il suo bel viso ...» (CXXIX, 28-29). La imagen de la pintura reaparece más reelaborada en el soneto CCCVIII, 5-8:

Da poi piú volte ò riprovato indarno
al secol che verrà l'alte belleze
pinger cantando, a ciò che l'ame et preze:
né col mio stile il su bel viso incarno,

pues hace equivalente el cantar y el pintar, atribuyendo a su poesía la posibilidad de reflejar la pintura del alma. Sin embargo, reconoce (v. 8) que no es capaz de 'encarnar' su «bel viso», o sea, no puede sacar un retrato, ni un apunte, del natural.[25] También vale decir: no sólo no se ha transformado en ella, sino que, además, su pluma-pincel es incapaz de recrear cabalmente la imagen pintada en su fantasía, en su alma, contorneada, claro, por dicha imagen. Así, siguiendo con el tópico de la pintura, es capaz de «ombreggiare» ('esbozar', v. 11) sus alabanzas, «ma poi ch'i giungo a la divina parte / ch'un chiaro et breve sole al mondo fue, /

24. *Renaissance Theory of Love...*, p. 73.

25. Tal es el valor que le da Contini en su edición (p. 382) a *incarno*: «rittraggo al vivo»; lo prefiero al que en su versión castellana del *Canzoniere* (Introducción de N. Mann, Cátedra, Madrid, 1989, 2 tomos, II, pp. 883) le da J. Cortines: 'dar color de carne'. Por otra parte, en su *Figuras con paisaje* (Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, pp. 11-25), F. Rico ofrece una inteligente interpretación del cuadro «Petrarca», de Miquel Barceló, a partir de este tópico y con casi los mismos textos petrarquescos, pues también incluye los significativos versos: «L'alto e novo miracol ... / vuol ch'i dipinga a chi nol vide e 'l mostri / Amor ...» (CCCIX, 1, 5-6), y enfatiza a renglón seguido que «por ahí, Miquel Barceló pinta a Petrarca también como pintor, pone realmente en un lienzo la pintura que Petrarca ha rimado en el *Canzoniere*, y, de tal modo, en cierta medida se identifica con Petrarca y pinta a la vez un autorretrato» (p. 23).

ivi manca l'ardir, l'ingegno et l'arte» (vv. 12-14). Es decir, ni siquiera se atreve a hacer un bosquejo del alma («divina parte», v. 12), de su alma enamorada, cuyo «hábito», precisamente, es la imagen fantaseada de Laura.

La imaginería y tópicos petrarquescos, sabido es, pesaron mucho, por sí mismos o combinados con los anteriormente citados. Y si tal hibridismo se da entre los teóricos del neoplatonismo y los poetas italianizantes, ¿qué se puede esperar del castizo, y casticista, Cristóbal de Castillejo? Evidentemente, en el poeta de Ciudad Rodrigo se comprueba fácilmente la inserción del motivo en contextos poéticos no muy alejados de la tradición cancioneril. Valga el siguiente fragmento del poema «Una torre de viento por amor de una señora llamada Ana», donde el amante levanta dicha torre simbólica desde la que ver a la amada apelando a la tradición (que, por lo menos, se remonta al *Roman de la Rose* y sobre la que escribieron, entre otros, J. Manrique, Quirós o D. López de Haro) del «servicio» a la dama figurado como el asalto a un castillo en cuya torre del homenaje estaría recluida la virtud:

> Han acordado mis ojos,
> movidos a compasión,
> de ayudar al coraçón
> a padescer sus enojos;
> no guiados por antojos
> ni locura,
> sino por consciencia pura
> del daño que le causaron
> cuando en veros se obligaron
> a vivir en amargura,
> en sola vuestra figura
> transformado;
> y agora, determinado
> de fundar en tierra ajena
> una gran torre de pena,
> do aposente su cuidado,
> hánsele mucho mostrado
> muy leales
> amigos para sus males,
> compadesciéndose dél.[26]

26. J. Domíngez Bordona, ed., Cristóbal de Castillejo, *Obras de amores. Obras de conversación y pasatiempo*, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1957, II, pp. 12-13; véase también Rogelio Reyes, *Medievalismo y renacentismo en la obra de Cristóbal de Castillejo*, Fundación Juan March, Madrid, 1980; *id.*, Introducción a su edición del *Diálogo de mujeres*, Castalia, Madrid, 1986.

Se trata de una réplica *a contrariis* de la función que a los ojos, a la mirada, le adjudican los poetas de cancionero: la de ser torre o atalaya del castillo o fortaleza del corazón. Naturalmente, los ojos solían descuidar dicha función e incluso traicionar al castellano, pues dejaban entrar (o sea, contemplaban) la belleza de la dama. Un buen ejemplo nos lo ofrece el citado J. Manrique:

> ... a escala vista subieron [al castillo del corazón, o del alma]
> vuestra beldad y mesura.
> . . . . . .
> Mis ojos fueron traidores:
> ellos fueron consintientes,
> ellos fueron causadores
> que entrasen aquestas gentes [la «beldad» y la «mesura»],
> que el atalaya tenían
> y nunca dixeron nada
> de la batalla que vían
> ni hizieron ahumada.
> Después que ovieron entrado
> aquestos escaladores,
> abrieron el mi costado
> y entraron vuestros amores,
> y mi firmeza tomaron,
> y mi corazón prendieron,
> y mis sentidos robaron,
> y a mí solo no quisieron.[27]

Tampoco faltan los motivos adyacentes de la tópica *visio amoris*, como la enajenación,[28] o el servicio de amor, en el más puro estilo cancioneril (p. 59):

> Por vuestro nombre guiado,
> voy a buscar gracia en vos.
> A ser vuestro soy forzado;
> si en ello vivo engañado,
> mal os lo demande Dios.

27. *Otra obra suya dicha escala de amor*, ed. cit. de V. Beltrán, pp. 64-65.

28. «No mío, mas tuyo soy, / y he de ser lo que tú fueres» (p. 3); también en el sangriento *Sermón de amores* injerta Castillejo el motivo: ¡Oh, qué lleno / de oro se halla el seno / el venturoso penado / que se mira trasladado / en el corazón que ageno / ser solía!» (ed. cit., vol. I —que incluye además el *Diálogo de mujeres*—, p. 80, vv. 2121-2126).

Yo confieso que podéis
darme la muerte y la vida,
mas matarme no debéis,
que con mi vida seréis
mejor, señora, servida.

Mejor representante de la confluencia de tradiciones (cancioneril, neoplatónica...) en pleno siglo XVI es sin duda Gregorio Silvestre, como demostró Alberto Blecua,[29] quien, con la sutileza que le caracteriza, desentraña las diversas corrientes que confluyen y que mutuamente se fecundan: del neoplatonismo a «la franca expresión del apetito carnal» (p. 131), del «fino amor» y la *religio amoris* provenzal a Petrarca, del estilnovismo a la poesía marcadamente religiosa. Ello supone que a un verso en que figura literalmente el tópico central que estamos considerando le siga otro en que lo que se debate es el «deseo de posesión real de la amada»: «el alma tengo transformada en ella, / deshecho el coraçón de desealla» (p. 117). O bien que intente «ennoblecer» el motivo de la «impresión» de la imagen de la amada en el corazón, o en las entrañas, y la traslade al alma, dando una solución falsamente platónica, pues se trata, más bien, de una vuelta a lo divino (vv. 4-14):

El alma tiene, aunque indigna,
por indigno al coraçón
para ser habitación
de huéspeda tan divina;
y quiere por más vezina
en sí misma avezindaros
para jamás olvidaros.

En este aposento tal
tenéys por pieças estrañas
el coraçón, las entrañas
y el alma por principal.

Repárese, pues, en que no se sublima el amor a la manera platónica, sino que se pretende convertir los *sensibilia* (corazón, entrañas) en *intelligibilia*. Esto es, no se pretende ascender platónicamente del amor físico y particular al ideal y contemplativo, sino que, simplemente, se hace un *contrafactum* a la vieja usanza: la «impresión» en la memoria (vale decir en el «coraçón» y en las «entrañas») se quiere trocar por otra, afín, en el alma; pero sin dejar de ser una impresión, es decir, interviniendo las facultades dependientes de los *sensibilia*. Hay que reconocerle a Silvestre, cómo no, el sutil juego de conceptos; pero se queda en eso, en un juego de conceptos, más propio (principalmente, por su *modus operandi*) de la poesía de cancionero que de las elaboraciones neoplatónicas.

Otras veces, Silvestre ofrece ejemplos de mixtificación de la unión y transformación amorosa por el beso o intercambio de alientos, pues se describe tanto una unión de las almas como un encuentro de los cuerpos:

Habiendo sido ya más combatida
mi ninfa que en el mar la dura roca,
Amor la fuerza, hiere y provoca
a darse entre mis braços por vencida.
Y allí del mismo amor mío encendida,
con sus hermosos labios bebe y toca
el ayre más caliente de mi boca
haziendo de dos almas una vida,
y un alma de dos cuerpos moradora,
y dos cuerpos en uno más trabados
que jamás yedra estuvo en olmo alguno.
Suspende este milagro, Amor, ahora:
que no estemos jamás menos ligados
que Sálmacis y Troco hechos uno.[30]

A pesar de referirse al beso, que en puridad neoplatónica y bíblica simboliza la unión de las almas, «sin ningún velo eufemístico manifiesta el poeta el deseo sexual» (A. Blecua, p. 116). Lo que no significa que desconociera dichas teorías al respecto, a través, seguramente, de Castiglione, que dignifica la boca como vehículo espiritual e intelectual, profana y bíblicamente:

Pero el enamorado que ama tiniendo la razón por fundamento, conoce que, aunque la boca sea parte del cuerpo, todavía por ella salen las palabras, que son mensajeras del alma, y sale asimismo aquel intrínseco aliento que se llama también alma; y por eso deleita de juntar su boca con la de la mujer

29. En el artículo citado en el capítulo anterior («¿Signos viejos o signos nuevos?...»); también lo estudia ampliamente en su tesis doctoral inédita: «Aportación a la crítica del siglo XVI: Las poesías de Gregorio Silvestre», Universidad de Barcelona, 1973. Por otra parte, un claro esquema de las corrientes literarias convergentes nos lo ofrece Pilar Aparici, «Teorías amorosas en la lírica castellana del siglo XVI», *BBMP*, XLIV (1968), pp. 121-167; también puede verse A. A. Parker, *La filosofía del amor en la literatura española 1480-1680*, Cátedra, Madrid, 1986.

30. *Apud* A. Blecua, *op. cit.*, p. 128; puede verse también en A. Marín Ocete, ed., G. Silvestre, *Poesías*, Universidad de Granada, 1938, n.º 52, p. 248; el editor lee *Salmacia* en lugar de *Sálmacis*.

a quien ama, besándola no por moverse a deseo deshonesto alguno, sino porque siente que aquel ayuntamiento es un abrir la puerta a las almas de entrambos, las cuales, traídas por el deseo la una de la otra, se traspasan y se trasportan por sus conformes veces la una también en el cuerpo de la otra, y de tal manera se envuelven en uno, que cada cuerpo de entrambos queda con dos almas y una sola, compuesta de las dos, rige casi dos cuerpos. Y por eso el beso se puede más aína decir ayuntamiento de alma que de cuerpo, porque tiene sobre ella tanta fuerza, que la trae a sí y casi la aparta del cuerpo; por esta causa todos los enamorados castos desean el beso como un ayuntamiento espiritual. Y así, aquel gran Platón, divinamente enamorado, dice que, besando una vez su amiga, le vino el alma a los dientes para salirse del cuerpo. Y porque el separarse el alma de las cosas sensibles y baxas y el juntarse totalmente con las inteligibles y altas puede ser sinificado por el beso, dice Salomón en aquel su divino libro de los *Cánticos* [I, 1]: «Béseme con el beso de su boca», por mostrar deseo grande que su alma sea arrebatada por el amor divino a la contemplación de la hermosura celestial, de tal manera que juntándose con ella entrañablemente desampare al cuerpo.[31]

No es de extrañar, pues, que, al referirse a los tres poemas de Silvestre dedicados al beso, A. Blecua los considere hijos de «adulterada tradición platónica» (p. 130) y confirme que Silvestre «rompe los límites que trazaba la sutil teoría de Castiglione, y cae irremisiblemente en la franca expresión del apetito carnal, aunque este vaya unido al espiritual [vv. 10-11]. Las almas se unen, sí, pero también los cuerpos y no como pura metáfora» (p. 131). O sea, no separa el alma del cuerpo.

Tampoco hay que confundir aquel beso o aliento neoplatónico que describe Castiglione con el que recoge Barahona de Soto de otras fuentes italianas:

Quitándose el anillo de la boca,
que bien y mal a un tiempo había causado,
con sus hermosos labios bebe y toca
el aire de la suya delicado:
allí se vieran en distancia poca
cual dellos muerto, cual resucitado;
dos vidas un aliento mantenía,
y con doblada lengua se regía.[32]

31. Baltasar Castiglione, *El Cortesano*, traducción de Juan Boscán, editada por M. Pozzi (cuya introducción traduce M.ª Nieves Muñiz Muñiz), Cátedra, 1994, pp. 524-525

32. L. Barahona de Soto, *Las lágrimas de Angélica*, ed. J. Lara Garrido, Cátedra, Madrid, 1981, II, 30, pp. 154-155; el editor cita como fuentes el *Orlando Innamorato* (I, XIX, 6), de Boiardo, y el *Furioso* (VII, 29), de Ariosto.

Evidentemente, Barahona conocía, al igual que Boiardo y Ariosto, el motivo genuino, pero prefiere jugar ambiguamente con él y con sus afines —la unión y la resurreción en el amado—, yuxtaponiendo la «doblada lengua» al aliento vital y espiritual. Conocido es también el dictamen negativo de Aldana al respecto: véanse, más adelante, en el capítulo VI, las páginas que le dedico a este poeta; en el V, todo lo referente a la *mors osculi* en Pico, Ficino y demás tratadistas.

Lo mismo cabe decir de un poema de Luis de Narváez que incluye literalmente el motivo, pues merced a la transformación, el amante *animat*, o sea, da forma a su alma. Para ilustrarlo recurre al motivo análogo de la Encarnación:

Es natural del amor
en lo amado transformarse
y con ello assí animarse,
qu' es el más alto primor
que de amor puede contarse.
Y esto, Dios, en vos se muestra,
que amastes el hombre tanto
tanto, que nos pone espanto
que la diuinidad vuestra
se cubriese de tal manto
como aquesta carne nuestra.[33]

Los ejemplos de dicha «impresión» memorística podrían multiplicarse; no obstante, si he incluido estos últimos ha sido porque, a pesar de que el primero (el de *Cancionero gótico de Vásquez de Ávila*) está fechado entre 1535 y 1540, de que Silvestre despliega su actividad entre 1540 y 1570 y de la fecha del *Cancionero general de obras nuevas*, la factura conceptual de ambos y su consideración del amor (*visio*, *cogita-*

33. *Cancionero general de obras nuevas*, ed. cit., p. 129; este mismo autor recrea otros motivos afines: «Mas mis lágrimas lo han hecho / vna fuente de llorar / en la qual podéys mirar / cómo dentro, / como dentro de mi centro, / en mi alma estáys metida / al natural esculpida / y sacada /... / allí veréys cómo estó / delante vuestra figura / notando vuestra hermosura / excelente» (*ibid.*, p. 139). Un poco antes, Buenaventura Gálvez ha recreado los motivos de la unión de los amantes y de vida en el amado, en un mismo poema: «Con la qual [la fe], si querrá Dios, / espero yo de saluarme, / señora, queriendo vos, / quando podáys, ayudarme / y hazer vno a los dos. / ... / Dos años ha que sostento / la vida que vos me days: / si vays, voy; si venís, vengo; / si puedo, estoy donde estáys; / y si no, ningún bien tengo» (*ibid.*, p. 57). Luis de Haro, por su parte, reelabora el de la entrega de la voluntad: «Assí que, / señora, no sé que sé / ni tengo otro poderío, / sólo de que só y seré / vuestro porque soy más mío. / Soy más mío por ser vuestro ...» (*ibid.*, p. 67).

tio, ingratitud de la dama, etc.) están calcadas de las de la poesía de cancionero. Sus autores, como otros tantos anteriores y posteriores que veremos en seguida, no desconocen las teorías sobre el amor platónico que a zaga de los italianos, principalmente, o de los italianizantes españoles van a dejarse sentir en una parte importante de los autores del Siglo de Oro; sin embargo, en ocasiones parece que no les han influido, o, mejor, que las han dispuesto en los viejos moldes cancioneriles. Valga el testimonio de Jerónimo de Contreras:

> Tu retrato está en mí firme asentado,
> jamás lo perderé de mi memoria
> si la muerte no rompe este traslado.[34]

Pero antes de considerar aquellas teorías y su aplicación literaria, quisiera traer a colación otros autores que, a pesar de estar en la estela de Garcilaso, practican los «signos viejos» a que aludía A. Blecua.

Veamos además cómo en estos garcilasistas el motivo se continúa circunscribiendo al habitual esquema heredado: *sensus communis* (*visio* y *cogitatio*: una u otra, dependiendo de si el objeto amado está presente o ausente, y memoria), voluntad (cautiva o trasplantada) y libre albedrío (enajenado o anulado). Sírvanos de momento la cabal recopilación de todo lo dicho que presenta Gutierre de Cetina:

> Si es verdad, como está determinado,
> como en casos de Amor es ley usada,
> transformarse el amante en la amada,
> que por el mesmo Amor fue así ordenado,
> yo no soy yo, que en vos me he transformado;
> y el alma puesta en vos, de sí ajenada,
> mientra de vuestro ser sólo se agrada,
> dejando de ser yo, vos se ha tornado.
> Mi seso, mis sentidos y mis ojos
> siempre vos los movéis y los movistes
> desde el alma do estáis hecha señora.
> Si cosa he dicho yo que os diese enojos,
> mi lengua sólo fue pronunciadora,
> mas vos que la movéis, vos lo dijistes.[35]

34. *Selva de aventuras (1565-1583)*, ed. Miguel Ángel Teijeiro Fuentes, Institución Fernando el Católico-Universidad de Extremadura, Cáceres, 1991, p. 15.

35. *Sonetos y madrigales completos*, ed. Begoña López Bueno, Cátedra, Madrid, 1981, p. 187. Las deudas de Cetina con la poesía tradicional española y con Ausiàs March ya las dibujó don Rafael Lapesa, «La poesía de Gutierre de Cetina», en *Hom-*

La amada es «señora» (v. 8) del alma del amante de la misma forma que las ancestrales «midons» trovadorescas, por lo que, una vez se ha cumplido la enajenación (v. 6), el «seso», los «sentidos» y los «ojos» (v. 9) dependen de ella. Cetina, por tanto, no discierne entre amor simple y recíproco a la manera platónica o bíblica (pues si el amor fuera del segundo tipo, como parece serlo, el «señorío» sería mutuo), sino que se ciñe aún al modelo del amor cortés, centrándolo principalmente en el *animat ubi amat*, equivalente aquí al 'movimiento' (v. 10), que, etimológica y conceptualmente, es aristotélico (véase, por ejemplo, *Metafísica*, 1071 b-1072 b).

En tal sentido, no se ha alejado demasiado de lo que decía don Pedro de Portugal (véase principio del capítulo III): el alma de la amada «es prinçipio de mover las potençias orgánicas, adonde ella se mueve, allá mueve todos los sentidos». Aquí, con todo, el motivo lo remata («vos que la movéis [la lengua], vos lo dijistes», v. 14) con el de Garcilaso: «vos sola lo escribistes; yo lo leo» (soneto V, 3). Sin embargo, a pesar de la mediación de Garcilaso y de que se refiera al intelecto o «seso» (o sea, alude, en realidad al consabido rival de «voluntad» en todos los debates sentimentales o cancioneriles), este, si nos atenemos a los cánones neoplatónicos, no interviene en la supuesta «transformación»; se limita, por tanto, al 'alma sensitiva': «sentido» y «ojos». Así lo manifiesta el pastor del soneto 38 (p. 115), de Cetina, dirigiéndose a su amada, metafóricamente identificada con el sol:

> Si no meresce ver beldad del cielo
> un mísero pastor desventurado,
> si no os queréis mostrar por que no os vea,
> considerad, por Dios, gloria del suelo,
> que el alma, que ya en vos se ha transformado,
> no os dejará de ver doquier que sea.

En este y otros poemas anteriores, Cetina ya había ido desperdigando los motivos atingentes, con las variables ausencia-presencia; especialmente el de la «impresión» de la imagen en el alma, recuperable por la memoria:

mage à E. Martinenche, París, 1939, pp. 248-261; las ahondó don José Manuel Blecua, «Poemas menores de Gutierre de Cetina», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1954, V, pp. 185-199, y, por supuesto, confirmó y amplió B. López Bueno, *Gutierre de Cetina, poeta del Renacimiento español*, Diputación Provincial, Sevilla, 1978.

En un bastón de acebo que traía
. . . . . .
Vandalio de su mano había entallado
la imagen que en el alma poseía (p. 80).

Con todas las variantes «platónicas» que se deseen:

Como de duro entalle una figura
con gran facilidad se imprime en cera,
y como queda siempre aquélla entera
mientra que otra imprimir no se procura,
. . . . . .
tal en mi alma vuestra hermosura
ha esculpido el Amor cual en vos era
. . . . . .
El cuerpo, que a seguir al alma aspira,
por no haber parte en él de vos ajena,
muestra en sí mil imágenes iguales;
como sala que está de espejos llena.[36]

Entrecomillo platónicas porque tanto la referencia al *Filebo*, mediante la imagen de la cera, cuanto al *Fedro*, por los espejos, no compensan ni «modernizan» la factura tradicional del poema. Muy frecuentemente conviven en sus sonetos más de una tradición, pues de la lectura del primer cuarteto del soneto CXXIV,

Quien tiene el alma ya tan transformada
en vos, por ocasión justa tan alta,
si de un extremo grande en otro salta,
bástale la memoria enamorada,

se podría desprender una reelaboración canónica del motivo, pero las siguientes estrofas ya derivan hacia el amor sensual y su recuerdo: «Si no os puede gozar, que os ha gozado, / ... / ... en qué esperará un desesperado, /... / ¿Basta pensar que os vio, basta acordarse?» (vv. 9, 12 y 14).[37]

36. P. 188; A. M. Withers (*The sources of the poetry of Gutierre de Cetina*, Pennsylvania University Press, Filadelfia, 1923, pp. 35-36) cree que una de las posibles fuentes podría ser Marcello Philoxeno: «Tu sai quando se imprime ne la cera / qualche figura per firmo sigillo, / ancor che non li stia vicin l'anello / la stampa resta ognhor pura e sincera» (*Sylvae*, Venecia, 1516, p. 96).

37. Análoga concepción muestran otros sonetos; verbigracia: «Tal os pinta mi alma el pensamiento, / que no os miré jamás que no juzgase / temeridad el bien que desease, / y de tal desvarío me arrepiento» (n.° CI, p. 178).

No muy distinta es la concepción de Francisco de Figueroa, tanto en la consideración «cortés» de la dama:

Si un alma convertida en Galatea,
tan puesta e adoralla noche y día ...,[38]

cuanto en la herencia de las *annonimationes* cancioneriles: «Triste de mí que parto, mas no parto, / que el alma ... / ni partirá ni parte, / de quien jamás el pensamiento aparto» (p. 100); con todos los complementos subsiguientes que afectan al 'alma sensitiva', como el doblete presencia/ausencia (p. 47):

El alma desechó la compañía
del cuerpo, y fuese tras el rostro amado;
así en mi triste ausencia he siempre estado
ciego y con hambre y sin el alma mía.

Los poemas en que se conjuga este último motivo, el de la ausencia, con el de la «impresión» en el alma son muy numerosos. Acuña, sin ir más lejos;

mas de tanto valor es el quereros,
que, teniéndoos el alma en sí esculpida,
de su vista y memoria, que no olvida,
ninguna novedad basta a moveros.
Así, aunque lejos de vuestra presencia,
vos sola me estaréis siempre presente
. . . . . .
sin que puedan tenerme un punto ausente
el áspero desdén, la cruda ausencia,
nueva llaga de amor, tiempo o fortuna.[39]

En otro soneto incluye la mediación explícita de los espíritus: «mas no penséis que no la veo agora, / que el espíritu siempre está dispuesto / a ver la ausente ... / ved cuánto, que no puedo ya comigo, / pensando que estos ojos la han de ver / como con los del alma ya la veo» (p. 262).

Vamos comprobando cómo los motivos ensartados en torno al *animat ubi amat* vienen a renovar viejas tradiciones, a vestir con nuevo hábito los tópicos tradicionales de la poesía de cancionero. Sin embargo,

38. Soneto XCI, 1-2; cito por la edición de A. González Palencia, SBE, Madrid, 1953.

39. Cito por la edición de L. Díaz Larios, *Varias poesías*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 254.

como podremos comprobar cuando me refiera a Garcilaso en el capítulo siguiente, sus seguidores no acaban de captar el espíritu del toledano y, en consecuencia, el neoplatónico y afines. Por lo mismo, cuando Diego Hurtado de Mendoza quiere describir el estado en que queda su alma tras separarse de la amada, tampoco tiene en cuenta la simbólica «muerte» neoplatónica, sino la cancioneril (*Carta* VI, vv. 130-133):

> y ausencia la desbarata
> porque el dolor que nos mata
> es apartar lo que es uno.

Por no citar los motivos conocidos:

> Pero yo, que en el alma tu figura
> tengo en humana forma abreviada,
> tal hice retratarte de pintura
> cual amor te dejó en ella estampada.[40]

La posible pureza neoplatónica también se trunca al final de este soneto con la intervención de los «ojos del deseo», equiparados a los del alma: «mas por solo gozar de tanta gloria, / señora, con los ojos corporales / como con los del alma y del deseo».

Dejando de momento a los poetas garcilasianos, quiero referirme a una obra que, pese a las evidentes influencias de los poetas y tratadistas de la otra ribera del Tirreno, hay que encuadrar poco menos que plenamente en el marco heredado de la ficción sentimental, de forma análoga a como situábamos algunos de los poetas citados en la tradición cancioneril. Se trata del *Veneris tribunal* de Ludovico Escrivá,[41] donde la fusión de elementos platonizantes («mira el adorado espejo en quien se mira, y piensa que el sol se espeje ...»; p. 29) con la *cogitatio* trovadoresca,

> sólo dessea continuo ver, continuo contemplar con los ojos del alma la adorada beldad del amada alma ... al qual pensamiento más hermosa se le

40. D. Hurtado de Mendoza, *Poesía*, ed. L. Díaz Larios y Olga Gete, Cátedra, Madrid, 1990, p. 269. También figuran las tan traídas y llevadas «entrañas»: «preguntando de hombre en hombre / si volverás o si engañas, / en la voz siempre tu nombre / y tu vista en las entrañas» (p. 324). Interesante resulta, por otra parte, la utilización de la imagen de la sangre (con el sentido de 'espíritus vitales' que se subliman en 'animales'): «Por fuerza sufre contento / el dolor de mi tormento / con sus gracias infinitas, / que están con mi sangre escritas / dentro de mi pensamiento» (p. 305).

41. Cito por la edición de R. Rohland de Langbehn, University Press, Exeter, 1983. También la comenta muy bien Domingo Ynduráin en su *Aproximación a San Juan de la Cruz*, p. 37.

> representa por la ymaginatiua la spiritual ymagen del amado spíritu [pues] ... los ojos del cuerpo ... antojos son comparados a los verdaderos ojos que son los del alma (p. 36),

conduce indefectiblemente a nuestro motivo central, a través de las consabidas imágenes platónicas de «rapto», «espejo» e «impresión» en el alma; del *dimidius ego* aristotelicociceroniano y, encabezando, de la *similitudo procreat amorem* (Santo Tomás, *Summa*, I-II, q. 27, a. 3):

> La semejança ... a amar mueue, a amar tira, a amar fuerça los que se aman ... por lo qual la persona amada esse robado coraçón ageno a sí mismo, en sí mismo viéndole transformado, ama como parte suya propia ... Pues oýd ... que mucho más dezía la platónica lengua ...: que el amante en su encendido ánimo forma, entalla, imprime la verdadera ymagen, la ymaginada figura de la amada ... de donde el limpio azero del ánimo del amante es hecho propio espejo de la amada, como claramente desta amada en él se vea la ymagen. Y de aquí nasce que, no sólo porque el alma vea en sí transformada y hecha propia parte la principal parte del amante, pero porque a sí solo se vee en el ánimo del amante figurado lo amado, es natural fuerça que como a sí y por otro él, como él se vea a sí, ame el amante lo amado (p. 54).

Naturalmente, no puede faltar, como apunta la «fatídica Dyótima», la «muerte» y «resurrección» simbólicas del amante en el amado: «en el recíproco amor no hay más de una muerte, y no hay menos de dos resurrecciones [pues] ... resuscita primero en lo amado ... y resuscita luego en sí después, como la ymagen suya en el delicado pecho, y assimismo en la piadosa alma de lo amado vee, y de ser amado sin duda no duda» (*ibid.*). Por otra parte, encontramos una serie de *exclamationes* ficinianas: «¡O divina vida de la qual se siguen dos! ... ¡O marauilloso troque! ... ¡O milagrosa ganancia, que assí cada vno muriendo se haze dos viuos ... dos vezes immortal ... dos vezes lo amado ...!». Estamos ante una ampliación de un tema que ya se puede rastrear en el *De amore* de Ficino; compárese:

> una solamente è la morte nell'amore reciproco; le resurrezioni sono due, perche chi ama muore una volta in sé, quando si lascia: risuscita subito nell'Amato, quando l'Amato lo riceve con ardente pensiero: risuscita ancora quando egli nell'Amato finalmente si riconosce ... O felice morte alla quale seguitano due vite![42]

42. Cito por la versión italiana del propio Ficino editada por G. Ottaviano, *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone*, Celuc, Milán, 1973, II, 8, p. 39. Antes del

Un texto que, además de las reminiscencias platónicas, tiene otras paulinas (Rom., VI, 4-11), pues no en balde Ficino intenta a lo largo del todo el libro y de la *Theologia platonica* la combinación de eros y *caritas*, como hemos visto y veremos en el siguiente capítulo.[43]

Aunque tampoco sería de extrañar que Escrivá conociera a Bembo o a otros. Véanse, si no, los siguientes versos del cardenal Bembo, de claro eco petrarquista (recuérdese del de Arezzo el soneto «Quando giugne per gli occhi al cor profondo»):

> Questa imagine viva che dal morto
> mio cor traluce sí, ch'ogni altra adombra
> . . . . . .
> Talor ragiona (e questo è che m'ha morto):
> non sai che lei, di ch'io son raggio ed ombra,
> di te pari sembianza preme e ingombra?
> Lo star teco altrimenti fora a torto.
> Ambi vivi in altrui, morti in voi stessi,
> ella di te e tu di lei sembianza
> rendete, come suol limpido specchio.

O los no menos significativos sobre la 'doble muerte': «Chi vide mai tal sorte: / tenersi in vita un uom con doppia morte?»; o sobre el tan citado trueque de corazones: «là, onde mosse il mio, lieto sen' venne / così cangiaro albergo, e da quell'ora / meco 'l cor vostro e 'l mio con voi dimora». Tampoco puede faltar el motivo de 'la mitad del alma' ni el de la *filautía*: «essi [los corazones de los amantes] sono la vostra metà e voi la loro, sì come io quella della mia donna et essa la mia. La quale se io amo, che amo per certo e sempre amerò, ma se io amo lei e se ella me ama, no è tuttavia che alcun di noi ami altrui ma se stesso; e così aviene degli altri amanti, e sempre averrà».[44]

texto citado se extiende mucho más sobre el particular: «Platone chiama l'Amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama, muore amando ... Essendo l'Amore volontaria morte, in quanto morte, è cosa amara, in quanto volontaria, è dolce. Muore amando qualunque ama, perché il suo pensiero dimenticando sé, nella persona amata si rivolge ... Se egli non è in sé, anconra non vive in sé medesimo; chi non vive è morto, e però è morto in sé qualunque ama, o egli vive almeno in altri ... Certamente mentre che io amo te amante me, io in te cogitante di me ritruovo me, e me, da me medesimo sprezzato, in te conservante racquisto».

43. De momento, baste ver M. J. B. Allen, «Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonism and the Christian Doctrine of the Trinity», *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), pp. 555-584.

44. Soneto XXV de la ed. de Carlo Dionisotti, *Prose e rime*, Unione Tipografica-Editrice Torinese, Turín, 1978, reimpr.; la prosa de los *Asolanos* en la p. 250.

Decía que si en la obra de Escrivá encontramos, por una parte, claras, y «modernas», influencias italianas de la más pura estirpe platónica, por otra, la indefectible retahíla de *exempla* (p. 56) de la no menos pura progenie cancioneril o sentimental. Por no citar las reminiscencias aristotélicas (recuérdese al Tostado), pues Venus también es «maestra de todo el humanal linaje, creadora, conservadora, restauradora de las especies vivientes ...» (58); así como la intervención de elementos de la fisiología de idéntica raíz: «la volante ymaginativa ... la noble cogitativa potencia ... recibe la memoria, como la carta las escritas letras ... como la blanda cera los imprimidos escudos ...» (59). En fin, una recopilación, mejor o peor asimilada, de todo lo habido y por haber en este terreno, pero troquelada aún en los moldes de la ficción sentimental.

Aunque en la mayoría de los casos se da una combinación de diversas tradiciones, que en algunos, como el *Veneris tribunal*, se enriquece (aunque mejor sería decir se adorna, se ilustra) con las nuevas teorías italianas; en otros, se recreará el motivo irónicamente, incluso con sorna. Véanse, si no, y dentro del «género» celestinesco, las afirmaciones de Polinides en los *Coloquios de amor y bienaventuranza* de Juan Sedeño:

Pero este «grande milagro del amor», como lo llama Bembo, es atenuado en una nota prologal en que el autor nos advierte que dicha transformación es, en realidad, aunque legítima, una ficción de los amantes: «Vedete coi sì come fingono gli amanti, che i loro cuori con piacere e con gioia di loro pure partir da loro si possono?» (p. 397); cf. Nicolas J. Perella, «Love's Greatest Miracle», *MLN* (1971), pp. 21-30. Para los tratados atingentes de Tullia d'Aragona, Speroni, Castiglione, Varchi, Hebreo, etc., véase la edición y estudio pioneros de Giuseppe Zonta, ed., *Trattati d'amore del Cinquecento*, Laterza, Bari, 1912; así como L. Baldacci, *Il petrarchismo italiano nel Cinquecento*, Liviana, Padua, 1974², pp. 92-101; J. C. Nelson, *Renaissance Theory*..., pp. 182-191; N. J. Perella, *The Kiss*..., pp. 162-169; o la edición de Nelson de F. Patrizi da Cherso, *Della poetica. L'amorosa filosofia*, Ins. Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia, 1963 (cf. M. Pozzi, ed., *Trattati d'amore del '500*, Laterza, Roma-Bari, 1975); en general, A. C. Lloyd, *Anathomy of neoplatonism*, Clarendon, Oxford, 1990. Ni que decirse tiene, por otra parte, que para Marino y los marinistas —o sea, mucho más tarde— el motivo de la transformación y aledaños representa casi un emblema: «Vinta allor dal diletto / Con un sospir se'n viene / L'anima al varco, e 'l proprio albergo oblia ... /... Baciando l'altra, ch'a baciar la 'invita, / Alfin ne more, e quel morire è vita» (*apud* G. Ferrero, *Marino e i marinisti*, Milán, 1954, pp. 354-355); «Fansi in virtù d'una amorosa fede / due alme d'un'alma e son due cori un cor. / Cangia il cor, cangia l'alma e sede, / in altrui vive, in se medesima more» (*La lira, rime del Cavaliere Marino*, Venecia, 1678, p. 116). Los ejemplos serían interminables.

> Polinides. —Pues yo te juro por el gran poder que tu valeroso merescimiento sobre mí te dio que d' antes que mis ojos te vieron y mi coraçón te començó a contemplar, no fue más en mi mano quedar en mi libre albedrío, sino que tan tuyo me hize que en mí no quedó memoria de mí. // Leonida. —¿Cómo puede ser esso? // Polinides. —Como fue tan poderossa tu gentileza que todo me transformó en sí, tanto que todos los que antes me conosçían, viéndome al presente trocado en tu figura, me desconoscen.[45]

Lejos de cejar, Sedeño lleva hasta el final el tratamiento irónico: a renglón seguido, y a instancias de Leonida (que, perpleja, afirma: «Pues yo agora en tu forma te veo, que no en la mía»), Polinides lo corrobora: «Esso es, señora, porque reconosciendo la tuya [forma] su propriedad en possessión agena, quiriendo cobrar lo que ha visto ser suyo, recobró en sí toda su forma que antes en mí estaba; y estando yo privado de la tuya, en la mía propia me soy quedado» (*ibid.*). Aunque no es más que un divertimento, sí nos interesa comprobar el conocimiento que tenía el autor de la moda neoplatonizante, pues un poco más abajo se permite jugar con la imagen del sol:

> Leonida. —Pues dime tú agora, si mi figura en ti estaba traspassada, ¿cómo la tenía yo tan entera como antes sin faltarme della cosa alguna? // Polinides. —Yo te lo diré: de la manera quel sol haze partícipes de su claridad todas las cosas que toca sin padecer defecto en ella y todas las clarifica, assí tu figura me ha transformado en sí, no rescibiendo menoscabo alguno.[46]

45. Podemos leer ahora esta sabrosa obrita merced al buen hacer de su editor, Pedro Cátedra («stelle dell'Orsa», Barcelona, 1986, pp. 63-64). Afirma Cátedra que se trata (incluido el motivo que nos ocupa) de una imitación del *Colloquium Procri et Puellae* de Erasmo, «explicable por el tono principalmente irónico y benevolente que hereda Sedeño. Este, además, toma directamente del coloquio de Erasmo los pasos de la teoría amorosa neoplatonizante, algunas ironías sobre la muerte del amor y el arranque de la solución final. Y puede ser que también facilite el tono cortesano del *Colloquium* ... el uso poco sustancial del tópico *homo animat ubi amat*, que ha servido ciertas ironías a Sedeño» (pp. 39-41).

46. P. 65. La platónica imagen del sol (*República*, IV, 507 e y 508 a-509 b) tiene larga vida: el principal difusor fue el Pseudo Dionisio Aeropagita (*De divinis nominibus*, VII, 3); Ficino la toma de él y, claro, la relaciona con el amor divino: «Y no sin razón Dioniosio compara a Dios con el sol. Pues, así como el sol ilumina y calienta los cuerpos, igualmente Dios concede a los espíritus la luz de la verdad y el ardor divino» (*De amore*, II, II; ed. cit., pp. 23-24); a renglón seguido, remite a la misma fuente del Aeropagita: Platón; en otros muchos pasajes, no obstante, repite Ficino la imagen: I, III; II, V; IV, V; V, IV; VI, XVII; VII, I (amplío la información en los capítulos siguientes, y *s.v.*, abajo).

Con todo, el fondo conceptual sigue siendo el de la poesía de cancionero y la novela sentimental. Por ejemplo, además de la «poderossa gentileza» arriba citada, la idea del galardón o de la fusión de voluntades depende de uno de sus más caros tópicos, el cautiverio de amor: «Polinides. —¿Más verificación quieres, señora, de ver que sola tu vista con su gran hermosura ha podido captivar mi coraçón y enagenarme de mi natural sentido de tal manera que la vida no tengo en nada en respecto del gozo que mi esperança me promete?» (pp. 62-63). O sea, estamos, salvando todas las parodias posibles, en el esquema de la enajenación por el proceso de *visio* y *cogitatio* del alma sensitiva.

No menos irónico, advierte Pedro Salinas, se muestra fray Antonio de Guevara a la hora de echar mano del tópico, en ocasión de reírse de su sobrina, que está a pique de caer enferma de dolor por la muerte de su perrita:

> Siendo como vos en sangre ilustre ... no puedo tener paciencia de haber puesto vuestro amor en una perrita, que, como dice el divino Platón, tal es el que ama cual es aquello que ama. Como sea tan grande la fuerza del amor, que del que ama y de lo que se ama se haga una misma cosa, tiénese por cierto que si amo cosa racional, me torno racional, y si amo algo bruto, me torno bruto; de lo cual podemos inferir que pues vuestro amor pusistes en una perra, que sin ninguna culpa os podremos decir: «Cucita, cucita».[47]

Sin embargo, hay que subrayar a renglón seguido que, aunque cite a Platón, la vía por la que le llega al minorita es la agustiniana. Me refiero a lo dicho en el capítulo I: «Talis est quisque qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris» (*In epistolam Ioannis ad Parthos*, II); idea que amplío más adelante, al hablar de los místicos. El pasaje platónico más cercano y que posiblemente le venga a la mente es el del espejo del *Fedro* (255 d).

Con todo, el tópico, como tal, se difundió lo suficiente como para borrarse sus más preclaros orígenes. El uso que de él hace Guevara, en este sentido, no es muy distinto del de Villalobos: «Probado está asimis-

47. La referencia de Pedro Salinas está en *El defensor*, en *Ensayos completos*, Taurus, Madrid, 1983, II, p. 280, donde nota que la mayoría de las cartas, del siglo XVI al XVIII, que ironizan sobre el asunto provienen de la de Guevara; la cito por la edición de la BAAEE, vol. XIII, epístola XVII, cols. 221 a-b.

mo que el amante se convierte y transforma en la cosa amada; síguese que el amador se torna de la condición y naturaleza de aquel deleite que ama ... Pues luego si el amante se transforma y se muda en la naturaleza del deleite sensitivo que ama, síguese que se torna de naturaleza de bestia. Así que, el amador parte por el camino de sus amores adelante, y en el medio camino se torna mujer, y en el término donde se apea se torna bestia».[48] Dejando a un lado la ironía del autor, lo cito de nuevo para subrayar que, consciente o no de sus fuentes, sí discierne, al menos, las dos grandes especies de «transformación»: la «sensitiva» (el amante «se torna bestia») y la «intelectiva» o «contemplativa», propia del «muy excelente y soberano amor», el de Dios:

> Aquí [en el amor a Dios] no receles de perder el seso ... ni perderás el juicio en estos amores, porque consisten en la razón y prudencia, y son propios amores de hombre en cuanto es hombre, y no de hombre en cuanto es bestia; otrosí, no te disminuyes de tu valor natural para que te sometas a otra cosa que sea de menos condición que tú, antes honras y acrescientas tu naturaleza, que, como eres de condición mortal, te haces inmortal, y como eres humano, te haces divino ... y es que, pues el amante se transforma en el amado, si tú amas a Dios, te transformas en él y te hace una cosa con Dios y hijo suyo ... Y en otro lugar dice [San Juan] que quien está firme en el amor de Dios está en Dios, y Dios en él (*op. cit.*, pp. 491-492).

Como vemos, Villalobos, muy lúcidamente, se ciñe a la tantas veces citada dicotomía: *cupiditas/castitas*, apoyándose en un pasaje conocido (Juan, XVII, 21), así como a la también conocida idea de la *deificatio* agustiniana.[49] Más adelante, en los capítulos VI y VII, al comentar a los autores sacros y místicos, tendremos ocasión de insistir en estos extremos.

En Villalobos y en la mayor parte de los autores comentados en este capítulo, incluso entre los que han leído a los tratadistas italianos y similares, se aprecia una deuda excesiva respecto de las fórmulas, modelos y teorías heredadas de otras épocas y para otros menesteres. Es como si faltara una instancia intermedia entre el amor «sensitivo» y el divino: la instancia, digamos, «intelectiva». O sea, la que permite que el amor humano trascienda y se sublime merced a la intervención del intelecto:

48. *Anfitrión*, capítulo VI, cols. 488 a-b.

49. Véase, por ejemplo, *De civit. Dei*, X, 6 (cf. S. Álvarez Turienzo, *Regio media salutis*, *s. v.*); o anteriormente capítulo I; abajo, *s. v.*

la única facultad que, al decir de los platónicos, permite que el amante se transforme en el amado.[50] También se dejan agrupar a partir de estas premisas los autores del amor sagrado que veremos más adelante: los que beben primordialmente de la patrística y mística medievales y, complementariamente, los que aceptaron la mediación neoplatónica, la petrarquista o la garcilasista, o una combinación de las tres.

50. A tal efecto, la medicina de la época distingue taxativamente entre lo intelectivo y lo sensitivo. Así, un poco más tarde, la también platónica en este sentido doña Oliva Sabuco de Nantes (o sea, su padre, don Miguel) afirma que hay un «afecto» amoroso benéfico y otro no (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, BAAEE, vol. LXV): «El amor ciega, convierte el amante en la cosa amada, lo feo hace hermoso y lo falto perfecto, todo lo allana y pone igual, lo dificultoso hace fácil, alivia todo trabajo, da salud cuando lo amado se goza. También mata en dos maneras: o perdiendo lo que se ama, o no pudiendo alcanzar lo que se ama y desea» (col. 337 B); más adelante se encarga de subrayar que el segundo «afecto», el negativo «es de la sensitiva» (338 A), mientras que la transformación del amante en el amado se propicia merced al primero —merced a la intelectiva—, así como el ennoblecimiento y demás beneficios del amor correspondido, reflejado platónicamente.

V

DEL SENTIDO AL INTELECTO. PETRARCA, GARCILASO Y EL NEOPLATONISMO RENACENTISTA

Hasta ahora he considerado primordialmente algunos motivos tradicionales que, a despecho de la mediación neoplatónica en ciertos casos, permitían ser analizados desde la óptica «conceptista» heredada y estudiados como resultado de una corriente literaria: amor cortés, estilnovismo, petrarquismo y poesía de cancionero, o su homóloga: la ficción sentimental. Quisiera ahora centrarme en las consecuencias que tendrá en el terreno literario la asimilación de algunos conceptos e imágenes provenientes del Humanismo italiano, especialmente de los tratadistas o poetas neoplatónicos, solos o reelaborados siguiendo el *Canzoniere* de Petrarca, «decalogo di una esperienza d'amore»,[1] con las matizaciones que más adelante señalo. Pero tal como indicaba al principio del capítulo anterior, una corriente, la italianizante, no excluye la otra, la cancioneril, sino que se combinan. Por ello, pese a que en la obra de Garcilaso, por ejemplo, tengan mayor peso específico las nuevas imágenes, conceptos, tópicos y elaboraciones literarias, ello no excluye que se entreveren muchas veces con las antiguas: los casos citados de Cetina, Acuña, Hurtado de Mendoza, etc., así nos lo han hecho ver; o el mismo Garcilaso, deudor también de dichas seculares concepciones.[2]

Pero antes de entrar en lo estrictamente literario, hay que tener en cuenta que, en Italia y en España, en lo filosófico y en lo literario, se

1. Luigi Baldacci, *Il Petrarchismo nel Cinquecento*, Longanesi, Milán, p. 75.

2. Véase, si no, el imprescindible libro de don Rafael Lapesa, *La trayectoria poética de Garcilaso*, Alianza, Madrid, 1985², pp. 19-71; o, entre otros, los trabajos de don José Manuel Blecua citados arriba (nota 1 del capítulo anterior).

intentará recoger y plasmar el debate multisecular de las dos principales corrientes teóricas que vimos en el primer capítulo: la (neo)platónica y la cristiana, como dirá programáticamente Ficino en su *Theologia platonica* (antes de 1474), título por sí mismo significativo:

> Platón ... razonó muy bien que todas las inteligencias miran a Dios de forma análoga a como nuestros ojos ven el Sol y que de hecho no pueden conocer nada sin la luz divina. También tuvo razón al considerar como un deber de justicia y de piedad que el alma humana, teniéndolo todo de Dios, lo refiera todo a Dios [*República*, VI, 508] ... Es la razón por la que se le llamó divino y su doctrina fue calificada de teología ... Por lo mismo, considera el alma como un espejo en el que se refleja fácilmente la imagen de Dios ... Por ello, cualquiera que lea rigurosamente las obras de Platón ... encontrará ... estas dos verdades esenciales: el culto reconocido a un dios conocido y la divinidad de las almas ... La manera de pensar de Platón es tal, que es preferible a los demás filósofos, hasta el punto de que Agustín lo eligió para imitarlo, considerando que era el más próximo a la verdad cristiana, incluso afirma que, cambiando algunas pocas cosas, los platónicos serían cristianos.[3]

Se acoge en primer lugar a la teoría de la iluminación agustiniana: la mente del hombre ve, conoce y ama (*mens*, *notitia*, *amor*) porque está en contacto con la luz inteligible emanada del Dios-Sol (*Soliloquios*, I, VIII, 15), «in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent ... omnia» (*ibid.*, I, I, 3). Todo conocimiento no deriva de la mente, sino que es participación de la luz irradiada por el Dios-Sol, es un rayo reflejado por la única «luz verdadera».[4] Pero es, sobre todo, el carácter reflexivo del rayo divino lo que interesa a Ficino, porque es sólo mediante este poder que las «infimae partes supremis partibus ... copulentur». Análogamente, el florentino sigue la misma táctica «combinatoria» que el obispo de

3. Cito y traduzco de la edición de Raymond Marcel, *Théogie platonicièmne de l'immortalité des âmes*, 2 vols., Les Belles Lettres, París, 1958, I, Prólogo, pp. 35-36; véase también del mismo autor el *De amore*, I, 2. Estas nociones, obviamente, ya estaban en autores anteriores, como, sin ir más lejos, Dante: «E però sì come ne la litterale si parlava cominciando dal sole corporale e sensibile, così ora è da ragionare per lo sole intelligibile, che è Iddio. Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farse essemplo di Dio che 'l sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e le elementali allumina: cosí Dio prima sé con luce intellettuale allumina, e poi le [creature] celestiali e l'altre intelligibili ... così Iddio tutte le cose vivifica in bontade» (*Convivio*, III, XII, 6-8).

4. *De civ. Dei*, X, 2; etc. El propio Ficino habla de «lux vera» en su *De raptu Pauli*, XVI: «Per hanc lucem veram, queae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, modo vidisti res omnes in Deo ipsumque Deum».

Hipona, incluso parte del mismo argumento: «cuando alguien se afana en buscar a Dios siguiendo cualquiera de sus huellas [*vestigia*], se ha de volver inmediatamente hacia la belleza de su alma, dándose cuenta de que el famoso oráculo 'conócete a ti mismo' significa primordialmente que quien desee conocer a Dios debe conocerse antes a sí mismo» (*ibid.*); o sea, debe conocer, como vimos arriba con San Agustín y comprobaremos abajo con fray Luis de León y San Juan de la Cruz, que su alma es imagen de Dios. De este modo, Ficino cumple con los preceptos teológicos cristianos fundamentales y con Platón, pues esquiva las espinosas cuestiones diferenciales, tomando como lema el célebre aforismo platónico: «alcanzar desde aquí abajo, en la medida de lo posible, la semejanza con Dios» (*Teeteto*, 176 b), antes de gozar de su presencia eterna, es decir, antes de participar en la divinidad (como diría un platónico), o de transformarse en él, según la más estricta ortodoxia cristiana.

Con Santo Tomás (*Summa contra gentiles*), en fin, niega Ficino la platónica y plotiniana participación del alma individual en el alma del mundo, pues afirma con él que las almas son creadas, *ex nihilo*, en el momento mismo de la concepción del hombre. No le falta habilidad al médico florentino, pues gracias al Aquinate, esta teología neoplatónica, inspirada en San Agustín, pudo mantener un cierto equilibrio entre la teología tradicional y la preciosa herencia de la Antigüedad. De hecho, la gran preocupación de Ficino, como la de muchos Padres que hemos visto, fue armonizar el platonismo con el cristianismo, el *eros* con la *caritas*, o a Platón con San Pablo o con Moisés. Pruebas de ese deseo de armonización son su *De raptu Pauli*, que al final de su vida comentó las Epístolas del citado San Pablo, que escribió en defensa de la verdad cristiana (en *De christiana religione*) o que, mucho antes, redactó la *Concordia Mosis et Platonis* y tradujo los *Soliloquia* de San Agustín; además, en los años en que redacta la *Theologia*, también tiene entre manos sus *De felicitate* y la *Oratio ad Deum theologica*. Pero, eso sí, aunque subrayó la primacía de Moisés sobre Platón, Hermes y Orfeo, de sus escritos no parece desprenderse que creía en la superioridad de San Pablo sobre Platón.[5] Su propósito, en suma, era restablecer aquella unidad indivisible entre filosofía, teología y poesía (y política) que exaltó en su *De christiana religione*, sincrética *summa* impregnada con los himnos poéticos de los *prisci theologi* (Platón, Orfeo, Hermes, Zoroastro, Hesíodo, Museo, Lino, Pitágoras, etc.), o sea, poetas, filósofos, pero, sobre todo, «sacerdotes» del saber que la dialéctica medieval había disuelto en las diversas *artes*.[6]

5. «La filosofia del Ficino movendo da una concezione religiosa della vita s'orienta verso una visione soggetivistica, in cui però la religione constituisce sempre il punto d'arrivo. Anzi il suo soggettivismo mal s'intenderebbe se non fosse sospeso all'idea centrale che penetra tutte le pieghe del suo pensiero, l'idea di Dio» (G. Saitta, *Marsilio Ficino e la Filosofia dell'Umanesimo*, Fiammenghi & Nanni, Bolonia, 1954, p. 239). Véase el imprescindible libro de C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, II, pp. 613 y 734-753; M. J. B. Allen, «Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity», *Renaissance Quarterly*, XXXVII (1984), pp. 555-584; *id.*, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, Gerald Duckworth & Co., Londres, 1990, pp. 38-47; en general, J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ*, University Press, Princeton, 1983, pp. 8-32.

Es una teología que quiere abarcarlo todo: el mundo, concebido como *macroantropos*, que, como había aprendido en Platón, posee un alma que se rige por la ley del amor, traducida en la atracción y repulsión de los cuerpos celestes, que tienen su contrapartida en los terrestres y en los hombres (al fin y al cabo, microcosmos), cuyas almas, a su vez, participan de la del mundo. El amor, así, es la cohesión y gravitación universal del mundo y, consecuentemente, del hombre.

Aunque parezca que todo esto no hace al caso, ya que Ficino, directamente, no parece que influyó demasiado en los autores españoles, lo traigo a colación porque simboliza una actitud sincrética, aglutinadora, mixta, que impregna muchos tratados de amor posteriores que sí influyeron en las letras españolas. Además, la *Theologia platonica* contextualizaba y fundamentaba teóricamente los argumentos de otra obra suya anterior más específica, con la que matizó y enriqueció nuestro motivo —ya sea a la luz de los autores medievales, ya a la de los redescubiertos autores antiguos—, el ya citado *De amore. Commentarium in «Convivium» Platonis* (1469), tras el que van a desfilar los Bembo, D'Aragona, León Hebreo, Equicola, Castiglione, Speroni, Betussi, etc. A la zaga de ambas obras, o de semejantes *consensiones* (como las *Disputationes Camaldulenses*, de Cristoforo Landino), los tratadistas neo-

6. Véanse sus *Opera*, Basilea, 1576 (reed. Bottega d'Erasmo, Turín, 1983, pp. 871-872); aunque la poesía y filosofía tengan campos propios, las concibe como «pantallas» de protección de los «divinos misterios» de Dios: «quoniam vero ii [theologi] omnes sacras divinorum mysteria, ne prophanis communia fierent, poeticis umbraculis obtegeban» (*Theol. plat.*, XVII, 1). Se trata de buscar un acuerdo «trilateral», casi una fusión, entre filosofía, poesía y teología, hasta entonar el himno neoplatónico con los grandes himnos de los poetas-teólogos Orfeo, Museo, Lino, Hesíodo (*ibid.*, XIII, 2), teniendo el *furor poeticus* (*Fedro*, 244 ss.; *Ión*, 533-534; *Menón*, 99 c.d, etc.) como telón de fondo. Al fin y al cabo, esta mezcla de platonismo, paulinismo, agustinismo y misticismo (Dionisio, San Bernardo, San Buenaventura) no está demasiado lejos de los dantescos *Paraíso* o *Vita nuova*, más las componentes hermética y órfica. Cf. *Theol. plat.*, XVIII, 8.

platónicos del amor pudieron levantar sendos tratados sacroprofanos sobre el amor, o viceversa, en los que se deja rastrear el concepto de *caritas*, por más que combinado con el de *eros* o similares, y en los que no es menor la presencia de la Beatriz dantesca (o sea, la concepción del amor en el *Paraíso* de Dante) que la de la Laura de Petrarca.

Si, platónica y paulinamente, el amor del alma es un reflejo del amor divino (cf. *Theol. platon.*, II, 13: «Deus amat et providet»), el nuevo Dios ficiniano, en sustancia el Sumo Bien (por tanto, Sumo Amor) platónico, combinado con el Dios-*caritas* (amor y piedad) del Evangelio de San Juan, tiende a anular el «crudele Iddio» petrarquesco, y con él, la arraigada tradición lírica trovadorescaestilnovista. Lo explica muy bien Lorenzo de Medici:

> Come in su be' crin d'or verde ghirlanda
> fa l'òr parer piú chiaro e piú lucente
> . . . . . .
> così quella pietà che al cor li manda
> Amor, fa sua beltà piú eccellente,
> e piú grata pietà l'aspetto bello;
> . . . . . .
> beltà sanza pietà é viva morte,
> e passa ogni altro sdegno
> quel ben ch'altri disia, se n'è disiunto.
> Pietà, beltà consorte
> Amor ha in lei e la Natura aggiunto.[7]

En otra composición insiste específicamente en el mismo concepto: «Tu no sarai mai piú crudele Iddio, / Amor, da poi che in quel bel guardo e santo / bagnato t'ha della mia donna il pianto, / pianto bel, pianto dolce e pianto pio. / Quella pietà, che mosse il bel disio, / credo fatto t'arà pietoso tanto ...» (*ibid.*, son. CI, 1-6); literalmente, en la «ballata» (16-17): «... e si staria soletto / in esso il cor, ma v'è Pietà e Amore», donde el corazón, lejos de la crueldad o indiferencia de una «belle dame sans merci» o cualquiera de sus variantes, encuentra amor en el «petto» de la amada, y allí se confunde con el corazón de esta. En el «petto», finalmente, acaba siendo «familiare e domestico» (como apunta en el comentario) y alcanza la «vera beatitudine, cioè quella che consegue l'anima a cui è data la gloria eterna, la quale in altro modo non si fruisce che immaginando e contemplando la bontà divina» (comentario al son. XI).

7. *Canzoniere*, canc. VI, 61-62, 64-67, 71-75, en *Opere*, ed. de A. Simioni, Laterza, Bari, 1913. Véase Paolo Orvieto, «Contriburi ad un commento al *Canzoniere* laurenziano: la canzone VII e la ballata», *Interpres*, IV (1981-1982), pp. 73-151, y V (1983-1984), pp. 111-162.

El último estadio de la transformación del amante en el amado se logra, pues, cuando los pensamientos y, por tanto, la mente, como antes el corazón (voluntad y deseo) del amante viven en el «petto decoro» del amado su alienación extática, mientras el alma del amante contempla los pensamientos piadosos enviados por el amado para socorrerle,

> quod si mens quanto altius ad contemplanda spiritalia elevatur, tanto longius discedit a corporalibus, supremus autem terminus, quem attingere potest intelligentia, est ipsa Dei substantia, sequitur ut tunc demum mens divinam subire substantiam valeat, quando fuerit a mortalibus sensibus penitus aliena ... Quem quideme statum Ioannes [I, 12] theologus appellat Deo similem fieri, Paulus [2 Cor., III, 18] autem in Dei imaginem transformari (Ficino, *Theol. plat.*, XIV, 1).

Volvemos a habérnoslas con la síntesis Platón-San Juan-San Pablo.[8] En el ápice del *itinerarium mentis in Deum*,[9] los pensamientos del amante y el amado se confunden (con su sentido etimológico, el paulino: *confusio caritatis*) en el beso místico, que, ni que decirse tiene, se ilustra con el del Cantar de los cantares.

Algunas huellas de estas a veces forzadas síntesis se pueden seguir en un tratadista muy conocido en nuestros pagos, Castiglione, que se dirige al amor profano en unos términos asociados al sacro, recreando algunos pasos del *De amore* ficiniano:

8. Que Orvieto (*op. cit.*, V, p. 161) extiende mucho más, claro, pero que ahora no viene al caso: «Suprema *copulatio* con Dio che rivela una mescidanza di poligenetica ... origine: orfica ... caldaica ... platonica ... plotiniana (la *sunaisteis*, la sovracoscienza) e paolina ... Il tutto emulsionato insieme nella teoria orfica (Dio é il fine dell'anima) e platonica del fine che regola e determina le tendenze e, quindi, il movimento di ogni essere». Movimiento que sintetiza, mediante Ficino, en un «ciclo triadico ... di *emanatio-raptio* (o *conversio* o *vivificatio*) - *remeatio*, esemplificato sulla trinità platonica di Bellezza che colpisce ed alletta, Amore che rapisce e *Voluptas*, segno dell'avvenuta trasformazione dell'amante nell'amato e, quindi, dell'anima in Dio. Ciclo triadico che ... atribuisce ... un significato solo simbolico alla Rivelazione, all'incarnazione 'storica' di Cristo» (*ibid.*, p. 119); cf. E. Wind, «La primavera de Botticelli», en *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1972, pp. 119-132.

9. Cf. Ricardo de San Víctor: «Tertius itaque amoris gradus est quando mens hominis in illum rapitur divini lumini abyssum, it ut humanus animus in hoc statu exteriori omnium ablitus penitus nesciat se ipsum totusque transeat in Deum suum» (*Tractatus de quattuor gradibus violentiae charitatis*, en *PL*, CXCVI, p. 1.220).

> ¿Cuál lengua mortal, pues, ¡oh Amor santísimo!, se hallará que bastante sea a loarte cuanto tú mereces? Tú, hermosísimo, bonísimo, sapientísimo, de la unión de la hermosura y bondad y sapiencia divina procedes y en ella estás, y a ella por ella como en círculo vuelves. Tú, suavísima atadura del mundo, medianero entre las cosas del cielo y las de la tierra ... inclinas las virtudes de arriba al gobierno de las de acá bajo y, volviendo las almas y entendimientos de los mortales a su principio, con él los juntas ... Tú las cosas apartadas vuelves en uno ... Eres, en fin, principio y cabo de todo bien; y porque tu deleite es morar en los lindos cuerpos y lindas almas y desde allí alguna vez te muestras un poco a los ojos y a los entendimientos de aquellos que merecen verte, pienso que agora aquí entre nosotros debe ser tu morada. Por eso ten por bien, Señor, de oír nuestros ruegos; éntrate tú mismo en nuestros corazones y con el resplandor de tu santo fuego alumbra nuestras tinieblas ... danos el verdadero y sustancial bien; haznos sentir aquellos espirituales olores que vivifican las virtudes el entendimiento y haznos también oír la celestial armonía ... descarga tú de nuestros ojos con los rayos de tu luz la niebla de nuestra inorancia, a fin que más no preciemos hermosura mortal alguna y conozcamos que las cosa que pensamos ver no son, y aquellas que no víamos, verdaderamente son ...[10]

A la invocación inicial al Amor sigue un despliegue de los conceptos platónicos de belleza, bondad y la sabiduría divinas (*Fedro*, 246 d), la imagen del círculo y el también concepto platónico del amor como intermediario («medianero») entre lo mortal y lo inmortal.[11] Para describir el

10. IV, 70; es la traducción de Boscán; cito por la edición de M. Pozzi, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 532-533; para las principales fuentes de Castiglione (Platón, Ficino, Cattani da Diacceto, Bembo, Pico, Equicola), véanse P. Floriani, «Dall'amor cortese all'amor divino», en su *Bembo e Castiglione. Studi sul classicismo del Cinquecento*, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 169-186; J. R. Woodhouse, *Baldesar Castiglione. A Reassment of «The Courtier»*, University Press, Edimburgo, 1978, p. 180 ss.; J. Guidi, «De l'amour courtois à l'amour sacré: la condition de la femme dans l'oeuvre de B. Castiglione», en *Images de la femme dans la littérature italienne de la Renaissance*, Université de la Sorbonne Nouvelle, París, 1980, pp. 75-76; T. M. Greene, «*Il Cortegiano* and the Choice of a Game», en R. W. Handing y D. Rosand, eds., *Castiglione. The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1983, pp. 1-15, esp. 14-15.

11. *Banquete*, 202 e; o sea, la noción de *sýndêmós*. Parecidas son las palabras de Equicola: «Al platonico Phedro, gran Demone, pare (il che Proclo interpreta) che è mezzo tra le cose che se appetiscono, et quelle che appeteno: chi è amato ottiene il primo grado, chi ama il secondo. Lo amore dunque è mezo questo alli mortali propitio, di voluptà apportatore, scaccia li odii, malevolentia istirpa, sempre novo piacere alli humani ingegni aggiunge. Questo ogni ferita dal petto de l'huomo toglie ....» (*Libro de natura d'amore*, cito por la edición de Venecia, 1554, III, p. 158).

ascenso del alma hacia Dios merced al amor (de los ojos al entendimiento) sigue los grados de la *Theologia* de Ficino (cuerpo, cualidad, alma, ángel, Dios). Pero también abundan los componentes análogos de la tradición cristiana: si Amor, platónicamente hablando, es el mediador entre lo mortal y lo inmortal, Cristo es, por definición (lo vimos especialmente con San Agustín), *mediator* entre los hombres y Dios. Asimismo, Amor es definido como «Señor» y es objeto de una plegaria como si reclamara la presencia del Espíritu Santo: «éntrate ... resplandor de tu santo fuego ...».[12] Con todo, ya en el último capítulo del *De amore*, Ficino sugiere una posible identificación entre el Amor y el Espíritu Santo.

Ni que decirse tiene, en fin, que el Amor, como Cristo —al decir de Castiglione—, es «principio y fin», alfa y omega: a él se le ofrecen las «almas en sacrificio», etc. Las últimas líneas de este capítulo son bien explícitas (a renglón seguido):

> Recoge [Señor] y recibe nuestras almas que a ti se ofrecen en sacrificio; abrásalas en aquella viva llama que consume toda material bajeza; por manera que en todo separadas del cuerpo, con un perpetuo y dulce ñudo se junten y se aten con la hermosura divina; y nosotros de nosotros mismos enajenados, como verdaderos amantes, en lo amado podamos transformarnos y levantándonos de esta baja tierra seamos admitidos en el convite de los ángeles; adonde mantenidos con aquel mantenimiento divino, que ambrosía y néctar por los poetas fue llamado, en fin muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida, como ya murieron aquellos santos padres, las almas de los cuales tú, con aquella ardiente virtud de contemplación, arrebataste del cuerpo y las juntaste con Dios.[13]

12. Según A. Stäuble («L'inno all'amore nel quarto libro del *Cortegiano*», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CLXII [1985], pp. 481-519, 488), estos términos «vanno accostati ai vv. 14-15 dell'inno *Veni, creator spiritus* ('Accende lumen sensibus, / infunde amorem cordibus')»; creo que acierta, pues la misma estructura hímnica del parlamento de Bembo refuerza su hipótesis. Cita el himno de la antología *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, ed. J. E. Raby, Clarendon, Oxford, 1959, pp. 116-117. Por otra parte, ya en el capítulo anterior de *El cortesano* (IV, 69), aparecen por doquier los conceptos bíblicos de fuego, asociados con el Espíritu Santo: «las lenguas repartidas de fuego» (Hechos, II, 1-4) la «zarza adiente» (Éx., III), el «enflamado carro de Elías» (Reyes, II, 11-12); como muy bien dice Floriani, «il Castiglione si premura di citare sempre, insieme ad un *exemplum* pagano, uno corrispondente di origine scritturale o agiografica... è una preoccupazione concordistica cha fa parte della tradizione neoplatonica quattrocentesca, ma la cui adozione testimonia comunque dell'avvedutezza ideologica del nostro autore» (*op. cit.*, p. 176).

13. Ed. cit. de M. Pozzi, p. 533. El fragmento de Castiglione, por otra parte, no está muy alejado de otro de Equicola: «Tu o Amore sei causa, et principio di vita, repa-

No sólo trae a los Padres de la Iglesia, «arrebatados» mística o platónicamente, y al resto de mortales asimismo potencialmente «levantados»; además, la evocación del néctar divino recuerda el apólogo platónico del auriga y los caballos (*Fedro*, 246 a-247e). Asimismo, la idea, neoplatónica, que recorre todo el capítulo es la de circularidad, que además define la estructura del capítulo: del «Amor santísimo» a Dios, claramente dividido en un movimiento de *descensus*: desde «Tú, suavísima atadura» hasta «debe ser tu morada» (primer fragmento), y otro de *ascensus*: desde «Pero esto ten por bien» hasta el final del segundo fragmento, con la presencia tácita del Espíritu Santo.

La muy renacentista adecuación de las doctrinas platónicas con las de la mística cristiana recuerda, aunque en otro sentido, la del primer capítulo (véase su nota 16), pues al igual que allí, es palpable la presencia de la Trinidad y el retorno circular a Dios. Ya en el capítulo anterior (IV, 69), figura la idea del ascenso hacia Dios gracias al amor, pero en el 70 nos presenta como potenciales amantes «de nosotros mismos enajenados» para que «podamos transformarnos», y las almas «arrebatadas» del cuerpo y potencialmente unidas con Dios. Ni que decirse tiene que las nociones de *descensus* y *ascensus* ya las había desarrollado Ficino; baste ver el título de la carta que dirige a Giovanni Cavalcanti: «Nemo ascendit ad Deum, nisi in quem quodammodo Deus ipse descenderit» (en *Opera*, p. 733), aparte los breves tratados: *Questiones quinque de mente*, *Compendium platonicae theologiae* y *Super sensum et intellectus*.

La supuesta conciliación de las dos principales doctrinas, y con la ponderación y equilibrio que hemos visto en Ficino y Castiglione, no va a ser muy frecuente entre los tratadistas españoles, ya sea porque no abundan los tratados, ya porque suelen decantarse hacia un lado u otro. Lo mismo cabe decir de las obras estrictamente literarias. Aunque me adelante un poco en el tiempo, para ilustrarlo quiero traer a un autor que se ciñe abundantemente a los autores sacros, por más que cite a Platón; me refiero a Ambrosio de Morales. En sus *Quince discursos*[14] se echa de

ratione della natura, sostengo dell'humana specie, et di quella conservatore, onnipotente copula nell'universo ... Gran Dio, et Demone appo Platone sei nominato. Nelli nomi che a Dio da sapienti hebrei se attribuiscono, fuoco il nominano ... in Plutarco nell Phisici dogmati ancora descrivesi la notitia di Dio como di spirito intellettuale igneo, che non ha forma, ma trasformasi in quel che vuole. Il che, che è altro se non amore? Questo o candido lettore è unione, et concordia de rationale beneficio tuttore, curatoro diligente, in pericolo aiutatore, fondatore di eterna amicitia ...» (*op. cit.*, III, pp. 156-158).

14. Los editó junto con las *Obras* de su tío Fernán Pérez de Oliva; cito por la edición del impresor Benito Cano, Madrid, 1787, 2 vols., II.

menos la lectura de los tratadistas y poetas italianos más importantes. El número XV, «Del admirable y más alto efecto que hace el amor, quando transforma al que ama en el amado» (pp. 203-223), es una estupenda recolección y adecuación de las principales fuentes que reelaboran el tópico, con la salvedad de los italianos; un resumen que, aunque un poco más amplio que el que vimos en Villalobos, sigue siendo *ad usum* de romancistas. También como Villalobos, va de un extremo a otro de amor; no parece, por tanto, que le hayan influido demasiado las supuestas lecturas de Platón o de los neoplatónicos de que en algún momento hace gala, pues no es capaz de darle trascendencia al amor humano, tal como preconizaban los neoplatónicos y sus seguidores. Así, por una parte, insiste en la enajenación (p. 204); por otra, en la equiparación de amor y muerte, según el dictamen de San Bernardo y San Buenaventura:

> Sabrán [los que aman] cómo hay una dulce muerte, que aparta el alma, enagenada por amor, del cuerpo donde da vida por juntarse con lo que ama. Sabrán cómo el alma está más verdaderamente donde ama que donde anima ... Sabrán cómo el alma se olvida toda de sí misma, por no perder un punto en el recuerdo del que ama, comprando de muy buena gana esta memoria a costa del olvido suyo propio y dándose a sí misma por precio (p. 206).

La muerte simbólica del alma para vivir en el amado la enmarca en el textual «anima verius est ubi amat, quam ubi animat» y la conjuga con la mayor parte de lugares bíblicos citados anteriormente (véase capítulo I); verbigracia: Génesis, XLIV, 22; Reyes, I, 18; Cantar de los cantares, VIII, 6; o el celebérrimo de San Pablo (Gál., II, 20):

> San Pablo, cuando fue arrebatado hasta el tercero cielo ... trujo de allí bien sabida toda la scientia del amor ... enséñanos lo fino del amor ...: 'Vivo yo, mas yo no soy yo, sino que vive en mí Jesu-Christo'. ¡Válame Dios! ¿Qué transformación es esta tan nueva? ¿Qué desusado y nunca visto trueque? ... Y tú, valeroso amor, tanto puedes, que podías en cierta manera hacer vivir a San Pablo, digámoslo así, con alma agena. Morir verdadero parece este ... para que suceda otra vida en lugar de la primera. Y ¿qué otra cosa es todo lo que quiere San Pablo ... tratar de que muera en nosotros el viejo Adán y viva el nuevo por gracia ... para que Dios pueda morar en nosotros y vivificarnos como a sus amados? (p. 211).

Aunque pudiera recordar el *De raptu Pauli* de Ficino, se echa de ver en seguida el derrotero agustiniano por donde conduce el discurso; a renglón seguido, además, rehíla el argumento con el Aeropagita (*De divinis*

nominibus, IV). También combina el motivo, por supuesto, con los autores profanos más convenientes y ya citados: Aristóteles, Cicerón y Séneca. Al primero lo trae para argüir que «cuando queremos representar el amor más subido es decir del amigo: mi alma y la suya son una misma» (p. 210), o sea, la *Ética*, VIII, II, 1157 b, 31-32; más tarde lo amplía: «enseña que mi amigo es otro yo» (p. 214). Del segundo, el no menos célebre pasaje del *De amicitia* (XXI, 81) que el latino modeló a partir del Estagirita. Del tercero, por fin, la carta XVIII a Lucilio.

Los pasajes de filiación platónica, en su mayoría, son más confusos y difíciles de identificar. Cuando se refiere a Platón con palabras de Aristóteles («mi amigo es otro yo», p. 214) es posible que esté pensando en el *Lisias*, 212 d. Menos dudosa es la imagen del espejo, que, sabido es, proviene del *Fedro*: «... mirando a nuestro verdadero amigo nos podemos bien ver y conocernos ... me hallo y me veo buscándome allí»; sin embargo, la cita no la refiere en ningún momento a Platón. Por otra parte, cita directamente al filósofo griego para referirse a un asunto tangencial: el furor amoroso, equiparable al poético —o sea, la «manía», la locura que hace salir de sí a los poetas—, sirviéndose del no menos célebre pasaje del *Ion* (533 e-534 a-b), pero también del *Fedro*, 244 ss.; o del *Menón*, 99c-d, etc. Lo curioso es que, aun no viniendo a cuento la cita, arrima el ascua a su sardina aceptablemente: «Semejante es el amor en alguna manera a este furor poético en mandar el alma, en robarla, en sacarla de sí misma y llevarla adonde él quiere, para que no haga ya el oficio ordinario de dar vida en este cuerpo donde anima, sino en el otro donde ama, y anda con el amor extrañada» (p. 222).

La componenda de fuentes, Platón y San Bernardo en el último caso, deja bastante a las claras el modo de proceder de Morales, en quien el peso de la tradición bíblica, patrística y aristotelicoescolástica es considerable; tanto como la escasez de tratados de amor neoplatónicos. Por lo mismo, al final del discurso, en vez de intentar la acostumbrada vuelta a lo divino de Platón, o la conciliación sacroprofana, lo deriva hacia o lo ilustra con la consideración sacra, paulina (pp. 222-223):

> Esto es lo poco que se puede decir del amor y sus causas, siendo mucho lo que se entiende y se sabe de aquel su más alto efecto: en traer el alma enagenada de sí misma ... mucho mejor lo entenderá quien supiese amar a Dios, porque aquel celestial amor, más alto y más digno y de mayor excelencia que todos los otros amores, hace en el alma efecto de enagenamiento de sí mismo con mayor poderío, haciendo Dios un mismo espíritu consigo al que verdaderamente le ama.

Volviendo al terreno estrictamente literario, tampoco cabe decir que los autores españoles se ciñan rigurosamente a los principios filosóficos, teológicos, místicos e incluso fisiológicos que destilan los tratados, pues muchas veces, como hemos visto en anteriores capítulos, se recrean en forma de juego sutil de conceptos heredados, análogamente a como se explanaban algunos motivos petrarquistas en la poesía de cancionero. Así, ya lo he dicho antes, lo más frecuente, aun manteniéndose *grosso modo* las nociones centrales (fusión de voluntades, enajenación, intercambio, transformación, etc.), fue prescindir del fundamento teológico, filosófico o fisiológico (cuando no de los tres) y en su lugar disponer las habituales disputas amorosas con el típico «vocabulario abstracto» de cancionero. Es decir, se mantuvo por lo general el cancioneril despliegue de conceptos, cuya función más característica consistía en analizar «estados emocionales y facultades de la mente».[15] Por otra parte, tanto en España como en Italia, incluso después de la publicación de las obras de Ficino, Castiglione y semejantes, el *Canzoniere* de Petrarca continuó siendo el decálogo de la poesía amorosa y un «ideale di vita», hasta el punto de que una gran parte del así llamado platonismo del siglo XVI es en realidad petrarquismo,[16] solo o combinado con ciertos temas claves del neoplatonismo, como hizo mejor y antes que nadie Bembo en los *Asolanos*.[17]

En España, tal conjugación de ingredientes tradicionales y modernos se refleja incluso en los poetas más afectos a las corrientes de la otra ribera del Tirreno. Así, Boscán, traductor de Castiglione y buen conocedor de Petrarca y de algunos tratados de amor neoplatónicos, antes de exponer el motivo que nos ocupa no puede zafarse de desplegar las facultades agustinianas del alma ni, después, utilizarlo para quejarse, una vez enajenado, ante una «belle dame sans merci» típicamente cancioneril:

> Si con mi voluntad havert'amado,
> con mi entender haverte yo entendido,
> con mi memoria haverte en mí pintado,

15. Keith Whinnom, «Hacia una interpretación y apreciación de las canciones del *Cancionero general* de 1511», *Filología*, XIII (1968-1969), pp. 361-381, esp. 366-367. Para la tradición de algunos motivos característicos, véase Otis H. Green, *El amor cortés en Quevedo, passim*, o la reseña al libro de A. Parker (*La filosofía del amor...*) de Roger Boase, «Courtly Love in Spanish Literature: A Continuing Debate», *Journal of Hispanic Philology*, IX (1984), pp. 67-73.

16. Así lo afirma, y no le falta razón, Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* [1935], George Allen & Unwin, Londres, 1967, p. 178.

17. Véase P. Sabbatino, «La dimensione del petrarchismo lirico negli *Asolani*», *Misure Critiche*, XII (1982), pp. 76-101.

si haver, en fin, con todo mi sentido,
mi alma, en ti, como en su bien entero,
del todo trasportado y convertido,
son causa principal porqu'assí muero,
a tal crueldad, a tanta sinjusticia,
no sé buscar, ni pido, ni requiero
enmienda, ni razón, ni otra justicia,
sino qu'acabes ya lo començado,
hinchiendo de mi sangre tu codicia.[18]

Lo que no implica que se ciña al canon escolástico de las potencias del alma, pues unos versos más abajo del mismo poema (142-144) describe el proceso amoroso de acuerdo con los sentidos interiores de la fisiopsicología al uso.[19] En otros lugares, el alma *animat ubi amat*, pero sin subyugarse la voluntad del amante a la del amado, sino que, neoplatónicamente, se enfatiza su libertad:

Señora, libre me siento;
mi querer tras vos le envío;
suelta mi voluntad,
que pues en mi mal consiento,
no forzando el albedrío,
no pierdo mi libertad.
No la pierde en algún hora
mi alma, pues en vos mora:
que ved si es ancha prisión
vivir en el corazón
de vuestra merced, señora.

18. M. de Riquer, A. Comas y J. Molas, *Obras poéticas de Juan Boscán*, poema CXXXII («Capítulo»), 19-30, pp. 319-320; también utilizo la reciente edición de las *Obras* de Juan Boscán a cargo de Carlos Clavería, PPU, Barcelona, 1993². Es curioso que, pese a dedicarle mucho y buen espacio a Boscán, Otis H. Green (*España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid, 1969, 4 vols., I, pp. 158-169) apenas repara en estas cuestiones. Para el canon escolástico de las potencias del alma véase J. K. Walsh, *El Coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS 1.763) y otras manifestaciones del tema en la literatura española*, Lorenzo Clemente, Nueva York, 1986.

19. Véanse, si no, los versos: «Tan puesto en ti mi entendimiento stava, / tan asida también mi fantasía, / que quasi la memoria atrás quedava»; incluyendo, dicho sea de paso, el célebre motivo de Ausiàs March difundido por Garcilaso (soneto V): «Pues ya de tu alma si scrivir desseo» (v. 160), incluso con la introducción de la lectura: «Tu cuerpo letra a letra leýa, / aunque miralle particularmente / mi seso pocas veces le suffría» (145-147).

Allá estoy, ¿no me sentís?
Ni es mucho en tan gran morada
tal huésped que no se sienta:
no me cerráis ni me abrís.
¿Qué hará el alma, cuytada,
perdida con tal afrenta?
Uno soy, y en uno dos;
hay un ser solo entre nos,
con que yo muy claro muestro
que imposible es no ser vuestro,
siendo vos, señora, vos.[20]

Por lo mismo, cuando ahora me refiera a un concepto literario básico, la imagen de la amada como «hábito del alma», teniendo también en cuenta los presupuestos teóricos «naturalistas» expuestos en el capítulo II, se ha de tener presente todo lo dicho en los capítulos anteriores, a partir especialmente de Petrarca, sobre pinturas, grabados, figuras o «impresiones» en el corazón, en las entrañas o en el alma misma, y demás motivos relacionados, pero casi siempre con la mediación neoplatónica. Aunque las mismas o semejantes nociones (imagen impresa en el corazón, en el alma, etc.) se podrían describir desde la ladera teologicofilosófica, e incluso mágica,[21] las traeré principalmente en su sentido fisiopsicológico; o sea, significando ya la memoria y la imaginación (acompañadas o no de contemplación intelectual), ya el corazón, o los espíritus. Además, ambos significados son complementarios, o sea, la explicación fisiopsicológica del fenómeno condice con la teologicofilosófica. Véanse, si no, las afirmaciones de Ficino a la hora de determinar la función del «espíritu etéreo»:

20. Ed. cit. de C. Clavería, p. 30 (modifico algunas grafías y signos de puntuación); véanse también David H. Darst, *Juan Boscán*, Twayne, Boston, 1978; A. J. Cruz, *Imitación y transformación: el petrarquismo en la poesía de Boscán y Garcilaso de la Vega*, Ph. D. Literature Romance, Universidad de Stanford, 1982, esp. pp. 109-140.

21. Bastaría remitir al *imprimatur* del Apóstol o de los Padres de la Iglesia o a ciertos pasajes platónicos donde se describe cómo la imagen impresa en el corazón es una huella de la «forma verdadera»: *República*, VI, 509 a-510 a; *Lisias*, 218 c-220 b; *Fedro*, 255 d-e. Para la vertiente mágica, baste ver P. Couliano, *Eros and Magic in The Renaissance*, University Press, Chicago, 1987; Javier Blasco, «La metáfora del cuerpo en la literatura esotérica del Siglo de Oro», en A. Redondo, ed., *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI et XVII siècles*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1992, pp. 235-244.

> Sed iam ad corpus animae proximum redeamus. Hoc vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, *immortale animae indumentum*, naturali quidem figura rotundum propter aethereis regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.[22]

Aunque sus palabras sean de verosímil ascendencia plotiniana o victorina, el *indumentum animae*, o sea, el garcilasiano «hábito del alma», lo corta a la medida, según ya vimos antes, la imaginación mediante los espíritus. Para ello ha sido preciso —aún sin salirnos del «alma sensitiva»— que la imagen de la amada se «selle en la memoria». De hecho, este célebre símil platónico alcanza toda su plenitud, con la mediación de Castiglione, en Garcilaso, del que me ocupo en seguida. Pero de momento, para separar en lo posible el trigo de la paja, conviene remitirse a aquel, o sea, a la teoría.

En efecto, además de todos los pasajes «teológicos» de Ficino, en el capítulo II he citado un célebre fragmento «fisiológico» (*De amore*, VII, 8) en que se hace patente «cómo el amante se hace semejante al amado». La explicación neumática de la asimilación es impecable:

> E però nessuno di voi si maravigli se udissi alcuno innamorato avere conceputo nel corpo suo alcuna similitudine della persona amata. Le donne gravide molte volte desiderando il vino, veementemente pensano al vino desiderato. Quella forte immaginazione gli spiriti interiori commuove: e commovendogli, in essi dipinge la immagine del vino desiderato. Questi spiriti muovono similmente il sangue, e nella tenera materia del concetto [feto] la immagine del vino scolpiscono. Or chi è si poco pratico, che non sappia che un Amante appetisce più ardentemente la persona amata, che le donne gravide il vino? E però più forte e fermo cogita. *Si che non è maraviglia che il volto della persona amata, scolpito nel cuore dello Amante, per tale cogitazione si dipinga nello spirito: e dallo spirito nel sangue si imprima.* Spezialmente perché nelle vene di Lisia già è generato il mollissimo sangue di Fedro: in modo, che facilmente può il volto di Fedro nel suo medesimo sangue rilucere. E perché tutti i membri di tutto il corpo, come tutto il giorno si appassiscono, così ribagnandosi a poco a poco per la rugiada del nutrimento rinverdiscono: seguita che di dì in dì, il corpo di ciascuno, il quale a poco a poco si dissecò, similmente si rifaccia. Rifansi i membri per il sangue, il quale da' rivoli delle vene corre. Adunque maraviglieraiti tu, se *il sangue di certa similitudine dipinto, la medesima ne' membri disegni in modo che Lisia finalmente riesca simile a Fedro in qualche colore, o lineamento, o affetto, o gesto?* (*Sopra lo amore*, pp. 142-143, la cursiva es mía).

22. *De amore*, pp. 33-34, la cursiva es mía; es más verosímil la ascendencia plotiniana (*Enéadas*, IV, 3) del *indumentum animae*, o hermética (*Pimandro*, X, 16), o Proclo, *In Timeo*, III, 234 y 254, a quien menciona en la *Theologia platonica*, XIII, 2. Según Plotino, el alma estaba envuelta en un *indumentum* (aproximadamente, 'vestimenta'): el neuma. Al ser condenada el alma, afirma el neoplatónico, a vivir encerrada en un cuerpo terreno, para purificarse de alguna falta, se precipitaba desde la luz divina a la materia; durante su caída cruzaba los cuatro estadios o regiones que envuelven el núcleo material: el *nous* cósmico, los seres celestiales y los planetas, el cuerpo y la materia; conforme desciende, al *indumentum* se le van adhiriendo impurezas que ocasionan desarreglos: deseo, placer, miedo y dolor (cf. *Enéadas*, V, II, 1). Consiguientemente, cuando Dios quiere salvar nuestra alma, debe restablecer el primitivo estado de pureza y de armonía entre las facultades anímicas, limpiando el neuma (cf. Ficino, *Theologia platonica*, XIII, 4). A tal fin existen los cuatro furores arriba citados: surgían en el momento en que el alma debía atravesar en sentido inverso cada región del cielo, y gracias a su fuego purificador, restablecían parcelas de la unidad perdida; cf. Ficino, *De amore*, VII, 14. Sin embargo, ahora me estoy refiriendo al concepto de neuma «naturalista», de ascendencia estoica (tal como lo hemos visto en el capítulo II), *vehiculum* de la fantasía y de la imaginación, el οχημα del pensamiento, así como la imaginación es el vestido del alma. Cf. el apéndice segundo de Dodds, «The Astral Body in Neoplatonism», a su edición de Proclo, *The Elements of Theology*, Clarendon, Oxford, 1963², pp. 313-321.

He transcrito el párrafo entero y en italiano porque es de gran importancia para la comprensión del tema central del libro y porque en él se condensan y sistematizan la mayor parte de motivos desplegados en los capítulos anteriores —no en balde Ficino es filósofo y médico, y parte de un poema de Guido Cavalcanti—: la función fundamental de la *phantasia*, que «conmueve» a los espíritus vitales (los intermediarios entre el cuerpo y el alma)[23] e «imprime» en ellos (o «pinta», «graba», «estampa»,

23. De la función mediadora de los espíritus Ficino ha hablado un poco más arriba, tras afirmar que «el alma, incluso con el cuerpo ausente, conserva en ella la imagen de aquel [el amado] y esta le es suficiente; sin embargo, el espíritu, e incluso los ojos, instrumentos del alma, no la conservan». A renglón seguido afirma que «en nosotros, evidentemente, hay tres partes: alma, espíritu y cuerpo. El alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente, generado por el calor del corazón de la parte más sutil de la sangre. De aquí, difundido por todos los miembros del cuerpo, toma las fuerzas del alma y las comunica al cuerpo. Igualmente, toma a través de los instrumentos de los sentidos las imágenes de los cuerpos exteriores, que no pueden fijarse en el alma, pues la sustancia incorpórea que es superior a los cuerpos no puede ser formada por ellos al recibir las imágenes. Pero el alma, estando presente en el espíritu en todas partes, fácilmente ve las imágenes de los cuerpos que se reflejan en este como en un espejo, y a través de ellas, juzga los cuerpos ... Entonces, mientras la contempla, por su propia fuerza, concibe en sí misma imágenes semejantes a aquellas, e incluso mucho más puras. A esta concepción la llamaron imaginación o fantasía. Las

«dibuja», «esculpe», etc.) mediante la *cogitatio* la imagen de la amada, como vimos con Petrarca y recuerda Francesco Colonna en su *Hypnerotomachia Poliphili*:

> Ne altra imagine ne simulachro ne delubro nel intimo del mio core, affixibile, ne dipincto ne exculpto io tengo [que la de mi amada Polia]. Et por costei spero ristorarme et amorosamente uiuere leto, existimandomi magiore decoramento che agli regi la diadema ... Polia dominante Poliphilo.[24]

Tan abundante es el flujo espiritual (impulsado por el corazón mediante la sangre y por mandato de la *phantasia*) con que contemplar la imagen del amado, que aquella, saliendo por los ojos de este y entrando por los del amante, acaba grabándose en ese «vapor tenue y sutil» que es el espíritu sanguíneo y, consecuentemente, «scolpito nel cuore dello Amante», por lo que —continúa diciendo Ficino— «per tale cogitazione si dipinga nello spirito: e dello espirito nel sangue si imprima». Llegados a este punto, es muy sencillo comprender que dicha imagen o fantasma se grabe en la sangre misma («puo il volto [del amado] nel suo medesimo sangue riducere»), pues dicha imagen, espiritualmente conducida y visualmente introducida, es, al fin y al cabo, una porción de sangre que acaba circulando por la del amante y, consiguientemente, «conformándola».[25]

imágenes concebidas aquí son conservadas en la memoria ...» (ed. cit. de R. de la Villa Ardura, pp. 134-135). El estudio de Raymond Marcel (Marcel Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Les Belles Lettres, París, 1956) sigue siendo excelente; al igual que el también clásico de André Chastel, *Marsile Ficin et l'Art*, Droz, Ginebra, 1954; complétese con el de E. Garin, «*Phantasia* e *imaginatio* fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXIV [LXVI] (1985), pp. 349-361; y con M. Ciavolella, «Eros/Ereos: Marsilio Ficino's interpretation of Guido Cavalcanti's 'Donna me prega'», en *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, eds. K. Eisenbichler y O. Z. Pugliese, Dovehouse, Otawa, 1986, pp. 39-48.

24. Cito por la edición facsímil (Pórtico, Zaragoza, 1981, introducción de Peter Dronke) de Aldo Manuzio, Venecia, 1499, s. f.

25. No hay que confundir con los calores que apunta Antonio Minturno (*L'Amore innamorato*, Venecia, 1559), que se queda a medio camino «sanguíneo», pues se limita a describir una metamorfosis ovidiana: «per gli occhi le mandò al cuore alcuni amorosi spiritelli delle sue fiamme armati, et per lo manco lato, che a poco a poco le havea scaldato entro alle vene accese in lei del suo foco alquante faville, che poi per tutte le giovenette membra spargendosi grande incendio le destarono, al fine col vago odore tutte le calde sue virtù nell'anima le spirò» (pp. 29-30); véase también F. López Estrada, «*L'Amore innamorato* de Minturno (1559) y su repercusión en la literatura pastoril española», en *Homenaje a Casalduero*, Gredos, Madrid, 1972, pp. 315-324.

O sea, la transformación «fisiopsicológica» se completa, así, cuando la imagen impresa (los rasgos del rostro: «il volto») del amado se «fija», materialmente, en el pensamiento del amante, quien, a su vez, los transmite a sus espíritus vitales y, claro, a su sangre, que vuelve al corazón e imprime en dicho órgano la imagen del amado de que es portadora. O si se quiere, a la inversa: de los ojos del amado salen los espíritus animales (que Ficino metaforiza con las omnipresentes *scintillae*, 'centellas'),[26] sublimados a partir de los vitales (o sea, de la sangre), que entran, a su vez, por los ojos del amante y, haciendo el recorrido al revés, se depositan en su sangre. Por lo cual, una porción de la sangre del amado circula y se mezcla con la del amante y, como consecuencia, este se transforma en aquel y viceversa, por medio de la «transfusión» sanguínea, es decir, espiritual. Siempre, claro está, que se dé la correspondencia amorosa:

> Lisias se queda con la boca abierta ante el rostro de Fedro, Fedro dirige las centellas de sus ojos a los ojos de Lisias. Y con estos destellos transmite a la vez su espíritu. El rayo de Fedro se une fácilmente con el rayo de Lisias y el espíritu de uno se junta fácilmente con el espíritu del otro. Este vapor, generado en el corazón de Fedro, al instante se dirige al corazón de Lisias, por cuya dureza se hace más denso, y de nuevo vuelve a su anterior estado, en la sangre de Fedro, de modo que, cosa asombrosa, esta sangre de Fedro está ya en el corazón de Lisias. A partir de aquí, uno y otro prorrumpen en gritos. Lisias dice a Fedro: ¡Corazón mío, Fedro, queridísimas entrañas! Fedro dice a Lisias: ¡Mi espíritu, mi sangre,

26. Como casi siempre, el florentino ofrece la explicación fisiológica y la teologicofilosófica, pues en otros contextos dicha palabra y concepto la acota a partir de Platón (*Banquete*) o de la Biblia (Núm., XXIV, 16; Job, XXXVII, 16; Prov., II, 6; XV, 14; XVIII, 15; XXII, 12). Si aquí *scintilla* vale por 'fragmento de belleza que calienta y nutre el alma', o sea, 'la gracia y la providencia que mantienen la conexión entre el mundo y lo Absoluto'; allí, en Platón, más bien significa la «lluvia» desde lo alto de luz y fuego que penetra en el alma: «Omnes mentes, sive sublimes ... sive inferiores ... invicem connexae sunt, ut ab earum capite Deo incipiens, longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispertiant ... ut intelligamus hinc ex omnium mentium mutua et invicem temperata connexione idem fieri, ut *scintillae* primarum in medias mediarum in infimas usque refulgeant, et a postremis per medias, mediarum in sublimes iterum reflectantur. Harum connexionem hanc mutuam, *scintillarum* infusionem a superioribus ad inferiores continue demandantem, providentiam appellamus» (*Opera*, p. 289, la cursiva es mía); Ficino descubre que «en el fondo y repliegues del alma hay una como chispa o centella que esclarece al hombre de su origen primero, le hace volver a cobrar el tino y la memoria de su origen perdida» (D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, p. 291); también puede verse mi «La 'centella' de sor Juana Inés de la Cruz...».

> Lisias! Fedro sigue a Lisias, porque el corazón reclama su humor. Lisias sigue a Fedro, porque el humor sanguíneo reclama su propio vaso y su propia sede.[27]

A la vista de ello, el corazón, por su propio funcionamiento orgánico, es el encargado de distribuir la sangre a los miembros, la cual, estampada con la imagen del amado («il sangue di certa similitude dipinto»), la dibuja («disegna») en todos los miembros del amante. Estos miembros, a su vez, por el influjo de la sangre, portadora de la imagen, acaban pareciéndose a los del amado, transformándose en él. De este modo, los tan traídos y llevados conceptos, 'intercambio de corazones' o 'imagen de la amada impresa en el alma', alcanzan por fin su sentido literal.[28]

Lorenzo de Medici se aprendió pronto el funcionamiento: tanto del intercambio de corazones («... Avendo fatto la donna mia una commutazione del suo cuore al mio, cioè tolto il mio per se e a mi donato il suo ... evidente segno che io fussi pieno della grazia sua») cuanto de la transformación del amante en el amado, que, según él, es un requisito imprescindible para vivir en y por el otro: «... Amore non è altro che una trasformazione dello amante nella cosa amata; e, quando reciproco,

27. Ficino, *De amore*, VII, IV, ed. cit., pp. 203-204. Lope de Vega se sabía muy bien el proceso ficiniano; lo resume en *La Dorotea*: «Llámame un barbero presto. Sangraréme de la vena del coraçón, y luego que se aya ido me quitaré la venda; que si el amor a los principios passa por aquellos espíritus sutiles de átomo en átomo a inficionar la sangre, y en la más pura tiene assiento, sacándola saldrá también con ella ...» (ed. Edwin S. Morby, Castalia, Madrid, 1968², p. 102); también conocía la imagen del sol y de las *scintillae* ficinianas: «Como el sol, coraçón del mundo, con su circular mouimiento forma la luz, y ella se difunde a las cosas inferiores, assí mi coraçón, con perpetuo mouimiento, agitando la sangre, tales espíritus derrama a todo el sujeto, que salen como centellas a los ojos, como suspiros a la boca y amorosos conceptos a la lengua. // Iul. —Conozco que tienes en las venas infusa la sangre delicadísima de Dorotea, como en el Marsilio platónico Lisias la de Phedro» (*ibid.*, p. 268). Retomo esta obra abajo, capítulo VIII.

28. En otro orden de cosas, con todas estas reflexiones Ficino también conciliaba las principales tradiciones y concepciones amorosas: «grazie alla speculazione ficiniana, l'amore greco di Platone veniva a dar la mano all'amore dei moderni poeti toscani: Cavalcanti e Dante, il Dante della *Vita Nova* e del *Convivio* e delle rime, e il Petrarca anche, riacquistavano una dignità di materia se non di lingua, non inferiore a quella dei classici. Dalla Raccolta Aragonese, delle antiche rime volgari al *Comento* di Lorenzo il Magnifico e alla *Canzone d'Amore* di Girolamo Benivieni con il commento del Pico, si disegna il recupero e lo sviluppo a Firenze nell' ultimo trentenio del Quattrocento di una tradizione letteraria volgare giustificata dal concetto neoplatonico dell' amore» (C. Dionisotti, ed., *Prose e Rime di Pietro Bembo*, UTET, Turín, 1969, p. 18).

di necessità ne nasce la medesima trasformazione in quel che prima ama, che diventa poi amato, per modo che maravigliosamente vivono gli amanti l'uno nell'altro, chè altro non vuole inferire questa commutazione di cori». Como siempre, para el Magnífico, los ojos son los instrumentos del intercambio:

> Lasso! che sent'io più muover nel petto?
> Non già il mio cuor, che s'è da me fuggito,
> . . . . . .
> Quando i belli occhi prima la via féro,
> Entrò la bianca mano, e 'l cor ti tolse,
> E in cambio a quello un più gentil ne misse.
> Questo in te vive, e 'l tuo, fatto più altero,
> In più candido petto viver vòlse.
> Quest'è de' mia miracoli —Amor disse.[29]

Una vez sustanciado el intercambio, los suspiros le informan de la nueva morada de su corazón y de los altos conceptos que comunica con la amada (soneto XXXII):

> «Amorosi sospiri, i quali uscite
> del bianco petto di mia donna bella,
> ditemi del mio cor qualche novella,
> qual voi sí dolcemente in lei nutrite».
> «Stassi lieto il tuo cuor, quieto e mite,
> mille dolci pensier movendo in quella,
> co' qual sovente e con Amor favella
> alte cose e gentil, né voi l'udite».
> «Sospir benigni, or è ver quel ch'io sento
> da voi?». «Sí certo». «Almen ditemi ancora
> se là, dov'è, starà il mio core assai».
> Mentro che io parlo, e lor sen vanno in vento;
> Amor sopra 'l suo petto giura allora
> che a me il mio cor non tornerà giamai.

29. Ed. cit.: véase también Roberto Leporatti, «Sull'ellaborazione del *Comento* di Lorenzo de' Medici», *Interpres*, VII (1987), pp. 45-102. Lo expuesto por el Magnífico comporta los consabidos motivos atingentes: la «muerte» del amante (recuérdese el soneto XCIV de Petrarca citado arriba, en el capítulo III), la *scala perfectionis* de los distintos tipos de amor, la preponderancia de la contemplación sobre la imaginación, etc. Cf. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon, Oxford, 1990, pp. 123-139; Perella, «The Love's greatest miracle», pp. 24-25; un resumen en Massimo Ciavolella, «La trattatistica amorosa nel Rinascimento», en F. Bruni, ed., *L'italia e la formazione della civiltà europea. Letteratura e vita intellettuale*, Banca Nazionale dell'Agricoltura, Roma, 1993, pp. 97-105.

Veamos otra variante con el célebre soneto V de Garcilaso:

> Escrito 'stá en mi alma vuestro gesto
> y cuanto yo escribir de vos deseo:
> vos sola lo escribistes; yo lo leo,
> tan solo, que aun de vos me guardo en esto.
> En esto 'stoy y estaré siempre puesto,
> que aunque no cabe en mí cuanto en vos veo,
> de tanto bien, lo que no entiendo creo,
> tomando ya la fe por presupuesto.
> Yo no nací sino para quereros;
> mi alma os ha cortado a su medida;
> por hábito del alma misma os quiero;
> cuanto tengo confieso yo deberos;
> por vos nací, por vos tengo la vida,
> por vos he de morir y por vos muero.[30]

Parece evidente que el «hábito del alma» (v. 11) es el *indumentum animae* plotiniano-victorino-ficiniano, por lo que no debiera interpretarse el sustantivo, «hábito», solo —como suele hacerse—, sino todo el sintagma.[31] También es evidente que el «gesto escrito» ('rostro impreso') del primer verso es una variante platónicamente superior del mero «sello», «escultura», «talla» o similares,[32] pues la posibilidad de ser leído —en ausencia: v. 4— supone la intervención del entendimiento, y también implica que se trata del segundo tipo de amor citado por Ficino: el recíproco. Para poder «leer a la amada», o sea, «entenderla» ('contemplarla') en la propia alma ha sido precisa una transformación previa, es decir, un intercambio de «espíritus vitales», sublimados en «animales» en el cerebro.[33]

30. Cito por la edición de Bienvenido Morros, *Obra poética y textos en prosa*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 17; en las pp. 369-371 trae paralelos. Últimamente, véase Sofía Carrizo, «Otra fuente para el soneto V de Garcilaso y la suerte del culto al amor», *Criticón*, XXXVIII (1987), pp. 5-13, que, además, confirma lo apuntado antes sobre la deuda de Garcilaso con las tradiciones cancioneriles.

31. Lo digo porque el sustantivo solo, «hábito», del soneto XXVII de Garcilaso («Amor, amor, un hábito vestí») procede del *Cant* LXXIII de Ausiàs March: «Amor, amor, un hàbit m'e tallat», que también recogió, entre otros, Cetina: «Mas no quiere el vencido sentimiento, / porque el alma que tal hábito viste, / no lo puede dejar salvo por muerte» (n.º 183).

32. Herrera también se deja guiar por los planteamientos platónicos: «Tú esculpiste, admitiendo la belleza / mis ojos, en el pecho su figura, / y en él, resplandeçiendo por las venas, / de su forma no agenas, / cobró valor y fuerça con presteza / y se descubr'en mí su hermosura»; cito por la edición de M.ª Teresa Ruestes, F. de Herrera, *Poesía*, Planeta, Barcelona, 1986, p. 179. Aduce la editora al pie un par de significativos versos del Cariteo: «Et dentro il cor la vostra imagen vera, / Sculpta da mano d'Amor» (*Rime*, LVIII, 2-3); no obstante, el andaluz también conoce la poesía de cancionero y afines; baste leer los siguientes versos: «Pensar del alma apartaros / será, señora, acabarme; / mas, ¿cómo podré olvidaros, / sin que pueda yo olvidarme? / A do vos estáis, señora, / mis tristes suspiros van; / mas, ¡oh, cuán poco podrán / donde nunca piedad mora!» (*ibid.*, p. 35).

Cuando el amante tampoco es capaz de «contemplar en» la amada (v. 7), a pesar de intervenir el «ánima racional» —debido a lo excelso del objeto— se sube un escalón más: el concurso de la fe, o sea, la explicación en términos religiosos o místicos (vv. 7-8), los propios de la *caritas*, esto es, del amor-piedad. Pero no se trata de un *contrafactum* o «conversión a lo divino»,[34] sino de la expresión de la necesidad de sublimar el amor platónicamente (o paulinamente): el amor humano le permite, merced a la transformación, elevarse al amor ideal, ascender por la *scala perfectionis*.

Ya vimos antes, con la *Theologia* de Ficino y con Castiglione, la pretendida analogía platonicocristiana. Tampoco se debe olvidar que la expresión completa de Ficino, en el *De amore*, para referirse al amado era *immortale animae indumentum*, por lo que la experiencia amorosa particular —la transformación del amante en el amado— no es más que

33. Recuérdese a Huarte de San Juan: «.:. hay otra sustancia en el cuerpo de quien se aprovecha el ánima racional en sus obras ... Estos son los espíritus vitales y sangre arterial, los cuales andan vagando por todo el cuerpo y están siempre asidos a la imaginación y siguen su contemplación. El oficio de esta sustancia espiritual es despertar las potencias del hombre y darles fuerza y vigor para que puedan obrar» (cito por mi edición del *Examen de ingenios*, pp. 288-289). Aunque en un principio parecería una función meramente «sensitiva»: «conócese claramente ser este su uso considerando los movimientos de la imaginativa y lo que sucede después en la obra ... [pues] si el hombre está contemplando en alguna mujer hermosa, o está dando y tomando con la imaginación en el acto venéreo, luego acuden estos espíritus vitales a los miembros genitales y los levantan para la obra» (*ibid.*; lo saca de Galeno, *De placitis Platonis Hippocratis*, I, col. 847 c), después se refiere a su sublimación: «este mesmo beneficio y ayuda recibe el celebro de estos espíritus vitales cuando el ánima racional quiere contemplar, entender, imaginar y hacer actos de memoria; sin los cuales no puede obrar ... Y a estos espíritus vitales llaman los médicos Naturaleza, porque son instrumento principal con que el ánima racional hace sus obras» (pp. 291-292).

34. Las hubo de varios sonetos; de este se hicieron un par correctamente; véase Edward Glaser, «'El cobre convertido en oro'. 'Rifacimentos' cristianos de la poesía de Garcilaso en los siglos XVI y XVII» [1968], ahora en E. L Rivers, ed., *La poesía de Garcilaso*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 381-403. Al principio del capítulo siguiente considero otro «rifacimento», a mi parecer más importante, que no trae el profesor Glaser: el de Sebastián de Córdoba de los versos 310-323 de la *Égloga* I.

una condición previa para alcanzar el amor ideal, y la amada (o el amante, que ya es lo mismo), su instrumento; o sea, es una condición para pasar de la Venus *vulgar* a la Venus *celeste* (Ficino, *De amore*, II, VII). En otras palabras, es un requisito para contemplar la belleza universal a través de la particular, como vimos que decía Castiglione por boca de Bembo en el *Cortesano*, IV, 70. Para dicha contemplación, pues, se precisa, como también indicaba Castiglione («muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida»), la «muerte» simbólica: la del amor «sensitivo» o particular («ogni brutezza materiale»), como también recuerda el propio Garcilaso en el último verso.

Lo tenía muy presente asimismo León Hebreo al hablar del éxtasis amoroso, que, según él, consiste en el recogimiento del alma en sí misma para contemplar, con suma eficacia y unión, el objeto amado. Se retira el alma de las partes y funciones exteriores, como desinformando los sentidos y los movimientos corporales, y se recoge con lo mejor de sus virtudes en la meditación, no dejando en el cuerpo más virtud o fortaleza que la necesaria para el sustento del alma vegetativa. Esta unión profunda e íntima contemplación puede crecer hasta tal punto, que «del tutto discarsasse e retirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte ristretta loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente con desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato [exánime] del tutto ... tale è stata la morte de' nostri beati [Moisés y Aarón] che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina ... abbandonorno il corpo» (ed. cit., pp. 177-178). Elevada a esta altura de contemplación, la inteligencia pertenece ya al mundo angélico, o está a medio camino entre el universo humano y el angélico, e implica, en fin, la muerte de los sentidos y la vida en el amado, entendida, merced precisamente al amor extático, como contemplación de la belleza común al amante y al amado, pues en esta fase ambos ya participan del alma del mundo, de la belleza universal y eterna.

Así, nada más benéfico que dicha muerte, pues implica dos «resurrecciones» (no se olvide que es un *immortale indumentum*): se resucita (transforma) en el amado («por vos tengo la vida»: v. 13) y en él se reconoce nuevamente, una vez «resucitado»: «por vos nací» (v. 13). Y en este punto deberíamos volver a la analogía platonicocristiana de la encarnación y resurrección, o sea, al círculo descenso-ascenso. Muy posiblemente tenía en la mente el toledano las palabras de Ficino (o de alguno de sus seguidores) hablando del amor recíproco en términos cristianos:

> una solamente è la morte ...; le resurrezioni sono due, perché chi ama, muore una volta in sé, quando si lascia; risuscita subito nell'Amato, quando l'Amato lo riceve con ardente pensiero; risuscita ancora quando egli nell'Amato finalmente si riconoscé ... O felice morte alla quale seguitano due vite! (p. 39).

Aunque un poco antes el florentino haya citado a Platón, quien, «veggendo un Amante, disse: quello Amatore è un animo nel proprio corpo morto, e nel corpo d'altri vivo» (p. 37). Por no traer los innumerables ejemplos de Bembo u otros.[35]

Dicha argumentación debe complementarse con la fisiopsicológica, pues, retomando lo dicho en el capítulo II, si no se recuerda bien al amado, si se *cogita* demasiado en su imagen o si su ausencia es tan grande que se desdibujan sus rasgos (o sea, si no hay reciprocidad o ha dejado de haberla), se produce la melancolía (el *amor hereos* del que hablábamos en dicho capítulo), por el exceso de calor que supone la provisión constante de sangre para recordar y contemplar su imagen en la *phantasia*:

> La intención del espíritu del amante se vuelca completamente en el pensamiento constante del amado ... Además, allí donde se lleva la asidua intención del alma, allí acuden los espíritus, que son vehículos e instrumentos del alma ... el alma del amante es arrastrada a la imagen del amado, que está grabada en su fantasía, y al amado mismo. Y allí son atraídos también los espíritus, y volando a este constantemente se disipan. Por esto, necesita una provisión muy constante de sangre pura para recrear los espíritus consumidos ... Además, disuelta la sangre pura y clara, queda la sangre manchada, seca y negra. De aquí el cuerpo se seca y empalidece, de aquí los amantes se vuelven melancólicos (*De amore*, VI, IX, p. 145).

No se llegaría al extremo de la melancolía si la *phantasia* (recurriendo a la memoria) no tuviese que «cogitar» constantemente la imagen del

35. Para Bembo, me remito al citado libro de L. Baldacci, *Il petrarchismo...*, pp. 90-94 (complétese con P. Floriani, *Bembo e Castiglione..., passim*; véase también, arriba, nota 44 del capítulo anterior). Además de en *Los Asolanos*, Bembo desarrolla el motivo en otras tantas obras; sírvase ver, por ejemplo, su epistolario: «Io ho udito dire più volte che gli amanti, morendo in se medesimi, vivono e rimangono nell'amato ... io ora in me medisimo il pruovo. Perciò che non penso io oggimai più di me ... ma sempre in voi e d'intorno a voi dimorando ...» (Maria Savorgnan-Pietro Bembo, *Carteggio d'amore (1500-1501)*, ed. C. Dionisotti, Felice le Monnier, Florencia, 1950, carta 61, p. 109); para Castiglione, O. Z. Pugliese, «Love and Death and Their Function as Frames in the *Book of the Courtier*», en K. Bartlett *et al.*, ed., *Love and Death in the Renaissance*, pp. 135-144. Más adelante, al hablar de la *Ode ad florem Gnidi*, insisto en el motivo de la muerte simbólica del amante.

amado, por su ausencia o por su falta de correspondencia amorosa. La otra gran causa de la melancolía, además de la ausencia y de la no reciprocidad, es la concupiscencia: «les puede suceder a aquellos que, abusando del amor, cambian lo que es de la contemplación por la concupiscencia» (*ibid.*). No podía ser de otra forma en el platónico Ficino; sin que por ello deje de ejercer de médico ni de citar casi a renglón seguido a su colega árabe Rasis (o sea, Razes o Al-Râzî).

Al menos dos de los factores causantes de melancolía se alían en el célebre soneto VIII de Garcilaso, el ejemplo que viene en seguida a la mente:

> De aquella vista pura y excelente
> salen espirtus vivos y encendidos,
> y siendo por mis ojos recebidos,
> me pasan hasta donde el mal se siente;
> éntranse en el camino fácilmente
> por do los míos, de tal calor movidos,
> salen fuera de mí como perdidos,
> llamados d'aquel bien que 'stá presente.
> Ausente, en la memoria la imagino;
> mis espirtus, pensando que la vían,
> se mueven y se encienden sin medida;
> mas no hallando fácil el camino,
> que los suyos entrando derretían,
> revientan por salir do no hay salida.[36]

Sabido es que la fuente inmediata es *El Cortesano* de Castiglione,[37] seguidor de Ficino (los «espirtus vivos y encendidos» del v. 2 son las «centellas» a que aludía antes el médico florentino; véase nota 26), posiblemente la traducción que hiciera Juan Boscán;[38] la lejana, la canción de Dante, incluida en la *Vita nuova*, «Donne ch'avete intelletto d'amore».[39] Aparte de que el buen análisis de Gargano (a partir de la oposición presencia/ausencia de la amada) me exime de hacer el cotejo, lo que quisiera poner principalmente de relieve es que el soneto muestra un caso de extravío, de alienación amorosa, que impide la transformación del amante en el amado. Las causas de dicha imposibilidad son, por una parte, la concupiscencia, que comporta la falta de reciprocidad amorosa; por otra, la intervención, únicamente, de la memoria y de la imaginación: incapaces ambas de hacer la abstracción que permita «contemplar» intelectualmente y, por tanto, amar platónicamente. Vayamos por partes.

36. Ed. cit, p. 22. Evidentemente, hay varios estudios (además del citado de F. Rico, «De Garcilaso...») que lo consideran parcial o totalmente, verbigracia: R. Lapesa, *La trayectoria poética de Garcilaso*, pp. 19 ss.; Elias L. Rivers, «The Sources of Garcilaso's Sonnet VIII», *Romance Notes*, II (1960-1961), pp. 96-100; *id.*, *La poesía de Garcilaso de la Vega. Ensayos críticos*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 86-88; Alberto Blecua, *En el texto de Garcilaso*, Ínsula, Madrid, 1970, pp. 36 ss.; últimamente, A. Gargano, «Garcilaso da Castiglione a Dante», en su *Fonti, miti, topoi. Cinque studi su Garcilaso*, Liguori, Nápoles, 1988, pp. 55-81 (cf. del mismo autor «'Imago mentis': fantasma e creatura reale nella lirica castigliana del Cinquecento», en *Capitoli per una storia del cuore*, pp. 181-220); también debe verse el comentario de Fernando de Herrera a dicho poema en A. Gallego Morell, *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Madrid, 1972, pp. 113-118.

37. «It is obvious, however, that from the doctrinal standpoint Castiglione offered nothing that had not already been said by Ficino, his primary source, and by Bembo» (J. C. Nelson, *op. cit.*, p. 118; se refiere a *Gli Asolani* de Bembo).

38. Así parece probarlo H. Keniston, *Garcilaso de la Vega. A Critical Study of His Life and Works*, HSA, Nueva York, 1922, pp. 123-125; a su zaga todos los críticos citados en la nota anterior. Transcribo el pasaje casi íntegro (final del cap. LXV, principio del LXVI) para que se aprecie la semejanza: «... siendo presente [el amado] es causa de un estraño y maravilloso deleite en el enamorado, y callentándole el corazón, despierta y derrite [«liquefà» en el original italiano] algunos sentimientos o fuerzas que están adormidas y heladas en el alma, las cuales, criadas y mantenidas por el calor que del amor les viene, se estienden y retoñecen y andan como bullendo al derredor del corazón, y envían fuera por los ojos aquellos espíritus, que son unos delgadísimos vapores hechos de la más pura y clara parte de la sangre que se halle en nuestro cuerpo, los cuales reciben en sí luego la imagen de la hermosura y la forman con mil ornamentos y primores de diversas maneras ...; estando la hermosura ausente, aquel penetrar e influir que hemos dicho del amor, no calienta el corazón como hacía estando ella presente, y así aquellas vías por donde los espíritus y los amores van y vienen quedan entonces agotadas y secas, aunque todavía la memoria que queda de la hermosura mueve algo los sentimientos y fuerzas [«quelle virtù»] del alma. Y de tal manera los mueve, que andan por estender y enviar a su gozo los espíritus; mas ellos, hallando los pasos cerrados, hállanse sin salida y porfían cuanto más pueden por salir, y así encerrados no hacen sino dar mil espoladas al alma, y con sus aguijones desasosiéganla y apasiónanla gravemente, como acaece a los niños cuando les empiezan a nacer los dientes; y de aquí proceden las lágrimas, los sospiros, las cuitas y los tormentos de los enamorados» (M. Morreale, ed., *El Cortesano. Traducción de Juan Boscán*, CSIC, Madrid, 1942, pp. 387-388; el original según la edición de V. Cian, *Il Cortegiano*, Sansoni, Florencia, 1929³, pp. 490-491). Para la relación de la obra de Castiglione con las posteriores, véase A. di Benedetto, «Alcuni aspetti della *fortuna* del *Cortegiano* nel Cinquecento», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CXLVIII (1971), pp. 1-13; I. Navarrete, «The Spanish Appropiation of Castiglione», *Yearbook of Comparative and General Literature*, XXXIX (1990-1991), pp. 35-46; M. Pozzi, introducción a su edición de *El cortesano*.

39. Cuyos versos 51-54 rezan «De li occhi suoi, come ch'ella li mova / escono spirti d'amore inflammati, / che fieron li occhi a qual che allor la guati, / e passan si che 'l cor ciascun retrova». La influencia también ha sido aceptada por la mayoría; Gargano es quien la analiza con mayor pormenor.

La estructura simétrica de los cuartetos (presencia, o sea, *visio*) y los tercetos (ausencia: *cogitatio*) permite comprobar cómo en los versos 1-5 se describe el «recorrido» de los espíritus desde los ojos de la amada hasta el corazón del amante («hasta donde el mal se siente», v. 4) y, consecuentemente, una vez sublimados los «vitales» del corazón en «animales» del cerebro, hasta los sentidos interiores (como precisa Herrera: «perífrasis del coraçón y de los sentidos interiores»; *Anotaciones*, p. 317), merced al calor: el v. 6 alude al calor que los mueve. Dicha sublimación implica que el amante se aliene, se extrañe («salen fuera de mí como perdidos»; v. 7) en el objeto amado. Y tal alienación se da porque el amante se limita al alma sensitiva: «... porque luego que los ojos son heridos de la belleza, se resiente todo el espíritu sensitivo y juntamente toda l'ánima sensitiva ... de suerte que el amante se resuelve y desata y licuece cuando ve una mujer hermosa ...» (Herrera, *ibid.*). De esta alienación previene, obviamente, Castiglione, porque impide contemplar, platónicamente, la belleza universal; y dicha «contemplación» sólo se consigue trascendiendo la particular:

> Essendo adunque l'anima presa dal desiderio di fruir questa bellezza come cosa bona, se guidar si lassa dal giudizio del senso incorre in gravissimi errori, e giudica che 'l corpo nel qual si vede la bellezza, sia la causa principal di quella ... e però chi pensa, possedendo il corpo, fruir la bellezza, s'inganna, e vien mosso non da vera cognizione per elezione di ragione, ma da falsa opinion per l'appetito del senso ...» (Castiglione, *ibid.*, LII, p. 474).

También se refiere a este aspecto Tullia d'Aragona en su *Dialogo della infinità di Amore*, tras referirse a la transformación del amante en el amado, la cual, aunque «no si può fare se non ispiritalmente ..., bene è vero che, desiderando lo amante, oltra questa unione spiritale, ancora la union corporale per farsi più che può un medesimo con la cosa amata, e non si potendo questa fare, per lo non esser possibile che i corpi penetrin l'un l'altro, egli non si può mai conseguir questo suo disiderio, e così non arriva mai al suo fine, e perciò non può amar con termine».[40]

En los tercetos garcilasianos, o sea, en la ausencia o *cogitatio*, el fantasma o imagen de la amada es conducida por los espíritus sanguíneos (en tanto que «impresa» en ellos, pues, al decir de Herrera, son «istrumentos del alma y asiento del calor natural»), que son el «cuerpo

40. En M. Pozzi, *Trattati*..., p. 223; cf. Wido Hempel, «Liebe im Alter als literarisches Thema von Petrarca bis Michelangelo», pp. 92-97.

sutil» de la imaginación, mediante el calor («se encienden», v. 11) que los hace ascender y sublimar («perfecionar» dice Herrera) en el cerebro, por mor de la *immoderata cogitatio* que decía Andrés el Capellán, o sea, por la actividad que supone el proceso de recreación espiritual de la imagen: véase, antes, el último párrafo del capítulo transcrito de Ficino: «Adunque maraviglieraiti tu ...?» (p. 183). Análogamente a los espíritus y correlato suyo, la imaginación, como arriba indicaba (capítulo II), en tanto que intermediaria entre lo sensitivo y lo intelectivo, entre lo particular y lo universal, debe decantarse por uno de esos dos extremos: si lo hace por el sensitivo, el amante nunca se transformará en el amado, simplemente se alienará en él.[41] Porque, como indica el interlocutor Bembo en *El cortesano*, tras el fragmento citado antes, los espíritus, «hallando los pasos cerrados, hállanse sin salida» («le vie otturate, non hanno esito»): el amor sensitivo, pasional, no trasciende; es necesario servirse del alma intelectiva, pues

> l'anima sempre s'affligge e travaglia e quasi diventa furiosa, finché quella cara bellezza se le appresenta un'altra volta; ed allor subito s'acqueta e respira ... Per fuggir adunque il tormento di questa assenzia, e goder la bellezza senza passione, bisogna ch'l Cortegiano con l'aiuto della ragione revochi in tutto il desiderio del corpo alla bellezza sola e, quanto più po, la contempli in se stessa semplice e pura, e dentro nell'immaginazione la formi astratta da ogni materia.

La colaboración o ayuda moral de la razón o intelecto, a fin de esquivar el deseo y contemplar interiormente la belleza abstracta, vuelve a ser *conditio sine qua non* para la transformación. Esto es posible porque

41. En su comentario de Plotino, Ficino observa que en realidad la imaginación se puede entender de dos maneras: en tanto grado ínfimo del alma superior: «discreta dicitur phantasia et nonnihil de particulari substantia iudicat ac proprius sequitur rationem»; o viceversa, como grado sumo del alma inferior: «confusa dici phantasia solet, et accidentia solum percipit plurimumque instinctu ducitur naturali» (en *Opera*, II, pp. 1548-1549); o sea, «si muove già su un piano preconcettuale» (Garin, «*Phantasia* e *imaginatio*...», p. 353); cf. Kristeller, *Il pensiero*..., pp. 250 ss. Simétrica es la ambigüedad del *spiritus*, o sea, del *spiritus phantasticus*, el *vehiculum* de la fantasía, también llamado *sinus inexplebilis formarum et specierum*. En su *Theologia platonica* (XVIII, 4), hablando de los vehículos del alma, insiste varias veces en dicho *spiritus phantasticus* como vehículo del alma racional, pero también en el *sensus communis* (que aquí vale por *imaginatio*) como carácter específico de tal 'vehículo': «cum in anima separata phantasiam ponimus, intelligimus ... sensum intimum ... in vehiculo aethereo et aereo», y subraya: «hoc vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab ethere, immortale animae indumentum».

la imaginación, como vengo diciendo, es mediadora entre el sentido y el intelecto por lo que no tiene más que decantarse hacia este, teniendo además en cuenta que «cuanto más se atenúa (*remittitur*) la actividad externa, tanto más se incrementa (*intenditur*) la interior» (Ficino, *Theol. plat.*, XIII, 2). También Pico (*De imaginatione liber*) insiste en su calidad de puente o mediadora entre sentido e intelecto y entre todas las funciones racionales: «in foedus ... superiorum omnium virium». De ahí la posición central de la fantasía en la vida del hombre (véanse pp. 79-80), de ahí también la recomendación de Pico de ponerle una traba mediante el control de la razón y del intelecto.[42]

Con todo, no lograba imaginarse libre de particularidades a su amada (esto es, contemplarla intelectualmente) el traductor de Castiglione, Boscán, cuando en su célebre soneto «en ausencia» (LXXXV) afirmaba, muy explícitamente (1-6, 9-11):

> Quien dize que 'l ausencia causa olvido
> merece ser de todos olvidado.
> El verdadero y firme enamorado
> está, cuando 'stá ausente, más perdido.
> Abiva la memoria su sentido;
> la soledad levanta su cuydado
> . . . . . .
> No sanan las heridas en él dadas
> aunque cesse 'l mirar que las causó,
> si quedan en el alma confirmadas.

Varias causas le conducen inevitablemente al *amor hereos*: en primer lugar, la *immoderata cogitatio*, o sea, el continuo recuerdo de la imagen de la amada ausente, con todo lo que comporta de fluencia espiritual y de enardecimiento del amante, como muy bien sabe el doctor Villalobos:

42. De ahí también, en fin, el sutil enfrentamiento de Pico y Ficino en lo tocante al protagonismo de dicha facultad, pues en el ensayo de Pico se rastrean preocupaciones morales y teológicas; lo escribió más bien para combatir las insidias de la imaginación, no para sacar a la luz las funciones taumatúrgicas que se le reconocían en varios campos del saber. El *De imaginatione* [1500] se puede leer en Ioannis Francisci Pici, *Opera omnia*, ex Officina Henricpetrina, Basilea, 1573, pp. 132-153; en seguida aclara el rechazo de Avicena: «Aviccennae explosa sententia est, quae phantasticam vim ab imaginaria diremit, et illa quoque a bene audientibus philosophis exsibilata, quae illi potestatem et efficaciam super naturae vires tribuebat» (p. 133); hay una versión inglesa editada por H. Caplan, New Haven, 1930, que no he podido ver.

> Esta imaginativa adolesce algunas veces de un género de locura que se llama alienación ... Los enamorados son desta materia: que la imagen de su amiga tienen siempre figurada y fija dentro de sus pensamientos ... en esta imagen, y en las cosas anejas y tocantes a ella, están trasportados y rebatados todas las horas ...[43]

En segundo, que el amor no trascienda del alma sensitiva, o sea, que no vaya más allá de la memoria y la imaginación, ni que esta lo decante hacia la abstracción intelectual. Y, por supuesto, la falta de reciprocidad, pues como ya he dicho, la reciprocidad o correspondencia amorosa, complementarias de la participación en la idea, es un requisito básico para la transformación:

> ad essere Amor perfetto, bisogna che sia corrispondente, e così essendo ... si è amato ed amante, onde si partecipa e si viene ad essere fatto partecipe; ch'è una ragione ... non è per il piacere ch'egli in quello riceve solamente, ma ancora perché viene a godere di quello medesimo di che partecipa lo amante e lo amico ... Onde tutte le felicità sono così proprie dell'uno como dell'altro. E ben sapete che l'amante nell'amato si trasforma. Onde dirovvi che il bene dell'amato è più proprio suo che il suo, sí che, desiderando l'utile, il buono e 'l diletto dell'amico, il suo proprio appetisce, ché il tutto è comune, essendo, come si presuppone che sia ad esser vero, l'amore reciproco, onde due che s'amano non sono più due.[44]

Con las «heridas confirmadas en el alma», Boscán se refiere, claro, a la «imagen (el «mirar») impresa» en el alma que tantas veces he citado. Además, como ya advertimos al hablar de Guido Cavalcanti, la continua *cogitatio* de la imagen en ausencia supone su magnificación, por lo que aún se agrava la enfermedad de amor; ya lo decía Ficino:

43. La estupenda explicación en Villalobos (cap. VI, «Cómo el amador es loco de atar», pp. 488-489). Obsérvese que usa «trasportados» para diferenciarlo de «transformados», al que antes aludió. Para el «transporte» o furor amoroso, véase A. Egido, «La *hidra bocal*. Sobre la palabra poética en el Barroco», en su *Fronteras de la poesía en el Barroco*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 14-18; otro trabajo de la misma autora, referente a la enfermedad de amor y, como suyo, imprescindible es «La enfermedad de amor en el *Desengaño* [de Soto de Rojas]», en su *Silva de Andalucía (Estudios sobre poesía barroca)*, Diputación Provincial, Málaga, 1990, pp. 111-141.

44. Giuseppe Betussi, *Raverta*, en M. Pozzi, ed., *Trattati d'amore del '500*, pp. 28-29.

> [El amante] ama esta imagen reformada como su propia obra. Esto hace que los amantes se engañen de tal modo, que consideran al amado más hermoso de lo que es. Pues con el paso del tiempo no ven al amado en su imagen real percibida por los sentidos, sino la imagen ya reformada por su alma a semejanza de su idea. Además, desean ver continuamente aquel cuerpo, del que procedió en un principio la imagen. Pues aunque el alma, incluso con el cuerpo ausente, conserva en ella la imagen de aquel y esta le es suficiente; sin embargo, el espíritu, e incluso los ojos, instrumentos del alma, no la conservan (ed. cit., p. 134).

Por fin, en Boscán, el calor producido por los espíritus (al querer recordar la imagen) impide la transformación del amante en el amado en el sentido platónico, al igual que vimos en el anterior soneto de Garcilaso. Uno de los glosadores del poema, Baltasar del Alcázar, ya se dio cuenta del hecho al apuntar al margen: «No muestra en sus conceptos estar en la que ama convertido» (ed. cit. de C. Clavería, p. 333). Es muy posible, además, que, a la hora de redactar el soneto, en Boscán pesase demasiado la influencia conceptual cancioneril (ausencia-olvido) sobre la que ya advertimos al principio. Compárese, por ejemplo, con el siguiente de Garci Sánchez de Badajoz (en *Can. cast. del siglo XV*, n.º 1.077, p. 652), teñido de *religio amoris* y posible fuente del citado poema del barcelonés:

> Porque Dios os ha querido
> hazer de tal excelencia,
> que para con vos ausencia
> no puede causar olvido.

Caso bien distinto es el de Camões, pues él sí parece «estar convertido» a la manera platónica y, por lo tanto, saber perfectamente de qué habla en el soneto XXI:

> Transforma-se o amador na cousa amada,
> por virtude do muito imaginar;
> não tenho logo mais que desejar,
> pois em mim tenho a parte desejada.
> ¿Se nela está minha alma transformada,
> que mais deseja o corpo de alcançar?
> Em si sòmente pode descansar,
> pois consigo tal alma está liada.
> Mas esta linda e pura semideia,
> que, como o acidente em sey sujeito,
> assim com a alma minha se conforma,
> está no pensamento como idéia;

> e o vivo e puro amor de que sou feito,
> como a matéria simples busca a forma.[45]

El portugués va más allá de la mera alienación y consuma la transformación intelectual («com a alma minha se conforma, / está no pensamento como idéia»; vv. 11-12). Recuérdese, además, lo dicho arriba sobre los *intelligibilia* frente a los *sensibilia* del Aquinate: la 'forma' (de ahí informarse y, por supuesto, trans-formarse) sólo se da en aquellos: los inteligibles. La melancolía que reina en los poemas de Boscán y el segundo de Garcilaso, fruto de la enfermedad de amor, es, precisamente, la imposibilidad de transformación, puesto que es el producto del «imperio de los espíritus», del *homo phantasticus* (véase, arriba, capítulo II, pp. 79-80), que en tales casos no ha sido capaz de abstraer intelectualmente los *phantasmata* y contemplar la belleza desnuda de accidentes o «impurezas» sensuales.

Camões, por el contrario, se comporta, al decir de Castiglione, como el verdadero cortesano, que debe considerar el amor de su dama como un escalón hacia un más alto y sublime amor (*El cortesano*, IV, LXVII), hacer acopio de bellezas corporales para lograr el concepto universal de belleza. Entonces, contemplando interiormente los objetos (una vez haya «purgado» su alma con estudios filosóficos), podrá ver «un rayo de luz que es la verdadera imagen de la belleza» y dejarse raptar, platónicamente, por la contemplación de la belleza divina. A partir de este momento, su alma, volando hacia la unidad con su naturaleza angélica, abandonará el lastre del sentido y se ceñirá a su parte racional: siendo angelical, entenderá («intende») todo lo inteligible y alcanzará la felicidad (*ibid.*, IV, LXVIII). Así lo confirma Betussi en *Leonora*:

> per la cognizione di queste bellezze alle celesti si arriva ... Questo amore ha tal forza ed è misto di riverenzia tale, che col cuore si può essere ricetto di tutte quelle che così perfette si conoscono, e col poter suo opera che l'amante, per divenir degno abitacolo di queste sparse bellezze, cerca abellir il meglio che può quelle parti che in lui non conosce conformi alle amate bellezze. Così nell'amato l'amante viene a trasformarsi, e così il trovo le vere bellezze, poste negli animi umani, esser cagione d'infiniti beni.[46]

45. Hernani Cidade, ed., Luís de Camões, *Obras completas*, I, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1946, p. 197; véase también Theophilo Braga, *Camões. A obra lyrica e épica*, Chardon, Oporto, 1911, pp. 27-28.

46. En M. Pozzi, ed., *Trattati*..., p. 342.

Por el contrario, si se aliena en el amado, vale decir, si es incapaz de salir de sí misma por ceñirse a su parte sensitiva (*sensus communis*, del que dependen la imaginación y la memoria) y de buscar por participación la verdadera belleza —la intelectual—, nunca se podrá transformar en el objeto de su amor, como recuerda Castiglione, teniendo presente la idea platónica de la circularidad: desde el amor sensual al intelectual y a Dios:

> Enderecemos, pues, todos los pensamientos y fuerzas de nuesta alma a esta luz santísima [el «amor divino», universal e intelectual] que nos muestra el camino que nos lleva derecho al cielo, y tras ella, despojándonos de aquellas aficiones de que andábamos vestidos al tiempo que decendíamos, rehagámonos agora por aquella escalera que tiene en el más bajo grado la sombra de la hermosura sensual y subamos por ella adelante a aquel aposiento alto donde mora la celestial, dulce y verdadera hermosura que en los secretos retraimientos de Dios está ascondida, a fin que los mundanales ojos no puedan vella; y allí hallaremos el término bienaventurado de nuestros deseos ...[47]

Precisamente pasa por aquí la diferencia entre la «transformación» estilnovista, y derivados cancioneriles, y la neoplatónica. Para los que profesan la última no es posible la transformación sin la consideración del amor como contemplación de la belleza abstracta o ideal; o sea, la contemplación intelectual es condición *sine qua non*. Por lo mismo, el alienado amante de Isabel Freyre no cumple el ciclo indicado por Ficino, Castiglione y los demás, se queda en el estadio inferior, como un Cavalcanti cualquiera, aunque este con motivo, por su profesión de fe averroísta. La imaginación de Garcilaso se decanta por la parte sensitiva; sus espíritus vitales no se subliman o perfeccionan: no son instrumentos válidos para «contemplar» la belleza universal a través de la particular, no ascienden por la *scala perfectionis* platónica que esboza Diotima en el *Banquete* y que comenta prolijamente M. Ficino en su *Comentario* platónico, o Pico en su *De imaginatione*.[48] Se limitan a su

47. *El Cortesano*, IV, XLIX, pp. 531-532 de la edición de M. Pozzi; Boscán, con muy buen tino, introduce el «rehagámonos» (no figura en el original italiano), que le presta al texto la citada noción de circularidad; para este concepto E. H. Gombrich, «Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle», *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, VIII (1945), pp. 7-59; N. A. Robb, *op. cit*, pp. 192-194.

48. Y más tarde, entre otros, Giordano Bruno en su *De imaginum compositione*, donde se puede leer que la imaginación es «el sentido de los sentidos (*sensus est sensuum*), puesto que el espíritu fantástico es el órgano sensorial más sintético y el primer cuerpo del alma»; en latín: «phantasticus iste spiritus sensorium est communissimum primumque animae corpus»; traduzco *communissium* por 'el más sintético' de acuerdo con la sugerencia de H. Vèdrine (*La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, París, 1967, pp. 310 ss.); y precisamente por su capacidad de mediación y síntesis, puede descender o ascender. Bruno continúa diciendo: «latet agitque intus, praecipuum animalis habet et velut arcem ... primum animae vehiculum, medium inter temporalia et aeterna, quo plurimum vivimus, spiritus scilicet phantasticus». Cf. también R. Klein, «La imaginación como vestimenta del alma en M. Ficino y en G. Bruno», en *La forma y lo inteligible*, pp. 60-81, y el estupendo *Lessico* de M. Ciliberto (Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, 2 vols.).

función propia: ser «intermediarios» entre el cuerpo y el alma, vehículos de una imagen o fantasma que no alcanzará el grado de abstracción intelectual y que, por lo tanto, no participará en la belleza universal a través del amor. Leamos las palabras de Massimiliano Calvi (*Tratado de la hermosura y el amor*, 1576):

> Cuando el buen parescer de una figura ... penetra por la puerta y ventana de los sentidos a nuestra ánima ... passa al corazón ... deste salta en la fantasía, y de allí se mete y para en la cámara de la memoria, y ... lo primero que haze es ... desjarretar al puro entendimiento y chamuscarle las alas ... y en fin comienza a desasosegar el ánimo de tal manera, que nuestra ánima, movida de un cierto appetito que dentro tiene encerrado, se vuelve a la tal figura que vio, y queda presa y arrebatada de Cupido; después de vuelta y arrebatada hállase alumbrada con el rayo de aquel buen parescer, y luego que se siente con el resplandor de aquel rayo alumbrada, se le enciende su apetito sensitivo, el cual viéndose encendido, se abalança todo a la persona amada y, en transportándose, se convierte y transforma en ella.[49]

Aparte de que no explica cómo se puede transformar sensitivamente el amante, nada más alejado de la jerarquía platónica o de la *scala* neoplatónica que este «encapsulamiento de platonismo y naturalismo aristotélico» (A. Soria, *ibid.*). Por no tener en cuenta la necesidad de sublimar intelectualmente la *species* de la *phantasia* (o sea, pasar de la Venus vulgar a la celeste), o por el deseo de conciliar sincréticamente a Platón y Aristóteles, algunos tratadistas mixtificaron el motivo ficiniano central, a pesar de haber seguido al pie de la letra las indicaciones de sus seguidores (Bembo o Castiglione). Continúense leyendo, si no, las aristotélicas aclaraciones —que no hubiera aprobado ni Cavalcanti— de

49. *Apud* A. Soria Olmedo, «Saber de amores: erotismo y filosofía en el Renacimiento», en *Edad de Oro*, IX, Universidad Autónoma de Madrid-UIMP, Madrid, 1990, pp. 297-309; el texto en p. 308.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

conceptos neoplatónicos que incluye Calvi en su tardío *Tratado*. O la explicación de Martín del Río, que, muy cerca de las definiciones medievales a lo Andrés el Capellán, sitúa en la fantasía el enamoramiento, sin mentar para nada la necesaria sublimación intelectual (*Disquisitiones magicarum libri sex*, Lovaina, 1599, p. 11):

> Visus, amoris initii et incrementi, duntaxat est occasio quaedam, nam principio vise formae simulacrum visus offert imaginationi, quod simulacrum phantasia voluens ac revoluens, causa est, cur homo istud obiectum iudicet dignius esse, quod ametur et expectatur, rebus caeteris. Sic incipit quis amare, mox amor prae esentia rei amatae, fovetur et gliscit, non quod obiectum externis oculis videat (namque absentes magis amore cruciantur), sed quod assidue de illo cogitet, illudque plus quam par est aestimet, et sibimet fomenta et face praebat ardori.

Volvamos al mucho más ortodoxo soneto de Garcilaso, para decir que su paralelismo con la concepción de Castiglione es palmario: el poeta, espoleado por el deseo, trata de imaginarse a su amada, para lo cual impulsa espíritus (por el pulso del corazón) para que transporten su imagen a la memoria y a la fantasía, que ocupan (según vimos con Avicena y demás) ventrículos contiguos; no lo logra («revientan por salir por do no hay salida», v. 14); o sea, no ha lugar el suspiro.[50] No puede liberarse el poeta, puesto que el fantasma, la imagen, no coincide ni con el objeto sensible ni con la idea innata y trascendente, está a medio camino (como los espíritus, como el hombre mismo) entre la sensibilidad y el intelecto, entre lo corpóreo y lo incorpóreo. De ahí que la experiencia erótica se revele a menudo como la experiencia de una tensión, la que vive el amante cuando reemplaza con la imagen fantástica a la criatura real, es decir, cuando cree ver el fantasma en la imaginación (porque sus espíritus lo han grabado en la sangre) del mismo modo que percibe el objeto sensorialmente. Es exactamente lo que le ocurre a Garcilaso cuando afirma: «mis espirtus, pensando que la vían» (v. 9). O como el mismo San Juan afirma (*Cántico espiritual*, estrofas 11-12):

50. Esto es, no se produce la liberación espiritual a la que aludíamos antes con San Alberto Magno (*De motibus animalium*, I, II, 4; véase cap. II, p. 73); según él los suspiros estarían causados por una constricción del corazón repleto de sangre y, consecuentemente, de espíritus. Por ello, con el suspiro de amor, y en particular con el último suspiro, el enamorado «devuelve el espíritu»; vale decir: el espíritu huye del corazón hacia el exterior, no ya para encontrarse con el objeto sensible, sino —con la rendición del alma— para abrirse a una experiencia trascendente. Las teorías que estamos considerando no varían sensiblemente (cf. N. J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, pp. 43-44 y *passim*).

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

¡O christalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente,
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibuxados![51]

En el siguiente capítulo me refiero a San Juan; sin embargo, según Castiglione, ni Garcilaso ni San Juan, en estos casos particulares, son buenos representantes del amor platónico, pues no son capaces de sublimar dicha imagen particular o fantasma en idea intelectual, abstracta, trascendente. Se muestran incapaces de pasar de la imagen al concepto; o, lo que es lo mismo, no son capaces de contemplar, mediante dicha belleza particular, la universal. «Se adunque le bellezze, che tutto dì con questi nostri tenebrosi occhi vedemo nei corpi corruttibili, che non son però altro che sogni ed ombre tenuissime di bellezza, ci paion tanto belle e graziose ... che reputiamo niuna felicità potersi agguagliar a quella che talor sentemo ..., che felice maraviglia, che beato stupore pensiamo noi che sia quello, che occupa le anime che pervengono alla visione della bellezza divina! Che dolce fiamma, che incendio suave creder si dee che sia quello, che nasce dal fonte della suprema e vera bellezza! ...»,[52] pues:

51. Cito por la edición de D. Ynduráin, Cátedra, Madrid, 1988, p. 251; véase también el espléndido estudio del propio D. Ynduráin, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, *passim* (en el siguiente capítulo lo sigo con frecuencia); así como Colin P. Thompson, *The Poet and the Mystic. A Study of the «Cántico Espiritual» of San Juan de la Cruz*, Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 1-20 y *passim*; J. Lara Garrido, «La mirada divina y el deseo: exégesis de un símbolo complejo en San Juan de la Cruz», en *Simposio sobre San Juan de la Cruz*, Miján, Ávila, 1986, pp. 71-97; véanse también las iluminadoras páginas de M. Bataillon, *Varia lección de clásicos españoles*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 175-180.

52. *Il Cortigiano*, IV, LXIX, ed. cit., p. 495. Ni que decirse tiene que la «dolce fiamma» o el «incendio suave» tienen eco en algunos versos de San Juan de la Cruz; también comprobaremos más adelante, el sentido que le da Garcilaso en su *Égloga I* a los «tenebrosi occhi». El tópico estuvo, no obstante, tan extendido que también hubiera podido salir de León Hebreo: «Che se la bellezza corporea, che è ombra de la spirituale, diletta tanto chi la vede che se l'usurpa e converte in sè e gli leva la libertà e la voglia di quella; che farà quella bellezza intellettuale lucidissima, de la quale la corporea è solamente ombra e immagine, a quelli che son degni di vederla?» (León Hebreo, *Dialoghi d'amore*, ed. S. Caramella, Laterza, Bari, 1929, pp. 318-319).

> ... para el ojo y para el espíritu, que como espejos reciben las imágenes del mismo [del amado] estando presente el cuerpo, y la pierden cuando está ausente, es necesaria la presencia permanente del cuerpo hermoso para que por su luz empiecen a brillar de una manera continua, se calienten y se deleiten (Ficino, *De amore*, VI, VI, p. 135).

Obsérvese que dice que para el ojo y para el espíritu, no para el 'alma', porque, en cambio, si además de percibir directamente o recrear las imágenes de la memoria, el hombre «contempla al mismo tiempo con el intelecto la naturaleza y la definición común a todos los hombres a través de su idea innata de humanidad y, habiéndola contemplado, la conserva, al espíritu, entonces, que conserva de memoria la imagen concebida una vez de un hombre hermoso y reformada según él, le sería suficiente haber visto una sola vez al amado» (*ibid.*). Viene a decir, por lo mismo, que, si se contempla con el intelecto, se cierra perfectamente el ciclo del amor platónico y el amante se transforma en el amado, esto es, participan ambos en la idea innata y universal de belleza. Obviamente, el amante del citado soneto no ha seguido el proceso paralelo de imaginación-contemplación y precisa ver de nuevo al amado: se ha alienado, pero no se ha transformado en él.

Para explicar dicha transformación por vía intelectual, que posibilita el amor recíproco, Ficino ha de recurrir al concepto de *caritas*: el amante «muere» para sí mismo y vive en el amado (véase la nota 26), el cual *animat* gracias al alma de este, que ha atraído hacia sí. La mutua transformación hace que los dos amantes sean uno y cada uno llegue a ser dos. Lo que comporta la paradoja de que, así las cosas, pueden ser uno o cuatro, como indica Tullia d'Aragona:

> L'amore onesto ... non è generato nel desiderio, come l'altro, ma dalla ragione; ed ha per suo fine principale il trasformarsi nella cosa amata con disiderio che ella si trasformi in lui, tal che di due diventino uno solo o quattro; dalla qual trasformazione hanno favellato tante volte e così leggiadramente sì messer Francesco Petrarca, sì il reverendissimo cardinal Bembo. La quale, perchè non si può fare se non ispiritalmente, quindi è che in cotale amore non hanno luogo principalmente se non i sentimenti spiritali, cioè il vedere e l'udire, e più assai, como più spiritale, la fantasia,[53]

53. *Dialogo della infintità di Amore*; en M. Pozzi, pp. 222-223. Más adelante cita, además de a Petrarca y Bembo, a Ficino. Transcribo ahora un pasaje complementario de León Hebreo, a partir de la traducción del Inca Garcilaso (BAAEE, vol. CXXXII, pp. 1-227, esp. 42): «Filón. El perfecto y verdadero amor, cual es el que yo te tengo, es padre del deseo e hijo de la razón, y en mí lo produjo la derecha razón cognoscitiva ... esta afición y amor hizo convertirme en ti, engendrando deseo de que tú te conviertas en mí, para que yo, amante, pueda ser una misma persona contigo, amada, y en igual amor hagas de dos ánimos uno solo, los cuales puedan semejantemente vivificar y administrar los cuerpos» (véase también A. Soria Olmedo, *Los «Dialoghi d'amore» de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Universidad de Granada, 1984, pp. 30-31 y *passim*). Por otra parte, la mayoría de los tratadistas aluden a que la transformación comporta la reducción a unidad de los amantes y, complementariamente, la conversión en cuatro, como indican D'Aragona y Betussi; cf. F. Patrizi da Cherso, *Della poetica. L'amorosa filosofia*, ed. de J. C. Nelson, Ins. Naz. di Studi sul Rinascimento, Florencia, 1963.

pues «se ogniun de loro si trasforma nell'altro, ciascuno diventa due, cioè amato ed amante; ed essendo ognuno amante ed amato, sono quattro, cioè ciascuno amante ed amato» (Giuseppe Betussi, *Raverta*, en Pozzi, *op. cit.*, p. 29).

La señora d'Aragona, por otra parte, estaba en lo cierto cuando relacionaba a Bembo con Petrarca, pues aquel, en sus *Asolani* (publicados en 1505), llevaba a cabo la conjunción de platonismo y petrarquismo, por lo que la mayor parte de ejemplos que ilustran sus casos amorosos son de Petrarca, al que colocaba al lado de Platón en una síntesis para la que Bembo apenas contó con el tratado de Ficino o similares, pues «il petrarchismo divienne un'insegna; la dichiarazione della propria qualità di amanti platonici, quanto di più raffinato si potesse immaginare in quella società».[54] Y a los *Asolanos* con su Petrarca platonizante se remitieron la mayor parte de los tratadistas de amor del siglo XVI.[55]

54. Elena Sala di Felice, *Petrarca in Arcadia*, Palumbo, Sassari, 1959, p. 18. Véanse también Umberto Marvardi, *La poesia religiosa del Petrarca volgare*, Studium, Roma, p. 20; Giorgio Santangelo, *Il petrarchismo del Bembo e di altri poeti del '500*, Istituto Editoriale Cultura Europea, Roma-Palermo, 1961, p. 74; en general, Vittorio Cian, *Pietro Bembo postillatore del «Canzoniere» petrarchesco*, Chiantore, Turín, 1933; Bernard Weinberg, «The Sposizione of Petrarch in the Early Cinquecento», *Romance Philology*, XIII (1960), pp. 375-376

55. Véase, por ejemplo, Amadeo Quondam, *Petrarchismo mediato*, Bulzoni, Roma, 1974; Marcello Aurigemma (*Lirica, poemi e trattati civili del Cinquecento*, Laterza, Bari, 1973, p. 36) subraya, por su parte, el cambio experimentado respecto de los humanistas anteriores, que no tuvieron casi en cuenta la mediación lírica petrarquista: «il primo Quattrocento aveva da un lato trattato l'amore su di un piano realistico, civile, concreto, fissandosi talvolta sul problema del matrimonio, talora su altre questioni particolari, come la libertà dei costumi sessuali ... (Bracciolini), la legittimità degli istinti naturali (Valla) ... L' Alberti nella *Deifira* e nella *Ecatomfila* aveva si posto il problema del modo, per l'intellettuale, di sfuggire il travaglio che dà l'amore, ma aveva sviluppato ... una larghissima casistica su di un piano del tutto concreto, alieno da soluzioni cristianeggianti o idealizzanti».

Al igual que Bembo, Garcilaso encuentra en Petrarca el molde adecuado para troquelar el neoplatonismo; por ejemplo, en la *Ode ad florem Gnidi*, especialmente cuando el amante asegura que, si pudiera, cantaría la «beldad» de Violante Sanseverino:

> y como por ti sola
> y por tu gran valor y hermosura,
> convertido en viola,
> llora su desventura
> el miserable amante en tu figura.
> (26-30)

«Vale decir: el amante se ha transformado en la amada, y pues ella es Violante, él, pálido cual la «viola» (amarillenta), asume cabalmente la 'figura' de la flor»,[56] que, además, solía simbolizar el amor entre los poetas latinos.[57] Tampoco aquí, no obstante, se da la reciprocidad exigible para la mutua transformación, pues a la «beldad» de doña Violante se une «el aspereza de que estás armada» (v. 25), o sea, sigue siendo una «belle dame sans merci», incapaz de acoger en su «petto» (como quería «il Magnifico») piadosamente a su amado y en ella transformarlo.

Por tanto, los evidentes elementos petrarquescos en el poema del toledano priman, de nuevo, sobre los estrictamente platónicos o neoplatónicos. Y por aquí hay que volver a rastrear la intervención de Bembo, y, por lo tanto, de Petrarca. Porque, como muy bien indica A. Chastel,[58]

56. F. Rico, «De Garcilaso...», p. 13; véanse también, entre otros muchos, los trabajos de P. N. Dunn, «Garcilaso's Ode *A la Flor de Gnido*: A commentary on Some Renaissance Themes and Ideas», *Zeitschrift für Romanische Philologie*, LXXXI (1965), pp. 288-309; F. Lázaro Carreter, «La 'Ode ad Florem Gnidi' de Garcilaso de la Vega», en V. García de la Concha, ed., *Academia Literaria Renacentista. IV, Garcilaso*, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 109-126.

57. «Nec tinctus viola pallor amantium», dice Horacio (*Carmina*, III, 10, 14); «palleat omnis amans, hic est color aptus amandi» (Ovidio, *Ars amatoria*, I, 729); más tarde, en Petrarca: «S'un pallor di viola e d'amor tinto» (CCXXIV, 8); en Camoẽs: «Pintando estava alí Zéfiro e Flora / as violas da cõr dos amadores» (*Os Lusíadas*, IX, 61). No debe confundirse, sin embargo, con la palidez, como indican G. Folena, «Il pallor della viola», *Lingua Nostra*, X (1949), pp. 75-78; M. Feo, «Pallida no, ma più che neve bianca», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CLII (1975), pp. 321-361.

58. *Marsile Ficin et l'Art*, p. 124, donde subraya especialmente la cada vez más fina capa metafísica o fisiológica de los tratados de Bembo y sus seguidores: «dans le jardin de Vénétie, Lavinello définit bien, contre ses interlocuteurs trop sevères ou indulgents, les trois expressions pures de la beauté, seules dignes de l'Amour, il conduit encore celui-ci jusqu'au terme de la contemplation, en évoquant l'ermite, étrange figure romanesque qui garde quelque chose du *sacerdos Musarum* florentin. Mais

el véneto, aun partiendo de los conceptos y enseñanzas asimiladas en los círculos de Careggi, compuso un tratado amoroso más mundano, con más referentes vitales, menos «intelectual» que los florentinos, seguidores directos del magisterio de Ficino (como, por ejemplo, Francesco da Diaceto), pero, eso sí, salvaguardando el concepto cristianoplatónico del amor como guía hacia la divinidad.

Además de servirse de las canciones de Petrarca para ejemplificar las teorías platónicas, Bembo exaltó definitivamente la belleza femenina como objeto privilegiado del amor platónico.[59] No se olvide que las dos principales «escuelas» de la tratadística amorosa: la, digamos, ficiniana o florentina y la bembiana o veneciana (aparte la filografía de León Hebreo), van a marcar sendas líneas: más academicista, teórica espiritual o metafísica, la primera; más empeñada en justificar y dignificar el amor humano, ya sea ilustrándolo con ejemplos extraídos de los poetas, ya acercándolo al amor sacro, la segunda.[60] Evidentemente, en nuestros lares se aprecia más esta segunda corriente (complementada por la filo-

tout appareil métaphysique est écarté pour plaire au public peu intelectuel de Venise». Unas páginas antes (121-123) ha descrito algunos precedentes, como la *Canzone a laude di Venere*, de Leonardo Bruni.

59. Véanse los tratados sobre la belleza de la mujer recogidos por Giuseppe Zonta, *Tratttati del Cinquecento sulla donna*, Laterza, Bari, 1913; interés muy especial tienen los de G. B. Modio, *Il convito overo del peso della moglie*; o el de F. Luigini, *Il libro della bella donna* (1554); sobre la dignidad de la mujer, el desarrollo teórico más importante es el de Henri Corneille Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foemini sexus*, ed. R. Antoniali *et al.*, Droz, Ginebra, 1990. Ni que decirse tiene que, acorde con esta dignificación, se produjo una incorporación inusual de la mujer al quehacer literario y cultural de su tiempo; obviamente, el fundamento de la teoría y de la lírica femenina hay que buscarlo mayoritariamente en los tratados neoplatónicos, aunque casi siempre a través del petrarquismo bembiano. Véase, por ejemplo, Daniele Ponchiroli, intr., *Lirici del Cinquecento*, ed. G. De Bonino, Utet, Turín, 1968, p. 32; L. Baldacci, ed., *Lirici del Cinquecento*, Longanesi, Milán, 1975, pp. XV-LX.

60. Da cuenta de la proliferación de tratados amorosos de toda especie Elena Ofelia Bellinoto, «Estudio sobre los Diálogos de Amor», *Revista da Facultade de Letras*, III (1973), pp. 161-218; previamente los describió y clasificó R. Marcel, ed. M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, pp. 120-123. Complétese, además de los citados, con los siguientes estudios: Lorenzo Savino, «Di alcuni trattati e trattatisti d'amore italiani della prima metà del secolo XVI», en E. Pèrcopo, dir., *Studi di Letteratura Italiana*, N. Jovene, Nápoles, 1909, vol. X; Luigi Tonelli, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimiento*, Olschki, Florencia, 1933; Benedetto Croce, «Trattati d'amore del Cinquecento», en *Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento* [1945], Laterza, Bari, 1967, I, pp. 187-197; Marcello Aurigemma, «La teoria dei modelli e i trattati d'amore», en *La letteratura italiana. Storia e testi*, Laterza, Bari, 1973, vol. IV, tomo 1.

grafía de Hebreo), especialmente a través de Castiglione, que reclama a Bembo —y no a Ficino, pese a lo dicho al principio del capítulo— como uno de los interlocutores de su libro.

Ya hemos visto antes cómo la fuente de Garcilaso en el soneto V era *El Cortesano*, diálogo principalmente insertado en la tradición platonicopetrarquista de raíz bembiana, donde el autor no duda en remitir a *Los Asolanos* para todo lo relativo al origen y dignidad del amor, otorgándole a la mujer el papel de guía del hombre a la Divinidad y en general el de puente entre lo particular y lo universal, entre el simulacro y la idea.[61] Las citas de dos poemas de Petrarca (LXXII y CCCLX), forzadamente desviados hacia soluciones neoplatónicas, constituyen «una bella testimonianza di quel nesso Petrarca-neoplatonismo che ancora costituiva l'emblema del Bembo urbinate».[62] Aunque también se aprecia la huella de Bembo, en el tratado de León Hebreo falta el componente petrarquista y se constata más directamente la inspiración teórica ficiniana, entre otras cosas porque Hebreo aspiraba a fundar una nueva ciencia: la filografía o ciencia del amor.[63] Como recuerda Baldacci (*Il petrarchismo*, p. 85), el petrarquismo no cuadraba en la teoría ficiniana, «così conchiusa nella propria ambizione filosofica e fin dal primo momento intesa a una giustificazione del fatto amoroso che si assolva in una sfera di celeste connubio tra le regioni degli antichi filosofi e quelle della fede cristiana»; no les valía el modelo petrarquesco a dichos teóricos porque «nella generalità dei casi le vicende pseudo-biografiche offerteci dai canzonieri potrebbero esser interpretate, nel loro rapporto

61. Véase el estudio de Piero Floriani, «La genesi del *Cortegiano*: I problemi», en *Bembo e Castiglione. Studi sul classicismo del Cinquecento*, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 99-115; Ettore Bonora; «Baldassarre Castiglione e il cortègiano», en *Ritratti letterari nel Cinquecento*, La Goliardica, Milán, 1964, pp. 20-21.

62. Floriani, *op. cit.*, p. 21. Entre otros muchos, un tratadista en que se aprecia la presencia de Bembo es Giuseppe Betussi en sus dos tratados: *Il Raverta. Dialogo nel quale si ragiona d'Amore e degli effetri suoi* (Venecia, 1544) y *La Leonora. Ragionamento sopra la vera belleza* (Lucca, 1557); las pautas trazadas en *Los Asolanos* y la mediación de Petrarca también se dejan rastrear en el *Dialogo della infinità di Amore* (Venecia, 1547), de Tullia D'Aragona.

63. Véanse Giuseppe Fontanesi, *Il problema dell'Amore nell'opera di Leone Ebreo*, Libreria Emiliana, Venecia, 1934; Carlo Dionisotti, «Appunti su Leone Ebreo», *Italia Medioevale e Umanistica* (1959), pp. 409-428; J. N. Rodrigues, «A filosofia de Leão Hebreu. O amor e a beleza», *Revista Portuguesa de Filosofia*, V (1959), pp. 349-386; G. Vallese, «La filosofia dell'amore nel Rinascimento», *Le Parole e le Idee*, VI (1964), pp. 15-30 y 207-218; J. A. Devereux, «Leone Hebreo and Florentine Neoplatonisme», *Renaissance Papers* (1975), pp. 11-17; A. Soria Olmedo, *Los «Dialoghi»...*, pp. 97-146.

con le ricerche teoriche, come la penosa storia delle aberrazioni e delle illusioni dei sensi sulla strada della cecità passionale, che è la più lontana da ogni precettistica che si pregi di qualche platonica ambizione» (Baldacci, *ibid.*, p. 86). No obstante, se registran, obviamente, ciertas coincidencias (cuando no, adaptaciones) de la tratadística y los *canzonieri* posteriores.

Ya influyeran los tratados en estos, ya viceversa, no se puede generalizar; conviene ver cada caso en particular. Sí es preciso recordar que en España fue decisiva la traducción de Boscán de *El Cortesano* (1534), que se publicará en 1539,[64] a la que seguirá la de *Los Asolanos* de Bembo (1555) y las de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, que contó con tres traducciones castellanas en el siglo XVI: la de Carlos Montesa, otra anónima, obra de un judío, y la del Inca Garcilaso, la mejor, que se publica en 1586. Estas traducciones, y los diálogos no traducidos, pero conocidos por muchos autores,[65] complementados o combinados con la lírica petrarquista, contribuyeron a que también floreciesen en España los diálogos y tratados amorosos y, consecuentemente, una poesía amorosa de corte neoplatonicopetrarquista. La mayor parte fueron señalados por Menéndez Pelayo,[66] que también dio cuenta de los desaparecidos, como el *Tractado de amor en modo platónico*; el *Diálogo Cyprigna*; la *Obra de amor y hermosura*, de Francisco de Aldana; *Del amor divino, natural y humano*, de Cristóbal de Acosta. Sí nos han llegado el *Tractado de la hermosura y del amor*, de Massimiliano Calvi (Milán, 1575); la

64. Como muy bien argumentó en su día Menéndez Pelayo (*Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Santander, 1946, II, p. 45), fue uno de los libros de mayor éxito en España; véanse también los trabajos clásicos de Ernesto Krebs, «*El Cortesano* de Castiglione en España», *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, VIII (1940), pp. 93-146 y 423-435; IX (1941), pp. 135-142 y 517-543; X (1942), pp. 53-118 y 689-748; Margherita Morreale, *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*, *RAE* (anejos del *BRAE*), Madrid, 1959, 2 vols.

65. Como el *Libro de natura d'amore*, de Equicola, Venecia, 1525 (véase C. P. Merlino, «References to Spanish Literature in Equicola's *Natura de amore*», *Modern Philology*, XXXI [1934], pp. 337-347); Agostino Nifo, *De pulchro* y *De amore* (Roma, 1531); *Il Raverta*, de Betussi (1544); el *Ragionamento d'amore*, de Sansovino (Mantua, 1545); el *Dialogo della Infinità d'amore*, de D'Aragona (Venecia, 1547); el *Spechio d'amore*, de Gottifredi (Florencia, 1547). Por no mencionar otros que no cita el estudioso santanderino, menos difundidos, pero igualmente conocidos por un sector de poetas, tal Benedetto Varchi y su *Dichiarazione sopra il sonetto di M. Fr. Petrarca, che comincia: «L'amor no è, ecc...»* (Florencia, 1553), o Sperone Speroni, *Dialogo d'amore*, que conocerá muy bien Aldana y lo tendrá en cuenta para su célebre soneto en forma de *quaestio* («¿Cuál es la causa, mi Damón, que estando ...»), etc.

66. *Historia de las ideas estéticas en España*, II, p. 51.

Dórida, de Damasio de Frías (Valladolid, 1593) y *El Amor enamorado*, de Jerónimo de Heredia (Barcelona, 1603), traducción de la obra homónima de Antonio Minturno (1559).[67]

Pero lo cierto es que en muchos aspectos hubo un ostensible divorcio entre la teoría amorosa y la práctica poética, porque uno de los motivos que realmente les importa subrayar a los tratadistas, especialmente a los platonizantes de raíz ficiniana, es el concepto de «muerte» —simbólica y recíproca— del amante para vivir en el amado (por tanto, con la consiguiente «resurrección»), que suelen tomar prestado de la espiritualidad y misticismo cristianos. Sirva recordar el Evangelio de San Juan; a San Pablo (Gál., II, 19-20), al que sin duda tuvo presente Ficino; o al Pseudo Dionisio Aeropagita (*De los nombres divinos*, IV, 12-13), donde afirma que se trata de un amor extático, cita el pasaje de San Pablo y confirma que el Apóstol «habla como alguien que ama de verdad, alguien fuera de sí —como dice él, fundiéndose con Dios—, alguien que ya no vive su propia vida, sino la de aquel por quien ama, el amado por cima de todo».[68] El axioma paulino, por otra parte, aparece por doquier; por ejemplo, cuando Tomás le dice a Kempis: «Tu totus meus et ego totus tuus» (*De imitatione Christi*, II, 5) y, por supuesto, aplicado al amor profano; v. g., el soneto de Tommasso Campanella dedicado al caballero Gentile:

Gioia, idea, vita, luce, idolo, amore,
mia propria essenza, in cui mi trasformai,

67. Para la *Dórida*, véase el trabajo de Eugenio Asensio, «Damasio de Frías y su *Dórida*, diálogo de amor. El italianismo en Valladolid», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV (1975), pp. 219-234; Lorenzo Rubio, «Damasio de Frías: un clásico para ser estudiado», *Castilla*, XIII (1988), pp. 145-158 (más adelante amplío las referencias). A la obra de Heredia se refirió Francisco López Estrada, «*L'Amore innamorato* de Minturno (1559) y su repercusión en la literatura pastoril española». También puede verse el clásico estudio de Arturo Farinelli, *Italia e Spagna*, Bocca, Turín, 1928, 2 vols,; II, pp. 90 ss., donde se centra en los tratados de amor españoles y su relación con los italianos.

68. A su vez, lo cita y comenta, entre otros, San Alberto Magno (*Summae Theologiae*, VII, q. 31, 4), donde se reafirma, con el Aeropagita, en el éxtasis y transporte que supone el amor divino; transporte del amante en el amado, pero que no permite que aquel vuelva a sí mismo (cf. las obras de J. Orcibal, *passim*, y N. J. Perella, *The Kiss*..., pp. 161-169). Ficino no sólo cita explícitamente la «virtus unitiva» del Aeropagita en la *oratio* III, caps. I-II, sino que, como es sabido, escribió un tratado *In Dionysium Aeropagitam* (en *Opera*, II), donde reafirma que el amor extático por este definido comporta poco menos que la transformación en el amado: «Quamobrem amor dicitur in amante extasim facere, id est, excessum quendam, quo quasi se traducitur in amatum» (p. 1.068).

sei, Giulia mia; sì ben altro non mai
porto in bocca, nell'animo e nel core.
Né sol di me lo spirital valore
in te han converso i tuoi benigni rai,
ma la carne anche e l'ossa, ond'io restai
gioco, iride, umbra, luna, imago, ardore.
Vivo io, non io, ma tu vivi in me stesso:
tu ti chiami Gentil, il del Gentile,
cioè dell'esser tuo titulo e segno.
Deh! m'avess' anche il mio fato concesso
ch'in te foss'anco il mio restante umile
transumanato dall'Eterno Ingegno.[69]

Compárese, por ejemplo, con la *Farsa teologal* de Diego Sánchez de Badajoz, donde se justifica el pecado y la encarnación para la transformación:

Pues el amor comenzado
de Dios en la creazión,
fue justicia aver razón
para ser perficionado;
pues si no uviera pecado
para que Dios encarnara,
¿ves cómo se juntara
el amante con lo amado?
Secreto fue soberano
permitir que el hombre errase,
para que Dios se juntase
con nuestro género humano.[70]

O sea, para ilustrar cómo se efectúa la transformación, sin dejar de cumplir el precepto platónico de la belleza universal, pero dentro de la ortodoxia de la mediación de Cristo, recurrirán a los conceptos de la mística desplegados en el primer capítulo, y casi siempre sin la mediación ficiniana o similares. Con todas las variantes que se quieran; como las que introduce Cristoforo Landino en sus *Disputationes Camaldulenses*, donde la mediadora entre Dios y los hombres es la Virgen María:

69. En *Tutte le opere*, ed. L. Firpo, Milán, 1954, p. 274, la cursiva es mía.

70. Cito por la edición de José M. Díez Borque, *Farsas*, Cátedra, Madrid, 1978, vv. 425-436, pp. 83-84.

Quapropter haerebimus Marthae, ne humanitatis officium deseramus. Multo tamen magis Mariae coniungemur ut mens nostra ambrosia nectareque alatur. Illa enim paulatim in Dei cognitionem ascendimus, in qua summum bonum consistere ignorat eum se suamque originem ignorare facile crediderim.[71]

Tal como también hace, por ejemplo, Ronsard, que leyó al florentino, aunque recordando el texto paulino:

En toy je suis et tu es dedans moy,
en moy tu vis et je vis dedans toy;
ains noz toutz ne font qu'un petit monde.[72]

Aunque en los versos que siguen se ciña a los tópicos de la alienación y del retrato grabado en el corazón (*ibid.*, p. 100):

En quelque part que je vivais,
toujours en mes yeux je l'avais,
transformé du tout en la belle;
si bien Amour à coups de trait
au coeur m'engrava son portrait,
que mon tout n'était sino qu'elle.

Análogamente, el enamorado de doña Violante, Mario Galeota (a quien le presta la pluma Garcilaso en la *Ode ad florem Gnidi*), como el del soneto VIII del toledano, sigue sin contemplar la belleza universal a través de la particular. Para lograrlo, tendría que «morir» dos veces, tal como recomendaban antes Petrarca, en un sentido; o Ficino, Castiglione... y ahora Pico della Mirandola, quien con las dos muertes quiere representar los dos grados de contemplación mística, la iluminativa y la unitiva:

Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, raggionando della divina immagine sua, e 'suoi

71. I *quaestio*, «De vita activa et contemplativa» (en E. Garin, ed., *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1952, p. 788).

72. Cito por F. Joukovsky, ed., *Poésies choisies*, elegidas y anotadas por Pierre de Nolhac, Garnier, París, 1969, p. 90; también se ocupa del poema Perella, «The Love's greatest Miracle», p. 27; véase también A. H. Schutz, «Ronsard's 'Amours' XXXII and the Tradition of the Synthetic Lady», *Romance Philology*, I (1947-1948), pp. 125-135; Fernand Desonay, *Ronsard, poète de l'amour*, Palais des Académies, Bruselas, 1965.

purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi ['abrazos'] e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo inissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle [las almas], quanto que sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono.[73]

Más abajo continúa diciendo Pico que «la más perfecta e íntima unión que el amante pueda tener con la celestial amada es la llamada unión del beso». Se trata de la ya conocida «morte di bacio» o *mors osculi*, que se da «quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona ... Questo e quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: 'Baciami co'baci della bocca tua' ... questo Platone significa ne'baci del suo Agatone».[74]

Hay que darle a tal afirmación el sentido, claro, que le da Lorenzo de Medici, o sea, «intendendo questa morte nella forma che abbiamo detto morire li amanti, quanto tutti nella cosa amata si transformono» (*op. cit.*, p. 139). Esto es, morir 'sensitivamente' y 'vivir —intelectual, idealmente— en el otro' (cf. soneto V de Garcilaso y *El Cortesano*, IV, 70).

También tiene vigencia en otras latitudes, pero no con los mismos códigos. Así lo proclama sir Philip Sidney en su *Astrophil y Stella*: «Sweet kisse, thy sweets I faine would sweetly endite /... / the prettie

73. «Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni secondo la mente et opinione de' Platonici», en *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, ed. Eugenio Garin, Vallechi, Florencia, 1942, p. 557; véanse también James A. Devereux, «The Object of Love in Ficino's Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, XXX (1969), pp. 163-167; O. Z. Pugliese, «Variations of Ficino's *De Amore*: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione», en K. Eisenbichler y O. Z. Pugliese, eds., *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Dovehouse, Ottawa, 1986, esp. pp. 117-120; complétese con E. Wind, *op. cit.*, p. 158, n. 7.

74. «Commento», pp. 557-558. Además de las claras reminiscencias neoplatónicas de participación en la divinidad, a la mente vienen los citados *Sermones super Cantica* de San Bernardo (cf. LII, II, 4-5; en *Opera*, II, p. 92): «Moriatur anima mea morte iustorum ... sed transfert in melius ... Verum hoc hominum est. Sed moriatur anima mea morte etiam, si dici potest, angelorum, ut praesentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporarumque non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque ei pura cum illis conversatio, in quibus est puritatis similitudo» (véanse N. Perella, *The Kiss*..., pp. 169 ss.; D. Ynduráin, *Aproximación*, pp. 146 ss.).

death, while each in other live».[75] Repárese también en que «muerte» en tal contexto tampoco equivale a 'enajenación', 'anulación' o 'altruismo', sino, más bien, a una suerte de desprendimiento (*denudatio*) de lo corporal. Noción muy cara, como veremos en el siguiente capítulo, a la mística y, por supuesto, al género pastoril, del que ofrezco, por ahora, unas muestras, que podrían ser mucho más numerosas.

En *La Diana*, Jorge de Montemayor, refiriéndose al amor, afirma:

> cuanto más perfecto es, con tanta mayor velocidad y enajenamiento de sí mismo, va a buscar la persona amada; por lo cual, decía Eurípides que el amante vivía en el cuerpo del amado.[76]

75. 'Dulce beso, tus dulzuras dulcemente querría cantar, /... / [eres] la muerte hermosa, mientras cada uno en el otro viva'. Cito por la edición bilingüe de Fernando Galván, Cátedra, Madrid, 1991, n.º 79, pp. 176-177; incluye una variante del motivo en el poema 81: «Oh kisse, which soules, even soules together ties / by linkes of love, and only Nature's art» ('¡Oh beso, que a las almas, a las almas iguales ata / con vínculos de Amor y sólo con el arte de Natura'). Tampoco falta en su poemario el cacareado intercambio de corazones: «Thinke, thinke of those dalyings, / when with Dovelike murmurings, /... / We change eyes, and hart for hart, / Each to other do imparte» ('Piensa, piensa en esos jugueteos, / cuando murmurando cual palomas, /... / miradas intercambiamos y corazón por corazón / uno al otro nos damos' (n.º 92, pp. 228-229). Véase en general J. W. Lever, *The Elizabethan Love Sonnet*, Methuen, Londres, 1966; P. J. Alpers, *Elizabethan Poetry*, University Press, Oxford, 1967; Mark Rose, *Heroic Love: Studies in Sidney and Spenser*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968; Anne Ferry, *The «Inward» Language: Sonnets of Wyatt, Sidney, Shakespeare, Donne*, University Press, Chicago, 1983; específicamente, R. L. Montgomery, «Reason, Passion and Instrospection in *Astrophel and Stella*», *Texas Studies in English*, XXXVI (1957), pp. 127-140; David Kalstone, «Sir Philip Sidney and 'Poore Petrarchs long deceased woes'», *Journal of English and Germanic Philology*, LXIII (1964), pp. 21-32. Muy interesante es la influencia de Giordano Bruno en Sidney y otros poetas isabelinos; véanse Frances A. Yates, «El conceptismo emblemático en *De gli eroici furori* de Giordano Bruno y en las secuencias de sonetos isabelinos», en sus *Ensayos reunidos. I. Lulio y Bruno*, FCE, México, 1990, pp. 321-374; Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 27 ss.

76. Cito por la edición de Asunción Rallo, Cátedra, Madrid, 1991, p. 298; compárese con su poema: «Si en algún mal de amor puede haber cura, / será porque está el alma allí presente, / mas no si el cuerpo es sólo una figura» (*Cancionero*, p. 15). Para el género pastoril, véase también A. Solé-Lerís, «The Theory of Love in the two *Dianas*», *BHS*, XXXVI (1959), pp. 65-79; especialmente, Aurora Egido, «La invención del amor en la *Diana* de Gaspar Gil Polo», *Dicenda*, VII (1987), pp. 383-397; Juan Montero, «De la *Diana* de Montemayor al *Cántico espiritual*...»; con ciertos reparos, T. Anthony Perry, «Ideal Love and Human Reality in Montemayor's *La Diana*», *PMLA*, LXXXIV (1969), pp. 227-234. El autor de la *Ausencia y soledad de amor* se queda en conocidos prolegómenos: «mas aquel cruel Iulián que se me va, me lleva el alma; tras los dos me voy»; «¿Tú no sabes que nunca te ofendí, sino en amarte mucho? Tú no conosces mis pensamientos, pues vives en ellos» (cito por la transcripción de F. López Estrada, «Estudio y texto de la narración pastoril *Ausencia y soledad de amor*, del *Inventario* de Villegas», *Boletín de la Real Academia Española*, XXIX [1949], pp. 99-133, esp. 132-133).

77. Sigo la edición de Francisco López Estrada, Castalia, Madrid, 1987, p. 308. R. O. Jones ofrece una visión complementaria en «Bembo, Gil Polo, Garcilaso. Three Accounts of Love», *Revue de Littérature Comparée*, XL (1966), pp. 526-540. Para el motivo de la transformación marmórea, recuérdense también las palabras de Petrarca citadas arriba (capítulo III), especialmente los vv. 78-80 del soneto XXIII, o los vv. 5-9 del LI, cuyos pétreos ecos vimos en el poema de Costana transcrito en seguida (capítulo III, p. 124).

78. Baste ver el libro de Franco Mancini (*La figura nel cuore*...) o las páginas que le dedica Giorgio Agamben (*Stanze*, pp. 73-83) al *Roman de la Rose*, Dante y demás, y cuyo desarrollo más bello es el de San Juan de la Cruz («¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!»; *Cántico espiritual*, XII), que abajo considero; más tarde, ya en el XVII, el motivo se alambica por su asimilación con las técnicas del «trompe l'oeïl» y demás: véase abajo, en el capítulo VII, *Las noches de invierno*, de Antonio Eslava.

Sin embargo, la supuesta descendiente directa, la *Diana enamorada* de Gil Polo, parece apostar por la reelaboración petrarquista del motivo. En ocasión de describir el reflejo en el agua de los marmóreos miembros de Cintia, Acteón, que se convirtió en ciervo observando a Diana, se transformaría en mármol, o sea, en Cintia:

> Y cuando aquellos miembros delicados
> se lavan en la fuente esclarecida,
> . . . . . .
> porque en l'agua de aquella transparente
> y clara fuente,
> el mármol fino
> y peregrino,
> con beldad rara,
> se figurara,
> y al atrevido Acteón, si la viera,
> no en ciervo pero en mármol convirtiera.[77]

Con todo, precedentes del reflejo en la fuente del amante transformado en el amado, combinados o no con el mito de Narciso, los hay desde antiguo,[78] y en la literatura pastoril encajan a la primera:

> Y con esto, abajando mis ojos de empacho de lo que dije, vila en las aguas de la fuente tan al propio como ella era, de suerte que a doquiera que volvía la cabeza, hallaba su imagen y trasunto, y la más verdadera,

trasladada en mis entrañas. Decía yo entre mí: «Si me ahogase yo ahora en esta fuente a do veo a mi entonces señora, ¡cuánto más desculpado moriría yo que Narciso![79]

Lo completa, cómo no, con el tópico, garcilasiano, del alma cortada a la medida de la imagen de la amada, o sea, del «hábito del alma»: «Todo mi contentamiento estaba en ella; mi alma tan cortada a medida de la suya, que todo lo que en su rostro no había me parescía feo, escusado y sin provecho en el mundo» (p. 18).

La reelaboración de Montemayor, en cambio, se deja rastrear mejor en *La Galatea* de Cervantes, aunque este incorpora el motivo platónico del andrógino, combinado con el aristotelicociceroniano del amado como *dimidius ego*:

> Yo no sé cómo en tan pequeño espacio de tiempo me transformé en otro ser del que tenía, porque yo ya no vivía en mí, sino en Artidoro —que ansí se llama la mitad de mi alma que ando buscando—: doquiera que volvía los ojos me parecía ver su figura; cualquiera cosa que escuchaba, luego sonaba en mis oídos su suave música ... En fin, todos mis sentidos estaban trocados del ser que primero tenían, ni el alma obraba por ellos como era acostumbrada.[80]

En el libro tercero, el pastor Mireno le espeta a Silveria, aún en la línea citada:

> —¿Tú eres Silveria, Silveria? Si tú lo eres, yo soy Mireno; y si soy Mireno, tú no eres Silveria, porque no es possible que esté Silveria sin Mireno, o Mireno sin Silveria, Pues ¿quién soy yo, desdichado? ¿O quién eres tú, desconocida? Yo bien sé que no soy Mireno, porque tú no has querido ser Silveria.[81]

79. Eugenia Fosalba, ed., *El «Abencerraje» pastoril*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1990, p. 16. Como muy bien recuerda la editora, también hay un eco petrarquesco: «e l'imagine lor non sí cosparte, / che volver non mi posso, ov'io non veggia / o quella o simil indi accesa luce» (CVII, 9-11); véanse también las notas de F. López Estrada, ed., *El Abencerraje (novela y romancero)*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 117-118, donde relaciona el texto con algunos pasajes de *El Cortesano*.

80. Ed. de J. B. Avalle-Arce, Espasa-Calpe, Madrid, 1961, 2 vols., I, p. 72; F. López Estrada ya ofreció en su día las fuentes italianas de Cervantes en dos trabajos: *«La Galatea» de Cervantes: Estudio crítico*, Universidad de La Laguna, 1948, pp. 86-95, 110-114; «La influencia italiana en *La Galatea* de Cervantes», *Comparative Literature*, IV (1952), pp. 161-169; a su zaga, G. Stagg, «Plagiarism in *La Galatea*», *Filologia Romanza*, VI (1959), pp. 255-276. Cf. A. Egido, «Topografía y cronografía en *La Galatea*», en A. Egido, coord., *Lecciones cervantinas*, Caja de Ahorros, Zaragoza, 1985, pp. 49-93; también puede verse mi trabajo: «La violencia en *La Galatea*. Algunas fuentes», en las *Actas del V Coloquio de la Asociación de Cervantistas*, en prensa.

Sin embargo, de momento, volvamos a esclarecer algunos conceptos con Platón, pues no sólo se hace preciso volver a él para la noción de las «dos muertes» (véase *Fedón*, 61 e-68 a), sino también para el concepto del reflejo especular. Antes veíamos cómo el amante al contemplar al amado se refleja en él como en un espejo, en tanto que ambos participan de la idea universal de belleza merced al entusiasmo derivado de la manía erótica (*Fedro*, 249 d). Este entusiasmo permite a los amantes «enlazarse por el recuerdo», merced —como nos recordaba Luis Escrivá con ecos tomistas— a la semejanza entre sí: debe darse una coincidencia apriorística entre ambos, participar en mayor o menor grado en la misma naturaleza. Esa misma semejanza les permite tomar de dicho entusiasmo «hábitos y maneras de vivir, en la medida que es posible a un hombre participar de dios»; este amor, a su vez, «lo vierten sobre el alma del amado, y hacen que, así, se asemejen todo lo más que puedan al dios suyo ... intentan ... llevarlos a una semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran».[82] Algo bien distinto es el deseo, o sea, la incapacidad de contemplar la belleza universal a través de la particular (como le ocurría a Garcilaso en el soneto VIII), pues aunque

> es verdad que ama, pero no sabe qué ... no sabe a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado. Un reflejo de amor, un anti-amor [Anteros] es lo que tiene (*Fedro*, 255 d-e).

81. Para el tema específico que nos ocupa y su reelaboración cervantina, véase Ellen M. Anderson, «The Lover into Beloved Transformed: Neoplatonic Love as a Means for Self-Transformation in Cervantes' *El rufián dichoso*», en *Love and Death in the Renaissance*, ed. de K. R. Bartlet, K. Eisenbichler y J. Liedl, Dovehuse, Ottawa, 1991, pp. 1-16. Cf., abajo, principio del capítulo VIII y final del VII, donde vuelvo a ocuparme de Cervantes.

82. *Id.*, 253 a-c; se puede ver bastante bien desarrollado en Leon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, 1964[2]; especialmente cuando se refiere a «la nature synthétique de l'Amour [que] fait de lui un intermédiaire entre les qualités opposées que cette nature a pour fonction d'unir» (p. 108; en general, pp. 101-187); véase también A. W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, pp. 55-102.

También se encarga Ficino de ilustrar el predominio del deseo, o sea, la incapacidad de alcanzar la idea de Belleza, el «amor platónico» —concepto que él mismo acuñó—, en definitiva. Se vale para ello de unos versos de Lucrecio (*De rerum natura*, IV, 1059-1060) en que el amante —según Ficino, *amantium omnium infelicissimus*—, aunque pueda «convertir su naturaleza» en la del amado, «es afectado a la vez por el placer y el dolor», pues el cambio de sangre «no le permite [al amante] reposar en sí mismo, sino que lo atrae siempre hacia aquel que le ha envenenado» (*De amore*, VII, v; se refiere al lugar citado de Lucrecio, vv. 1047-1051). Pero lejos de ser una referencia anecdótica, en el siguiente capítulo de la misma *oratio* (o sea, VII, VI) recurre de nuevo al epicúreo romano para hablar «acerca de un efecto asombroso del amor vulgar»:

> el cambio de un hombre viejo que tiende a la semejanza del más joven es tan grande, que se afana en trasplantar todo su cuerpo en aquel y en trasladar todo el de aquel a sí ... Esto les obliga a cometer entre ellos actos muy deshonestos, pues, como el semen corre por todo el cuerpo, confían en que, por la sola eyaculación o fluido de aquel, todo el cuerpo puede dar o recibir el de otros.

Cita a continuación los versos del *De rerum natura* (IV, 1052-1056 y 1108-1114) en que Lucrecio describe el vano esfuerzo de los amantes de transformarse mutuamente, a pesar de que «oprimen ávidamente el cuerpo del amante, mezclan su saliva a la suya, respiran su aliento ... vanos esfuerzos, ya que nada pueden arrebatar al cuerpo que abrazan ni penetrarlo y fundirse enteros con él ...».[83] El pasaje fue muy utilizado, como anti-ejemplo, por posteriores tratadistas (F. Nobili, L. Domenichi, Tullia D'Aragona y T. Tasso), pues la concepción de «l'amour comme le désir de se transformer en l'aimé» (J. Orcibal, *op. cit.*, p. 449) respondía, al menos nominalmente, al motivo que nos ocupa, con la diferencia, claro, de que en Lucrecio es inexcusable la intervención del deseo.[84] Quizá la ilustración más sugestiva es la de Tullia D'Aragona: tras haber subrayado la recíproca transformación en la cosa amada, que no puede darse más que espiritualmente, añade a modo de reproche: «Bene è vero che desiderando lo amante, oltra questa unione spiritale, ancora la unità corporale per farsi più che può un medesimo con la cosa amata, e non si potendo questa fare, per lo non esser possibile che i corpi penetrin l'un l'altro, egli non si può mai conseguir questo suo desiderio e così non arriva mai al suo fine, e perciò non può amar con termine».[85]

Este violento deseo de alienación o altruismo es obviamente rechazado por el resto de tratadistas; si Ficino lo trae a colación es porque representa un peligrosísimo extremo que hay que evitar. Se trata, más bien, de complacerse contemplando la belleza «per participazione» —al decir de Pico—,[86] que solo el amor racional podrá considerar con la suficiente pureza. Como quería, por ejemplo, Camões, o el contemplativo Spenser:

> Leave lady in your glasse of christall clene,
> Your goodly selfe for evermore to vew,
> and in my selfe, my inward selfe I meane,
> most lively behold your semblant trew.
> Within my hart, though hardly it can shew
> thing so divine to vew of earthly eye,
> the fayre Idea of your celestial hew,
> and every part remaines immortality.[87]

83. Lo tomo de la trad. cit. del *De amore*, p. 208; la falta de consistencia del sistema epicúreo ya la apuntaba Plutarco (no creo que lo tenga en cuenta Ficino) en una de las obras de los *Moralia*, el *Amatorius* (769 f), indicando con ironía que los átomos de Epicuro chocan y rebotan y acepta la teoría platónica del amor (especialmente, *Fedro*, 246 d.247 c, y *República*, 614 b ss.), lo que él llama «verdadera fusión integral».

84. Cf. J. C. Nelson, *op. cit.*, pp. 116 y ss.; N. J. Perella, *op. cit.*, pp. 164-165.

85. En M. Pozzi, ed., *Trattati d'amore del Cinquecento*, pp. 222-223; cf. I. Singer, *The Nature of Love*, I, pp. 165-208.

86. Descarta, por lo mismo, a la «Venus vulgar»: «La causa adunque di questa Venere volgare, che è la bellezza di queste forme materiali sensibili, è quella virtù motiva dell'anima celeste, e in quella ha essa Venere lo essere causale. L'essere suo formale e essenziale è in essi colori dalla luce del sole visibile illuminati, così come le idee dalla luce di quel primo invisibile sole. L'essere suo participato è nella disposizione quantitativa della cosa bella, cioè essa figura che consiste in un tale ordine delle parti; e quesa chiamo bellezza per participazione» (*De hominis dignitate...*, p. 524); véase, arriba, nota 42.

87. 'Dejad, señora, en vuesto vaso de cristal claro, / vuestro amado ser para que por siempre verse pueda, / y en mi ser, mi fuero interno, decir quiero, / con más vida contemplar vuestro semblante verdadero. / En mi corazón, aunque apenas mostrar pueda / cosa tan divina para ver ojos terrenos, / la hermosa Idea de vuestra celestial forma, / y cada parte inmortalmente se conserva'; cito por la edición bilingüe de S. González Corugedo de los *Amoretti & Epithalamion*, Cátedra, 1983, pp. 160-161; insiste en otros poemas; v. g.: «Ceasse then myne eyes, to seeke her selfe to see, / and let my thoughts behold her selfe in mee» ('Cesad, pues, ojos míos de buscar el verla, / y dejad que en mi interior mis pensamientos la contemplen'; pp. 222-227); véanse también V. Kostic, «Spenser's *Amoretti* and Tasso's lyrical poetry», *Renaissance and*

Llegados a este punto, cabe preguntarse si Ficino, para evitar esta desviación del amor o para otros fines, se atiene más al modelo místico cristiano —con lo que también fundamentaba el platónico—, o si se rige más bien por los conceptos heredados de los estilnovistas y reordenados por el sistema neoplatónico. Kristeller apunta en esta segunda dirección: «The notion that each lover has lost himself in the other and given himself to the other is developed in the *De Amore* probably after the model of the Old Tuscan poets» (*The Philosophy of M. Ficino*, p. 281); Nelson duda entre Platón y los toscanos: «Did Ficino say that the lover's soul lives in his beloved because Plato had said so or because early Tuscan poets said so?» (*Renaissance Theory*..., p. 83); Perella, por fin, cree que igual importancia que Platón o los estilnovistas «are the writings of Christian authors» (*The Kiss*..., p. 162). Probablemente tenga razón Perella, pero admitiendo asimismo el caso contrario, es decir, que muchos autores místicos cristianos (los medievales, San Juan de la Cruz, etc.) tienen presente, mediata o inmediatamente, consciente o inconscientemente, a Plotino, los neoplatónicos y demás.

En principio, sí se tendría que admitir, como indicaba al principio del capítulo, que los conceptos cristianos de contemplación (con el alma intelectiva), vivencia en Dios, ascenso espiritual y otros los conjugan Ficino y sus seguidores con las nociones platónicas hace poco citadas. Análogamente a como los expone Erasmo, conociendo también el texto de Platón (*Fedro*, 245 b) y, probablemente, con ironía:

> En efecto, el que ama ardientemente no vive en sí, sino en el objeto amado, y cuanto más se aparta de su propio ser para acercarse a ese objeto, su gozo crece más y más ... El espíritu, como más fuerte y poderoso, absorberá al cuerpo más fácilmente cuanto que este ha sido ya preparado para tal transformación por el ayuno y la penitencia. A su vez el espíritu será después absorbido por la esencia divina ... y, así, cuando el hombre esté por completo fuera de sí mismo, podrá alcanzar la felicidad, porque estará despojado de su materialidad y vivirá de modo inefable en el Sumo Bien, que atrae hacia sí a todas las cosas.[88]

Modern Studies, III (1959), pp. 53-71; R. Ellrodt, *Neoplatonism in the Poetry of Edmund Spenser*, Droz, Ginebra, 1960; A. R. Cirillo, «Spenser's *Epithalamion*: the harmonious universe of love», *Studies in English Literature 1500-1900*, VIII (1968); P. M. Cummings, «Spenser's *Amoretti* as an allegory of Love», *Texas Studies in Language and Literature*, XII (1971), pp. 137-164; Elizabeth Bieman, *Plato baptized. Towards the interpretation of Spenser's Mimetic Fictions*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, 1988.

88. *Elogio de la locura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976[6], cap. LXVII, pp. 145-146. Sobre el tono del discurso de Erasmo, véase P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía*,

Otro eximio representante de dicha armonización parece serlo el propio Garcilaso en algunas composiciones, pues la verdad es que, se sirviera o no de la espiritualidad cristiana, algunos de sus versos se dejan tamizar —ya lo hemos visto— por el concepto de *caritas*. Un exponente de ello son, entre otros, algunos versos de la *Égloga I*:

> Como al partir del sol la sombra crece,
> y en cayendo su rayo, se levanta
> la negra escuridad que'l mundo cubre,
> de do viene el temor que nos espanta
> y la medrosa forma en que s'ofrece
> aquella que la noche nos encubre
> hasta qu'el sol descubre
> su luz pura y hermosa,
> tal es la tenebrosa,
> noche de tu partir en que he quedado
> de sombra y de temor atormentado,
> hasta que muerte'l tiempo determine
> que a ver el deseado
> sol de tu clara vista m'encamine.[89]

La estancia nos ofrece en varios aspectos el contrapunto de la *cupiditas* del soneto VIII antes citado del mismo autor mediante la disposición de sendas analogías, en torno de un eje central, el partir: la puesta del sol y la muerte de Elisa, la vuelta del sol y la muerte del amante; además de los correlatos atingentes: «temor», «oscuridad», «medrosa», «tenebrosa», etc. Aun contando, de la mano de Herrera, con la descripción médi-

p. 65, donde llega a afirmar que el tópico «*amans animat ubi amat* ... es objeto de la ironía de Villalobos y de la burla abierta de Erasmo»; sin embargo, no especifica si se refiere al *Elogio* o al *Colloquium Proci et Puellae* (véase, p. 164). Pero lo cierto es que también lo incorpora Erasmo con ironía, amarga, en sus *Apophthegmata*, donde indica que ya Catón (!) «amantis animum dicebat in alieno corpore vivere, quod hodie quoque celebratur: animum illic potius esse ubi amat quam ubi animat» (edición de París, 1534, p. 355).

89. Sigo la edición de B. Morros, p. 135; también me he dejado guiar para el análisis por un excelente artículo inédito cedido por el siempre generoso Raffaele Pinto: «Lo *extraño* y la sombra». 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. de C. Segre, *Tutte le opere*, Mondadori, Verona, 1964, II, p. 1.186); pese a todo, como veremos, el sentido del texto garcilasiano es otro.

ca del 'temor', que supone la presencia de «sombras» interiores,[90] para la comprensión cabal de los versos hay que volver a remitirse a Ficino, quien en *De raptu di Pauli* afirma: «[¡mente mía!] la máquina del mundo como sombra de Dios no te muestra al mismo Dios si tú antes no te conviertes a ti misma a su orden y, clarísimamente examinando, quitas la sombra. Entonces, finalmente, en ti como imagen de Dios el mundo de sombra se convierte en imagen ... Terribles son las tinieblas porque la vida está en la luz ... Cuanto más interiores son las tinieblas, tanto más son terribles ... Horribles son las tinieblas fuera de nosotros ... Pero más horribles son las tinieblas dentro del cuerpo de los melancólicos».[91]

Evidentemente, el tono de los versos de Garcilaso está más cerca de Ficino que de su fuente poética, Ariosto, que sólo pretende describir una reacción medrosa. No sólo se acerca al florentino por la descripción de la melancolía ('humor negro' = sombras, tinieblas), causada por la ausencia del objeto amoroso, como vimos con los médicos, sino también por servirse del concepto de *caritas* entendido como 'sol' o luz solar.[92]

90. Lo define en el comentario de los vv. 1.638 y ss. de la *Égloga II*: «Es el temor, describiéndolo físicamente, un apartamiento y recogimiento de los espíritus a las partes interiores que ocupan el corazón y casi oscurecen los sentidos, de suerte que engendran unas interiores tinieblas. Llevando adentro, pues, el temor, y estrechando y encogiendo el espíritu y la sangre, deja desnudas y desamparadas de sangre las partes extremas del cuerpo y cría el temblor. Espesándose y condensando la sangre y los espíritus, se hacen al principio unas como sombras, de donde nace aquel demasiado miedo, o medrosía, si se puede explicar así lo que es *formido* en el sermón latino» (A. Gallego Morell, p. 622).

91. Citado y traducido por Raffaele Pinto; el texto italiano en E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 965-967.

92. En la simbología ficiniana, el sol es cada vez más imagen «sensible» del «sole intelligibile», de Dios, en cuanto que es una inagotable fuente de luz y de vida y, a través de la luz, acto visivo de nuestra mente. Sabido es que la identificación del florentino se inserta en una tradición bien conocida, que quizá tenga su origen en el célebre libro VI de la *República* de Platón (cuya analogía fisiológica de Galeno vimos en el capítulo II) y que fue continuada por Jámblico, Macrobio, Dionisio, San Agustín, etc. Incluso le dedicó un libro Ficino, *De sole*, donde, movido por el entusiasmo de las simbólicas analogías, llega a comparar al Sol con Cristo: «arbitratus ... est Solem esse perspicuam Dei statuam in hoc templo mundano, ab ipso Deo positam ... Hunc veteres, ut Plotinus ait et Plato, venerabuntur ut Deum. In Sole prisci gentium theologi omnia gentilium numina collocarunt. Quod quidem Iamblichus et Iulianus [el Apóstata] Macrobiusque testantur ... Hac ferme ratione Deum, qui in Sole posuit tabernaculum suum ... ita divinum lumen etiam in tenebris animae lucet ... nam et hoc habet simile Deo, quod Deus angelicis beatisque mentibus scientiam divinorum prius inserit, mox amorem, animis vero nostris hic utrumque credentibus amorem accendit purgantem atque convertentem, antequam divinorum intelligentiam largiatur ... quod quedamadmodum speramus Christum tandem in suo regno venturum, et

Volviendo a la fisiopsicología (correlato, como hemos ido viendo de la teología y la filosofía), hay que decir que, en efecto, la sombra interior es el humor negro que se difunde por los órganos del cuerpo rompiendo el equilibrio funcional de los espíritus y oscureciendo, consecuentemente, la contemplación intelectual —o sea, anulando la avicénica *virtus aestimativa*—, en tanto que los «espíritus luminosos» quedan encerrados en la cavidad cerebral por lo seco y frío del humor melancólico. Naturalmente, Ficino va más allá de esta explicación médica; de sus palabras se desprende que la sombra interior es el polo negativo de la subjetividad y que el amor que anima el movimiento intelectual debe depurarse de las sombrías escorias sensuales y sublimarse —mediante la contemplación— en concepto universal, merced a la transformación, vía intelecto, de la sombra en luz; o sea, gracias a la vía iluminativa amorosa propiciada por la *caritas* que tantas veces expone en el *De amore*. Muy sustanciosa es a este respecto la *oratio* VII, I, donde, refiriéndose al «Donna mi prega» de Cavalcanti, afirma: «Al igual que el espejo, alcanzado de algún modo por el rayo de sol, resplandece e inflama, por el reflejo de este resplandor, la lana colocada cerca de él, así considera él que la parte del alma que llama oscura fantasía y memoria, como un espejo, es alcanzada por el simulacro de la belleza, que toma el lugar del propio Sol, como por un cierto rayo que entra por los ojos ... Pues por Sol entiende la luz de Dios, y por rayo, la forma de los cuerpos ... la instigación del amor lleva a unos hacia la forma de los cuerpos, y a otros a la forma de Dios».[93] Vía que supone la posterior unión y transformación del amante en el amado, en este caso, en Dios.

También la fuente inmediata de Garcilaso, Castiglione, describe el amor platónico en su forma más largamente conocida. Recorre todos los

splendore sui corporis ... ita ... quotannis expectamus Solem ... et Plato resurrectionem quandam quasi similem in libro *De regno* describit» (capítulo XI). Véase también la nota 46 del capítulo IV y, abajo, la nota 94.

93. No obstante, como apunta J. C. Nelson (*op. cit.*, p. 79), «Ficino ... proceeds to elaborate upon words *Sole et raggio* ..., which he erroneusly attributes to Cavalcanti's *Canzone* ...». En efecto, es muy posible que tenga «in mente» más bien al Aeropagita (véase nota 95). Véase, en general, I. Klutsein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Olschki, Florencia, 1987. En el libro hay otros pasajes parecidos: I, III: «La mente se dirige a Dios del mismo modo que el ojo a la luz del sol»; II, II: «Pues, así como el sol ilumina y calienta los cuerpos, igualmente Dios concede a los espíritus la luz de la verdad y el ardor del amor divino»; VI, XVII: «... la belleza de Dios, la cual supera al menos tanto las otras formas cuanto la luz del Sol en sí misma pura, una e íntegra, sobrepasa el esplendor del Sol disperso, dividido, manchado ... Por lo tanto, la fuente de toda belleza es Dios. Dios es fuente de todo amor» (véase también, arriba, nota 8).

grados de dicha concepción sin solución de continuidad: la preeminencia de la vista: «non si po ancor in modo alcuno fruir la bellezza né satisfar al desiderio che ella eccita negli animi nostri col tatto, ma con quel senso del qual essa bellezza è vero obietto, che è la virtù visiva»;[94] y la superación de la belleza corporal, pues el

> Cortigiano con l'aiuto della ragione revochi in tutto il desiderio dal corpo alla bellezza sola e, quanto più po, la contempli in se stessa semplice e pura, e dentro nella immaginazione la formi astratta da ogni materia (p. 491).

Luego se refiere a la noción complementaria de 'concepto universal', que se logra «cumulando insieme tutte le bellezze ... e ridurrà la moltitudine d'esse all'unità di quella sola che generalmente sopra la umana natura si spande» (p. 493), hasta que el amante «si rivolge in se stesso per contemplare quella bellezza che si vede con gli occhi della mente» (p. 494). Sólo entonces el alma descubre «in se stessa un raggio di quel lume che è la vera imagine della bellezza angelica a lei comunicata» (*ibid.*); se inflama por el esplendor de dicha luz y, «accesa nel santissimo foco del vero amor divino, vola ad unirsi con la natura angelica» (p. 495). Repárese, por otra parte, en que sigue de cerca la analógica «trinidad» ficiniana (*Opera*, p. 1.325), pues el Hijo es Verbo que ilumina la mente del hombre; el Espíritu Santo, fuego de amor; y el Padre, la *caritas*, o sea, amor y piedad.

De esta forma, el alma, siguiendo el camino inverso, participa en la divinidad. Por ahí, presumo, hay que interpretar los vv. 14-19 de la *Canción I* del propio Garcilaso (ed. cit., p. 66):

> Vuestra soberbia y condición esquiva
> acabe ya, pues es tan acabada
> la fuerza de en quien ha d'esecutarse;
> mirá bien qu'el amor se desagrada
> deso, pues quiere qu'el amante viva
> y se convierta adó piense salvarse.

La alternativa al amor inferior (aquí la «condición esquiva», relacionada con la escolástica *virtus irascibilis*) es la transformación intelectual del

94. *Il Cortigiano*, ed. cit., p. 486. Oigamos también a León Hebreo: «Se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, no me ne avrebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non avria pigliata per eterna abitazione (como pigliò) la mente mia impiendola di scultura di tua immagine» (*Dialoghi d'amore*, ed. cit., p. 172).

amante en el amado, o sea, la participación en la divinidad —la salvación— y la consiguiente transformación del *eros* en *caritas*: amor-piedad, tal como indicaban Ficino y Lorenzo de Medici. También lo recordaba muy explícitamente arriba (véanse las notas 10 y 12) Castiglione en el capítulo 70 del libro IV, donde, como vimos, concordaba o adecuaba el concepto platónico del amor (como *demon* que media entre lo terreno y el alma del mundo) y la mediación mística de Cristo, su *descensus*, que nos salva con su encarnación, muerte y resurrección.

Teniendo en cuenta estas premisas, se pueden retomar de nuevo los versos de la estancia de Garcilaso, porque su final nos sirve para enlazar con algunas concepciones de los representantes del amor sacro y los místicos, y para constatar que, sin dejar de tener presente el legado de la denominada línea petrarquista-bembiana, a partir de un cierto momento, más o menos coincidente con la Contrarreforma, se cultivan primordialmente las laderas neoplatónica y mística, con todas las adherencias ajenas que se quieran.

Veíamos en el citado lugar de Garcilaso cómo para el amante Nemoroso la existencia en el mundo —sin Elisa, o sea, sin el Sol— se convierte en una experiencia de sombra y temor, a resultas de la «noche de tu partir en que he quedado» (v. 319). La imagen de Garcilaso coincide, a sabiendas o no, con el concepto que Ficino toma del Pseudo Dionisio y que tantas veces aparecerá en la literatura asceticomística:

> ... el amor es necesariamente bueno, ya que, habiendo nacido del bien, al bien retorna. Porque él es aquel mismo Dios cuya belleza todas las cosas desean y con cuya posesión descansan ... Y no sin razón Dionisio compara a Dios con el sol. Pues, así como el sol ilumina y calienta los cuerpos, igualmente Dios concede a los espíritus la luz de la verdad y el ardor del amor divino.[95]

95. *De amore*, II, II, ed. cit., pp. 23-24. Aunque originariamente la imagen es platónica (*República*, VI, 507 e y 508 a-509 b), como hemos ido viendo, también se conoce la difusión del Aeropagita (*De div. nom.*, IV, 693 b, 700 b), además de los autores citados por Ficino en su *De sole*; véase, arriba, nota 92 y *s. v.* Cf. fray Luis de Granada, *Introducción del Símbolo de la Fe* (V, III, 4): «El sol es la criatura, de cuantas hay, más visible, y la que menos se puede ver ... y Dios es la cosa más inteligible de cuantas hay en el mundo, y la que menos se entiende, por la alteza de su ser, y bajeza de nuestro entendimiento. El sol es entre las criaturas corporales la más comunicativa de su luz y de su calor ... Pues ¿qué cosa más semejante a aquella infinita Bondad, que tan copiosamente comunica sus riquezas a todas las criaturas, haciéndolas, como dice San Dionisio, cuanto sufre su naturaleza, semejantes a sí ...» (ed. de J. M. Balcells, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 198-199).

El sol no sólo simboliza el amor implícito en la comunicación divina, sino también, al decir de Ficino, la tríada platónica: la bondad, la belleza y la verdad. «Lo bueno», pues «es acto de todas las cosas y fortifica»; la «belleza», pues «atrae a las tres potencias cognoscitivas del alma»; la «verdad», «en tanto que estando dentro de la fuerza cognoscitiva, la aplica a lo conocido». En fin, «como bien, crea, rige y completa; como bello, ilumina e infunde gracia» (*ibid.*). Ya sea en el hombre, ya en el mundo, que en tanto que *macroantropos*, según la tradición platónica, posee un alma que se rige por la ley del amor, por la atracción y repulsión de los cuerpos celestes y su influjo en los cuerpos terrestres, esto es, por la atracción y repulsión de las almas: el amor, en fin, hace las veces de gravitación universal.

Esa dimensión cósmica —a la vez platónica y cristiana— también se puede rastrear en los citados versos de Garcilaso: el símbolo del sol (cuerpo celeste) hay que vincularlo con la muerte y la resurrección, pues la falta de luz, la muerte de la amada (cuerpo terrestre), le libera, a su vez, de los accidentes existenciales (vale decir «sensitivos») y le permite resucitar en ella. En una palabra, le libera del tiempo, puesto que el pastor ya había «muerto» para sí y vivía en ella; o sea, «animaba» donde amaba. Y precisamente por ello, cuando Nemoroso muera realmente («hasta que muerte el tiempo determine», v. 321) será rescatado de las melancólicas «horribles tinieblas» (con que Ficino simbolizaba antes el amor mundano) por la luz de la amada: «el deseado / sol de tu clara vista» (vv. 322-323). La enajenación, el extrañamiento o altruismo, la transformación en el amado (siempre que el amor sea recíproco, claro), constituyen, pues, una piadosa liberación o *caritas*. La muerte de Elisa, efectivamente, despoja al amante del sentimiento de su propia muerte, puesto que vive en ella, en Elisa, por cima y a despecho del tiempo efímero de la existencia y de los accidentes de la *cupiditas*, o sea, más allá de los *sensibilia* y de otros lastres terrenales.

En los versos de Garcilaso, la tenebrosa y melancólica *cupiditas* da paso a la luminosa y redentora *caritas*, y se establece una especie de «puente» neoplatónico entre el amor sensitivo y el intelectual, entre el profano y el sacro, de forma análoga a como San Agustín, los Victorinos o San Buenaventura hicieran entre Platón y el Aeropagita con el símbolo del sol. Por ello, aunque Sebastián de Córdoba no hubiese hecho la versión «a lo divino» del verso 321 («hasta que Dios el tiempo determine»),[96] el resultado místico habría sido el mismo, pues el poeta toledano

96. *Apud* J. Nieto, *San Juan de la Cruz. Poeta del amor profano*, Swan, Madrid, 1988, p. 333; el libro de S. de Córdoba se titula *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas a materias cristianas y religiosas* (1575); véase el clásico análisis de D. Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, CSIC, Madrid, 1942, pp. 47 ss.; así como el no menos clásico de M. Bataillon, «Sobre la génesis poética del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz», en su *Varia lección de clásicos españoles*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 167-182.

se ha servido de los componentes de la *caritas*, hasta el punto de que la «tenebrosa noche» de Garcilaso, medie o no la intervención de Sebastián de Córdoba, habrá de contarse entre las fuentes literarias de la «noche oscura» de San Juan de la Cruz y tiene su origen, remoto, en San Gregorio de Nisa, el Pseudo Dionisio Aeropagita y la teología apofática, como vimos en el capítulo I y veremos en el VII.

VI

FRAY LUIS DE LEÓN Y EL TRIUNFO DE LA «CARITAS»

Antes de llegar a San Juan de la Cruz y comprobar la pervivencia de algunos motivos, es preciso decir que también le es familiar la simbología dionisiana de la luz a fray Luis de León, pues, en ocasión de presentar las propiedades del nombre «Esposo», afirma:

> De manera que, como una nube en quien ha lanzado la fuerza de su claridad y de sus rayos de sol, llena de luz y ... por dondequiera que se mire es un sol, así, ayuntando Cristo, no solamente su virtud y su luz, sino su mismo espíritu y su mismo cuerpo con los fieles y justos, y como mezclando en cierta manera su alma con la suya dellos, y con el cuerpo dellos su cuerpo en la forma que he dicho, les brota Cristo y les sale afuera por los ojos y por la boca y por los sentidos, y sus figuras todas y sus semblantes y sus movimientos son Cristo ... por lo cual, así él como ellos, sin dexar de ser él y ellos, serán un Él y uno mismo ... allí [en la unión corporal] adquieren derecho el uno sobre el cuerpo del otro, aquí [en la unión espiritual] sin destruir su substancia, convierte en su cuerpo, en la manera que he dicho, el esposo Cristo a su esposa ...[1]

La conversión en el amado simbolizada por la luz (más abajo afirma la esposa «... dame que me deshaga yo y que me convierta en ti toda,

1. *De los nombres de Cristo*, ed. de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid, pp. 463-464 (también modernizo las grafías). Como muy bien advierte el editor, «la imagen de la Divinidad como Sol irradiante que todo lo ilumina tiene una larga tradición en la literatura espiritual; ya en el Pseudo Dionisio se expresa claramente ...» (*ibid.*); se refiere al pasaje citado, *supra*, en el capítulo I (cf. mi artículo «Los platónicos *Nombres* de fray Luis de León», *Anuari de Filologia*, XV [1992], pp. 83-107; J. Lara Garrido, *op. cit.*, pp. 86-92 y *passim*; véase la nota 1 del capítulo VII).

Señor») es un *leitmotiv* a lo largo de esta y de otras obras suyas. Valga citar un par de textos más, bellísimos, que ilustran esta modalidad de la *caritas* en fray Luis (la luz, la mirada), pero combinada con la lactancia:

> Críe, pues, la perfecta casada a su hijo ... Lo primero en que abra los ojos su niño sea en ella, y de su rostro de ella se figura el rostro de él. La piedad, la dulzura, el aviso, la modestia, el buen saber, con todos los demás bienes que le habemos dado, no sólo los traspase con la leche en el cuerpo del niño, sino también los comience a imprimir en el alma tierna de él con los ojos y con los semblantes.[2]

Como puede verse, la equivalencia es palmaria. En el nombre «Cordero» también aúna el motivo de la luz, de la mirada, con el de la lactancia, pero aplicado a la maternidad de Cristo y con la descripción completa del proceso de transformación por el intercambio espiritual a través de los ojos:

> ... la divina Virgen, aplicando a ellos [a sus pechos] a su hijo de nuevo, y enclavando en él los ojos y mirándole, y siendo mirada dél dulcemente ... abrasada en nuevo y castísimo amor, se la daba [la leche], si decir se puede, más sancta y más pura. Y como se encontraban por los ojos las dos almas bellísimas, y se trocaban los espíritus que hazen paso por ellos con los del hijo, deificada la madre más, daba al hijo más deificada su leche. Y como en la divinidad nace *Luz* del Padre, que es luz, ansí también cuanto a lo que toca a su cuerpo, nace de pureza, Pureza (p. 577, la cursiva es mía).

Con este motivo doble simboliza y corrobora lo anunciado en el título del capítulo anterior: del sentido al intelecto. Si en el fragmento de *La perfecta casada* se ilustraba el necesario tránsito —para que se dé la transformación del amante en el amado— del «cuerpo» («ojos» y «semblantes») al «alma» («la piedad, la dulzura ... con todos los demás bienes»), en el nombre «Cordero», los motivos de la lactancia y de la luz presentan un recorrido doble, especular, de la mirada «deificadora». Esta, la mirada, recíproca por el trueque espiritual, comporta que la leche misma de la madre, una vez que esta ha sido deificada por la mirada del hijo, a su vez deifique (y se deifique) y se duplique el fluido —literal en

2. *La perfecta casada*, capítulo XVII (ed. de Félix García, I, pp. 348-349); para los antecedentes del motivo de la «figuración» del rostro del amado, véase F. Mancini, *La figura nel cuore..., passim*; véase también Ana Castaño Navarro, «La maternidad de Cristo en *Los nombres de Cristo*: el tema en textos anteriores y la formulación de fray Luis de León», *Medievalia*, IX (1991), pp. 18-26.

un sentido: la leche— recíproco de luz y de pureza. Pocas veces ha sido mejor ilustrado y «científicamente» explicado el significado de la *caritas*, la transformación del amante en el amado, el tránsito amoroso del sentido al intelecto.

Análogo, como hemos venido diciendo, es el proceso del amor platónico, pues implica que el amante se ve como en un espejo en el amado (o sea, comprueba que comparte con él su origen divino, que las almas de ambos provienen del alma del mundo), y a través de su belleza particular, contempla la universal, que despierta al «alma, que en olvido está sumida, [y] torna a cobrar el tino / y memoria perdida / de su origen primera esclarecida» (fray Luis de León, «Oda III», 7-10). En su oda XIII, «De la vida del cielo» (vv. 31-37), combina ambos sistemas y doctrinas —que ya habían sido combinados por la primera patrística neoplatónica, como vimos—, aunque con otras imágenes:

> ¡Oh son! ¡Oh voz! ¡Siquiera
> pequeña parte alguna decendiese
> en mi sentido, y fuera
> de sí el alma pusiese
> y toda en ti, oh Amor, la convirtiese!;
> conocería dónde
> sesteas, dulce Esposo ...[3]

El proceso es completo: el anhelo de la salida de sí o éxtasis del alma («olvido», como dirá San Juan de la Cruz), merced al *descensus* de la música celestial («¡Siquiera / pequeña parte alguna decendiese / en mi sentido!»), que comporta un *ascensus* o elevación del *sensus communis* y de sus facultades anejas, a fin de alcanzar otro sentido superior, trascendente. Así, viene a decir que 'la «pequeña parte» de la música celestial que bajase al sentido común —por la concordancia entre la música divina y la humana, o por la participación de esta en aquella— raptaría, elevaría, el alma y la transformaría en Dios'. O sea las dos fases citadas arriba: descenso o encarnación de Cristo y, a través de Él, retorno a Dios. No es en vano, por lo tanto, que fray Luis utilice el verbo «decendiese» (v. 32), pues el proceso de unión con Dios exige despojarse de lo particular y de lo «aprehensible» (la *denudatio* de Guillermo de Conches, Nicolás de Cusa, etc.), y revestirse de lo universal y trascendente;

3. Cito por mi edición de la *Poesía completa*, Taurus, Madrid, 1990, p. 96. Véase Francisco García Lorca, *De fray Luis a San Juan. La escondida senda*, Castalia, Madrid, 1972.

en términos profanos: pasar de la Venus vulgar a la celeste.[4] Para ello es preciso liberarse de todas las *speciei* del *sensus communis* y facultades vinculadas, como dirá más tarde San Juan:

> como quiera que el alma no puede advertir más que una cosa, si se emplea en cosas aprehensibles, como son las noticias de la memoria, no es posible que esté libre para lo incomprehensible, que es Dios; porque, para que el alma vaya a Dios ... hase de trocar lo conmutable y comprehensible por lo inconmutable y incomprehensible.[5]

En fray Luis, el estoico «descenso» del «son», de la «voz» divina, al sentido hay que relacionarlo con esta indiferencia hacia lo sensible y lo particular (o con la necesidad de superarlo) y, claro está, con algunos pasajes del *Banquete* (por ejemplo, 211 c)[6] y demás intermediarios que hemos visto en el capítulo I, especialmente, los Padres «neoplatónicos». Los siguientes pasos descritos por el Agustino son asimismo impecables: enajenación en el amado («fuera de sí»), transformación («toda en ti ... la convirtiese») y vida («viviera junta», v. 40). Ni que decirse tiene que es el alma intelectiva la que se transforma en el amado, la que hace posible la contemplación a través suyo («conocería dónde ...»), pues sólo dicha porción del hombre participa de la «música» divina (análoga a la «luz»), solamente ella puede ser «raptada» por el trascendente amor divino, en tanto que es la que comparte con los ángeles y la que le devuelve su condición de imagen de Dios, como vimos antes con San Agustín (*De Genesi ad litteram*, VI, XII, 21; *De Trin*, VII, VI, 12; X, XII, 19; XI, v, 8, etc.). Por lo tanto, es la que la aleja de la *regio dissimilutidi-*

4. No sería impensable que para describir el proceso hubiese tenido presente fray Luis el célebre pasaje de las *Confesiones* (IX, X, 23-25) en que San Agustín, junto con su madre, «recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo ... Y subimos todavía más arriba ... y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad ...» (IX, X, 24). No sólo lo digo por la coincidencia temática, sino porque dicha *regio ubertatis indeficientis* agustiniana se parece mucho al «alma región luciente» con que empieza el poema; asimismo, el Pastor que encuentran en dicha región madre e hijo coincide con el «Pastor y pasto él solo» (v. 20) «de su hato ceñido» (v. 24).

5. *Subida del Monte Carmelo*, 3, 5, 2; en *Obras*, p. 566 b.

6. Lo indica Jean Daniélou: «c'est qu'aucune des choses qui tombent sous les sens ne subsiste réellement, hors de l'Être transcendant. L'être veritablement réel, c'est celui qui est immuable. Nous sommes ici en plein platonisme» (*Platonisme et théologie mystique*, Montaigne, Aubier, 1953², p. 32); para las derivaciones neoplatónicas, véase E. Maio, *op. cit*, pp. 97 ss.

nis agustiniana, como muy bien sabía fray Luis de Granada, hablando de «las ánimas unidas y encorporadas espiritualmente con Cristo con tan fuerte vínculo de amor, que de entrambos se haga una misma cosa ..., sino que (como Él mismo dijo a Sant Augustín) no se muda Él en las ánimas, sino las ánimas se mudan en Él».[7]

Esta oda, no obstante, merece que nos detengamos un poco más, pues aparte la citada imagen de la música celestial y la de la luz cenital («Y de su esfera cuando / la cumbre toca, altísimo subido, / el sol, él sesteando, / de su hato ceñido», vv. 21-24), de semejante significado, es muy posible que con «y les da mesa llena, / pastor y pasto él solo, y suerte buena» (vv. 19-20), aluda fray Luis a «la restauración gloriosa del cuerpo y su plenitud eucarística», a la «resurrección incoada, asimilación corporal de Cristo».[8] Con todo, no tiene en cuenta Maristany el

7. Se refiere a *Conf.*, VII, x, 16; véase simplemente P. Courcelle, «Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne dr la 'région de dissemblance'», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XXXII (1957), pp. 5-33; el motivo pasa especialmente a través de Plotino, *En.*, I, VIII, 13. El texto de fray Luis de Granada es del *Libro de la oración y contemplación*, en *Obras*, ed. Justo Cuervo, Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, II, pp. 28-29.

8. Son palabras de Joaquín Maristany, «Un curso inédito de 1569 de fray Luis de León sobre la Eucaristía», en C. Morón y M. Revuelta, eds., *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y su obra*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1989, pp. 95-133, esp. 126-127; trae luego algunas frases de la *Exposición de Job*, que, según él, «está ... transida de una esperanza inmanente de velada resurrección corporal. No puede dejar Dios que perezca la materia criada, ya que es originariamente la Naturaleza Humana del Hijo» (p. 128); ni que decirse tiene que el «curso inédito» incluido en el título del trabajo se refiere a lo mismo y, según él, depende del *De naturali cum Christo unitate*, de Francisco de Mendoza y Bobadilla, cuyas tres *assertiones* son muy claras: primera: «... nos per dignam corporis et sanguinis Christi sumptionem *non tantum fidei et dilectione Christo ut Deo uniri*, sed veram quandam et natualem unitatem cum eo ut homine etiam consequi»; segunda: «... et quoniam horum nexuum uterque per naturam carnis est, *non per solam coniunctionem voluntatem* idcirco inter nos et Christum naturalis quaedam unitas est»; tercera: «Sequitur etiam Ecclesiam Christi sponsam quae corpus eius mysticum dicitur et ex fidelibus tamquam membris constat, *praeter spiritualem unitatem quam fides et dilectio praestat*, non carere vera naturalique cum Christo capite unitate mediantibus singulis quibusque suis membris» (fol. 88, *apud* Maristany, p. 111, la cursiva es suya); apunta el estudioso que acarrea a cuantos Padres griegos «ven la incoporación eucarística y el cuerpo eclesial ... desde el paradigma de la Encarnación», pero «no se trata de un burdo materialismo, pues se desglosa el *corpus triforme* en 'cuerpo histórico', 'cuerpo glorioso' y 'cuerpo eucarístico'» (*ibid.*); cf. Oreste Macrí, ed., Fray Luis de León, *Poesías*, Crítica, Barcelona, 1982², pp. 109-115; C. P. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, University Press, Cambridge, 1988, pp. 172-176; David J. Hildner, *Poetry and Truth in the Spanish Works of Fray Luis de León*, Támesis, Londres, 1992, pp. 41-71.

fundamental *De incarnatione*, donde fray Luis realmente se acoge a la transformación «íntegra» en Cristo, a propósito de hablar de la comunicación de Dios con las criaturas. En el marco de la *quaestio secunda* de Durando («Utrum fuerit conveniens Deum incarnari?»), fray Luis establece tres modos de comunicación o de unión con Dios: natural, por la gracia e hipostática: [9]

> *primo*, producendo in creaturis similia bona iis, quae ipse habet, quod efficit, uno modo, naturaliter, quando producit naturales perfectiones omnium rerum, quae nihil aliud sunt, quam quaedam similitudines divinae perfectionis et bonitatis ... *secundo* modo ... non quidem producendo in creaturis aliquam similitudinem suorum bonorum, sed ea ipsa bona realiter, et se ipsum totum ita uniendo creaturis ... in hoc vero *postremo* modo dat se Deus increatus et infinitus ipsis creaturis.[10]

Se comunica ya sea por la participación de las criaturas en los bienes o perfecciones de Aquel, ya por infusión, o sea, dándose Dios, creador, a sus criaturas. Con todo, el que nos interesa es el tercer *modo*, la unión hipostática, pues se refiere a la doble naturaleza del Hijo de Dios, divina y humana, destacando de la segunda su condición de *minor mundus*, que le permite no sólo humanizarse, sino divinizar al hombre:

> Ultimo, notandum, quod homo, quamvis sit una species creaturarum, ab iliis distincta, tamen in sese continet vim et perfectionem omnium creaturarum, et est in homine congestum et copulatum, quidquid singulis creaturis per partes fuerat distribuitum; unde homo aptius dicitur vinculum naturae, et minor mundus (μικρο κοσμος), nam solus constat ex natura corporea et incorporea ... ut sin in illo expressa quaedam imago

9. Que reelaborará posteriormente en *De los nombres de Cristo*, «Pimpollo», en ocasión del hablar del reparto de bienes: «¿qué bienes o qué comunicación dellos fue aquella a quien como blanco enderezó Dios todo el oficio desta obra suya? ... La Escuela [o sea, la teología escolástica] los suele reducir a tres géneros: a naturaleza y a gracia y a unión personal. A la naturaleza pertenescen los bienes con que se nasce, a la gracia pertenescen aquellos que, después de nascidos, nos añade Dios: el bien de la unión personal es haber juntado Dios en Jesuchristo su persona con nuestra naturaleza» (ed. cit., pp. 177-178).

10. *De incarnatione tractatus*, en *Opera*, ed. cit., tomo IV, 1893, pp. 25-26, la cursiva es mía. Son las lecciones del curso 1566-1567, a partir del comentario de Durando a Pedro Lombardo. No se olvide que fray Luis no fue catedrático de Biblia hasta 1579; desde 1561 hasta 1572 (su ingreso en prisión) regentó respectivamente las cátedras de Santo Tomás y Durando (esta, desde 1565); de esta época y actividad conservamos cuatro de los siete volúmenes de sus *Opera* latinas, a partir de las *auctoritates* jerárquicamente establecidas por Melchor Cano en su *De locis theologicis*.

totius universi, continens in sese semina omnium rerum, tam coelestium quam terrestrium ... Ex quo sequitur, quod Deus, uniendo sibi humanam naturam, no solum deficavit unam dumtaxat naturam, sed in illa traxit ad communionem suae divinitatis omnes alias naturas, quae, scilicet, in una illa inclusae tenebantur; et communicavit se sapientissima ratione toti universo ... Divus Paulus (*ad Ephesios*, I [10]), loquens de Christo, inquit: «In quo instauravit omnia, quae in coelis et in terris sunt» ... id est: «In summam redegit et et copulavit omnia, quae in coelo et in terris sunt» ... ubi ... ideo Filius Dei dicitur factus homo, non ut benefaceret uni homini dumtaxat, sed ut charitatem suam ostenderet in universo mundo, qui totus in hominis natura includebatur ... quia, scilicet, in generatione continetur, ut diximus, non solum hominis, sed etiam omnium creaturarum sanctificatio et deificatio ... ad hanc unionem divinitatis elevata, omnis creatura sit consors et particeps ejusdem divinitatis.[11]

En este texto y en todo el libro parece aliarse fray Luis a la tradición, especialmente representada por Duns Escoto, según la cual la venida de Cristo está decretada por Dios desde toda la eternidad, de manera que la misma creación del mundo se ha hecho en vista de la encarnación del Verbo, de acuerdo con las palabras de San Pablo: «primogenitus omnis creaturae».[12] En el nombre «Hijo de Dios» insistirá en que la transformación en el Amado por antonomasia (o sea, en Cristo) comporta, por su condición de hombre, y, por lo tanto, de microcosmos, que toda la creación se beneficie con su llegada: «vimos junta [en Cristo] en uno la universalidad de lo no criado y criado», pues es «Hijo en quien nasció todo

11. *Ibid.*, pp. 26-28. Aparte el de San Pablo, los lugares bíblicos que aporta son más o menos los habituales: Isaías, XL, 5; Juan, III, 16; Romanos, VIII, 19, etc. La noción de Cristo como microcosmos a lo divino la desarrolla especialmente en *Nombres*, «Monte»: «la más principal razón por que se llama *Monte* es por la abundancia ... por la preñez riquísima de bienes diferentes que atesora y comprehende en sí mismo ... no sólo en cuanto Dios —que según esta razón, por ser el Verbo divino por quien el Padre cría todas las cosas, las tiene todas en sí de mejores quilates y ser que son en sí mesmas—, más también según que es hombre, es un *monte* y un amontonamiento y preñez de todo lo bueno y provechoso y deleitoso y glorioso que en el deseo y en el seno de las criaturas cabe, y de mucho más que no cabe» (ed. cit., p. 247); más explícitamente en «Pimpollo»: «en juntarse Dios con ella [la «humana naturaleza»], es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo spiritual y lo corporal, que contiene y abraza en sí lo uno y lo otro. Y por ser, como dijeron antiguamente, un menor mundo o un mundo abreviado» (p. 179). Ni que decirse tiene que para todo lo relativo al microcosmos remito a F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, *s. v.* y *passim*.

12. *Col.*, I, 15; Escoto parte de este pasaje y fray Luis asegura que «sententiam Scoti, quam ego sequi soleo» (*Opera*, VII, p. 102).

el edificio del mundo» (p. 528). Por lo mismo, defiende el Agustino que no fue necesario el pecado de Adán para que Dios se hiciese hombre, sino que se encarnó porque el hombre, hecho a imagen y semejanza suya, fue su obra más excelsa; «y como Dios tenía ordenado de hacerse hombre después, luego que salió a la luz el hombre, quiso humanarse nombrándose».[13] Semejanza, que no participación en la divina substancia. Por eso mismo tuvo que encarnarse hipostáticamente en su Hijo («unio hypostatica Dei cum homine», *De incar.*, p. 34), para que podamos transformarnos a través de y en Él, porque estamos hechos a imagen y semejanza suya,[14] y porque al fin y al cabo es el *Mediator* entre el hombre y Dios.[15] Por lo tanto, también es puente entre aquel, el hombre, y el mundo, pues Cristo, en cuanto hombre, es un microcosmos, a lo divino, «pues de la misma manera dice San Pablo [Ef., I, 10] que Dios summó todas las cosas en Cristo, o que Cristo es como una summa de todos, y, por consiguiente, está en él puesto todo, y ayuntado por Dios spiritual y secretamente, según aquella manera y según aquel ser en que todo puede ser por él reformado y, como si dixésemos, reengendrado»

13. *Nombres*, Prólogo, p. 168; afirmación que da cuenta a la vez del escotismo y del platonismo. Frente a la posición de, por ejemplo, Santo Tomás, que apuntaba que se hizo Hombre para redimir el pecado de Adán; en el artículo tercero de la cuestión primera Santo Tomás se pregunta: «Utrum si homo non pecasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset?», fundándose en San Agustín y en la interpretacion de la *Glossa* a un texto de San Pablo (1 Tim, I, 15), y concluye: «cum in Sacras Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset» (III, q. 1, a. 3). Para el escotismo de fray Luis, véanse, por ejemplo, A. López, «La idea cristocéntrica en Fray Luis de León», *Religión y Cultura*, XXIII-XXIV (1961), pp. 564-582; S. Folgado, *Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León*, El Escorial, 1968; E. Rivera de Ventosa, «El primado de Cristo en Duns Escoto y Fray Luis de León», *Religión y Cultura*, XCIII-XCIV (1976), pp. 485-502.

14. Como recuerda en el nombre «Amado»: «porque Cristo, en los que le aman, Él mismo hace el amor y se pasa a sus pechos dellos y vive en sus almas, y por la misma razón hace que tengan todos una misma alma y espíritu. Y es fácil y natural que los semejantes y los unos se amen» (p. 595).

15. A esta noción y otras afines dedicará parte de dos *nombres*: «Faces de Dios» y «Camino»: «Dícese también Cristo *Fazes de Dios* porque, como por la cara se conosce uno, assí Dios por medio de Cristo quere ser conoscido ... y por esto dice Él de sí mismo que manifestó el nombre de su Padre a los hombres» (pp. 205-206); «Cristo, con gran verdad, es *camino* de Dios, porque es ... imagen viva suya y retrato verdadero de sus inclinaciones y condiciones todas, o por decirlo mejor, es como una ejecución y un poner por la obra todo aquello que a Dios le aplace y agrada más» (p. 219).

(*Nombres*, «Padre del siglo futuro», p. 285), pues «los hombres, para vivir a Dios, tenemos necesidad de nascer segunda vez» (pp. 265-266).

Este nuevo nacimiento o *deificatio* se debe a que Dios, *summum bonum*, quiere que el «bonum ex natura sua est diffusivum sui», pero como esto sólo se podía lograr por la hipóstasis, a la que no puede acceder el hombre, tuvo que encarnarse el *Verbum humanitate coniuncta*,[16] y *mediante gratia*,

> quia humana natura ex se est parum apta et proportionata ad hoc, ut hypostatice cum Verbo divino uniatur: ergo necessarium fuit ut aliquo dono supernaturali disponeretur ad hujusmodi unionem: sic intellectus humanus, quie ex sua natura est ineptus ad visionem divinam, disponitur ad illam lumine gloriae ... ideo ponendum est lumen gloriaem tanquam dispositio quaedam et facultas necessaria ex parte intellectus beatorum; quo mediante lumine, facultas naturalis intellectus elevatur, et confortatur ad visionem beatificam eliciendam.[17]

Lo relevante de estas palabras (no podía ser de otro modo, por otra parte) es que fray Luis pone el énfasis en el *descensus* de Cristo a la condición humana, gracias a la cual Dios adquiere ser substancial, que no tenía antes: se transforma en hombre, para que el hombre pueda transformarse en su Amado por antonomasia, en Dios:

> per incarnationem ... adquirit Deus aliquod esse substantiale, quod non habebat antea; ergo mutatur proprie. Consequentia patet ... terminus Incarnationis non est relatio, sed esse substantiale, absolutum, scilicet, esse humanum, seu esse hominis; ergo illud de novo adquiritur, et advenit Deo ... sed, tamen, no sequitur ex eo, quod Incarnatione adveniat Deo aliquod esse, vel substantiale vel accidentale, quod antea non habebat; nam per unionem factum est, ut Deus sit homo, non quia Deo adjungitur aliquod esse; sed potius, quia esse suum communicat humanitati (*De incar.*, p. 210).

16. Lo explica en la segunda *conclusio* («Ad hanc suae gloriae manifestationem, et communicationem suae perfectionis, quam Deus effundebat primario, primum et potissimum medium, quod Deus eligit, et voluit, fuit Christus», p. 43-46) de la tercera *quaestio* de Durando («Quae fuerit praecipua et maxima causa, propter quam Deus carnem asssumpserit, ut illa cessante, non fuerit assumpturus?»); a partir especialmente del lugar de San Pablo arriba citado: «Y el cual [Cristo] es imagen del Dios invisible, primogénito ante toda criatura» (Col., I, 15). Más abajo se extenderá «quod conjunctio humanae naturae cum divina est maxima unio ex parte eius, in quo conjungiturm, scilicet, unius personae divinae, subsistentis in utraque natura, quae persona est maxime una» (p. 155).

17. *De incar.*, p. 92 y 94; aquí recurre al Aquinate (*Summa*, III, d. II, q. 2., a. 1).

En este contexto alcanza su sentido pleno la transformación «corporal» a que aludía arriba con Maristany y que casi se manifiesta en el nombre «Rey de Dios», en ocasión de hablar de la segunda unión, por la gracia:

> toda el alma y todo el cuerpo quedarán subjectos perdurablemente a la gracia, la cual ... hará que el alma se enseñoree del todo del cuerpo. Y como ella, infundida hasta lo más íntimo de la voluntad y razón, y embebida por todo su ser y virtud, le dará ser de Dios y la transformará quasi en Dios, así también hará que, lanzándose el alma por todo el cuerpo y actuándole perfectísimamente, le dé condiciones de espíritu y quasi le transforme en espíritu. Y así el alma, vestida de Dios, verá a Dios y tratará con él conforme al estilo del cielo, y el cuerpo, quasi hecho otra alma, quedará dotado de sus cualidades della, esto es, de inmortalidad y de luz y de ligereza y de un ser impasible (*Nombres*, p. 398).

Volvemos a habérnosla con otro *indumentum animae* o «hábito del alma»; en este caso es el Amado por antonomasia el que la viste: «vestida de Dios»; y «vestidos los dejó de hermosura», dirá más adelante San Juan de la Cruz (*Cántico*, V). Fray Luis ya se había extendido sobre este motivo en su *In epistolam Pauli ad Galatas expositio*, a partir de un motivo que ya he comentado antes (*anima est ubi amat*) y de otro lugar paulino:

> certe in quo Christus vivit, is Christum pro animo habet: itaque quemadmodum ab animo corpus movetur, ita a Christo universa bonorum opera ortum habere debent: et ut animus dominatur in corpore, sic Christus dominatur in suis ... Itaque idem Paulus *Romanos* [XIII, 14] ... 'Induimini, inquiens, Dominum Jesum Christum'. Nam is Christum induit, in quo nihil, quod non Christi speciem prae se ferat, conspicitur, qui spirat Christum undiquaque, cujus in vultu, incessu, habitu, denique actione omni Christus apparet.[18]

E insistirá en el nombre «Hijo de Dios»: «¿Por ventura es cosa nueva que el amor vista del amado al que ama, que le ayunte con él, que le transforme?» (p. 529).

Son tres conceptos sinónimos para indicar la anhelada unión con el amado, pues no otra cosa es amor, dice Sabino, en el nombre «Príncipe de paz»:

18. En *Opera*, ed. cit., vol. III (1892), p. 272.

> Sí he oído y leído que es unión el amor y que es unidad, y que es como un lazo estrecho entre los que juntamente se aman, y que, por ser así, se transforma el que ama en lo que ama por tal manera, que se hace con él una misma cosa (p. 441).

Unión que alcanza su máxima expresión, la transformación, en los nombres «Esposo» y «Amado», donde a la par que expone el tercer modo de unión, la hipostática, por ser Cristo también hombre, se referirá asimismo a la unión y transformación por la gracia y la caridad, y a la natural o corporal, acogiéndose sin atenuantes tropológicos al texto paulino: «quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius» (Ef., V, 30). Cristo en su integridad, o en su humanidad hipostática (alma y cuerpo), dirá en «Esposo», «se incorpora o, mejor —corrige fray Luis—, nos incorpora Él íntegramente en su alma y en su cuerpo» (Maristany, p. 101).

Desde el principio de este nombre, y a partir del celebérrimo lugar de San Pablo 1 Cor., VI, 17: «El que se ayunta a Dios, hácese un mismo espíritu con Dios»,[19] ilustra magníficamente dicha incorporación: «así se ayuntó la persona del Verbo a nuestra carne, que osa decir San Juan [I, 14] que se hizo carne ... aquí vive y vivirá nuestra carne por medio del ayuntamiento de la carne de Cristo ... ayuntando Cristo su cuerpo a los nuestros, los hace de las condiciones del suyo hasta venir a ser con él quasi un cuerpo mismo, por una tan estrecha y secreta manera, que apenas explicarse puede» («Esposo», pp. 450-451). Más explicable, teóricamente, resulta el amor recíproco, merced a la consabida imagen del *indumentum animae*: «el justo ama a Cristo ... y es amado de Cristo» por varias razones:

> Lo uno, porque imprime Cristo su alma dél y le debuja una semejanza de sí mismo viva, y un retrato eficaz, de aquel grande bien que en sí mismas contienen sus dos naturalezas, humana y divina, con la cual semejanza figurado nuestro ánimo, y como vestido de Cristo, parece otro Él ... y obramos con Él y por Él lo que es debido al ser suyo que en nuestra alma está puesto ... y hechos así otro Él o, por mejor decir, envestidos en Él, nace de Él y de nosotros una obra misma (pp. 451-452).

19. Este *locus* clásico figura por doquier en la obra de fray Luis; v. g., en la citada traducción y exégesis del *Cantar de los cantares de Salomón* (VIII, 2: «En teniéndote yo en mi casa ...»): «Y por esso quiere la Esposa ... gozalle assí por sí, sin medio ni tercería de nadie, ni sin ir mendigando ni como barruntando su belleza por las criaturas; y visto así cual es y cuán grande y perfecto es, llegalle assí consigo y abrazalle con un nuevo y entrañable amor; metello en su casa y en lo más secreto de su alma, hasta transformarse toda en él y hacerse una misma cosa con él, como dice el Apóstol: El que se ayunta a Dios hácese un mismo espíritu con él» (ed. cit. de J. M. Blecua, pp. 254-255).

Pero «también, por una manera que apenas se puede decir, pone presente su mismo Spíritu Sancto en cada uno de los ánimos justos» (p. 452). Es la *infusio caritatis* (1 Cor., III, 16 y VI, 19) del Espíritu Santo, «inspirado juntamente de las personas del Padre y del Hijo» (p. 452), sobre la que se extiende ampliamente en su *Tractatus de charitate*, donde subraya con frecuencia y precisión escolástica que el «subjectum charitatis non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, qui est voluntas» (*quaestio* II, p. 80), porque la «charitas nec est naturalis, nec naturaliter acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, cujus est quaedam participatio» (p. 83). Siendo dicha *infusio* o participación divina por la gracia del Espíritu Santo (o sea, no por naturaleza), sólo puede llevarse a efecto a través de la voluntad, como, por otra parte, quería San Buenaventura, argumentará más tarde San Juan de la Cruz. Y recomendaba, por ejemplo, San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*, al indicar que el ejercitante ha de identificar su actitud con Jesús por medio de la «contemplación para alcanzar amor»:

> Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y poseer. Vos me lo disteis; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta.

Se trata de alcanzar una vida de servicio a Dios en conformidad con su voluntad.

Más adelante, aún en el nombre «Esposo», fray Luis de León continúa desplegando el motivo de la transformación del amante en el amado en todas las facetas que hemos visto. Desde la unión corporal, lograda por el *descensus* de Cristo: «la carne de Cristo ... ¿no comunicará su virtud a nuestra carne?» (p. 458), hasta la intelectual arriba citada,[20] pasando por la intermedia infusión espiritual, que nos transforma en Cristo:

> con el espíritu ayunta el suyo Cristo por tantas maneras, poniendo en él su semejanza y comunicándole su vigor y derramando por él su espíritu mismo ... [para que] nos añude y haga uno la charidad que el Espíritu en nuestros corazones derrama ... así, ayuntando Cristo, no solamente su

20. Véase anteriormente, final del capítulo V, aunque los ejemplos son muchos más. Así, un poco más adelante, el parlamento del alma: «Luz, amor, vida, descanso summo, belleza infinita, bien immenso y dulcísimo, dame que me deshaga yo y que me convierta en ti toda, Señor» (pp. 476-477); es la luz o el sol platónico, que recoge toda la tradición; probablemente, fray Luis lo toma del Pseudo Dionisio (*De los nombres divinos*, I, 4; VII, 3).

> virtud y su luz, sino su mismo espíritu y su mismo cuerpo con los fieles y justos, y como mezclando en cierta manera su alma con la suya dellos ... les brota Cristo y les sale afuera por los ojos y por la boca y por los sentidos, y sus figuras todas y sus semblantes y sus movimientos son Cristo ... por lo cual, así Él como ellos, sin dejar de ser Él y ellos, serán un Él y uno mismo.[21]

En «Hijo de Dios» insiste en que sólo por la intercesión de Cristo podrá el hombre unirse con Dios, ser hijo suyo, participar, mediatamente, en su sustancia, por lo tanto, también en el «nombre»: «Y eso es ser nosotros hijos de Dios: tener a este su divino Hijo entre nosotros. Porque el padre no tiene sino Él solo por *Hijo*, ni ama como hijos sino a los que en sí le contienen y son una misma cosa con él, un cuerpo, un alma, un espíritu» (p. 561). En «Pastor», en fin, insiste en que el alma de Cristo («para quien y para cuyo servicio esta máchina universal fue criada», p. 581) es «medianera entre Dios y su cuerpo» (p. 582): la humanidad.

El nombre «Amado» también arranca con el motivo en cuestión: «les daría [Cristo] un corazón tan ayuntado y tan hecho uno con él, que no rogarían al Padre ninguna cosa que no fuese por medio dél, y que del hervor del ánimo les saldría el ardor a la boca ...» (pp. 589-590). El amor «en el pecho de los enamorados» que «cría el Espíritu Santo» es tan «finísimo» y «abundantísimo», que hace la «más milagrosa obra de todas, que es hazer dioses a los hombres y transformar en oro fino nuestro lodo vil y bajísimo». La «alquimia» para tal fin es la consabida:

> el amor con que de los pechos sanctos es amado este *Amado*, y que en él los transforma, es sobre todo amor entrañable y vivísimo, y es, no ya

21. Pp. 462-463. Como muy bien apunta C. Cuevas (*ibid.*), «los razonamientos de fray Luis rayan aquí en las lindes del misticismo»; Macrí, para decir lo mismo, le da la vuelta al asunto: «El Dios luisiano ... es el más humanizado de la mística española, así como el hombre es el más divinizado finalísticamente. Su recíproca necesidad se pronominaliza con 'ella, ellos; Él, ellos; Él y ellos; Él y uno mismo'. En estos Pronombres místéricos se neutralizan los distintos Nombres ... iguales metafísicamente, no tautológicos, puesto que permanecen las diferencias en la naturaleza y en la historia humana» (pp. 111-112). Según Maristany, «enlazaría más bien fray Luis con poderosos acentos de los Padres griegos que incorporan la materia, nuestro propio cuerpo —la creación entera— en la encarnación "económica" o soteriológicamente leída. Es decir, recoge el motivo eucarístico y lleva a cumplimiento el 'parto común de todas las cosas' en la Divino-Humanidad; desde el nombre "Pimpollo" ... hasta el último nombre, "Jesús", que los resume todos» (p. 102).

> amor, sino como una sed y una hambre insaciable con que el corazón que a Cristo ama se abraza con él y se entraña y, como él mismo dice, le come y le traspasa a las venas.[22]

La imagen de la transformación por ingestión —de la que ya hablaba Platón (*Fedro*, 247 d-e, y los neoplatónicos—,[23] trasunto también de la Eucaristía (como hemos visto con Maristany), ya estaba presente en el nombre «Pastor», directamente relacionado con otro verso («pastor y pasto él solo ...», v. 20) de la citada oda XIII:

> Y sea lo cuarto, que es así pastor que es pasto también, y que su apascentar es darse a sí a sus ovejas. Porque el regir Cristo a los suyos y el llevarlos al pasto no es otra cosa sino hacer que se lance en ellos y que se embeba y que se incorpore su vida, y hacer que con encendimientos fieles de caridad le traspasen sus ovejas a sus entrañas, en las cuales traspasado, muda él sus ovejas en sí. Porque cebándose ellas dél, se desnudan a sí de sí mismas y se visten de sus cualidades de Cristo y, cresciendo con este dichoso pasto el ganado, viene por sus pasos contados a ser con su *pastor* una cosa.[24]

22. Pp. 601-602. En el nombre «Esposo» ya lo adelantaba por boca de San Juan Crisóstomo, teniendo como telón de fondo la Eucaristía: «Y no sólo por medio del amor somos uno con él, mas realmente nos ayunta y como convierte en su carne por medio del manjar de que nos ha hecho merced ... Y así Cristo, para obligarnos con mayor amor ... no solamente se deja ver de los que le aman, sino quiere ser también tocado de ellos y ser comido, y que con su carne se enxiera la dellos» (p. 455); me remito de nuevo a D. Ynduráin, *Aproximación...*, pp. 19-50.

23. En el texto platónico, el alma «se come» a Dios; en el siguiente de Plotino, se usa la imagen para representar el ansia de verdad, y comiéndose a Dios no se limita a nutrirse del único alimento adecuado para satisfacer su deseo, sino que se transforma en Dios: «Escam vero animi quam esse dicemus aliam praeter illam quam esurit semper et sitit, qua parta gaudet summopere, qua sumpta crescit et impletur? Omnis animus tum in omni aetate, tum continue veritatem prae ceteris appetit ... Immo vero animus, etiam si nihil inde sequatur utilitatis, veritatem studiose perquirit, et pleno cibis suis corporis, esurit sitisque adhuc animus veritatem ... Hac etiam alimonia fit invictus, temperans, iustus, hominum gubernator et dominus, excelsior caelo, par angelis, Deo similis ... Eamdem escam omnes appetunt mentes, eamdem quaeque mens semper ... Odit namque corporis alimenta atque eodem cibo vesciturum, quo caelestes et sempiternae mentes. Hic cibus est veritas. Veritas autem non est corporea, alioquin rebus incoporeis non inesset. Non autem inest Deo» (Ficino, *Theol. platon.*, VIII, 2). Para la transformación por ingestión en general («pastor y pasto»), véase D. Ynduráin, «'Y pacerá el amado entre las flores'», en su *Aproximación a San Juan de la Cruz*, pp. 19-50.

24. P. 240. La relación de la oda «De la vida en el cielo» con dicho nombre es harto conocida; véase K. Maurer, «Himmlischer Aufentbalt. Fray Luis de León's Ode

Aunque fray Luis parezca darle, en principio, la vuelta al proceso: de la *caritas* a la ingestión («con encendimientos ... de caridad le traspasen ... a sus entrañas»), en realidad, la «fisiológica» imagen del «traspaso» o transformación por ingestión no es sino un modo de enfatizar o subrayar con dicho concretísimo y tradicional símil la «conversión» intelectiva en el Amado, pues sólo mediante la transformación intelectual, sólo por la *caritas*, «conocería dónde / sesteas, dulce Esposo ...» (oda citada, vv. 36-37). Con el auxilio de la gracia y merced a la semejanza previa entre el alma del hombre y Cristo, puente entre aquella y Dios, pues

> le ama Dios [a su Hijo] únicamente. Quiero decir que no solamente la ama mucho más que a otra cosa ninguna, sino que a ninguna ama sino por su respecto ['mediación'] ... porque no ama sino a Cristo en las cosas que ama. Porque su semejanza de Cristo, en la cual, por medio de la gracia, que es imagen de Cristo, se transforma nuestra alma, y el mismo espíritu de Cristo que en ella vive, y así la hace una cosa con Cristo, es lo que satisface ['restituye'] a Dios en nosotros. Por donde sólo Cristo es el Amado, por cuanto todos los amados de Dios son Jesucristo por la imagen suya que tienen impresa en el alma («Amado», pp. 613-614).

Como es sabido, en el último nombre, «Jesús», resume los atributos y cualidades repartidas en los trece anteriores, aunque haciendo especial hincapié en dos: su *descensus* y consiguiente condición de mediador entre Dios y los hombres, y, en tanto que hombre, la citada microcosmía «a lo divino», que tanto subrayará San Juan de la Cruz. Ambas necesarias para que el alma se transforme en Dios, de donde procede:

> Él es tabernáculo, porque nosotros vivimos en Él; nosotros lo somos porque él mora en nosotros. 'Y la rueda está en medio de la rueda, y los animales en las ruedas y las ruedas en los animales', como Ezechiel [I, 16-19] escribía, y están en Cristo ambas las ruedas, porque en Él está la divinidad del Verbo y la humanidad de su carne, que contiene en sí la universidad de todas las criaturas ayuntadas y hechas una.[25]

'Alma región luciente'», *op. cit.*, quien la deriva del *Salmo* 22, aunque R. Ricard («Le Bon Pasteur et la Vierge dans les poésies de Louis de León», en *Nouvelles Études Religieuses*, París, 1973, pp. 124-128) aporta muchas más fuentes profanas (cf. O. Macrí, pp. 326-327).

25. Pp. 617-618; la imagen del tabernáculo es de San Gregorio de Nisa (*La vida de Moisés*, en *PG*, XLIV, p. 382), que traduce así fray Luis: «Tabernáculo es el Hijo de Dios unigénito, porque contiene en sí todas las cosas, el cual también fabricó tabernáculo de nosotros».

Y para la 'salud' o 'salvación' del hombre (la *regio media salutis* de San Agustín), significado literal del nombre Jesús.[26] Ese estado de salvación supone «hacerse uno con Cristo, esto es, tener a Cristo en sí transformándose en él» (p. 638), ya implique que «nos incorporamos a Cristo en la Eucaristía no sólo por la gracia y la caridad, sino por unión natural, corporal o física» (Maristany, p. 101, a la vista del nombre «Esposo»), ya se deduzca únicamente la transformación intelectiva, o la del *appetitus intellectivus* (la voluntad), como parece desprenderse de las palabras de San Juan de la Cruz, que veremos en el siguiente capítulo.

Pero no hay que pensar que fray Luis se limite a las variantes del cristocentrismo, sino que conoce, pues eran moneda corriente, el proceso, las imágenes, los conceptos y las fuentes diversas del motivo, por lo que frecuentemente los combina. Téngase también en cuenta que dicha combinación sacroprofana del amor ya estaba implícita, como hemos visto, en algunos de los citados tratadistas neoplatónicos. Así, ya en los primeros y muy significativos renglones del prólogo de su exposición del *Cantar de los cantares* da esta pauta combinatoria, que mantiene a lo largo del libro: «Ninguna cosa es más propria a Dios que el amor, ni al amor hay cosa más natural que volver ['transformar, convertir'] al que ama en las condiciones y ingenio del que es amado». El ejemplo supremo lo tenemos en Dios mismo, que creó al hombre «al principio a su imagen y semejanza, como otro Dios, y a la postre se hizo Dios a la figura y usanza suya, volviéndose hombre últimamente por naturaleza». Pero tampoco se limita fray Luis a remover tópicos archiconocidos, sino que, como siempre, adecua sutilmente las más nobles tradiciones: la patrística (especialmente, la agustiniana), la bíblica y la platónica; o sea y respectivamente, la vuelta a Dios (con la usual fórmula *animat ubi amat*); la *infusio caritatis*, significada simbólicamente con el beso, y la integración por el amor del *Banquete*. De este modo, a propósito del «Béseme de besos de su boca», afirma que la Esposa ruega «a sus compañeras que avisen al

26. Véanse simplemente R. Arbesmann, «The concept of *Christus medicus* in St. Augustine», *Traditio*, X (1954), pp. 1-28; S. Álvarez Turienzo, *Regio media salutis, passim*. Un poco más adelante, fray Luis explica con pormenor qué se entiende por salud y, como era de esperar, hace extensible el concepto a los motivos más frecuentes de su obra: «La salud es un bien que consiste en proporción y en armonía de cosas diferentes, y es como una música concertada ... [y así, Cristo] es la buena correspondencia de todas las partes del mundo ... porque es la paz de todo lo diferente y el fiudo que ata en sí lo visible con lo que no se vee ... y es la melodía acordada y dulce ...» (p. 633).

Esposo de la enfermedad y desmayo en que está por sus amores y por el ardiente deseo que de velle tiene», que este

> es efecto naturalísimo del amor y nace de lo que se suele decir comúnmente que *el ánima del amante vive más en aquel a quien ama que en sí mesmo*, por donde, cuanto el amado más se aparta y ausenta, ella, que vive en él por continuo pensamiento y afición y le va siguiendo, tanto menos comunica con su cuerpo .... [se parece] a las casadas y enamoradas y los aficionados y los poetas ... cuando llaman a los que aman alma suya, y publican haberles sido robado el corazón, tiranizada su libertad, puestas a sacomano sus entrañas, que no es encarecimiento o manera de bien decir, sino verdad ... Y así, la propria medicina de esta afición y lo que más en ella se pretende y desea es cobrar cada uno que ama su alma, que siente serle robada; la cual, *porque parece tener su asiento en el aliento que se coge por la boca, de aquí es el desear tanto y deleitarse los que se aman en juntar las bocas y mezclar los alientos*, como guiados por esta imaginación y *deseo de restituirse en lo que les falta de su corazón*, o acabar de entregarlo del todo. Queda entendido desto con cuanta razón la Esposa, para reparo de su alma y corazón que le faltaba por la ausencia de su esposo, pide para remedio sus besos, diciendo «Béseme de besos», etc., que es decir ... mi alma está con Él, y yo estoy sin ella hasta que la cobre de su graciosa boca, donde está recogida.[27]

27. Fray Luis de León, *Cantar de los cantares de Salomón*, ed. de José Manuel Blecua, Gredos, Madrid, 1994, pp. 58-60; la cursiva es mía, también modernizo las grafías y cambio la puntuación. Además del clásico trabajo de Perella sobre el beso, véase también V. García de la Concha, «Fray Luis de León: *Exposición del Cantar de los cantares*», en V. García de la Concha, ed., *Academia Literaria Renacentista. I, Fray Luis de León*, Universidad de Salamanca, 1981, pp. 171-192; D. Domenichini, «Prime approssimazioni all' *ideario* di Luis de León. *El Cantar de los Cantares*», *Studi Ispanici* (1983), pp. 67-101; José M.ª Becerra Hidalgo, ed. y trad., *Obra mística de fray Luis de León*, Universidad de Granada, 1986; David J. Hildner, *Poetry and Truth in the Spanish Works of Fray Luis de León*, Támesis, Londres, 1992, pp. 72-90. Compárese con la descripción del tratadista del «Quattrocento» Claudio Achillini: «... in quell'istante, che s'incontrano gli sguardi, se portano con esso loro l'anime amanti, bisogna pure in ogni maniera confessare, che fra via quell'anime s'abbraccino, e si basino, e si confondano, ed in quel punto rimangano essanimati i petti amanti; e beato chi sapesse esprimere quella ineffabile mistura e confusione di spiriti, che si fa in quell'invisibile passaggio» (*Rime e prose de Claudio Achillini*, Venecia, 1651, pp. 246-247). No obstante, lo dice con ironía; no así cuando se refiere, más abajo, a la transformación del alma en Cristo: «nissuna altra specie d'amorosa trasanimazione mi verrà in pensiero, se non quell'una, che io doveva fare in Christo, perchè Christo no fantasticamente, ma realmente era quello che communicava a me stesso il corpo, l'anima, e la Divinità, ed io a quei favori ingratissimo corrispondea col trasfonder l'anima mia dentro gli occhi sacrileghi d'un volto pur troppo idolatrato» (pp. 249-250). Como se ve, predomina aquí la fórmula paulina: «vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus».

Klaus Reinhardt ha estudiado una exposición espiritual recientemente exhumada del *Cantar*, que con pocas reservas atribuye a fray Luis y que sería complementaria de la literal antes citada.[28] Por lo poco que he podido leer, parece ser un texto interesantísimo:

> Amor es un ánima que vive en dos cuerpos, y el fin suyo es gozar, y este gozo se viene a cumplir cuando de aquellos dos cuerpos se hace uno, en la manera que mejor puede, de tal arte que ya son un cuerpo y una ánima. De aquí vienen los abrazos entre los que bien se quieren, que representan aquesta unión. De aquí también los besos, que no solamente significan grande amor y paz, mas muy enteramente parece que imitan los dos amantes, juntando el spíritu y huelgo del uno con el otro, como si ya con un mesmo respirar ambos viviesen.

Como la exposición es espiritual, en la exégesis insiste primordialmente en la función de Cristo como *Mediator* y en la unión de todos los hombre en el cuerpo místico de Jesús (o en su cuerpo real, «por unión natural, corporal o física», al decir de Maristany), tal como hemos visto repetidas veces en otros textos luisianos: «Los cuales [besos] tienen fuerza de juntar a los enamorados de Dios con Él mismo y hacerlos naturaleza divina, y a Dios hacerlo humano, de manera que los hombres por medio deste amor se puedan llamar dios, y Dios, hombre ... Pues ¿qué mayor unión puede ser que esta? Que de Cristo y de sus fieles enamorados se haya hecho un cuerpo y que donde hasta aquí no había más

28. He visto la conferencia inédita («Una exposición castellana del *Cantar de los cantares*, hasta ahora desconocida, atribuida a fray Luis de León») que me dejó, con permiso del amable autor, el no menos amable Javier Sanjosé; los textos que cito son los que trae el profesor Reinhardt, pues no he podido consultar directamente el manuscrito ni su transcripción; en principio, debe formar parte de las Actas del Congreso sobre fray Luis que se celebró en Salamanca, en 1991; esperemos que se publiquen pronto. Dejemos de lado el interesante estudio codicológico y la relación con la exposición editada por J. M. Blecua; centrándonos en la concepción del amor, sugiere el profesor que «fray Luis toma en serio la base natural de la alegoría. En su opinión, los amantes, que representan en el *Cantar* a Jesucristo y a la Iglesia, actúan y hablan según la costumbre común y vulgar de los amantes en la vida humana ... Esta égloga pastoril no es, según fray Luis, un poema alegórico, precisamente porque contendría pasajes que no se pueden aplicar al amor humano; al contrario, justamente porque este poema representa el amor humano en su plena realidad, puede manifestar, según fray Luis de León, el amor divino».

de un heredero del reino de los cielos, que era el Hijo de Dios solo, y ahora sea el Hijo de Dios con sus miembros; quiero decir, con aquellos que con fe y amor se hicieron uno con Él con la unión de la gracia divina y virtud del Spíritu de Dios». Ni que decirse tiene de la importancia del texto y de la coincidencia con muchos planteamientos luisianos.

Como no podía ser menos, dado su conocimiento de la tradición, también incorpora el concepto aristotelicociceroniano del amigo como *dimidius ego*: «De sí mismos ... hazen cada día renunciación perfectísima, y, si es possible enagenarse un hombre en sí, y dividirse de sí misma nuestra alma ... se enagenan y se dividen amándole», pues «dícese del que ama que no vive consigo más de la mitad, y que la otra mitad, que es la mejor parte de él, vive y está en la cosa amada».[29]

El motivo es de sobra conocido por la mayor parte de intelectuales de su círculo; así lo trae Benito Arias Montano al final de su *Rhetorica* (1561), donde incorpora una carta a Álvaro Lugo rogando por su amigo común Gaspar:

> Tuque adeo nostrasque preces studiumque iuvato
> Alvare Lugue *animae* semper *pars optima nostrae*,
> Namque etiam te Gaspar amat, ut Gaspare amico
> Usus eras, grato cum te mea pulchra tenebat
> Rupes, Musarum secessus ...[30]

29. *Cantar de los cantares de Salomón*, a propósito del versículo «Yo duermo, y mi corazón vela» (ed. cit., p. 166). Aporta a continuación «científicas» razones: «Porque como nuestra alma tenga dos oficios, uno de criar y conservar el cuerpo, y otro, que es el pensar e imaginar ejercitándose en el conocimiento y contemplación de las cosas ... cuando este oficio, que es de pensar e imaginar, nunca lo emplea en sí, sino en aquella cosa a quien ama ... solamente obra consigo las obras de su cuerpo aquello primero ... Esto así parece supuesto y simplemente, sin más filosofar en ello ... que en este lugar muestra la Esposa ... porque su corazón no está en ella, sino en su Amado está siempre... Y así, cuando el cuerpo duerme y reposa, entonces está el corazón velando y negociando con las fantasmas del amor, y recibiendo y enviando mensajes». Más abajo insiste en ello, pero con unos términos de regusto más bien cancioneril, a propósito de «Yo soy a mi Amado y su deseo a mí» (VII, 9): «el amor de una persona a otra no es otra cosa sino hacer el que ama un entregamiento y una cesión de sí ... desposeyéndose de sí mismo ... Y que esto sea así, está claro, porque el amor es un aplicarse y entregarse la voluntad a lo que se ama, y la voluntad es la señora que manda y rige, y sola ella mueve y menea todo lo que está en la casa del hombre; de donde se sigue que amar es darse todo, porque es dar la voluntad, que es señora de todo» (p. 237).

30. B. Arias Montano, *Rhetoricorum libri IV*, Valencia, 1775, p. 211, la cursiva es mía. Debo la cita a Juan F. Alcina, máxima autoridad en la poesía neolatina y generoso amigo.

El bellísimo apelativo que le dedica a Lugo ('la óptima parte de nuestra alma') lo recogerá más tarde Aldana (véase más adelante), pero ya lo hemos visto antes en Aristóteles, Cicerón, Horacio, Ovidio, etc. (cf. capítulo I, pp. 41-45). Y también figuraba en Garcilaso:

> el caro hermano buscas, que sólo era
> la mitad de tu alma, el cual muriendo,
> quedará ya sin una parte entera
> (*Elegía I*, vv. 40-42),

que comenta Herrera en sus *Anotaciones* de esta forma: «esto es a imitación de Pitágoras, que dixo que era un'alma en dos cuerpos» (ed. cit., p. 304), citando a continuación los celebérrimos versos de Horacio referidos a Virgilio. También los tendría presentes Du Bellay: «Ne t'ebahis (Ronsard), la moitié de mon ame, / si de ton Du Bellay France ne lis plus rien».[31]

Fray Luis, sin embargo —el contexto obliga—, lleva el motivo hasta el extremo: «y llegan a desfigurarse de sí ... para que el amor de Cristo sea en ellos la forma, la vida, el ser, el parecer, el obrar y, finalmente, para que no se parezca en ellos más de su *Amado*» (*Nombres*, pp. 612-613). Tampoco aquí se ahorra la transformación e «impresión» del alma:

> por medio de la gracia, que es imagen de Cristo, se transforma nuestra alma, y el mismo espíritu de Cristo que en ella vive, y así la hace una cosa con Cristo, es lo que satisface a Dios en nosotros. Por donde sólo Cristo es el Amado, por cuanto todos los amados de Dios son Jesucristo por la imagen suya que tienen impresa en el alma.[32]

31. Cito el *regret* por F. Joukovsky, ed., Joachim Du Bellay, *Les antiquités de Rome. Les regrets*, Garnier-Flammarion, París, 1971, p. 64; véanse los clásicos estudios de Henri Chamard, *Joachim Du Bellay* [1900], Slatkine Reprints, Ginebra, 1978; R. V. Merril, *The Platonïsm of Du Bellay*, University Press, Cambridge, 1923; así como el de G. Saba, *La poesia di Joachim Du Bellay*, Florencia, 1962.

32. *Ibid.* En otro de los textos citados (*Cantar de los cantares de Salomón*), no tiene ningún reparo fray Luis en usar el sinónimo o equivalente tradicional de la imagen esculpida en el corazón: «... nunca me dejes de tu corazón ni ceses de amarme, de manera que tu corazón tenga esculpida en sí mi imagen y no la de otro ninguno ... así quiero yo que en tu corazón no haya otra imagen más de la mía, ni que tus pensamientos impriman en él más de a mí ... Y no sólo deseo que me traigas en tu corazón y pensamiento, mas también de fuera quiero que no mires, ni oigas otra cosa sino a tu Esposo, y que todo te parezca que soy yo y que allí estoy yo» (VIII, 7, pp. 264-265).

Nótese, por otra parte, que de las palabras del Agustino se desprende lo que decía al principio sobre la imagen platónica del espejo: para que pueda darse la transformación recíproca de los amantes es preciso que haya una coincidencia entre sí, que posean una naturaleza semejante o que participen de algún modo de la misma naturaleza; de no ser así, el amante no podría conocer —«intelectivamente»— al amado ni, claro, amarle. O sea, antes de que tenga lugar la transformación, el amante ya posee algunas de las cualidades del Amado, pues no en balde fue creado a imagen y semejanza suya; al reconocerlas como suyas en este (o sea, al actuar el Amado como un espejo de sí mismo) se produce la transformación. Vale decir que

> si el amor o la belleza que hay en el hombre ha sido puesta o actualizada por el objeto de su amor, parece claro que cuando el objeto, el amado, corresponde al sentimiento amoroso, de lo que se enamora es de su propia naturaleza vista en el otro: es un espejo. Espejo que pueden ser los ojos o la superficie de las aguas; el reflejo de la luz, etc. (D. Ynduráin, *Aproximación...*, p. 34).

Ya advirtió Platón (*Fedro*, 251 a) que todos los hombres participan en potencia de la divinidad y que el amor es una forma de actualizarla; y como todo lo creado ha sido obra de Dios, los hombres tienen en común ser imágenes de Dios. Cuando, merced al amor, los amantes actualizan la belleza divina en ellos depositada en potencia no hacen más que reconocer —si se da la reciprocidad— en el otro, como en un espejo, su propia belleza y, claro, la divina. O sea, se transforman en el amado y lo transforman en sí, porque poseen una semejanza inicial, la derivada de la participación en la belleza universal, en la divinidad.[33] Nos lo recuerda Medrano:

> Que si nuestras dos almas son a una
> ¿en quién, si no ya en Dios, habrá potencia
> que las gaste o las fuerce o las desuna?[34]

Las palabras de León Hebreo también son muy explícitas:

33. Además de la semejanza original, el amor, como recuerda Platón, se afana, precisamente, en «llevarlos [a los amantes] a una total semejanza con ellos mismos y con el dios que veneran» (*Fedro*, 253 a; véase, arriba, principio del capítulo I).

34. Soneto XXXIX, 9-12; cito por la edición de D. Alonso y S. Reckert, *Vida y obra de Medrano. II. Edición crítica de sus obras*, CSIC, Madrid, 1958.

> Siendo nuestra ánima imagen pintada de la suma hermosura y, deseando naturalmente volver a la propia divinidad, está preñada siempre de ella con este natural deseo. Por lo cual, cuando ve una persona hermosa en sí de hermosura a ella misma conveniente, conoce en ella y por ella la hermosura divina; porque aquella persona es también imagen de la divina hermosura.[35]

Además de la idea de la común participación en la divinidad, subraya el tratadista la noción de que Dios ha depositado en cada una de sus criaturas unas a modo de «semillas»[36] de amor y de belleza o «hermosura» («charitas es quodam semen Dei», dice fray Luis de León en *De charitate*),[37] que son cualidades comunes al amante y al amado. Cuando aquel contempla la belleza de este convierte en acto de amor las semillas comunes que hasta entonces sólo estaban en potencia dentro del enamorado, al que, de esta manera, atrae y transforma, y viceversa. La semejanza en potencia de los amantes, así, no sólo es una condición *sine qua non* para la transformación (o semejanza en acto), sino que también es su motor, pues, al decir de Ficino —y siempre que sea recíproco—, «la semejanza engendra amor. La semejanza es una cierta cua-

35. *Diálogos*, p. 226. Hebreo, sin embargo, deriva el diálogo hacia terrenos más cercanos a la *religio amoris*: «si el amante, de necesidad, está en obligación de servir a su amado como a su dios, y está constreñido a morir por él; y no podrá hacerlo de otra manera, si ama bien: porque está ya transformado en el amado y en él consiste su felicidad y todo su bien, y ya no en sí mismo» (p. 138; cf. A. Soria Olmedo, *Los «Dialoghi»...*, pp. 90-91); para esta derivación, también puede verse M. Morales Borrero, «Precedentes de la Literatura Mística Española. León Hebreo», en *Homenaje al prof. A. Gallego Morell*, Universidad de Granada, 1989, II, pp. 461-468.

36. La noción de 'semilla' es platónica; es uno de los tres órdenes en las especies divinas: ideas, razones y semillas (*Timeo*, 30 a; cf. Plotino, *Enn.*, V, 1-4; San Eusebio de Cesarea, *Praep. Evang.*, XI, 20), que ya había explicado Ficino (*De amore*, II, IV): «las semillas de las cosas en torno al alma, ya que a través del alma pasan a la naturaleza, es decir, a esta fuerza de generar, y de nuevo unen la naturaleza humana» (ed. cit., p. 32).

37. Y sigue diciendo que «mediante quo semine regeneramur in filios Dei, et ideo ista regeneratio et conjunctio cum Deo non atribuitur tam charitati, quam Deo ipsi; et ex consequenti, ex hoc effectus, qui est conjungi Deo; et ideo potius colligitur ipsum Deum, qui est causa charitatis, esse infinitae virtutis, supra eam charitatem» (*op. cit.*, p. 49). Repite la idea en *Nombres*, «Padre del siglo futuro»: «Cristo ... pone en efecto actual en nosotros aquello mismo que comenzamos a ser en él y que él hizo en sí para nosotros ... y pone también simiente de vida y, como si dijésemos, un grano de su espíritu y gracia, y siendo cultivado como es razón, vaya después creciendo por sus términos y tomando fuerzas y levantándose hasta llegar a la medida, como dice Sant Pablo [Ef., IV, 13], de varón perfecto» (p. 295).

lidad [*natura*], que es la misma en muchos. Así, si yo soy semejante a ti, tú necesariamente eres semejante a mí. Por tanto, esta semejanza que me empuja a amarte, también te fuerza a amarme» (*De amore*, p. 45). El concepto, en estos o parecidos términos, se encuentra en muchos contextos, por lo que no es difícil que lo sacara de la *Summa* de Santo Tomás, donde se proclama que «similitudo ... procreat amorem» (I-II, q. 27, a. 3).

Pero no sólo en los autores «sacros» figura el motivo originariamente platónico y *sub specie caritatis*, también en los profanos se pueden espigar suficientes testimonios que prueban el progresivo deslizamiento hacia la transformación «intelectiva», por la cual el amante logra una «visión de amor interna», esencial, que trasciende los accidentes de la belleza sensual, como recuerda Francisco de la Torre:

> No la belleza que la noche adorna
> Cintia cercada de ojos, ni la estrella
> cuya resplandeciente lumbre bella
> los elementos y los cielos orna;
> no si cuando se parte Febo, y torna
> resplandeciendo entre esta y entre aquella
> nube sutil, que la blancura de ella
> claras y transparentes iris torna;
> no la memoria de mi pena eterna
> en el alma divina sustentada,
> dende el punto que humana parte informa,
> pueden causar visión de amor interna
> como la vista de mi ninfa amada
> cuando en sus ojos bellos me transforma.[38]

38. F. de la Torre, *Poesía completa*, ed. M.ª Luisa Cerrón Puga, Cátedra, Madrid, 1984, soneto XXXII, p. 129; la fuente citada por la editora (el soneto CXLIV del *Canzoniere* de Petrarca) es suficientemente explícita. Ya vimos asomar el tema en el soneto XXVIII (p. 125) de De la Torre, donde retomaba el VIII, 1-4, de Garcilaso para describir las flechas «espirituales» del amor, que alcanzan el centro del alma: «Con cuyos encendidos rayos rojos / traspasando [Amor] mi vista deseosa / hasta donde su propio ser reposa, / furiosa rinde todos mis despojos; / y en lo secreto de mi pecho puro / (templo a su simulacro consagrado) / de las vencidas prendas le rodea. / El alma confiada del seguro / que su firmeza tiene asegurado, / adora en sí su celestial idea» (vv. 5-14); a lo que se ve, el centro, el «templo», del alma está ocupado por la imagen («simulacro») de la amada, pero ideal, intelectualmente sublimada («celestial idea»), por lo que no le afectan las perturbadoras insidias de Amor «a mis cansados ojos» (v. 1).

Ni la luz de la Luna ni la del Sol ni la reflejada en las nubes; la luz interna, que hace posible la contemplación intelectual, sólo se alcanza cuando el amor transforma al amante en el amado y aquel puede contemplar por los ojos de este la belleza esencial. En un primer momento de la transformación, el amado «informa la humana parte» (v. 11), o sea, da forma a (la materia de) su alma. «Dende» este «punto» (cuando ya está «conformada» el alma, y a salvo de los efectos de la belleza sensible), el amante ya podrá ver intelectualmente («visión interna») a través del amado, pues las almas de ambos ya participan de la idea de belleza, alcanzada merced al amor, están in-formadas intelectualmente; ya podrán, en fin, amarse platónicamente.

Sin salirnos del «círculo» salmantino, en la poesía de Aldana, que posiblemente leyó más tratados y diálogos amorosos que ningún otro poeta contemporáneo, encontramos todo el repertorio que hemos ido viendo. Desde el de la *amicitia* aristotelicociceroniana, o sea, la consideración del amigo como *dimidius ego*,

> es verdad que Aldino y que Galanio
> dos nombres son y sola una alma vive
> en Galanio y Aldino solamente,
> tanto que yo de mí menos certeza
> tengo que vivo y soy que en mí vos mismo
> sé que vivís y sois la mejor parte,[39]

y el *verius est anima ubi amat, quam ubi animat*,[40] hasta la constatación

39. Edición de J. Lara Garrido, *Poesías castellanas completas*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 359; cf. A. Terry, «Thought and feeling in three Golden Age sonnets», *BHS*, LIX (1982), pp. 237-246; Otis H. Green, «On Francisco de Aldana: Observations on dr. Rivers' Study of *El Divino Capitán*», *Hispanic Review*, XXVI (1958), pp. 117-135. Análogamente, Herrera, en su tercera *Égloga*, 56-60, llama a su amada Amarilis no ya 'mitad de su alma' sino la 'mayor parte': «¡Oh hermosa Amarilis, mayor parte / de mi alma!, no habrá jamás olvido / que pueda de mi pecho enamorado / borrarte, ni aun habiendo feneçido / la vida, y siempre duraré en amarte»; recuerdo de Ovidio, *Ex Ponto*, I, VII, 2: «pars animae magna ... meae» (véase arriba, capítulo I, nota 40). Cito por la edición de M.ª Teresa Ruestes, Fernando de Herrera, *Poesía*, Planeta, Barcelona, 1986, p. 153; cf. de la misma autora, *Las églogas de Fernando de Herrera*, PPU, Barcelona, 1989, pp. 151 ss.

40. Los siguientes recuerdan mucho a los de la *Égloga* de Garcilaso arriba citada: «¡Ay, qué bien sé que el amador ausente / más muere en no morir que si muriera / cuando dejó la causa de su vida! / Es ello así porque animando el alma, / más que el lugar que anima, al mismo que ama, / ausentándose dél siente dos muertes: / una que muere y otra que no acaba» (p. 369). Véase D. Gareth Walters, *The Poetry of Francisco de Aldana*, Támesis, Londres, 1988, pp. 38-53; C. Ruiz Silva, *Estudios*

de la imposibilidad de transformarse «corporal, sensitivamente» en el amado, tal como pretendía Lucrecio y rebatían Ficino, Tullia D'Aragona, etc. Conocido es el dictamen negativo de dicha transformación en su celebérrimo soneto en forma de *quaestio finita* y consiguiente *responsio*: «¿Cuál es la causa, mi Damón, que estando / en la lucha de amor ...». Pues, pese a que las almas puedan juntarse, o sea, transformarse recíprocamente (por su semejanza y participación en la belleza), el amor no puede «los cuerpos ajuntar / también, tan fuerte», por lo que «llora el velo mortal su avara suerte».[41] Pero no sólo aquí, sino, entre otros lugares (p. 371):

> ¡Donosa conversión de dos que buscan
> los cuerpos convertir, como las almas,
> uno en el otro y ser nuevo andrógino!
> No es esa conversión por Dios trazada,
> mas un extremo opuesto al convertirse.

Como se ve, con la imagen del andrógino del *Banquete* (191 c-d ss.) como telón de fondo, estableciendo una clara diferenciación entre la Venus vulgar y la celeste, entre *cupiditas* y *caritas*, o entre el amor sensual y el contemplativo. Y precisa que aunque reciban el mismo nombre, 'amor', son dos y muy distintas realidades:

> y dado que a ese amor y a ese otro llamen
> también amor, sabrás que para siempre
> son y serán amores paralelos
> que no pueden juntarse a ningún término.

sobre Francisco de Aldana, Universidad de Valladolid, 1981, pp. 97-101; últimamente, A. Mateos Paramio, «Francisco de Aldana: ¿un neoplatónico del amor humano?», en M. García Martín *et al.*, eds., *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, 1993, 2 vols., II, pp. 657-662. Para el concepto de amistad en general, remito de nuevo al libro de Reginal Hyatte, *The Arts of Friendship*, especialmente el capítulo dedicado al *Dell'amicizia* de L. B. Alberti.

41. Pp. 202-203. Véanse los principales precedentes en Eugenia Fosalba, «Francisco de Aldana, poeta de la presencia amorosa», *Glosa*, III (1992), pp. 179-196, donde señala, a través de un artículo de Jaume Vallcorba, la similitud casi *verbatim* con un paso del *Dialogo d'amore*, de Sperone Speroni: «Vorrebbe adunque lo amante non abbracciare la cosa amata ma vivo e intero per entro lei penetrare, non altramente che l'acqua passi la spugna: ne ciò fare potendo, nel mezzo posto d'ogni sua gioia, geme e sospira desiderio» (en Mario Pozzi, ed., *Tratadisti del Cinquecento*, p. 530).

Posiblemente tenía *in mente* la afirmación ficiniana a propósito de Lucrecio: «per la qual cosa lo appetito del Coito et lo Amore non solamente non sono y medesimi moti, ma essere contrarii si mostrano», a pesar de que los ecos lucrecianos se dejan sentir en un autor tan leído como Castiglione.[42]

También prescribe el amor sensual Herrera, quien, a despecho del deseo, plantea una transformación de los ojos del amante en los del amado, o sea, un intercambio de espíritus animales, que salen por los ojos (*Égloga*, vv. 108-112; ed. cit., p. 125):

> Los sátiros laçivos, admirados,
> su pena declaraban y cuidados;
> mas tú, los ojos de tu Meliseo
> en los tuyos trocados,
> hazías vanos dellos el desseo.

La diferencia radica, precisamente, en que el platónico, al contrario que el lucreciano, es paralelo con la posesión de la belleza (aunque el propio Platón comenta que es imposible la posesión completa: *Banquete*, 203 d)[43] y propicia la transformación de los amantes, que, a su vez, tiene su inexcusable origen en la previa semejanza entre ellos, como enseña el citado Platón y sus seguidores, y ratifica Herrera (ed. cit., p. 139):

> Con la grande igualdad que'n la belleza
> vuestra halla mi alma semejante,
> que trasfigure'en mí vuestra grandeza

42. «Tú [amor] pones paz y concordia en los elementos, mueves la naturaleza a producir y convidas a la sucesión de la vida lo que nace. Tú las cosas apartadas vuelves en uno» (*El Cortesano*, IV, 70, ed. de Pozzi, p. 532); recuerda mucho el prólogo, vv. 4-5, de Lucrecio al *De rerum natura*: «per te quoniam genus omne animantum / concipitur»; cf. G. D. Hadzsits, *Lucretius and his Influence*, Harrap, Londres-Calcuta-Sidney, 1935, pp. 248-283; F. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio*, D'Anna, Messina-Florencia, 1959, p. 256. También es cierto que algunas palabras de Platón (*Banquete*, 179 a) recuerdan asimismo las de Castiglione, como apunta A. Stäuble, *op. cit.*, p. 486.

43. Un buen resumen de la dificultad inherente a esa doble posesión, de la controversia entre amor platónico y amor aristotélico, y entre el amor platonicocontemplativo y el amor concebido como deseo, nos lo ofrece la *Dórida* de Damasio de Frías: Dameo, por ejemplo, en contra de la cortés y neoplatónica Dórida, sostiene que «Yo a Dórida quiero, a Dórida amo, y Dórida es su alma y cuerpo junto, no cualquiera de ellos» (en *Damasio de Frías, Diálogos de diferentes materias inéditos hasta ahora*, Madrid, 1929, p. 333); es imprescindible ver el citado artículo de don Eugenio Asensio, «Damasio de Frías y su *Dórida*...» (véase capítulo V, nota 67), donde repasa magistralmente las fuentes y su reelaboración.

me fuerça, y a mí en vos, y de el semblante
de vuestra luz procede con terneza
a los ojos de vuestro humilde amante
un furor blando en que perderme siento,
y se dobla en la vista mi tormento.

Tampoco falta en Herrera el otro pilar fundamental de la casuística amorosa neoplatónica, el beso, directamente nombrado o aludido por contigüidad metonímica, aliento o suspiros:

. . . . . .
acoged blandamente mi suspiro.
Con él, mi alma en el celeste fuego
vuestro abrazada viene, y se transforma
en la belleza vuestra soberana.
Y en tanto gozo, en su mayor sosiego,
su bien, en cuantas almas halla, informa,
qu'en el comunicar más gloria gana.[44]

También los dialogantes del *Scholástico* de Villalón, en ocasión de contraponer al amor loco el amor celestial, utilizan rectamente los fundamentos neoplatónicos del motivo:

> Mas aquel que ama el ánima y su hermosura, que es la virtud, contempla en ella y glorifica en ella a su dios: y así como ama cosa constante y eterna, así será constante y eterno su amor: y aquello quiere el amante que quiere él: y se procura transformar en la cosa amada sin nunca della diferir ni se apartar. Con este amor ninguno puede ser ingrato, ni le puede fingir ni mentir.[45]

44. Soneto XXVII: V. Roncero (en su edición de *Algunas obras*, Castalia, Madrid, 1993) apunta que la fuente es León Hebreo; es posible, pero también pudiera ser otro «filógrafo» contemporáneo.

45. Cristóbal de Villalón, *El Scholástico*, ed. de R. Kerr, CSIC, Madrid, 1967, p. 206; en general, pp. 204-207. La teoría platónica sobre el amor ya la pergeñó Villalón en su *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo moderno* (ed. de M. Serrano y Sanz, SBE, Madrid, 1898, p. 158) y la deja entrever en la historia de los dos amigos de *El Crotalón*, cantos IX-X, donde tampoco ahorra el muy conocido motivo del amigo como otro yo, en boca del zapatero Micilo: «fáltame de mi casa un amigo, un compañero de mis miserias y trabajos, y tan igual que era otro yo; con el cual poseía yo todos los tesoros y riquezas de este mundo ...» (ed. A. Rallo, Cátedra, Madrid, 1982, p. 435).

El amor a Dios asimismo, recordaban místicos y profanos, nos hace semejantes a Él, no sólo por la asimilación que comporta («la vuelta a la divinidad» que proclamaba León Hebreo haciéndose eco de una gran parte de la patrística, más la tradición de la *infusio caritatis* y conceptos afines), sino porque, en tanto que poseedores de alma intelectiva, somos partícipes *ex ovo* de dicha divinidad, que el amor «intelectivo» (*caritas*) actualiza, liberándonos de la «oscura muerte», como subraya, por ejemplo, León Hebreo:

> Lo que hace el hombre excelso es amar y desear las cosas honestas, ya que estos amores y deseos son los que hacen más excelente la parte más importante del hombre, aquella gracias a la cual es hombre, aquella parte que más alejada está de la materia y de la oscuridad, y más próxima a la claridad divina, es decir, el alma intelectiva, que es la única parte o potencia humana que puede librarse de la oscura muerte (ed. de A. Soria, p. 20).

Asimismo, en fin, las principales fuentes y directrices teóricas son comunes a los dos tipos de amor (profano y sacro), así como la descripción del proceso de asimilación y transformación del amante en el amado. Además, como vimos, la concepción teológica o mística es análoga a la fisiopsicológica, o se deja leer a luz de esta.

Arriba veíamos cómo la Elisa de la *Égloga I* de Garcilaso, símbolo de la porción intelectiva del pastor enamorado, era «el sol» que había de disolver las melancólicas tinieblas de su amante Nemoroso, es decir, la encargada de alumbrar la «noche» en que quedaba Nemoroso por la muerte, precisamente, de la propia Elisa. El hecho mismo de recrear, en su ausencia, las imágenes de la pastora, constantemente extraídas de la memoria e iluminadas en la fantasía —de φωσ, 'luz'; Aristóteles, *De anima*, 429 a; véase el capítulo II—, era nocivo, patógeno, pues le faltaba la *visio* directa, y originaba tal calor en el corazón del excitado pastor, que no podía por menos que producirse el temido humor negro, la melancolía, que, como vimos, es la hez, el orín, de la combustión de la sangre portadora de los espíritus (vitales y, posteriormente, animales), auxiliares indispensables para que el cerebro, mediante la *phantasia*, pueda imaginar. En cambio, la visión intelectiva de Elisa, cuando «muerte el tiempo determine», supondrá que Nemoroso pueda prescindir de las potencias directamente relacionadas con el *sensus communis* (memoria e imaginación) y con el amor entendido como *cupiditas*, pues podrá «verla» esencial, anímicamente; podrá, por tanto, liberarse de la «noche del sentido» a que le ha abocado la ausencia, el «partir» de Elisa.

Este proceso estaba prácticamente representado en *La Navire* de

Margarita de Navarra, ya sea para indicar la muerte de la carne y la vida posterior del alma en el amado:

> Et si l'amour que tu portois jadis
> a ma chair morte á l'ame est convertie,
> tu auras joye et croyras á mes ditz
> (vv- 478-480),[46]

ya para subrayar el altruismo, aniquilamiento o enajenación del yo y sus pasiones, a fin de unirse con Dios:

> Vuide de toy l'amour, aussy la hainne,
> tue ta chair, afin que, simple et vuide,
> du vray amour de Dieu tu soyes pleine.
> (vv. 1.393-1.395)

Previa *illuminatio*, como le explica el rey Francisco I: «Je voy ici ... / ... / mon ame icy de lumiere es garnie» (413, 415), merced a la mediación, al «descenso», de Cristo, que se hizo hombre y que le devuelve al hombre su entidad de *capax Dei*, de *deus creatus*. Y del mismo modo que el amante muere para renacer en el amado, como vimos antes con Tullia D'Aragona y otros para el amor profano, el alma muere en sí misma para resucitar y vivir en Cristo (véase Perella, *op.cit.*, pp. 158-175), para lograr la comunión con Dios. Consecuentemente, el alma resucita, o alcanza, amándole, doble vida: «en double bien ton mal sera rendu» (v. 411). Es una manifestación de la *caritas* paulina y del consiguiente cristocentrismo, que a partir de Orígenes, y especialmente a través de San Agustín, San Bernardo[47] o San Buenaventura, llega a la autora, con

46. Cito por Robert Marichal, ed., *La Navire ou Consolation du roi François 1er à sa soeur Marguerite*, Champion, París, 1956; véase el imprescindible estudio de Jean Festugière, *La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Vrin, París, 1941; así como los trabajos de Pierre Sage, «Le platonisme de Marguerite de Navarre», *Travaux de Linguistique et de Littérature*, VII (1969), pp. 65-82; Paula Sommers, «*La Navire*: Mannerist Ascent», en su *Celestial Ladders: Readings in Marguerite de Navarre's Poetry of Spiritual Ascent*, Droz, Ginebra, 1989, pp. 67-82; Colette H. Winn, «L'experience de la mort dans *La Navire* de Marguerite de Navarre: Mysticisme et création poétique», en K. R. Bartlett *et al.* eds., *Love and Death...*, pp. 199-219.

47. «Behold, Bernard says, Christ's head leaning down to kiss us, his arms extended to embrace us, his hands pierced to make us a gift, his side open for the sake of loving, his whole body disposed to a giving» (Perella, *op. cit.*, p. 66; la obra de San Bernardo es *De perfectione vitae*).

la más que posible mediación de los «teólogos» neoplatónicos italianos, que, al fin y al cabo, lo que pretendían era conjugar el *eros* platónico y la amistad aristotélica con la *caritas* paulina o con el Evangelio de San Juan, como hemos ido viendo.

La misma horma que seguía fray Luis, aunque desde la ladera sacra. Pero, *mutatis mutandis*, el proceso no difiere tanto, salvo que «en el otro ayuntamiento [el profano] no se comunica el espíritu» y cuando los cuerpos «se hacen uno ... se quedan diferentes en todas sus cualidades». En la unión con Cristo, en cambio, «vive y vivirá nuestra carne» y «obramos con Él y por Él lo que es debido al ser suyo que en nuestra alma está puesto ... y hechos así otro Él o, por mejor decir, envestidos en Él, nasce dél y de nosotros una obra misma» («Esposo», pp. 451-452), porque «pone presente su mismo Spíritu Santo en cada uno de los ánimos justos», o sea, merced a la *infusio caritatis* (*Rom.*, V, 5).

Es la culminación de un proceso cuya primera etapa viene dada porque el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, por lo que en su alma conserva los *vestigia divinitatis*; la segunda, con la Encarnación o descenso de su Hijo; la tercera, por la transformación propiciada por la infusión del Espíritu Santo: «que primero pone Dios en el alma sus dones, y después aplica a ella sus manos y rostro, y últimamente le infunde su aliento y espíritu ... y viviendo por Él, dice con San Pablo: 'vivo yo, mas no yo, sino vive en mí Jesucristo' [Gál., II, 22]» (*ibid.*, p. 453).

La primera etapa o condición, la búsqueda de la imagen de Dios en el alma, pues a imagen suya fuimos creados, es crucial. Se trata del principio de la *analogia entis*, con la mediación de San Pablo: «... las cosas invisibles de Dios ... se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas ...», (Rom., I, 20); «al presente vemos como en un espejo, y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara» (1 Cor., XIII, 12). Es la verdadera piedra angular de la mística agustiniana[48] y fundamento de la de San Juan de la Cruz.

48 «Oportet igitur ut creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium» (*De Trin.*, VI, X, 11); «... sicut in Genesi: Faciamus hominem ad imaginem ... huius rei significandae causa ita imago est ut ad imaginem sit, id est non aequatur parilitate, sed quadam similitudine accedit ... similitudine acceditur ad Deum» (*ibid.*, VII, III, 6); «Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus, imago tamen illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et invenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius ... Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se» (*ibid.*, VII, VI, 12); «... per speculum scilicet intuentes, in eandem imaginem transfor-

Según San Agustín, una vez re-conocemos nuestra condición de imágenes de Dios o conocemos el «rescoldo» o indicios (*vestigia*) de divinidad que hay en nuestra alma, y a través suyo (de Cristo) nos redimimos, podemos transformarnos en Él, por la infusión de la caridad: el Espíritu Santo. Pues indicios de la Trinidad hemos de buscar en nosotros mismos —es el tema central, claro, del *De Trinitate*—, porque el alma es como el Padre; y de su ser engendra la inteligencia de sí misma, como el Hijo, o como el Verbo; y la relación de este ser con su inteligencia es una vida, como el Espíritu Santo. Análogamente, el alma es, ante todo, un pensamiento (*mens*) de donde brota un conocimiento en que dicho pensamiento se expresa (*notitia*), y de su relación con aquel conocimiento surge el amor que se tiene (*amor*). Ahora bien, ser análogo de la Trinidad no es sólo ser un pensamiento que se conoce y se ama, es ser testimonio vivo de las tres Personas. Conocerse a sí mismo significará, pues, conocerse como imagen de Dios. En tal sentido, nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios, y el amor que procede de uno y otro es amor de Dios. Así, en el interior del hombre hay algo más profundo que el hombre, pues lo más íntimo de su pensamiento (*abditum mentis*) no es sino el secreto inagotable de Dios mismo (*Deo intimo meo*), como recordará, entre otros, el Maestro Eckhart. Las posteriores etapas, que culminan en la transformación del amante en el amado, se dejan explicar mucho mejor con San Juan de la Cruz.

memur de gloria in gloriam tamquam a domini spiritu ... Cum ergo transformatione ad perfectum fuerit haec imago renovata similes deo erimus quoniam videbimus eum non per speculum er sicut est, quod dicit Paulus apostulus [1 Cor., XIII, 12], facie ad faciem. Nunc vero in hoc speculo, in hoc aenigmate» (*ibid.*, XV, II, 20-21); «... sed illi qui eam [animam] tamquam imaginem vident ut possint ad eum cuius imago est quomodocumque referre quod vident et per imaginem quam conspiciendo vident etiam illud videre coniciendo quoniam nondum possunt facie ad faciem. Non enim ait apostolus 'videmus nunc speculum', sed 'videmos per speculum'» (*ibid.*, XV, XXIII, 24).

VII

DEL INTELECTO A LA VOLUNTAD. SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA MÍSTICA

La mayor parte de conceptos que hemos ido viendo encuentra su confirmación en los versos y en la prosa de San Juan de la Cruz. Los primeros pasos del llamado *Cántico espiritual* coinciden con la primera etapa que vimos en los últimos pasajes citados de fray Luis de León, a la luz de San Pablo y San Agustín:

> ¿Adónde te escondiste,
> Amado, y me dexaste con gemido?

La esposa busca en su alma los *vestigia divinitatis*, o sea, la imagen de Dios. En la prosa nos indica lo inútil de la búsqueda del Esposo, pues Este «está escondido en el íntimo ser del alma» (C 1, 6), en lo que llamaban el «corazón del alma», por lo que a ella se dirige así: «¿Qué más quieres, oh alma, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma?» (C 1, 8). Es muy probable que —a la vista de las premisas trinitarias con que he cerrado el capítulo anterior— la fuente directa o indirecta sea San Agustín,[1] especialmente

1. «Viajan los hombres para admirar las alturas de los montes ... y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas ... no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes y las olas y los ríos ...» (*Conf.*, X, VIII, 15, *apud* Plotino, *Enn.*, V, 1-2), que a su vez depende de Orígenes, el Niseno o San Ambrosio (*In Psalmum CVIII*, II, 13-14), quien ilustra el concepto con el *Cantar de los cantares* (I, 7): «Si lo ignoras, ¡oh hermosísima entre las mujeres!, sal afuera y ve siguiendo las huellas de los ganados ...». No obstante, el pensamiento estuvo muy difundido, baste leer a Petrarca (*Familiares*, II, IX, 2-4), que repite el paso agustiniano;

cuando subraya la concordancia entre las premisas de la introspección y las de la Revelación (*Conf.*, X, IV; *De Trin.*, IX). Esta introspección o «conocimiento de sí —dice San Juan— es lo primero que tiene que hacer el alma para ir al conocimiento de Dios» (C 4, 1), y a ello se dedica la Esposa en las canciones 2 y 3; en la cuarta,

> ¡O bosques y espesuras
> plantadas por la mano del Amado!,
> ¡o prado de verduras
> de flores esmaltado!,
> decid si por vosotros ha passado.

> comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador dellas, porque, después del exercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios (*ibid.*)

Palabras que son eco de las paulinas citadas al final del capítulo anterior: «las cosas invisibles de Dios ... se han hecho visibles ... por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas ...» (Rom, I, 20), que le sirven de pretexto y fundamento para ir al encuentro de sí misma y de Dios, pues el alma (o sea, el hombre), hecha a imagen y semejanza de Dios, es la mejor huella que Este dejó de sí en la creación. Por tanto, basta con que busque en su interior para descubrir sus grandezas, que «cave», como indicaba Hugo de San Víctor («fodere namque est conscientiam scrutari»; *De contemplatione*) y recogieron todos los místicos, especialmente, Osuna. San Juan, pues, subraya la grandeza que el hombre lleva dentro de sí, dado que su origen es divino, y el alma es el «aposento donde Él mora y el retrete y escondrijo donde está escondido» (C 1, 7); es el Dios escondido de San Agustín: *noverim me, noverim te*.

La canción quinta,

> Mil gracias derramando
> pasó por estos bosques con presura;

antes, Cicerón (*Tusc.*, I, XXII, 52; *De finibus*, V, XVI, 44); o bien, entre los autores sacros, el *De contemplationes et eius speciebus*, de Hugo de San Víctor; o los *Diálogos*, II, de San Gregorio Magno. La prosa de San Juan por la edición de Lucinio Ruano *et al.*, *op. cit.*; conviene ver el artículo de G. de Gennaro, «Il *Prólogo* al *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, XIX (1977), pp. 43-107.

> y, yéndolos mirando,
> con sola su figura
> vestidos los dexó de hermosura,[2]

culmina esta concepción del hombre, dado que este comparte con Cristo su humanidad: la «figura» del Hijo de Dios «las [a las criaturas] dejó vestidas de hermosura comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas la criaturas con Él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre» (C 5, 4). La consideración de Cristo como microcosmos —tal como confirmó fray Luis en su *De incarnatione* y en los *Nombres*— significa especialmente que la divinización del hombre a través del hombre-Dios, del *Verbum incarnatum*, incluye a las criaturas, en tanto que «omnis creatura, homo». Cristo «se ha convertido en hombre, así que el hombre puede elevarse con él para convertirse en Dios».[3] Sí parece que sea una derivación del Dios *intimo meo* de San Agustín que alcanza una de su más explícitas manifestaciones en la canción cuarta (1-2) de la *Llama de amor viva*:

> ¡Cuán manso y amoroso
> recuerdas en mi seno ...!

El Esposo, Cristo, en tanto que microcosmos, recuerda (vale decir: hace despertar) en el interior del alma todo lo creado.[4] Así, la asunción de la

2. Aunque la lección válida fuera «*su* hermosura», como apunta el editor D. Ynduráin (p. 250, nota) y traen muchos manuscritos, el sentido no cambia; al contrario, se confirma lo que he dicho y diré. Por otra parte, la misma lección traen otros dos importantes editores del carmelita: C. Cuevas (*Cántico espiritual. Poesías*, Alhambra, 1979) y P. Elia (*Poesías*, Castalia, Madrid, 1990). En fin, sobre el sentido de los versos y prosa correspondiente, véanse las pp. 48-55 de la edición de Ynduráin y, de nuevo, F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, pp. 337-343.

3. Colin P. Thompson, *El poeta y el místico*, Swan, San Lorenzo de El Escorial, 1985, p. 242.

4. Significativamente, apunta en la prosa: «Muchas maneras de recuerdos hace Dios al alma ... porque echa de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y duración y fuerza en él ... Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios en cuanto tienen ser criado, y las ve en Él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita inminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y este es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios, que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos».

microcosmía humana, aliada al recuerdo platónico, para defender la creación rememorada por el Cristo que todos llevamos dentro («recuerdas en mi seno»), es la culminación del concepto expuesto en las canciones 5 y 36 («vámonos a ver en tu hermosura») del *Cántico*, donde la Esposa alcanza el conocimiento de las criaturas a través de Dios. A continuación (canciones 6-12 del *Cántico*) emprende el camino del conocimiento de Dios y su impaciente búsqueda, o sea, la necesidad de verse reflejada en el Esposo (con quien comparte la naturaleza humana), o viceversa: la urgencia de reconocer la imagen del Esposo que lleva grabada en el alma, como recuerda la canción 12:

> ¡O christalina fuente,
> si en esos tus semblantes plateados
> formases de repente
> los ojos deseados
> que tengo en mis entrañas dibujados!

En la siguiente, la 13, hay una de las claves, pues tiene lugar, al fin, el *descensus* del Amado, que «por el otero asoma / al ayre de tu vuelo, y fresco toma».

Repárese en que el Esposo se presenta una vez la Esposa, el alma, se ha reconocido interiormente y ha visto la anhelada imagen de su Esposo grabada: al constatar su común condición humana (*ergo* microcósmica) y la semejanza previa, puede amar al Esposo, transformarse en él. O sea, el alma no puede amarse ni amar a Dios sin conocerse a sí misma, sin constatar su origen divino. A continuación puede empezar a conocer a Dios (canciones 14-15: «Mi Amado las montañas ...») y a amarle (la indisoluble tríada agustiniana, *mens*, *notitia*, *amor*, expuesta en el *De Trinitate*, IX).[5] Dios, claro, resulta ser la divinización de la creación que era ella misma, pues la Esposa, interiormente —por su condición microcósmica—, posee todo eso: valles, montañas, etc. Además Dios, según

5. Las palabras correspondientes del comento son muy interesantes: «Y es de notar que no dice aquí el Esposo que viene al vuelo, sino al aire de tu vuelo, porque Dios no se comunica propriamente al alma por el vuelo del alma, que es (como habemos dicho) el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento» (C 13, 11); baste comparar sus palabras con las finales del capítulo anterior. Por otra parte, las etapas del conocimiento de Dios las marcó ya Orígenes: *ethica*, *physica* y *enoptica* (véase el capítulo I); o bien, según la traducción de Rufino: *moralis*, *naturalis* e *inspectiva*. La correspondencia con las tríadas agustinianas se puede establecer, pues la primera se correspondería con la introspección o conocimiento de sí mismo; la segunda, con el conocimiento de las criaturas y la tercera, con el conocimiento de Dios.

la fórmula tomista, está en todas las cosas por presencia, potencia y esencia, como recuerda Laredo, *Subida*, II, 2. La Esposa conoce o reconoce a Dios al reconocerse y constatar su riqueza interior. El Esposo le premia, así, el «amor del conocimiento» y la confirma en su condición, agustiniana, de *capax Dei* o *deus creatus*.

Pero hay una contradicción inherente (que va a reflejar en la *explanatio* en prosa): «el conocimiento no es innato, sino transmitido a través de los sentidos a la mente ... el individuo no puede salvarse volviéndose dentro de sí mismo para descubrir lo que conoce de modo natural ... tiene que salvarse desde fuera de sí mismo, por el don de Dios ... por tanto, el alma ha de purgarse de todos los conocimientos adquiridos naturalmente, que podrían dificultar la unión» (Thompson, p. 225). De ahí que en las canciones 16-21 se aplica a conjurar los peligros que suponen las aprehensiones distintas, las pasiones y todo lo que venga de fuera o sea conocido «naturalmente»: la conjura de todo ello, la «noche oscura» del alma, es, por lo tanto, un paso previo para la unión, descrita en las canciones finales, 22-40, donde ya es posible la contemplación, el conocimiento de Dios y divinización del alma; pero, paradójicamente, liberada de *omnis creatura* interior. Parece una contradicción, pues aunque, como hemos visto, el hombre es toda la creación (y además divinizada por Cristo), a ella tiene que renunciar, aniquilarla, para poder unirse con Dios, pues las aprehensiones distintas, las pasiones, etc., no pueden servir a tal fin, sino su negación, como confirmará en la prosa de la *Noche oscura del alma* y en la *Subida del monte Carmelo*, donde explicita dichos aniquilamiento, extrañamiento o altruismo y negación, y que son, posiblemente, la continuación del aparentemente contradictorio proceso de unión con el Esposo iniciado en el *Cántico*. Digo aparentemente porque para lograr transformarse en el Esposo, la Esposa ha de negar (mediante la «noche oscura») todo lo que le vincula al exterior.

Para explicar el camino de desposesión (de imágenes, recuerdos, conceptos y pasiones) y aniquilamiento que debe seguir el espiritual hacia el «Monte de perfección»,[6] parte, claro, del concepto aristotélico-

6. Ni que decirse tiene, por otra parte, que la simbología del monte es riquísima, y fray Luis de León ya explicó una parte en el nombre «Monte». Sin embargo, creo que San Juan se atiene más bien a la que tiene que ver con el monte de la transfiguración (Mat., XVII, 1-8) y que tiene uno de sus más felices desarrollos en San Bernardo (*Liber de diligendo Deo*, X, 27), cuando explica que en el éxtasis se cierran los «ojos de la mente» y sólo queda el amor: «Iustitia tua, Deus, sicut montes Dei [Sal., XXXV, 7]. Amor iste mons est, et mons Dei excelsus ... Quis ascendet in montem Domini? [Sal., XXIII, 3] ... Factus est in pace locus iste, est habitatio in Sion [Sal., LXXV, 3]. Heu mihi quia incolatus mens prolongatus est [Sal., CXIX, 5] ...

escolástico de la *tabula rasa*: «el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada» (S 1, 3, 3). Sin los sentidos, el alma se queda a oscuras y vacía, pero a ellos debe renunciar el espiritual, y a los gustos y apetitos, para ir desde la «gran tiniebla» a la luz, que diría el Niseno o Dionisio. Asimismo, los sentidos interiores y las tres potencias del alma deben ser desterrados. Aunque parezca otra contradicción —que se agranda si tenemos en cuenta que la negación sirve para poseerlo todo, a Dios—, deja de serlo si seguimos el proceso anagógico de la prosa de San Juan, que quiere sublimar las tres potencias anímicas agustinianas y establecer correlaciones entre ellas y las tres virtudes teologales. O sea, estas son concebidas por el carmelita como potencias de oscurecimiento y negación: la fe vacía el entendimiento y ocupa su lugar, la voluntad se transforma en caridad y la memoria en esperanza. Vaciado y purgado aquel, anuladas y transformadas estas, el alma pasa a la contemplación de Dios.

Cualquier fragmento de la explicación alegórica del propio San Juan a los primeros versos de la *Noche oscura* así nos lo hace ver (ed. cit., p. 261):

> En una noche escura
> con ansias en amores inflamada
> ¡o dichosa ventura!
> salí sin ser notada
> estando ya mi casa sosegada.

Reza un pasaje del comentario: «Y porque el alma ha de venir a tener sentido y noticia divina muy generosa ... de todas las cosas divinas y humanas ... conviénele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir ... con sentido interior y temple de *peregrinación* y *extrañez* de todas las cosas, en que le parece que todas son extrañas y de otra manera que solían ser; porque en esto va sacando esta noche al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas, para traerle al sentido divino. Aquí le parece al alma que anda fuera de sí en penas ... y anda maravillada de las cosas que ve y oye ... de lo cual es causa el irse ya haciendo remota el alma y ajena del común sentido y noticia acerca de

quando huiuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus suis, factusque sibi ipsi tamquam vas preditum, totus pregar in Deum, et adhaerens Deo unus cum eo spiritus fiat [1 Cor., VI, 17] et dicat: 'deficit caro mea et cor meum, Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum' [Sal., LXXII, 26]».

las cosas, para que *aniquilada en este, quede informada en el divino*, que es más de la otra vida que desta».[7]

Ni que decirse tiene, por supuesto, que análogos asertos, aunque sin la explanación teórica de San Juan, encontramos en Santa Teresa de Jesús. Valga un párrafo, entre muchos, de la explicación del arrobamiento en suspensión de potencias y sentidos, «en lo subido de él»:

> No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él (digo subido, en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios), que entonces no ve ni oye ni siente, a mi parecer; mas, como dije en la oración de unión pasada, este transformamiento de el alma de el todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente ni sabe lo que pasa allí.[8]

7. N 2, 9, 2; la cursiva es mía. El concepto de 'noche' en San Juan ya fue estudiado, entre otros, en los clásicos trabajos de Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Ed. Mensajero de Sta. Teresa y de S. Juan de la Cruz, Madrid-Ávila, 1929, pp. 141-152; Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'experience mystique*, F. Alcan, París, 1931, pp. 373-438; Lucien-Marie de Saint Joseph, «À la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit», *Études Carmelitaines*, XXIII (1938), pp. 254-281; Arturo Marasso, «Aspectos del lirismo de San Juan de la Cruz», *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, XIV (1945), pp. 579-607; Jean Vilnet, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, Desclée de Brouwer, París, 1949; Federico Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1968, esp. pp. 183-214; Francisco Lobera y N. V. Prellwitz, «Sulla poetica di San Juan de la Cruz *En una noche oscura*», *Studi Ispanici* (1978), pp. 1-104; *ibid.* (1979), pp. 71-119; M.ª Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Universidad de Salamanca, 1982; *id.*, *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1993, pp. 107-127 y 177-232; Fernando Urbina, *Comentario a «Noche oscura del Espíritu» y «Subida al Monte Carmelo» de San Juan de la Cruz*, Marova, Madrid, 1982; B. Bayard, «Sur la *Nuit obscure*», *Crisol*, I (1983), pp. 21-26; M.ª Sagrario Rollán Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Diputación Provincial-Inst. Duque de Alba, Ávila, 1991; D. Ynduráin, *Aproximación a San Juan de la Cruz*, en especial a los capítulos «La luz» y «Luz y tinieblas. La noche». Muy útil resulta también el documentado estudio de Jean Orcibal, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, FUE-Universidad Pontificia, Madrid-Salamanca, 1987; véase también el reciente trabajo de Juan Montero, «De la *Diana* de Montemayor al *Cántico espiritual*: especulaciones en la fuente», *Edad de Oro*, IX (1992), pp. 113-121; para aquilatar la formación de San Juan, es muy interesante el trabajo de Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992.

8. Ed. cit., col. 659 A; para Santa Teresa, he visto la edición del *Libro de la vida* de Otger Steggink, Castalia, Madrid, 1986, p. 283. Véanse también G. Etchego-

Vemos cómo la alienación («extrañez»), la aniquilación, la salida («remota y ajena al común sentido») y la progresiva transformación («informada en el sentido divino») de San Juan, o el arrobamiento y «transformamiento» de Santa Teresa, son momentos rigurosamente sucesivos de la vía purgativa; aún no se han referido a la iluminativa.

Lo confirmamos en San Juan leyendo la *Subida del monte Carmelo*, estrechamente relacionada con el comento a la *Noche oscura*, y aunque su comento esté incompleto, podemos intuir su continuación, pues no deja de ajustarse a un bien ordenado sistema. Faltan, entre otras, las glosas de la canción central de la *Noche oscura*, la quinta:

¡O noche, que guiaste!
¡O noche amable más que la alborada!
¡O noche que juntaste
amado con amada,
amada en el amado transformada!

Pese a la falta de comentarios del autor, podemos deducirlos si desandamos a grandes rasgos el camino que ha llevado al alma a transformarse en el amado. San Juan dispone este camino o *peregrinatio* del alma en tres «noches», aunque sólo poseemos comentarios de dos: la noche «activa» del sentido (purgación de los apetitos «animal» y «sensitivo» del Aquinate) y la «pasiva»: purgación del tercer apetito, el «intelectivo», o sea, la voluntad. Por la tercera noche (sin comento) se entiende «el término adonde va [el alma], que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida» (S 1, 2, 1), como ya apuntaba en la copla «Sin arrimo y con arrimo»:

Y aunque tinieblas padezco
en esta vida mortal,
no es tan crecido mi mal,
porque si de luz carezco,
tengo vida celestial,

yen, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Feret, Burdeos, 1923; Aurora Egido, «La configuración alegórica de *El castillo interior*», *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, X [1982], pp. 69-93; de la misma autora, «El águila y la tela. Concordancias entre Santa Teresa y San Juan», *El Bosque*, V (1993), pp. 15-28; F. Márquez Villanueva, «El símil del castillo interior: sentido y génesis», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 1984, pp. 495-522; Elizabeth Howe, *Mistical Imagery: Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*, Lang, Nueva York, 1988; Efrén de la Madre de Dios & Otger Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Editorial Católica, Madrid, 1988.

porque el amor da tal vida,
cuando más ciego va siendo,
que tiene el alma rendida,
sin luz y ascuras viviendo.

Pero volviendo a la *Noche oscura*, hay que decir que desde un principio, el místico propone sendos significados a las «noches»:

> Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión con Dios: la primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo del apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida (S 1, 2, 1; p. 459 A).

También resulta obvio que esta tripartición la ajusta a otras dos, pues las tres noches se corresponden con las virtudes teologales respectivamente: esperanza, fe y caridad, y con las tres potencias del alma tradicionales: memoria, entendimiento y voluntad. Evidentemente, la caridad y la voluntad son el término *ad quem*; la memoria y la esperanza, el término *a quo*; la fe y el entendimiento, el tránsito, progresivamente negativo, del sentido (*sensus communis* y *cupiditas*) a su aniquilación, paso previo a la unión (*caritas*).[9] Tal analogía tripartita, con todo, no anula, aun-

9. Parece evidente que en este punto sigue la doctrina de Tauler del hombre como imagen de la Trinidad, que, a su vez, parte de la estructuración tripartita del alma según San Agustín: por la memoria, el hombre conserva el recuerdo de Dios y aspira a recobrarlo; por la razón, tiene fe en Dios y le conoce; por el amor o la voluntad, tiende hacia Dios (también tienen que tenerse en cuenta los otros grandes maestros renano-flamencos: Eckhart, Herp, Ruysbroeck, Suso...); véase el excelente libro citado de J. Orcibal, pp. 99-141; un resumen en Pedro Sáinz Rodríguez, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984², pp. 113-115. Por otra parte, dos evidencias más quiero notar por lo que a mí respecta. La primera es que no soy teólogo, sino versado, poco, en letras humanas; para las divinas, doctores tiene la Iglesia. La segunda es que soy consciente de la cantidad de trabajos sobre San Juan; yo sólo me propongo comentar algunos pasajes de su poesía al hilo de la tradición cultural profana (filosófica, teológica y literaria) del motivo central de este libro, con alguna incursión en la mística, y citar las entradas básicas y las más recientes. Para los otros aspectos, remito a la bibliografía pertinente; especialmente, a la muy bien seleccionada por D. Ynduráin en sus dos obras: la edición citada y la *Aproximación*. Todo lo relativo a los fundamentos teológicos puede verse en la

que sí diversifica, los orígenes, mediata o inmediatamente, platónico-aristotélicos (incluso estoicos, como veremos), que comparte, parcialmente, con fray Luis de León. Insisto en tal tradición porque, cultural, filosófica y literariamente, San Juan difiere menos de Garcilaso, fray Luis y demás que de la mayoría de los místicos que considero más adelante; otra cosa es que desde los puntos de vista doctrinal, teológico y teleológico esté, claro, más cerca de estos. Pero volvamos a las «noches» de San Juan.

El importante cuarto verso de la primera estrofa citada al principio del capítulo, «salí sin ser notada», coincide poco menos que plenamente con los vv. 3-4 de la de fray Luis, también citados: «... y fuera / de sí el alma pusiese». En ambos casos la fuente remota es la 'salida' platónica,

edición que manejo para la prosa y en AA. VV., *Poesía y Teología en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1990; la tradición plotiniana y, en general, neoplatónica, la presenta (con cierta exageración «profana») Eugene A. Maio, *op. cit.*; son excelentes, como suyas, las páginas que le dedica F. Rico en su *El pequeño mundo del hombre*, pp. 337-343. Por fin, para lo que se refiere a las diversas tradiciones místicas contemporáneas, puede verse el libro de M. Morales Borrero, *La Geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Universidad Pontificia de Salamanca-FUE, Madrid, 1975. También tengo en cuenta, claro, los principales estudios clásicos: los citados de Baruzi, D. Alonso o Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Desclée de Brouer, París, 1961²; Henri Sanson, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Rialp, Madrid, 1962; Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1968²; véase también Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, BAC, Madrid, 1969; André Bord, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Beauchesne, París, 1971; Colin P. Thompson, *El poeta*...., esp. pp. 217-246; José Lara, «La mirada divina y el deseo...». También resultan útiles los recientes libros de M. Jesús Mancho Duque, ed., *La espiritualidad española del siglo XVI*, Universidad de Salamanca, 1990; Joaquín García Palacios, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Universidad de Salamanca, 1992; *id.*, «La contemplación sanjuanista», en M. García Martín *et al.*, eds., *Actas del II Congreso Internacional de la AISO*, I, pp. 419-424; también últimamente, los espléndidos artículos de Aurora Egido, «Itinerario de la mente y del lenguaje en San Juan de la Cruz», *Voz y Letra*, II (1991), pp. 59-103, y de Alberto Blecua, «'Echándome tus rayos noche y día'. Sobre unas octavas atribuidas a San Juan de la Cruz», en *Hommage à Robert Jammes*, Universidad de Tolouse Le-Mirail, Toulouse, 1994, pp. 59-73. Pueden verse los principales recursos retóricos del carmelita en E. Caldera, «El manierismo en San Juan de la Cruz», *Prohemio*, I (1970), pp. 333-355; V. García de la Concha, «Conciencia estética y voluntad de estilo en San Juan de la Cruz», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XLVI (1970), pp. 371-408; Cristóbal Cuevas, «Aspectos retóricos de la poesía de San Juan de la Cruz», *Edad de Oro*, XI (1992), pp. 29-41. Hay un estudio sobre la inmensa bibliografía de San Juan, hasta 1976, en Pier Paolo Ottonello, *Bigliografia di San Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma, 1976; abajo, en fin, cito otras fuentes para los otros místicos que considero.

el 'entusiasmo' (*Fedro*, 249 d-e), o sea, uno de los cuatro furores o manías: la amorosa. En palabras que ya conocemos por otros capítulos, «se trata del amor hereos o heroico que saca fuera de sí al enamorado, le llena de entusiasmo y deseo, le rapta y atrae hacia el amor oscuro, hacia el objeto del deseo que es la luz» (D. Ynduráin, *Aproximación*, p. 206). San Juan transfigura dicho rapto o éxtasis en los primeros pasos de su comentario: «quiere decir ... que salió —sacándola Dios— sólo por amor dél, inflamada en su amor *en una noche oscura*, que es la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales».[10]

La primera noche, la de la memoria, es, por lo tanto, la ilustración mística del *furor* platónico: el alma ha de ir dejando el lastre acumulado por tantos años de *sensus communis*, o sea de *visio* (más los otros sentidos exteriores) y de los sentidos interiores con ella relacionados: la memoria, la imaginación o *phantasia* (cuya etimológica 'luz' ha de eliminar la «noche») y el entendimiento, que opera con imágenes. Pues, como dice el célebre pasaje aristotélico, «nihil potest homo intelligere sine phantasmata» (*De anima*, 432 a 17), esto es, el hombre nada puede inteligir ('entender', pero también 'razonar') sin imágenes. Así, el objetivo principal de la «noche activa del sentido» es, paradójicamente, dejar su actividad, oscurecerla, para anular los *phantasmata* que impiden el paso de la luz auténtica y trascendente, la divina. Dios sólo se puede conocer y amar en las «tinieblas» del sentido porque su esencia trascien-

10. S 1, 1, 4; p. 458 B. Compárese con la «salida» del último verso de la primera «canción» del *Cántico espiritual*, «salí tras ti clamando, y eras ido», que glosa el autor con semejantes términos y conceptos, aunque combinados con dos pasajes del *Cantar de los cantares*: «saliendo [el alma] de sí misma por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios, porque cuando este toca el alma ... de tal manera la levanta, que no sólo la hace salir de sí misma por olvido de sí, pero aun de sus quicios y modos e inclinaciones naturales ... Esto que aquí llama el alma *salir* para ir a buscar el Amado llama la esposa en los *Cantares levantar* [III, 2 y V, 7] ... Levantarse el alma esposa se entiende allí, hablando espiritualmente, de lo bajo a lo alto, que es lo mismo que aquí dice el alma *salir*, esto es, de su modo y amor bajo al alto amor de Dios» (*Obras*, p. 712). Ni que decirse tiene que esta salida, «rapto» o como quiera llamarse fue intensamente interpretado tradicionalmente; baste ver San Gregorio Magno, *In Evangelium*, hom. 17, 1 (*PL*, LXXVI, col. 1139 a); Ricardo de San Víctor y sus cuatro grados de «caridad violenta» (*De IV gradibus violentae caritatis*, en *PL*, CXCVI): *caritas vulnerans, ligans, languens* (semejante a la de San Juan; véase G. Dumeige, *op. cit.*, p. 147) y *deficiens*; y tantos otros harto conocidos. Para la tripartición de las facultades en relación con las virtudes teologales, véanse las obras citadas de Crisógono de Jesús Sacramentado, Baruzi y Ruiz Salvador; y especialmente, A. Bord, pp. 291-305, y A. Blecua, «'Echándome tus rayos noche y día...'».

de todo conocimiento y toda comprensión.[11] A sabiendas de que se le planteará una duda fundamental al principiante, San Juan se anticipa:

> ¿Por qué, pues es lumbre divina —que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias—, la llama aquí *noche oscura?* ... Cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y escurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla —conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada—, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada ... Esta es la causa por que, en derivando de sí Dios al alma que aún no está transformada este esclarecido rayo de su sabiduría secreta, le hace tinieblas oscuras en el entendimiento (N 2, 5, 1-3).

La «inteligencia natural» o «fuerza natural intelectiva» se oscurece por la divina, cuya luz es tan intensa, que a su lado la humana es «tinieblas oscuras». Siendo así, parecería *a priori* imposible conocer a Dios, amarle y transformarse en Él; pero si tenemos en cuenta que el alma fue creada a imagen y semejanza suya, y que, por lo tanto, «haec lux [la divina] est inaccessibilis, et tamen proxima animae ... est etiam inalligabilis et tamen summe intima» (San Buenaventura, *In Hexaemeron*, XII, XII), hay que buscar dicha *lux* en el interior del alma —como indicaba San Agustín y el propio San Juan de la Cruz al inicio del *Cántico*—, porque precisamente es en calidad de imagen suya que Dios ilumina el alma, en concreto, su porción superior.[12] Ahora bien, inevitablemente, las impurezas terrenales han hecho que, aquí abajo, el alma nunca sea perfectamente deiforme, vale decir: no tiene la plena y distinta semejanza de Dios. De intentar recuperarla se trata a través del *itinerarium* en tres etapas que marca San Juan a los principiantes, iniciados y perfectos, pues restablecer la semejanza de Dios en el alma, para que pueda abandonar la *regio dissimilitudinis*, es la única forma de que se junte «amado con amada», merced al *descensus* del Verbo encarnado, consubstancial imagen de Dios —el hombre es meramente la semejanza de la imagen, como se encargó de matizar San Agustín— y puente entre Él y el alma. Sólo con la mediación del Amado o Esposo podrá el alma ver a Dios y transformarse en Él.

11. Recuérdense las palabras (capítulo I, nota 25) del Niseno en su *Vida de Moisés* acerca de la visión de Dios: «¿Qué quiere decir que Moisés ha entrado en las tinieblas y aquí ha visto a Dios? [Ex., III, 1-6] ... que el alma ... cuanto más se acerca al conocimiento [de las cosas reales], tanto más advierte la incognoscibilidad de la naturaleza divina, pues lo que buscamos es superior a todo conocimiento, está ... como envuelto en tinieblas».

12. «Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter judicat et definit; et hoc competit ei in quantum est imago Dei» (San Buenaventura, *De scientia Christi*, IV, concl.; cf. *ibid.*, VII).

Este proceso de purificación introspectiva del alma —que supone oscurecer o anular todo conocimiento natural o exterior— la lleva a descubrir, contemplar y amar lo que le asemeja a Dios, lo que tiene de divino; pero, a su vez, la contemplación y amor no son más que un eco del amor de Dios hacia ella (la *infusio caritatis*), materializado en su Encarnación, en su *descensus*. Por lo tanto, y tal como vimos ya en Orígenes, se trata de un éxtasis a la inversa, pues el alma no sólo encuentra a Dios en su interior —en tanto que creada a semejanza suya— y se eleva para transformarse en Él, sino que es Dios quien la encuentra en su descenso: el «vuelo» ascendente o extático de la Esposa de la canción 13 del *Cántico espiritual* es «interceptado» por el descendente del «Amado»: «Vuélvete, paloma». Puesto que el alma, su parte superior, ha restaurado la semejanza con Dios, la «ha cortado a su medida», como diría Garcilaso, y, por lo tanto, se ha transformado en Él. Claro es que no se trata de una imagen «naturalmente aprehendida», pues Dios no tiene imagen: ha sido preciso oscurecer todo lo recibido externamente y dejar que «embistiera» la luz divina en la parte superior del alma, la intelectiva.

La primera parte del proceso también se puede plantear estableciendo una analogía con el amor humano, aunque platónicamente concebido. Sin dejar a Garcilaso, antes vimos cómo, en la *Égloga I*, Nemoroso estaba aquejado de negra melancolía por el omnipresente *phantasma* de Elisa en su memoria y, consecuentemente, en su imaginación, y cómo para poder curarse del patógeno recuerdo no le quedaba más remedio que aguardar a que la muerte le devolviese la luz y aniquilase las tinieblas melancólicas, pues viviría en ella intelectiva, no sensitivamente. En estos pasos de San Juan se constata que el «espiritual» que pretenda unirse, transformarse en Dios, tendrá que aniquilar todas las «aprehensiones» ('imágenes, figuras, formas'), deberá «vaciar la memoria de aquellas aprehensiones, pues todo cuanto ellas son en sí no le pueden ayudar al amor de Dios tanto cuanto el menor acto de fe viva y esperanza que se hace en vacío y renunciación de todo» (S 3, 8, 3; p. 569 B), pues «nada ha de haber en la memoria que no sea Dios ... ninguna forma, ni figura, ni imagen, ni otra noticia» (S 3, 11, 1; p. 571 A). Entre otras cosas, porque las imágenes, noticias o formas «ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios, por cuanto que Dios no cae

debajo de género y especie» (*ibid.*). Todas las imágenes, por lo tanto, «han de quedar perdidas de vista, y en ninguna forma de ellas ha de poner el alma los ojos, para poderlos poner en Dios por fe y esperanza» (S 3, 13, 4; p. 573 B). Resulta obvio que la *visio*, origen de toda imagen y directamente unida al sentido común, es la primera que debe ignorarse, pues para unirse y transformarse en Dios el «espiritual» ha de ir «desuniéndose de todo lo imaginario».[13]

Repárese en que está siguiendo *a contrario* el proceso psicológico que hemos ido viendo en los anteriores capítulos; lo que significa, entre otras cosas, que lo tiene en cuenta, aunque sea para rebatirlo o desandarlo a lo divino. Tanto es así, que, por ejemplo, la celebérrima consideración garcilasiana de la imagen de la amada como «hábito del alma», en San Juan, ese cometido le corresponde a la fe;[14] y ya nos ha recordado que esta virtud teologal en su sistema está estrechamente unida al entendimiento:

> la fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción (S 2, 3, 1; p. 485 A).

Incluso afirma que si el alma no se libera de las otras imágenes (o vestidos = «hábitos»), no podrá recibir la luz divina.[15] La «noche oscura», de este modo, supone la negación de las imágenes impresas en la memoria, en el alma, pues «de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios» (S 1, 4, 1; p. 461 A). La paradójica luz «oscura» de la fe, consiguientemente, oscurece a la del entendimiento y sobrepasa con creces a la de la fantasía y la memoria, *ancillae* de aquel, que son las que le sirven los *phantasmata* con que inteligir, según la tradición aristotélica. San Juan conoce bien el proceso, pues sabe que el entendimiento «ninguna cosa de suyo puede saber por vía natural, lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener las fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes, y de otra manera, no» (*ibid.*). Y si la fe, «toda sciencia trascendiendo» («Entréme donde no supe», 8*g*), es hábito del alma para el «espiritual», las imágenes impresas en la memoria y representadas en la fantasía no son más que un burdo disfraz (cf. también San Pablo, Col., III, 9 y 11), un simulacro, pues

> en este alto estado de unión del que vamos hablando, no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginaria o semejanza o figura, ni la ha de haber; sino que boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios —que es boca de Dios en amor— con esencia pura y desnuda del alma, que es la boca del alma en amor de Dios. Por tanto ... ha de tener cuidado el alma de no se ir arrimando a visiones imaginarias, ni formas ni figuras ni particulares inteligencias ... [pues] antes le harían estorbo (S 2, 16, 9; pp. 515 B-516 A).

El alma, borrando, desnudándose de las «visiones imaginarias», «semejanzas» o «aficiones» en ella grabadas, consigue otro beneficio: no se asimila al objeto del que son un simulacro, pues «la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la mesma alma con la criatura ... porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado ... Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura» (S 2, 4, 3; pp. 461 B-462 A). Nótese que está explicando el proceso de enajenación y transformación en el amado tal como lo hubiera hecho cualquier neoplatónico (v. g., Plotino, *Enn.*, V, I, 1), pero acaba ciñéndose, probablemente, al viejo esquema de San Agustín: «Talis est quisque, qualis eius dilectio est»,[16] para demostrar, obviamente, que debe anularse («oscurecerse») el funcionamiento de las facultades relacionadas con el *sensus*

13. S 3, 12, 3; p. 572 B. No creo que siguiese demasiado de cerca el modelo citado por H. Hatzfeld (*op. cit.*, pp. 80-85): Ramon Llull (*Llibre de Santa Maria*, cap. 30); sí comparte con el mallorquín una serie de símbolos tradicionales del ascetismo y misticismo cristianos. Véase, en general, Baruzi, «Une critique des appréhensions distinctes», en *op. cit.*, pp. 439 ss.; para Llull, los libros citados de Lola Badia, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, pp. 68-71; y F. A. Yates, *Lulio y Bruno*, pp. 114-124; así como el trabajo de P. Groult, «De Llull et Ruysbroeck à Jean de la Croix», *Les Lettres Romanes*, II (1948), pp. 60-64.

14. Soneto V, 11. Aunque ya hemos visto que el toledano se basaba en el *animae indumentum* de Ficino (*De amore*, ed. cit., pp. 33-34), que, a su vez, podía partir, entre otros, de Plotino, Hugo de San Víctor, etc. (véanse, arriba, pp. 77-85 y 188-190); también hay que recordar que el toledano tomaba asimismo «la fe por presupuesto» (v. 8). Por lo dicho, no creo que San Juan aquí siga a Ramon Llull, como quiere Hatzfeld a propósito de otra estrofa (*op. cit.*, pp. 54-56; véase también D. Alonso, *op. cit.*, pp. 383-385).

15. Ni que decirse tiene que la imagen de la luz está en varios repertorios: el platónico (*República*, VI), el dionisiano (*De div. nom.*, IV, 4 y 13), el neoplatónico (v. g., Ficino, *De amore*, I, 2; *De sole*, IX; *De raptu Pauli*, XVI), es la gracia de Dios iluminadora, el Verbo divino, la luz interior de San Agustín (*Soliloquios*, I, VIII, 15), etc. Véanse simplemente A. Louth, *op. cit.*, pp. 179-190; Paolo Orvieto, *op. cit.*

16. Véase capítulo I, nota 54. La misma y celebérrima noción figura, entre otros, en Plotino, *Enn.*, IV, III, 8; a tal efecto, véanse Maio, p. 219; Daniélou, p. 201. No cabe descartar, no obstante, otras *auctoritates*, incluido el «similitudo procreat amorem» de Santo Tomás, *Summa*, I-II, q. 28, a. 1, 1 ss.

communis y el de los apetitos animal y sensitivo, que comportan las «aficiones» y pasiones: sólo el «apetito intelectivo», la voluntad, permite la unión con el Esposo.

Por lo mismo, con el ambiguo «boca a boca» no se refiere tanto al valor simbólico del beso cuanto a la primacía del conceptual y esencial amor *ex auditu*, de oídas,[17] que para llevarse a efecto no precisa imágenes, simulacros o disfraces. El único hábito o disfraz que se permite el alma, como vimos, es el de la fe; o a lo sumo, el de las tres virtudes teologales, como dirá más adelante, ya en la «Noche pasiva», en ocasión de comentar la segunda estrofa de la *Noche*,

> ascuras y segura
> por la secreta escala, disfraçada,
> ¡o dichosa ventura!
> a escuras y en celada
> estando ya mi casa sosegada.

Porque «la librea [del alma] que lleva es de tres colores principales, que son blanco, verde y colorado, por los cuales son denotadas las tres virtudes teologales» (N 2, 21, 3; p. 682 B). Pero aparte la simbólica librea tricolor (otra tríada de origen agustiniano), recurre en más de una ocasión al amor de oídas por lo antedicho, porque no precisa de las patógenas *visio*, *phantasia* o *intellectus*:[18] «la fe ... nos dice cosas que nunca vimos ni

17. Véase, también de D. Ynduráin, «Enamorarse de oídas», en *Serta philologica... F. Lázaro Carreter*, Cátedra, Madrid, 1983, II, pp. 589-603; *id.*, *Aproximación*, pp. 115-166. La fuente bíblica más socorrida es, claro, San Pablo: «fides ex auditu» (Romanos, X, 17), que San Juan también cita (véase más adelante y cf. José Damián Gaitán, «Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz», en F. Ruiz, ed., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Espiritualidad, Madrid, 1990, pp. 251-269). Para el beso y la tradición bíblica del «osculetur» del Cantar de los cantares, remito de nuevo a N. J. Perella, *The Sacred Kiss*, *passim*.

18. Patógenas en tanto que origen de melancolía, como hemos dicho y bien conocía San Juan, quien, además de recomendar que «las cuales imaginaciones se ha de venir a vaciar del alma, quedándose a escuras ... para llegar a la divina unión» (S, 2, 12, 3; p. 505 A), insiste en que ni siquiera se practique demasiado con la imaginación, pues quien lo hiciere podría adolecer de la temida *acedia*, o melancolía del fraile (véase S. Wenzel, *The Sin of Sloth. «Acedia» in Medieval Thought and Literature*, University Press of North Carolina, Chapel Hill, 1960, esp. pp. 23-46; Beecher-Ciavolella, eds., *op. cit.*, *s.v.*): «porque, aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios ... podría proceder de melancolía o de alguno otro jugo de humor puesto en el cerebro o el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada ... sino de estar en aquel embelesamiento sabroso» (S, 2, 13, 6; p. 507 B).

entendimos en sí ni en sus semejanzas, pues no la tienen ... pero sabémoslo de oído, creyendo lo que nos énseña, sujetando y cegando nuestra luz natural» (S 2, 3, 3; p. 485 B), pues «la fe no es sciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído» (*ibid.*; también en C 14-15, 15).

Las explicaciones de San Juan en apariencia se contradicen: antes ha comparado a la fe con una luz tan intensa que oscurece a la del entendimiento, ahora más bien la equipara a la inteligencia, o al saber esencial o abstracto que sólo puede encerrarse en la palabra, en el concepto. Lo que ocurre es que está tratando de materias «sobrenaturales», porque

> para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de escurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional, porque sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre el natural; luego lo natural abajo queda (S 2, 3, 4).

Pese a que el recurso a lo sobrenatural le exime de dar ulteriores explicaciones filosóficas o teológicas, sigue utilizando el modelo heredado. Así, un poco más abajo, en ocasión de hablar de la «noticia» sobrenatural (contemplación) frente a la «noticia» intelectual (meditación) y las «aprehensiones» (imágenes, formas, recuerdos sensibles), afirma:

> De la misma manera [que el rayo sol atraviesa el cristal de una ventana, «cuanto más limpio está, tanto más oscuro y menos aprehensible le parece» al ojo que lo mira] acaece acerca de la luz espiritual en la vista del alma, que es el entendimiento, en el cual esta general noticia y luz que vamos diciendo sobrenatural embiste tan pura y sencillamente ... ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la siente ni echa de ver; antes, a veces (que es cuando ella es más pura), le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías ... y por tanto se queda el alma a veces como en un olvido grande ... Y la causa deste olvido es la pureza y sencillez desta noticia, la cual ocupando el alma así la pone sencilla y pura y limpia de todas las aprehensiones y formas de los sentidos y de la memoria por donde el alma obraba en tiempo, y así la deja en olvido y sin tiempo (S 2, 14, 10-11; pp. 510 B-511 A).

Ni que decirse tiene que el origen de la doctrina del olvido hay que buscarlo en Platón y la del sol y el cristal en el Pseudo Dionisio Aeropagita.[19] *A contrariis* se ajusta a sus explicaciones para describir el proceso

19. Véase R. Ricard, «Paravicino, Rabelais, el sol y la vidriera», en sus *Estudios de literatura religiosa española*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 259-263, con bibliografía; cf. también J. Damián Gaitán, «Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en

de *denudatio* que arriba he ilustrado (capítulo II), entre otros, con Guillermo de Conches y los médicos. Todo se encamina a que «cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor» (S 2, 5, 3; p. 489 B).

El autor juzga nocivos para la transformación los objetos de los sentidos, y aun sus representaciones internas, por lo que se tiene que prescindir de las imágenes y olvidarlas. Todo ello exige que, más que a Plotino y a los neoplatónicos —como quiere E. Maio (pp. 72-79)—, haya que remitir, entre otros, a los ancestrales temas del «Sileant omnia» de San Agustín (véanse las *Confesiones*, I, III, 13; X, 8; XX; III, I, 5-8), o a la «munditia a phantasmatibus et spiritualibus formis a quibus omnibus», que «docet abscedere Dionysius» (Santo Tomás, *In III Sent.*, d. 34, q. 1., a. 1). Pues «se ha de desnudar el alma ... de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recebir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios» (San Juan, *ibid.*). Sólo así se puede establecer la *religatio* con Dios (San Agustín, *De vera religione*, LV, 113; *De civ. Dei*, X, III, 2): la vuelta a y la transformación en Dios; o, lo que es lo mismo, sólo así vuelve a tener sentido su imagen en el alma.

Nótese que San Juan insiste en el «vaciado» del entendimiento,[20] además del de las otras potencias, para que opere la voluntad «transformante». La «noche del entendimiento» equivale, pues, a ir «desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural»,[21] o sea, para el *itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura. Supone, de este modo, una *scala perfectionis* del sentido al intelecto, y de este a su aniquilación voluntaria de las «noticias» que le han suministrado las potencias. Pues, habida cuenta de que «Dios no cae debajo de forma ni noticia alguna distinta», el alma debe ir «no comprehendiendo» (*ibid.*); vale decir, oscureciéndose intelectualmente: la *docta ignorantia* mística.

San Juan de la Cruz, en Federico Ruiz Salvador, ed., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, pp. 251-269. Para los fundamentos teológicos de la transformación en general, véase Thompson, *El poeta...*, pp. 162-168.

20. Véanse, por ejemplo, J. Orcibal, *San Juan...*, pp. 104-105, 147, 200-202; Louth, *op. cit.*, pp. 184-190.

21. N 3, 21, 2; p. 561 A. Para la *denudatio* en general, véase Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Tratado VI, capítulos 2 y 3; allí figura una impresionante ristra de sinónimos; complétese con H. Hatzfeld, pp. 85-86; J. Orcibal, pp. 38-40.

La «noche oscura» de las potencias es, como afirmaba San Juan antes, la fe, paso previo a la contemplación y a la transformación. Es tan clara la «divina luz de contemplación» por esa virtud conseguida, tras vaciarse de los fantasmas transmitidos por los sentidos, que cuando «embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales ... que por esta causa San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla* ... porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada» (N 2, 5, 3; p. 649 B). Con el a primera vista paradójico «rayo de tiniebla» del Aeropagita (*De mystica theologia*, I, 1), pero también intuido en Filón, Orígenes o el Niseno,[22] San Juan se refiere a que la «contemplación» que propicia la luz sobrenatural oscurece, por contraste, la subsidiaria y contingente luz del entendimiento, que únicamente sirve para el «discurso» y para la «meditación», nunca para la visión o contemplación. Demuestra que, hasta que se conoce, se ha vivido en las «tinieblas» del intelecto. No otro es el tema central de *Tras un amoroso lance*, más los motivos anejos de la «caza de amor» y otros:

Cuando más alto subía,
deslumbróseme la vista
y la más fuerte conquista
en escuro se hazía;
mas por ser de amor el lance,
di un ciego y oscuro salto
y fui tan alto tan alto,
que le di a la caça alcance
. . . . . .
Abatíme tanto tanto,
que fuy tan alto tan alto,
que le di a la caça alcance.

22. Respectivamente, en *De posteritati Caini*; *Comentario a Juan*, II, 28; y *Vida de Moisés*; me remito a lo dicho en el capítulo I y al trabajo de M. Diego. Se pregunta Louth en qué se diferencia la oscuridad de estos Padres con la «noche» de San Juan, para contestarse que «perhaps it is, but if so, what we have here is ... a difference of perspective ... It his the contrast we have noted already between St. John's more introspective, experiential approach and the objective, theoretical character of Patristic theology ... It is only a purified love that can attain God —so Gregory [de Nisa]; it is only in being purified that the loving soul is prepared for union with God— so St. John of the Cross» (p. 186). Según deduzco de sus palabras, vale decir, a grandes rasgos, que la purificación de los Padres se da *in acto*, mientras que la de San Juan de la Cruz es *in fieri*.

La oscuridad de la conquista y del salto representan la purgación de las tinieblas del intelecto, de los accidentes del alma («abatíme tanto tanto»), correlativa y consecuente con su iluminación. Es un paso necesario para la contemplación y la unión («que fuy tan alto ...»), por más que para ello tenga que oscurecerse, o sea, precise «limpiar» todo lo que, mediante el sentido, le une al mundo.

O viceversa: la mente del hombre ve, conoce y ama sólo porque participa de la luz emanada de Dios: «in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent ... omnia» (San Agustín, *Soliloquios*, I, 1, 3). Vale decir: el conocimiento no proviene de la mente, sino que es sólo participación de la luz irradiada por Dios, es rayo reflejado por la única luz verdadera:

> ... 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 Platonicus animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo generer etiam inmortalium beatorumque animas esse intelligit ... nec aliunde illis supernis praeberi 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 civ. Dei*, X, 2; el evangelio es Juan, I, 6 ss.).

Es la verdadera luz, la que guía «más cierto que la luz del mediodía» (*Noche oscura*, 4*b*), la ontológica. Todo ser, y en particular el hombre, es contingente, o sea, alcanza su valor en función de su vinculación teológica con su principio; por lo tanto, irá ascendiendo en la escala de perfección conforme sea capaz de enajenarse progresivamente en el grado jerárquicamente superior, hasta la final unión con Dios. En este proceso de enajenación u oscuridad progresiva, el alma, la amada, es raptada, se eleva hasta que en plena noche del sentido y del intelecto, combinándose el *ascensus* de ella y el *descensus* de Él, se juntan

> amado con amada,
> amada en el amado transformada.

Las imágenes que simbolizan dicha unión y transformación son muy diversas. Otra, también tópica y en apariencia contradictoria, con

la que se refiere a la oscuridad es la del «madero encendido».[23] Pues el amor divino se explica de la misma forma que el fuego, que, tras secar el madero, «le va poniendo negro, oscuro y feo ... y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando fuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego, y, finalmente ... viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego; en el cual término, ya de parte del madero ninguna pasión hay ni acción propia ...» (N 2, 10, 1-2; pp. 660 B-661 A). La oscuridad del carbón, así, es paradójicamente sinónima, y a la vez consecuencia, de la purificación de la madera por la acción del fuego y por contraste con su luz:

> A este mismo modo, pues, habemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación, que, antes que uña [*sic*] y transforme el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios, hácela salir afuera sus fealdades y pónela negra y oscura, y así parece peor que antes y más fea y abominable que solía (*ibid.*).

De este modo, la purgación de los accidentes del alma, correlativa y consecuencia de su iluminación, es un paso necesario para la contemplación y transformación, por más que para ello tenga que oscurecerse, o sea, que «limpiarse» de todo lo que, mediante el sentido, le une al mundo.

Esta supuesta paradoja[24] no es mayor que su análoga en la estrofa de la *Noche* que estamos considerando,

> ¡O noche, que guiaste!
> ¡O noche amable más que la alborada,

pues, en principio, no habría que suponer cualidades de «guía» a la ausencia de luz, a la noche. Se resuelve la aparente contradicción si tenemos presente que para la unión y transformación no interviene más que la voluntad (el «apetito intelectivo», según el Aquinate),[25] que, des-

23. Cuya fuente es Hugo de San Víctor; véase *PL*, CLXXV, cols. 117 B-118 C y 1139 B-1142 C.

24. Digo supuesta porque «nada tiene de extraño que una noche oscura resulte clara o iluminada por un acontecimiento venturoso, o por la presencia del ser amado. Esto se da con frecuencia en la poesía religiosa» (D. Ynduráin, ed. cit., pp. 206-207, donde ofrece bastantes paralelos, incluidos Garcilaso, Cetina, Figueroa y otros).

25. *Summa*, I-II, q. 22, a. 3; q. 26, a. 3: «subiectum charitatis non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, qui est voluntas»; lo comenta ampliamente —antes lo hemos visto— fray Luis de León en la *quaestio* de su *De chraritate* a partir de la de Santo Tomás.

de este punto de vista, supone el ápice de la *scala perfectionis* que empieza en el sentido y pasa por la memoria, que, a su vez, se sublima en el entendimiento.

Es preciso un paso más para la unión transformante: la intervención —escolásticamente hablando— de la voluntad, que, como nos recordaba antes, era la potencia correspondiente a la caridad; de forma análoga a como se «debe purgar el entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria en la de la esperanza» (S 3, 15, 1; p. 576 A). Y así como ha sido preciso purgar y «vaciar» de imágenes la memoria y de conceptos el entendimiento, hay que liberar (en términos sanjuanistas, «oscurecer») de pasiones o afectos a la voluntad. Para ello, San Juan, buen conocedor de su tradición, recurre a las conocidas cuatro pasiones, de lejanos orígenes platónico (*Fedón*, 83 b) y estoico (cf. Diógenes Laercio, *Vitae phil.*, VII, 111; Cicerón, *Tusculanas*, IV, 11), aunque bien pronto cristianizadas (cf. San Agustín, *De civ. Dei*, XIV, III, 2; Boecio, *De cons. phil.*, I, verso 7, 25-28; Santo Tomás, *Summa*, I-II, q. 25, a. 4, etc.), previa sistematización aristotélica (*Retórica*, 1377 b-1388 b). La mayor parte de tradiciones concuerdan, con las obvias diferencias doctrinales, en que se apoderan de la voluntad, en efecto, las «cuatro pasiones», o «afecciones y apetitos» (S 3, 16, 3; p. 577 B) característicos,

> porque, si la voluntad se goza de alguna cosa, consiguientemente a esa misma medida la ha de esperar, y virtualmente va allí incluido el dolor y temor acerca de ella; y a la medida que de ella va quitando el *gusto*, va también perdiendo el *temor* y *dolor* de ella y quitando la *esperanza*.[26]

Las cursivas son, claro, los cuatro «afectos» que la ética estoica recomienda eliminar: placer, dolor o aflicción, miedo y esperanza, que tan bien vemos reflejados en la «Canción de la vida solitaria» de fray Luis de León (ed. cit., pp. 54-55, vv. 36-40):

> Vivir quiero conmigo;
> gozar quiero del bien que debo al cielo,

26. S 3, 16, 5; p. 578 B, la cursiva es mía; también las traía a colación el carmelita en el «Prólogo» a *Subida-Noche*, en ocasión de comentar las dificultades con que van a encontrarse algunos principiantes; lo repetía en el primer libro de la *Subida* (1, 13, 5) y lo aplicaba a la purgación de la memoria: «imperfecciones siempre las hay si pone la memoria en lo que vio, tocó, olió y gustó, etc.; en lo cual se le ha de pegar alguna afección, ahora de dolor, ahora de temor, ahora de odio, o de vana esperanza y vano gozo y vanagloria, etc.» (S 3, 3, 3).

> a solas, sin testigo,
> libre de amor, de celo,
> de odio, de esperanza, de recelo.

O, *a contrariis*, en su *Exposición* romance del *Cantar de los cantares*,

> en la cual, debaxo de una égloga pastoril, más que en ninguna otra escriptura, se muestra Dios herido de nuestros amores con todas aquellas pasiones y sentimientos que este afecto suele y puede hacer en los corazones humanos más blandos y más tiernos: ruega y llora y pide celos; vase como desesperado y vuelve luego y, variando entre *esperanza* y *temor*, *alegría* y *tristeza*; ya canta de contento, ya publica sus quejas haciendo testigos a los montes y árboles dellos, a los animales y a las fuentes, de la pena grande que padece ... Aquí se oye el sonido de los ardientes sospiros mensajeros del corazón, y de las amorosas quexas y dulces razonamientos, que unas veces van vestidos de *esperanza*, otras, de *temor*, otras, de *tristeza* o *alegría* (ed. cit. de J. M. Blecua, pp. 44-46, la cursiva es mía).

Estos pasajes de la *Exposición* de fray Luis ya los utilizó San Juan a la hora de declarar las canciones 20-21 del *Cántico espiritual*: las «aguas, aires, ardores / y miedos de las noches veladores» de la 20 representan, respectivamente, «las afecciones del dolor», las «de la esperanza», las «de la pasión del gozo» y «las del temor» (ed. cit., p. 758 A). O sea, el Esposo «conjura y manda a las cuatro pasiones del alma, que son gozo, esperanza, dolor y temor, que ya de aquí adelante estén mitigadas y puestas en razón» (p. 756 A). Repárese, por otra parte, en que los «testigos» del Esposo de la *Exposición* del Agustino (montes, árboles, animales, fuentes...) son, *grosso modo*, los mismos que los del carmelita en las canciones citadas. Pero a diferencia de San Juan, fray Luis, en este caso, se propone leer el *Cantar* como un libro del amor humano.

Volviendo a la *Subida*, San Juan también parece acogerse al ideal, lejanamente estoico, de la *apátheia*[27] y, próximamente escolástico, de la purgación de los apetitos sensitivo y animal. Vale decir: se ciñe a la extinción de los afectos, cuya enumeración puede sufrir alguna variante,

27. Aunque recogido por más de un Padre oriental, como Orígenes, *Selecta in Salmos* (en *PG*, XII, 1085 b, etc.); Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* (II, XXII, 24), o incluso occidental, como San Ambrosio, *De bono mortis* (III, 10; V, 6, etc.); véanse K. Rahner, *op. cit.*, pp. 126-128; A. Louth, pp. 84-85 y 102-103; P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Études Augustiniennes-CNRS, París, 1975, 3 tomos, II, pp. 328-329 y 340.

pues aunque vemos que fray Luis en el poema cita cinco afectos, los dos primeros suponen el desdoblamiento del *gaudium* latino; los otros tres son *metus*, *dolor* y *spes*. Es probable, no obstante, que San Juan partiera de las fuentes más próximas, es decir, que conociera los versos de la *Consolatio* de Boecio: «Tu quoque si vis / lumine claro / cernere verum / tramite recto / carpere callem: / *Gaudia* pelle, / pelle *timorem*, / *spemque* fugato / nec *dolor* adsit» (I, metro 7); tampoco es imposible que leyera los versos boecianos en Santo Tomás (*Summa*, I-II, q. 25, a. 4). Con todo, la materia era muy conocida.

Aunque en los siguientes capítulos de la *Subida* el carmelita sólo desarrolla el primer afecto, el gozo, no deja de ser curioso que de repente opte por el pensamiento «estoico» para referirse a la voluntad, o mejor, dicho, a la *denudatio* de dicha potencia como preparación para la transformación. Procediendo de este modo, está equiparando la perniciosa presencia de las *imagines* en la memoria y de conceptos en el entendimiento con la de las «afecciones» en la voluntad. O sea, está juzgando con el mismo rasero y engarzando dos tradiciones y sistemas distintos, el «psicológico» de raíz agustiniana y el estoico, según se trate, respectivamente, de los sentidos interiores y potencias dependientes del *sensus communis*, o de la voluntad.

Aparte que, para mi sorpresa, no encuentro referencias bibliográficas sobre esta cuestión, me parece sumamente hábil y justificable la combinación de ambos sistemas para conseguir un único propósito: el intento de explicación de la transformación del amante en el amado mediante la aniquilación de la voluntad, susceptible de ser «afectada», equivalente a la anulación del *amor concupiscenciae* y sus consecuencias, y, por lo mismo, equiparable al modo de alcanzar el *amor benevolentiae*, o sea, la *caritas*.[28] La *apátheia* estoica le sirve, de este modo, como puente entre el entendimiento y la voluntad, pues la hace análoga

28. Claro está que hay que diferenciar «la [escolástica] operación de la voluntad ... y su [aristotélico] sentimiento», como el propio San Juan indica en la carta 13 (de 14 de abril de 1589, que algún estudioso ha querido ver como borrador de la parte que falta al comentario a la *Subida*): «por la operación [de la voluntad] se une con Dios y se termina en Él, y no por el sentimiento o aprehensión de su apetito que se asienta en el alma como fin y remate» (ed. cit., p. 375). Vale decir: el apetito, el sentimiento nos mantiene en nosotros mismos; el amor, la *caritas*, la voluntad como operación nos lleva más allá de nosotros mismos. Además, cualquier apetito, cualquier «afición y gozo de las cosas» altera e inquieta el alma; no así Dios, que, de la misma forma que no tiene imagen o aprehensión distinta, tampoco es objeto de ningún apetito, gusto o gozo concreto o distinto; ni, claro, tampoco se le puede amar *sub specie* de ningún sentimiento «natural».

a la «noche activa» del sentido. Compárese también con la pérdida del agua de la leña por la acción del fuego, y con la de cualquier «pasión y acción propia», que vimos antes con la imagen del madero encendido.

Estos conceptos y nociones, que tanto van a utilizar, como veremos más adelante, otros místicos contemporáneos, no parecen servir enteramente a los fines de San Juan. Porque cierto es que la deuda de San Juan con los autores españoles es considerable (Laredo, Osuna, Ávila, Granada, Santo Tomás de Villanueva, Santa Teresa, Estella, etc.), pero, por lo dicho, cabe presumir que los fundamentos teóricos hay que buscarlos, mediata o inmediatamente, entre los antiguos y entre los muy influyentes místicos renano-flamencos.

Ni que decirse tiene, por fin, que el concepto de la transformación del amante en el amado figura en los otros grandes poemas de San Juan, o sea, en la *Llama* y en el *Cántico*, literalmente y con los motivos asociados. Verbigracia, siguiendo las palabras de San Bernardo, «el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima»:

> Mas ¿cómo perseveras,
> ¡oh vida!, no viviendo donde vives
> y haciendo por que mueras
> las flechas que recibes
> de lo que del Amado en ti concibes?
>
> Para cuya inteligencia es de saber que *el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima*, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama.[29]

Y Antolínez lo glosa así: «Lo segundo es de advertir que el alma que de veras ama a Dios, aunque esté en el cuerpo, está por afecto y amor en Dios, que ama, más que en el cuerpo que anima».[30] Como ya hemos visto antes, la fórmula era archiconocida, aunque no sería de extrañar que San Juan la sacara de Osuna, que la atribuye al obispo de Hipona: «San Agustín dice ... que el ánima más está donde ama que donde anima; porque a lo amado se va según lo mejor della, que es lo más puramente espiritual, y donde anima queda según la menor operación suya, que es vivificar». Al igual que Santo Tomás de Villanueva: «... como dice

29. C 8, 3, p. 724 A; véase también V. García de la Concha, *Filología y mística: San Juan de la Cruz, «Llama de amor viva»*, discurso de ingreso en la RAE, RAE, Madrid, 1992.

30. *Amores de Dios y el alma*, ed. A. C. Vega, Madrid, 1956, p. 61.

nuestro padre San Agustín, la ánima ... más está do ama que donde anima con todas sus potencias».[31]

Es una fórmula, repito, muy conocida y sobre la que me extiendo un poco más adelante. Si no la he considerado especialmente al hablar de San Juan es porque he preferido centrarme primordialmente en la *Subida* y en la *Noche,* para subrayar en especial la vía purgativa e ilustrar mejor el proceso previo a la unión transformante, también manifiesta, claro, en las últimas estrofas del *Cántico espiritual*, en la *Llama* y en otros poemas, y para rastrear a grandes rasgos las principales fuentes, que, como digo, no parece compartir con la mayor parte de escritores «espirituales».

En efecto, a diferencia de la mayor parte de los tratadistas contemporáneos del amor sacro, San Juan intenta explicar la transformación del amante en el amado siguiendo bastante de cerca algunas de las tradiciones humanistas. Se podría pensar incluso que no se conforma con los postulados de los principales tratados anteriores o contemporáneos y que a la hora de explicar la transformación quiere ceñirse a los sistemas de pensamiento más «nobles» que le permitan justificar la opción por el amor *sub specie caritatis*. Posiblemente, algunos de sus contemporáneos, místicos o teóricos, pensasen que para ese camino, el que lleva del sentido común a la voluntad, no hacían falta tantas alforjas conceptuales o filosóficas, pues la «unión de voluntades» (alejada, claro, de cualquier referencia a la *cupiditas*) figura en cualquier tratado medianamente aceptable desde la Edad Media, y que a San Juan le hubiera bastado con echar una ojeada a la tradición de San Agustín, o de San Buenaventura, como más adelante veremos.

La otra razón de peso por la que la mayor parte de los tratadistas recurren directamente a la voluntad para explicar la unión con la divinidad es que el «espiritual» o aspirante al amor extático no puede, ni tiene por qué, formarse una imagen de Dios, o sea, no tiene por qué fijarse en las etapas fisiopsicológicas del proceso amoroso, porque Aquel no puede reducirse a *figurae*, *phantasmata* u otros simulacros de las potencias directamente relacionadas con el sentido común. En el amor divino no interviene, no puede intervenir, la imaginación o su aliada, la memoria, y sin ellas, tampoco el contingente entendimiento, que depende de aquellas; recuérdese el aristotélico «nihil potest homo intelligere sine

31. Cito el *Tercer Abecedario Espiritual* de fray Francisco de Osuna por la edición de M. Mir, NBAE, vol. 16, Madrid, 1911, tratado XI, c. 5, p. 499; los *Sermones de la Virgen María y obras castellanas* de Santo Tomás de Villanueva están en la BAC, Madrid, 1952, n. 96, p. 524. Orcibal (*San Juan de la Cruz...*, pp. 76-77), como siempre, ve como fuente el capítulo XIV del *Directorium* de Herp.

phantasmata»: *De anima*, 432 a 17. Por lo mismo, la mayor parte de los autores no tiene en cuenta los principios platónicos básicos y sus derivados, que sí considera San Juan, simbolizados en el andrógino del *Banquete*, o en el auriga y el espejo del *Fedro*; ni se remiten a los principios psicológicos que establecen la jerarquía: *sensus communis*, memoria, *phantasia*, *aestimativa*, *intellectus*; con todas sus funciones: *visio*, *cogitatio*, etc. Lo más frecuente entre estos místicos es postular, para el acto de contemplación, la intervención directa de un intelecto impoluto de *imagines* o el concurso de la voluntad (las dos facultades «propiamente humanas», según León Hebreo), o bien la colaboración de ambas potencias. Connivencia que, por otra parte, garantiza que este amor no derivará en melancolía, pues no intervienen las facultades interiores que la originan: la memoria y la *phantasia*.

Como muy bien apuntaba el sagacísimo doctor Villalobos, refiriéndose al «muy excelente y soberano amor», «aquí [en el amor a Dios] no receles de perder el seso, porque en estos amores ninguna imagen ni fantasma tienes formada ni figurada en la imaginación o fantasía, que no son amores sensuales estos ni se conciben en los sentidos, mas son amores intelectuales y puestos en razón» (*op. cit.*, col. 491 B). Siendo así, el aspirante a consagrarse al amor divino puede estar tranquilo, pues en su ejercicio «antes honras y acrescientas tu naturaleza, que, como eras de condición mortal, te haces inmortal, y como eres humano, te haces divino» (*ibid.*), y el corolario: «pues el amante se transforma en el amado: si tú amas a Dios, te transformas en él y te haces una cosa con Dios y hijo suyo» (492 A).

San Juan de la Cruz recorrió *a contrariis* el proceso *cupiditas-caritas* (o sea, sentido común-voluntad) para llegar a la idea, apriorística, de que la negación de imágenes «naturales» o aprehendidas impide la *concupiscencia*, y aun la *cupiditas*, y permite «restaurar» la imagen de Dios en el alma. La «noche oscura» del espíritu, activa y pasiva, supone, pues, encarar abiertamente la cuestión a partir del modelo del *amor hereos* y su purificación,[32] complementaria de la «noche oscura» de la

32. «... lo que me parece indudable es que lo que San Juan canta es *cupiditas* y *concupiscencia*, amor hereos. Y la belleza. Al menos en el *Cántico*, no hay desasimiento ni conflicto, escisión ni abandono» (D. Ynduráin, *Aproximación*, p. 138); para la diferenciación entre *cupiditas* y *concupiscencia*, remito de nuevo a Pedro M. Cátedra, *Amor y pedagogía*, pp. 57-84, 113-141; también puede verse, para todo lo relacionado con los apetitos y su conceptualización en San Juan, el reciente trabajo de Miguel F. de Haro Iglesias, «Los apetitos: ¿Tendencias desordenadas o fortaleza del hombre?», en *San Ignacio, Fray Luis y San Juan de la Cruz = Letras de Deusto*, L (1991), pp. 249-262.

voluntad, consistente en la eliminación estoica de los afectos. No quiero decir con ello que otros místicos o espirituales se acojan al intelecto o a la voluntad para explicar la transformación como alternativa a la falta de imágenes de Dios, que es pura esencia, más bien lo contrario: puesto que no hay imágenes «naturales» de Dios (y, por lo tanto, tampoco *cupiditas*, que deriva de la *visio* y de la *cogitatio*), no es posible memorizarlas ni recrearlas mediante *phantasmata*. Partiendo de estas premisas, el proceso es muy otro y, por lo mismo, no tienen sentido los célebres conceptos de origen platónico que simbolizaban al alma como una tablilla de cera en que se imprimían las imágenes, o la del reflejo —amado— en el espejo —amante—, ni siquiera el del *furor* o 'salida de sí' del amante. En efecto, todos estos conceptos y símbolos platónicos suponen la existencia de simulacros o figuras patógenas, además de precisar espíritus para transportarlas, tal como indica fray Juan de los Ángeles en un muy «científico» texto que nos recuerda a los anteriormente citados de Ficino, Pico, Hebreo o Castiglione, y donde también se menciona el *furor* platónico («ánimo arrebatado»):

> Adonde quiera que la intención continua del ánimo es llevada, allí corren y vuelan los espíritus, que son como litera o instrumentos del ánima. Estos espíritus se crían en el coraçón de la subtilísima y más pura sangre, porque el ánimo del que ama es arrebatado a la semejança del amado, la cual tiene impresa en su phantasía: tras él se van o son llevados los espíritus vitales y allí continuamente se resuelven, si no hay muy ordinario reparo para ellos.

O en este otro, donde se extiende con pormenor sobre los tópicos del «rapto», también platónico, y de la «muerte de beso»: «Cuando las cosas callan en el hombre y sólo el espíritu vela y está atento a Dios; cuando no hay ruido alguno en el alma, porque todos los sentidos y potencias guardan estrecho silencio ... A este silencio se sigue el rapto, que por otro nombre llamaron los Santos muerte de beso, porque se hace mediante el contacto suavísimo de Dios con nuestra ánima en la parte superior della. ¡O sueño dulce y deseado, en que se le hace la salva a la bienaventuranza y se gusta cuán suave es el Señor!».[33]

El silencio de los sentidos exteriores, interiores y potencias es condición indispensable para llegar al vacío y propiciar la unión. Así lo recomienda Alejo Venegas en su *Tercera parte del Abecedario Espiritual*, donde, para lograr el necesario «silencio divino» recomienda que cesen las fantasías e imaginaciones, que se consiga el ocio espiritual para oír la palabra de Dios y que, en fin, el entendimiento contemple en Él al transformarse toda el alma.[34]

33. El primer texto corresponde a los *Triunfos del amor de Dios*, Zaragoza, 1590, fol. 178 r; el segundo procede de los *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, que cito por la edición de A. González Palencia, RAE, Madrid, 1946, pp. 290-291. Véase, en general, P. Groult, *Les mystiques des Pays Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Librairie Universitaire, Lovaina, 1927, pp. 187, 252, 263.

Escasos son, como vengo diciendo, los testimonios por el estilo, pues por lo general no figura en ellos ninguna *scala perfectionis*, o, como indica el título de uno de los pioneros y fuente de San Juan, el franciscano fray Bernardino de Laredo, apenas si describen alguna *Subida del monte Sión por la vía contemplativa...* (Juan Cromberger, Sevilla, 1535) para lograr la unión substancial. Fray Bernardino, al igual que el otro franciscano citado, fray Juan de los Ángeles, recoge la mayor parte de símbolos platónicos que vimos en San Juan: desde la imagen del rayo de sol y el cristal para explicar la infusión del amor divino en el alma del espiritual hasta la del espejo, pasando por la victorina del fuego y el hierro: variante del leño ardiendo que vimos en San Juan. Tras ofrecernos una pormenorizada descripción de cuatro clases de amor (operativo, desnudo, esencial y unitivo), Laredo deriva hacia la concepción místico-geométrica (véase Morales Borrero, pp. 889 ss.) del círculo amoroso:

> el ánima que desea infundirse y transformarse en el abismo y infinito amor increado es menester ser transmudada en amor, y que este amor vaya al centro donde salió, es a saber, a su Dios; por manera que sea la ánima como una piedra preciosa, tan redonda, que no tenga entrada ni salida ... La piedra es nuestro amor criado. El relicario es el amor infinito (III, XXVI, de la 2.ª edición, 1538).

Previamente, ha pergeñado la descripción del proceso: la ascensión o sublimación en cuatro grandes etapas.

Pero como vengo diciendo, la generalidad de místicos no suele ceñirse a las etapas de dicho proceso, pues lo más frecuente es que se parta de la total oposición entre el amor de concupiscencia y el «benevolencia» o *caritas*.[35] A pesar de los «doce grados» de ascensión tras los

34. La obra de Venegas puede verse en la NBAE, XVI, esp. pp. 325 y 335; es muy interesante el IV *Tratado*. Saco las referencias del artículo de Aurora Egido, «El silencio místico y San Juan de la Cruz», en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, eds. José Ángel Valente y J. Lara Garrido, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 161-195, esp., 172-173.

35. No se olvide que la concupiscencia es consecuencia del pecado original, que se transmite porque todo nacido nace de concupiscencia carnal, como afirma, por

que el alma penetra en la «escura caligen», al decir de fray Juan de Cazalla en su *Lumbre del alma*,[36] que nos podría recordar, aunque equívocamente, la «noche oscura» de San Juan de la Cruz. Si acaso, dicha «lumbre», como tendremos ocasión de ver en seguida, simboliza, precisamente, el amor «intelectual» a Dios y es vestigio del símbolo dionisiano del sol. Pero no hay que entender aquí el término intelecto como resultante de una depuración del amor sensual, porque este amor que simboliza Cazalla con la luz, siguiendo con las imágenes platónicas, no «imprime imágenes de cera» ni sabe de *cupiditates* complementarias o residuales ni actúa como un «espejo» en que los amantes comprueban su común naturaleza y su participación en el amor universal, sino que depende directamente de la voluntad.

La concepción de esta facultad interior como la única indispensable, puesto que acaba reemplazando o imponiéndose a las otras, comporta asimismo una total desconsideración hacia el amor platónico y hacia el proceso psicológico aristotélico, pues estos autores, a diferencia de San Juan, parten de la *visio*, ya sea para llegar a la idea, ya para alcanzar el concepto intelectual, previo paso por la *imago*, respectivamente. Veamos, si no, el capítulo II, 2 («De nueve condiciones propias del amor») de fray Juan de Cazalla, que, por su importancia, transcribo en gran parte:

> *La primera condición* del amor es que tiene propiedad de unir y trabar, convertir y transformar al amante en el amado o en la cosa amada. Y de aquí es lo que dice San Agustín que tal es cada uno cual es lo que ama. *La segunda* es que el amor, de su propia naturaleza, es don libre que de su mesma gana se da ... *La tercera propiedad* es que donde quiera que el amor va, lleva consigo la voluntad del amante; y porque la voluntad es todo el hombre, por consiguiente, decimos que se lleva consigo a todo el hombre ... *La cuarta condición* ... es que aqueste transformamiento del amante en la cosa amada no es violento ni forzado ni penoso ni trabajoso, mas voluntario, libre, dulce y muy delectable ... *La quinta propiedad* es que el mesmo amor siempre queda libre, aunque traspase la voluntad en la cosa amada. E ansí mesmo la voluntad siempre queda voluntad y en su libre poder y querer, aunque por el amor sea transformada en el que ama. *La sexta* es que cual es la cosa amada, tal se hace el amor, y cual es el amor, tal es la voluntad de donde nasce. De donde se sigue que la cosa primero y principalmente amada da nombre, naturaleza y forma a la voluntad que ama; y de aquí se concluye que si la voluntad primero ama tierra, tierra se hace y terreno se llamará su amor ... y si a Dios primero ama, divina es. De donde se manifiesta una gran dignidad del hombre, y es que por el amor se puede transformar y mudar en cualquier cosa que quisiere más alta o más baja que él. Y cuando los poetas amadores de ficciones te dicen que algunos hombres se tornaron o se convirtieron en bestias o en plantas y otros en dioses, según lo ya dicho lo has de entender. *La séptima* es que ... el amor siempre se levanta a amar y querer cosas más altas ... que la voluntad de donde procede ... E ansí nuestra voluntad ... es obligada a amar cosas más nobles y más excelentes que ella, porque se pueda traspasar y convertir en ellas, pues solamente le cuesta el quererlo ... es obligada, si quiere seguir su propia naturaleza, a primero y principalmente amar a Dios y a quererse, por este amor, hacer una mesma cosa con él conforme a aquello del Apóstol que dice: «El que por amor se llega a Dios, un espíritu se hace con él» (pp. 121-123, la cursiva es mía).

Las otras dos «condiciones» se refieren a sendos aspectos ya mencionados: la octava incide en que ni «la cosas corporales ni ninguna voluntad criada es digna de nuestro primero amor, y de tener señorío sobre nuestra voluntad» (p. 123); la novena consiste en que «ninguna cosa debe nuestra voluntad amar de quien ella mesma no pueda ser amada con mayor amor de el con que ama» (p. 124), por lo que vuelve a ser Dios el «primero objeto», pues sólo Él nos «torna y paga amor infinito y eterno».

Basta con que nos fijemos someramente para descubrir en el texto de Cazalla la mayor parte de referencias que hemos citado antes, en el capítulo I. Desde la máxima paulina contenida en la séptima condición, hasta la *dilectio* de San Buenaventura (más adelante lo amplío) de la segunda, tercera, cuarta y quinta; pasando por la celebérrima de San Agustín de la primera y sexta: «Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? deus eris» (véase capítulo I, nota 54); las tres últimas condiciones parecen más vinculadas al Pseudo Dionisio Aeropagita y a los victorinos.[37] Con todo, la fuente primordial de fray Juan de Cazalla es Raimundo Sibiuda, como ya demostró en su día S. Révah.[38]

ejemplo, San Agustín (*Enchiridion*, caps. 26-45). Sirvan los siguientes versos del beato Nicolás Factor como muestra de la pretendida condición estrictamente intelectual del amor: «Súbese el entendimiento / poco a poco a inteligencia /... / y ajeno de aquesta audiencia, / sólo el amor obra allí, / subiendo en muy alto grado, / cuando el alma sube en sí / sobre sí / que en su Dios se ha transformado» (*apūd* M. Morales Borrero, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, p. 135); cf. la *Transformación del alma en Dios*, de fray Juan de la Trinidad.

36. Edición de J. Martínez de Bujanda, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1974, pp. 170 ss.

37. Véase, por ejemplo, la *Expositio in Hierarchiam coelestem* de Hugo de San Víctor, VI; cf. capítulo I, nota 53.

38. *Una source de la Spiritualité péninsulaire au XVI^e siècle: La «Théologie Naturelle» de Raymond Sebond*, Academia das Ciencias, Lisboa, 1953. Cf. F. Rico,

Antes, sin embargo, de hablar de la fuente inmediata, Sibiuda, veamos las mediatas. Del *locus* agustiniano ya he hablado antes suficientemente; en cambio, la concepción de la voluntad según San Buenaventura merece que me detenga un poco más. El Doctor Seráfico subraya la cooperación de las potencias racional (*visio*), concupiscible (*dilectio*) e irascible (*fruitio*) en el acto de la beatitud, según las cuales «anima convertitur in Deum», «et secundum hos actus dotes assignantur, quia secundum hos anima unitur Deo tanquam sponsa et sponso ... Hos autem actus quidam dicunt esse tres, quia tria requiruntur ad hoc, quod anima perfecte gaudeat de Deo, scilicet perfecta visio, perfecta dilectio et perfecta ipsius fruitio ... Unde rationalis, cuius est modo credere per fidem, tunc videbit aperte; concupiscibilis, cuius est amare, diliget tunc perfecte; irascibilis, cuius est erigi et initi per spem, tunc tenebit continue et certe» (*Sent.*, IV, d. 49, p. I, q. 5, conclus.; ed. cit., tomo IV, pp. 1.009-1.010). Esta cooperación es obvia consecuencia de concebir las tres potencias del alma dependientes de una misma sustancia.[39] Siendo así, en segundo lugar, hay que citar el axioma básico: «voluntas est nobilissimum et supremum substantiae rationalis» (*Sent.* III, d. 17, a. I, q. 1, arg. 4; *op. cit.*, tomo III), o sea, que es la facultad que, por cima de la razón, tiene el primado del alma.

Pero no se queda ahí, sino que además afirma que «qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate» (*Sent.*, II, d. 16, a. II, q. 3, conclus.; t. II. Vale decir que es la facultad que permite al alma asimilarse a Dios, transformarse en Él, divinizarse. Dicha facultad sólo se deja regir, junto con la razón, por el libre albedrío: «liberum arbitrium est consensus rationis et voluntatis» (*ibid.*, d. 25, p. I, a. unic., q. 2, 3 y 4; t. II, pp. 596-602), por lo que podría decirse que el

«Raimundo Sibiuda», en su *El pequeño mundo del hombre*, pp. 96-101 y 315-316; también puede verse la *Apologie de Raimond Sebond*, de Montaigne, ed. R. Aulotte, SEDES, París, 1979.

39. «Les facultés de l'âme n'ont pas une autre essence que la substance même de l'âme; elles ne peuvent donc ni différer de l'âme, ni différer les unes des autres comme différeraient des essences distinctes» (É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, París, 1984², p. 277). En tal sentido, San Buenaventura sigue a su maestro San Agustín cuando afirma que «Anima ... secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus dum sentit ... dum consentit voluntas»; en realidad, el texto es de Alquero de Claraval, aunque atribuido al obispo de Hipona (véase, de Alquero, *De spiritu et anima*, *PL*, 40, col. 788). San Juan, por el contrario, sí parece diferenciar sustancialmente las potencias; al menos, las estudia y describe a partir de diferentes componentes y tradiciones filosóficas.

libre albedrío sería la posesión de la razón y la voluntad. Por lo mismo, en la segunda condición Cazalla afirma que el amor (el «rationalis», hay que entender) «de su propia naturaleza es don libre», en tanto que fruto del consenso de la voluntad y del intelecto, pues la libertad es, según San Buenaventura, un acto de voluntad ilustrado por la razón (*ibid.*; especialmente la q. 6). En la misma cuestión San Buenaventura afirma que, pese a que ningún fenómeno exterior puede suprimir el libre albedrío humano, la libertad está expuesta (por la unión que existe entre el cuerpo y el alma) a la influencia de fenómenos exteriores: el sueño, la locura y la embriaguez la suprimen; la fatiga del intelecto y las súbitas *imagines* de la *phantasia* la debilitan.

Repárese en los dos últimos factores de debilidad de la libertad: el intelecto fatigado y la imaginación, pues, a pesar de San Buenaventura, son las facultades interiores que no se han de tener en cuenta para la unión con Dios, según esta rama del amor místico que estoy considerando, representada de momento por Cazalla. Insisto, por tanto, en lo dicho antes: la necesidad de que no intervengan estas facultades en el amor extático místico es una de las claves que lo diferencian del profano, pues aquel supone la anulación de todo el proceso platonicoaristotélico. Ya no tienen sentido las expresiones 'grabar' o 'reflejar una imagen', sino que se hablará de «contemplaciones en», actos de voluntad, manifestaciones del libre albedrío, etc.; y más si tenemos en cuenta que Dios no se puede reducir a una imagen. Por lo mismo, cobran sentido las afirmaciones de Cazalla que se refieren a que el hombre «se puede transformar y mudar en cualquier cosa que quisiere» (cuestión sexta), o sea, que puede elegir en qué transformarse. Efectivamente, teniendo en cuenta el libre albedrío, el hombre puede elegir; pero es otro tipo de transformación: no depende ya de un intercambio de espíritus o corazones, ni de la fijación de una imagen en la memoria, sino de un acto de voluntad.

Por ello, pese a que Cazalla afirme que esta posibilidad de elección amorosa, esta indeterminación,[40] es «una gran dignidad del hombre», este —el hombre— no puede fiarse de sus órganos *sensibilia* ni dedicar su amor a las *species* que por ellos entren («octava cuestión»). Es decir,

40. No es demasiado probable que para delimitar este concepto estuviese pensando en «la *Oratio* mal llamada *De dignitate hominis*» (F. Rico, *ibid.*, p. 123) de G. Pico della Mirandola, donde se insiste precisamente en que la indeterminación es una de las más marcadas características del hombre según la concepción humanista (véanse las pp. 122-128 de la citada obra de F. Rico); con todo, es posible que conociera la *oratio* por referencias.

no debe amar *sub specie cupiditatis*. No sólo porque, entre otros motivos, en ningún pasaje se alude a ello, sino también porque «Él solo [Dios] es dignísimo y merecedor de poseer nuestra voluntad y tener dominio sobre nosotros teniendo nuestro primer amor» (*ibid.*, p. 124); o sea, amor *sub specie caritatis*. Por lo tanto, la «dignidad» humana consistente en la indeterminación (tan cacareada en ciertos círculos de humanistas) sólo lo es nominalmente, pues de hecho el hombre, poseedor de libre albedrío, está fatalmente (y, por lo tanto, paradójicamente, pues estamos hablando de «libre» albedrío) enderezado a rechazar, en materia de transformación amorosa, el *sensus communis* y las operaciones de las potencias interiores con él relacionadas.

También se deja ver la huella de San Buenaventura en la cuarta condición, cuando al libre albedrío necesario para «aqueste transformamiento» añade que este acto es «dulce y muy delectable» (p. 122). Me parece que se trata de la traducción de *dilectio* y *fruitio*, que son dos actos del alma (junto con la *visio*) que intervienen en la transformación o en el acto de beatitud: «Hos autem actus quidam dicunt esse tres, quia tria requiruntur ad hoc, quod anima perfecte gaudeat de Deo, scilicet perfecta visio, perfecta dilectio et perfecta ipsius fruitio».[41] Con todo, la fruición, que es un acto de voluntad, es la más importante, pues incluye a las dos primeras: «nam fruitio ista tria complectitur» (*ibid.*). Evidentemente, ninguna palabra se le escapa a Cazalla sobre la participación de las *virtutes* irascible y concupiscible en el citado goce, por más que las cite el Doctor Seráfico.

Sin embargo, no hay que echarle del todo la culpa a Cazalla, puesto que esta cuarta condición y las dos siguientes las toma casi *verbatim* de la *Theologia Naturalis* de Raimundo Sibiuda, aunque con sintomáticas diferencias y omisiones.[42] Sibiuda, por ejemplo, se ciñe al *indumentum animae* de Hugo de San Víctor (o sea, al «hábito del alma» posteriormente ficiniano y garcilasiano), además de a San Agustín; no así Cazalla, que sigue al segundo y no al primero. Otro ejemplo: el autor de la *Lumbre* elimina en su sexta condición este fragmento de Sibiuda (título CXXXI: «Qualis sit ista mutatio et conversio»): «ipsa voluntas ... induitur ac vestitur vestimentis rei amatae, et portat habitum eius, et denominatur a re amata, quia talis est amor, qualis est re amata ...» (p. 172). Muy posiblemente, a fray Juan le parecería demasiado *sensibile* que el alma pudiera tener un vestido, o sea, que estuviera, como vimos antes, capítulo II, «revestida» por una imagen, pues de esta forma se rompía el primado de la voluntad.

41. San Buenaventura, *Sent.*, IV, d. 49, p. I, q. 5, conclus.; t. IV, pp. 1.009-1.010 (cf. É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 255-273).

42. El subtítulo de la obra de Sibiuda es *Liber Creaturarum* (Sulzbach, 1852; facsímil: F. Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966). Además del citado estudio de Révah, J. Martínez de Bujanda describe muy bien la descendencia mística de la obra de Sibiuda en su introducción a la edición de la *Lumbre del alma* de Cazalla y transcribe el texto latino de la *Theologia* para cotejarlo con el de los místicos españoles.

Sibiuda volvió a recoger las condiciones o *proprietates* del amor, en el tercer diálogo, «De amore et viribus eius, conditionibus et fructibus», de su *De natura hominis* (en la edición de Lyon, 1544, ocupa las pp. 84-118). Pero tampoco aquí deja de ceñirse a la ortodoxia, que se resume en la *octava conditio*: «Amor ... mutat ipsam voluntatem in rem amatam et ponit eam sub imperio rei amate» (pp. 87-88), para apostillar, sin ningún rubor, que «nulla creata voluntas est digna nostro amore, nec debet nostrae dominari voluntati. Solus igitur Deus dignus est, qui a nobis ametur, qui nos possideat, qui nos in se convertat» (p. 88). La voluntad particular de lo creado se ha de someter a la divina, pues sólo ella nos puede corresponder convenientemente, como dice la novena condición o propiedad: «Nulla igitur res quae est nostra voluntate inferior debet principaliter amari, non elementa, non animalia, non aliqua corporalia, quia amorem reddere non possunt» (*ibid*). Poco había transitado Sibiuda los libros platónicos

Del mismo modo, tampoco hay ningún pasaje de Cazalla, ni de Sibiuda, que se haga eco de las teorías, imágenes o símbolos platónicos. No sólo falta la «salida» o el «arrebatamiento» del que hablaban, respectivamente, San Juan de la Cruz o fray Juan de los Ángeles (el auriga y los caballos), sino también el otro principio platónico básico de la semejanza apriorística entre los amantes (por su participación en el alma del mundo), o sea, el reconocimiento de que comparten una naturaleza común: el espejo del *Fedro*. La tercera condición («donde quiera que el amor va, lleva consigo la voluntad del amante») podría hacernos pensar en el *furor* platónico, pero en realidad se trata de la *conversio* que ejemplificamos al principio del capítulo III con la *Sátira* de don Pedro de Portugal, cuya fuente, el Tostado, derivaba, entre otros, del Pseudo Dionisio Aeropagita. El mismo axioma de la séptima condición («el amor se levanta a amar y querer cosas más altas») también le aleja de la semejanza platónica antes aludida y le acerca a los planteamientos del Aeropagita.

La pervivencia de la tradición que llega a Cazalla es fácilmente comprobable en teóricos de primer orden. Ya vimos antes (capítulo I, nota 60) que fray Diego de Estella en *La vanidad del mundo* se atenía a dichos principios, basándose, principalmente, en San Agustín y en Hugo de San Víctor, aunque también había alguna reminiscencia platónica. En otros

pasajes se rige por las máximas paulinas: «San Pablo dice: 'El que se llega a Dios, hácese un espíritu con Dios'. Ninguna cosa nos llega a Dios, sino el amor. El cual, así como de humanos nos hace divinos, así estando sin él, de hombres somos hechos criaturas insensibles».[43] Cuando no, por las de la voluntad de San Buenaventura:

> En meditar ni contemplar no consiste la perfección, sino en amar a Dios. La contemplación obra es del entendimiento y camino y medio para la perfección; pero en levantar nuestra voluntad a Dios por divina unión y amor soberano consiste la perfección (p. 584).

La defensa a ultranza de la voluntad, opuesta a la fría contemplación intelectual, es palmaria: «La dulzura no está en la pura contemplación especulativa, sino en el amor, porque el entendimiento no da de comer a nuestra alma». Sigue aquí de cerca el postulado de Hugo de San Víctor («Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est»: *Expos. in Hierar. coel. S. Dionysii*, *PL*, 175, col. 1038 D): «el que ama no se contenta con lo exterior del amado, pero quiere en cuanto es a él posible penetrar lo interior del que ama. 'Quedando la ciencia de fuera, entra dentro el amor'» (*ibid.*).

A no dudarlo, los pasajes más conocidos de Estella a este respecto son los derivados de la lectura de Cazalla, especialmente la *Meditación* LXXVI («Cómo el amor transforma al amante en el amado»):

> Este traspasamiento del amante en la cosa amada no es violento, ni forzoso, ni penoso, ni trabajoso, mas voluntario, libre y dulce y muy deleitable ... y asimismo, la voluntad siempre queda voluntad y en su libre poder y querer, aunque por el amor sea transformada en el que ama (*loc. cit.*, p. 287).

A continuación cita los indefectibles lugares paulinos, agustinianos y demás, pero se deja en el tintero el motivo del *vestimentum* o *habitum*

43. Ed. cit., p. 540. No comprendo por qué M. Bataillon sólo se fijó, para el tema que nos concierne, en las *Meditaciones*, pues en la *Vanidad* hay un centón de referencias a la transformación; el gran filólogo bordelense se limita a decir que «no tenemos gran cosa que decir de este libro, que es un moderno *Contemptus mundi* no exento de fuerza ni de elegancia, a no ser que en él se distinguen huellas de refundición, explicables por la sospecha que en esos días pesaba sobre la literatura mística» (*Erasmo y España*, II, p. 375). Las veladas afirmaciones de que el fraile navarro siguiera muy de cerca algún tratado místico más o menos contemporáneo quizá se podrían aplicar con mayor propiedad a las *Meditaciones*.

animae de Sibiuda; lo que, además, prueba que sigue a Cazalla y no a aquel. Tan «insensitiva» puede ser la transformación de este modo lograda, que de las palabras de Estella se desprende una especie de nostalgia por la ausencia del proceso mismo (que tan bien explican la mayor parte de sus compañeros de orden: Osuna, Laredo, Juan de los Ángeles, etc.), no exenta, eso sí, del consabido entusiasmo franciscano:

> ¿Qué sentirá mi alma, que, cuando llegare, mudará su ser espiritual en el divino y quedará transformada en tu claridad? (*Meditación* LXXVIII).

Por lo general, los tratadistas suelen incluir algunas referencias de Platón para legitimar ciertos pasajes, pero el fundamento filosófico, e incluso el metodológico, lo forman San Pablo, el Pseudo Dionisio, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, los Padres victorinos y pocos más. Valga como ejemplo fray Héctor Pinto, que se apresura a citar el *Banquete* para rematar con San Bernardo, aunque lo atribuye a San Agustín:

> Diotima, uno de los interlocutores de aquel diálogo de Platón intitulado «Del amor» dice que el amor no tiene casa propia, porque su casa es la mesma casa del alma. Y la casa del alma es el cuerpo, el cual ella casi desampara cuando actualmente está amando, porque el alma más está adonde ama que adonde anima, como lo dice San Agustín.[44]

Ahora bien, por citar que no quede, pues la retahíla de autoridades da mucho relumbrón: Trismegisto, Hesíodo, Parménides, M. Ficino, etc. El otro tópico, esta vez realmente agustiniano, lo ha expuesto un poco antes: «como quiera que el amor transforma al amante en el amado, claro está que el que ama la tierra queda tierra, y el que ama el cielo queda cielo» (237 v.). No pueden faltar tampoco en el fraile portugués otros *loci* relacionados con las facultades principales, la voluntad y el entendimiento:

> ¿En qué debemos, pues, emplear nuestro entendimiento, si no en Dios, y a quién debemos entregar nuestra voluntad, si no a Él? ... y muestre a la voluntad el sumo bien, para que se ate y se pegue con él con dulce y perpetuo ñudo del altísimo amor ... De esta manera estará el alma trans-

44. *Diálogos de la imagen de la vida christiana*, trad. de Gonzalo de Illescas, Pedro Sánchez, Zaragoza, 1576; p. 240 r. No he visto la edición de E. Glaser (Juan Flors, Barcelona, 1967), sí, en cambio, la sustanciosa reseña de Ciriaco Morón Arroyo en *Hispanic Review*, XXXVIII (1970), pp. 217-222.

> formada en Dios, embebida en esta bienaventurança, inflamada en este amor; tan contenta y tan alegre, que, estando en la tierra, está conversando en el cielo (242 v.).

Cierto es que, como San Juan, utiliza la imagen de la oscuridad, pero tampoco sigue el proceso que vimos en el carmelita. Cuando Pinto se refiere a que hay que iluminar intelectualmente el alma, en vez de acudir a la gradación y purificación jerárquica sentido común-entendimiento, se acoge a la contraposición amor (o sea, voluntad)/entendimiento; en la que siempre triunfa la voluntad: «Y ansí inflamada el alma en el maravilloso fuego del divino amor, y embebida en aquella suavidad, se levanta a su más excelente potencia, que es el entendimiento. El qual desavahado [*sic*] de la escuridad de las ignorancias y deshechos los nublados de los terrenales pensamientos, contemple la divina sabiduría y eterna bondad y admirable hermosura ...» (242 r.). Repárese en que el proceso es inverso: la voluntad precede al conocimiento.[45] Al no plantear la cuestión en sus justos términos, está prescindiendo de una diatriba muy antigua que ya planteara, entre otros, San Agustín: «Quem tamen nisi iam nunc diligamus nunquam videbimus. Sed quid diligit quod ignorat?» (*De Trinitate*, VIII, IV, 6); o sea: 'a quien no amemos ahora nunca lo veremos, pero ¿quién ama lo que no conoce?'. No voy a entrar en esta cuestión tangencial, amor-conocimiento, antes citada al hablar de la tríada *mens, notitia, amor*; si la he sacado ha sido para constatar el no excesivo rigor metodológico del tratadista.

Tampoco es famoso por su rigor Malón de Chaide, quien, saltándose a la torera los planteamientos previos, entra a saco en la cuestión, utilizando conceptos tan ambiguos como «vida» y metáforas un tanto romas: «Pues mirad ahora el artificio de Dios, que, para obligar a todas las cosas a que le amasen, hizo que ninguna de ellas tuviese vida de suyo ... De suerte que, si habéis vos de tener vida, ha de ser en Dios. ¿Cómo? ¿Entendiéndole? No, sino amándole; porque, como habemos dicho, el amor une al amante con el amado, y hácele comunicar la vida de quien ama, y que el amado sea alma del amante. Y así, no es metáfora ni sólo estilo de hablar, cuando al amado le llamamos 'nuestra vida, nuestra

45. Ya lo expresaba así Estella, aunque sin demasiada convicción: «Cuanto con más amor te amo, Dios mío y Señor mío, tanto más claramente te veo, por lo cual el amor muchas veces precede y se anticipa al conocimiento; porque aunque te ame, Señor, porque te conocí, pues no se puede la voluntad mover en lo que no alcanza ni conoce el entendimiento ... El amor sobrepuja a la ciencia, y es mayor que el conocimiento ...» (*Med.* LXXVI); sigue luego el célebre lugar de H. de San Víctor citado antes (cf. D. Ynduráin, *Aproximación*, pp. 116-120).

alma'».[46] Un poco más arriba ha entrado de lleno en el primado de la voluntad, con términos y argumentos poco menos que escolásticos:

> El amor consiste en la voluntad, porque es efecto y acto propio suyo. La voluntad es la señora que manda a las demás potencias; el amor llámase potencia unitiva, que une al amante con el amado, sacándole de sí y llevándole a lo que ama, y allí lo transforma y hace uno con él. Pues como el amor lleve a la voluntad tras sí, y ella, por ser señora, lleve las demás potencias consigo, síguese que el amado es señor de todo el amante, y el amante se transforma en el amado (I, pp. 69-70).

Al igual que los anteriores, Malón intenta combinar coherentemente algunas nociones, conceptos y argumentos sacados de aquí y de allá: desde el «arrebato» pseudoplatónico al «deleite» de San Buenaventura, pasando por la *caritas* paulina y el *amor meus, pondus meum* agustiniano (*Conf.*, III, IX; lo cita en las pp. 62-63), entre otros. En las siguiente parafrasea el *furor* platónico con la *fruitio* de San Buenaventura: «Cuando, sacando el alma de sí la arrebata y lleva y une con Dios, se llama deleite ...». Por no hablar de la ya muy manoseada luz: «... la centella / de la luz, que en el alma me pusiste, / participada de tu lumbre bella / de tu resplandor se cubre y viste» (II, 110). Incluso se permite citar, sirva para lo que sirva, a Virgilio (*Bucólicas*, XI, 69): «¡Oh, amor, que todo lo puedes, todo lo rindes, todo lo vences! *Omnia vincit amor, et nos cedamus amori*» (p. 67). «E così via.»

El también agustino, y agustiniano, fray Agustín Antolínez hace asimismo acopio de nociones familiares (vidriera, espejo, hierro fundido o madero quemado), con ocasión de intentar describir lo que ocurre en el centro o «bodega» del alma cuando se produce la unión con Dios:

> No se puede decir lo que aquí pasa. Y no es mucho [que] no se diga, pues se comunica Dios, que es indivisible y el alma se transforma en Él ... ora sea como la vidriera retocada del sol, o el espejo en que se mira el sol y reverbera ... o el hierro o madero con el fuego. Y queda el alma como escondida con el sol y toda parece un sol. Esto, que es indecible, dice la esposa aquí como puede decirse, moviendo Dios su lengua con estas palabras:

46. *La conversión de la Magdalena*, ed. P. Félix García, 3 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1959, I, p. 71. No es de extrañar que el profesor Hatzfeld le tachase, veladamente, de poco sutil, entre otras cosas porque «toma sus analogías no de arriba, es decir, del mundo sacramental, sino de abajo, es decir, del mundo del amor mundano y desvaloriza, por así decir, la realidad mística por él aludida» (*Estudios*, pp. 279-280). No entiendo demasiado, por lo tanto, el entusiasmo con que lo estudia M. Morales Borrero, *op. cit.*, pp. 203-219.

En la interior bodega
de mi Amado bebí.[47]

Sin embargo, todas estas imágenes y tópicos, sincréticamente combinados, no pueden surtir el efecto que arriba apreciamos en San Juan de la Cruz (a pesar de que el propio Antolínez es su comentarista), pues no encontramos el referente o correlato de la *cupiditas*, o del amor humano. Parece como si lo inefable de la experiencia unitiva comportara también la imposibilidad de describir el proceso y, por lo tanto, que el tratadista estuviese disculpado de entrar en detalles demasiado groseros. Así, el alma se halla en la «bodega», en el centro, «sin saber por dónde ni quién la entró» (*ibid.*). Antolínez sólo nos refiere los viajes del alma hacia su centro, hacia Dios, pero no ya con la imagen del «arrebato», del *furor* platónico, traídas por fray Juan de los Ángeles o San Juan de la Cruz, sino mediante una suerte de inexplicable «vuelo» intelectual que remeda al de San Pablo cuando «echó de ver le llevaban volando al tercer cielo» (p. 145), una vez eliminado, o no considerado, el orgánico y concupiscible «velo» de la carne.[48]

Quisiera citar también unas significativas líneas del dominico fray Domingo de Soto, pues nos sirven para constatar, más si cabe, la progresiva «purgación» de términos comprometidos con las tradiciones del amor humano, o sea, la progresiva asepsia e inocuidad del motivo central, por mor del intelectualismo y de la participación de la voluntad. Así, la unión con Dios «se consigue por el amor que nos transforma en Él, como hijo engendrados de su gracia y voluntad». Es una transformación, por tanto, en potencia y mediante las facultades reinas, cuyos objetivos finales son la *fruitio* y la *delectio* de, otra vez, San Buenaventura:

47. *Amores de Dios y el alma*, ed. del P. Ángel Custodio Vega, *La Ciudad de Dios*, El Escorial, 1956; canción XXV, p. 141. Tampoco deja de citar, como después hará Malón, el lugar agustiniano: «Aunque está el alma en tan profundo centro ... no es posible esté quieta ... porque la lleva tras sí Dios, que es su centro, el peso del amor, como decía él mismo [San Agustín] con estas palabras: 'Amor meus pondus meum'; principalmente trasluciéndosele ya lo más profundo del centro, a que aspira y la lleva el peso grande de su amor» (canción XIII).

48. También llama a la carne «nube» y otras imágenes que permiten comprobar la pervivencia de la tradición agustiniana a la que me estoy refiriendo: «Esta nube de la carne me impide que la claridad del sol resplandezca en los ojos de mi alma. Quita el velo y verás con qué ímpetu se irá el alma hacia su centro» (canción IV de la *Llama* de San Juan, p. 250).

> En esto se mostró el grande amor de Dios con nosotros ... se hizo hombre por nosotros y nos dejó su mismo cuerpo y sangre en el santísimo Sacramento para que con aquel celestial mantenimiento nos transformásemos en él. Aunque la perfectísima unión y consumadísima nuestra con Dios ha de ser en el otro siglo, donde viéndole como él es y recibiendo la lumbre de su divinidad ... estaremos transformados en él ... Pero nos transformaremos por nuestras potencias, que nuestro entendimiento estará transformado en el resplandor de su luz y resplandeciendo en ella, y nuestra voluntad inflamada en su amor, y nuestras almas empapadas en la fruición y delectación de su presencia.[49]

La «voluntad inflamada», junto con los otros motivos característicos, está bien representada en los tratados del amor divino. En pocos, sin embargo, se constata la presencia o intervención activa de las otras facultades del alma, a no ser el entendimiento, que, progresivamente, conforme nos acercamos al siglo XVII, va adquiriendo un carácter más abstracto, mostrándose casi como el sinónimo de la Razón de las disputas alegóricas medievales. A tal efecto, el de confirmar la preeminencia de aquella facultad y el papel subsidiario de esta, quisiera detenerme un poco más de lo habitual en el *Tratado del amor de Dios* de Cristóbal de Fonseca, en concreto en el capítulo VII: «Que el amor transforma al que ama en la cosa amada».[50] Lo he elegido entre muchos otros y para rematar el capítulo, no sólo porque fue escrito a las puertas del siglo XVII, sino también porque es un buen representante del sincretismo filosófico y teológico del siglo que acababa, y un compendio de tópicos mejor o peor combinados al servicio de una tradición y una ideología que van a sentar definitivamente sus reales en el siglo siguiente. Buena prueba del afán compilador que lo preside nos la da, irónicamente, con retranca, el propio Cervantes en su prólogo al *Quijote*:

49. *Tratado del amor de Dios* (*apud* D. Ynduráin, *Aproximación*, pp. 43-44). Compárese con el «fuego» que transforma el alma en estos *Versos espirituales* (Cuenca, 1596) del también dominico Pedro de Encinas: «Y como el fuego material atiende / a introducir su cualidad y forma / en lo que dentro de su esphera emprende, / assí el fuego que canto la alma informa, / y vuelve en semejanza suya bella, / y en sí (cuanto es possible) la transforma» (*apud* Morales Borrero, *La geometría...*, p. 309). Al parecer, fray Pedro no ha sopesado demasiado bien la imagen del fuego, pues no parece excesivamente lógico que el fuego informe, o sea, 'dé forma'.

50. Capítulo que ocupa las páginas 42 r.-50 r. de la edición de T. de Guzmán, Toledo, 1598; no he visto la tesis doctoral de Katherine M. Shea, *Un cotejo del concepto de Amor en los «Diálogos de Amor» de León Hebreo y en el «Tratado de amor de Dios» de Fray Cristóbal de Fonseca*, Universidad de Massachusetts, 1976.

> Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas. Y si no queréis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa tenéis a Fonseca, *Del amor de Dios*, donde se cifra todo lo que vos y el más ingenioso acertare a desear en tal materia.

Volvamos a Fonseca para citar la significativa nota final:

> Hay tres uniones y todas son efectos de amor. La primera, la que tiene el hombre consigo mismo, cuando trae el alma unida con su cuerpo, la razón con la voluntad ... La segunda es la que tienen entre sí los hombres por amistad humana, o por amistad divina, que es la caridad ... La tercera, la que hay entre Dios y el alma; de quien dice el mismo S. Pablo que hace el justo un espíritu con Dios ... (49 v.).

El primer tipo de unión no nos interesa; el segundo, como se ve, es inicialmente la *amicitia* aristotelicociceroniana, pero pasada por el tamiz bíblico (Act., IV, 3; Juan, XV; Ef., IV); el tercero es consecuencia del anterior (1 Juan, IV). Para este viaje no hacían falta todas las alforjas conceptuales de las anteriores páginas.

No obstante, ya podíamos prever esta conclusión, pues el capítulo lo inicia con una cita tomada por los pelos del Pseudo Aeropagita: «San Dionysio ... dice que el amor es una virtud que hace una unión estrecha, un lazo, un nudo ciego entre el amante y el amado». Tanto el pasaje dionisíaco (*De div. nom.*, IV; véanse los *loci* antes citados, en el capítulo I) cuanto el concepto ('nudo', 'lazo'; o sea, *syndêmós*)[51] son los menos apropiados para el caso, por más que luego lo intente arreglar con Platón y Aristóteles. De este, el pasaje consabido de la *Ética* sobre la amistad; de aquel, el extemporáneo fragmento (*Leyes*, VI, 9) en que dos amigos le piden a Vulcano que «los fundiese y de dos sacase uno, para que así consiguiesen el fin de sus amores, que era la unidad posible de las almas y los cuerpos» (42 r.). La cita de Platón es *a contrariis*, análoga a la de Lucrecio por parte de Ficino (y que, como vimos, recoge Aldana), para demostrar que es imposible la unión de los cuerpos, pues aquella

> se hace por una transformación del que ama, que es un trasegarse, un traspasarse, un mudarse a vivir en la cosa amada, como de una casa a otra ... mudanza espiritual o moral; conviene a saber, del mueble de la voluntad y de las demás potencias (42 v.).

51. Para este concepto, véase simplemente F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, *s. v.*

Además del zafio símil de la mudanza, hay que subrayar el carácter rector de la voluntad. Las citas, a renglón seguido, son las típicas: Cicerón y el amigo como *dimidius ego*; San Bernardo y su *anima verius est ubi amat*..., que, según él, «tomólo de S. Dyonisio y de Cicerón» (43 r.), etc. Luego recoge el otro gran tópico: «el que ama está muerto en el cuerpo propio, y vive en el ajeno, porque se lleva el amor tras sí el alma, que es la que da vida» (*ibid.*), aduciendo para ello a, nada menos, Platón, Catón y los pitagóricos, «que concedían el tránsito de las almas en los cuerpos» (43 v.).

Como puede apreciarse, no falta nadie. Con todo, también se comprueba que muchos de los aducidos son convidados de piedra, pues se mantiene el predominio de la voluntad sobre el resto de facultades: «así, nuestras obras todas, pensamientos y deseos, imaginaciones y cuidados, en fin, el caudal todo del alma, se lleva tras sí el amor, porque el amor es dueño de la voluntad, y tras la voluntad van todas las demás potencias» (43 v.). Buena prueba de que no tiene en cuenta los conceptos platónicos básicos ni la tradición fisiológica subsiguiente es que, a renglón seguido, cita también los típicos lugares agustinianos; tanto el que hemos visto antes en Malón y otros: «Y así dixo San Agustín: 'amor meus, pondus meum ...» (44 r.), cuanto el más célebre: «tierra amas, tierra eres; si cielo, cielo eres ...» (*ibid.*).

La voluntad vuelve a dejar a su zaga al entendimiento un poco más abajo, tras un breve repaso a los tópicos centrales de Ficino y León Hebreo, y a los símbolos habituales: el sol que atraviesa la vidriera, el injerto y demás:

> La diferencia que ponen los filósofos en el entendimiento y la voluntad ... [consiste en que] el entendimiento, para entender las cosas, desnúdalas de todo lo material, espiritualízalas y allégalas a sí, y hácelas sus semejantes, y así las entiende. Pero la voluntad vase tras las cosas que ama y abrázase a ellas, hácese semejante a ellas. Y ansí el entendimiento se compara al sello, que hace semejante a sí la materia en que se imprime; la voluntad, a la cera blanda, en quien se imprime ... la figura de cualquier cosa que por amor se le avecina (47 v.).

El ejercicio de sincretismo conceptual es primoroso. Prescinde, por una parte, de todo el proceso de *denudatio*, consistente en el paso del sentido común, la memoria y la imaginación al entendimiento, alegando que toda la purgación sensitiva y fantástica se reduce a una operación intelectual. Por otra, se acoge al símbolo platónico de la cera, que en el *Filebo* representaba a la imaginación, para referirse a la voluntad.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Con todo, no hay que negarle a Fonseca una gran habilidad para llevar el agua (pseudo-) neoplatónica a su molino del amor sacro. Para ello no se para en barras y cita bastantes pasajes bíblicos que aproximadamente recuerden, o se puedan combinar, con otros tantos de aquilatada dignidad teórica. Valga como ejemplo un pasaje que recoge conceptos que hemos visto en anteriores capítulos: «Marsilio Ficino, comentando a Platón, dice que el amigo es espejo del amigo, en quien se vee su imagen y su retrato. Y si el amor es recíproco, viene a ser recíproco el efecto. De aquí viene a decir León Hebreo que entre los que hay amor mutuo, siendo dos, son uno, y siendo uno, son cuatro; y pruébalo claramente, porque transformándose cada uno en el otro, de cualquiera dellos se hace dos, y dos veces dos son cuatro; y así cada uno dellos es dos, y los dos son uno y cuatro» (47 r.). Siguiendo con la combinatoria sacroprofana, no le cuesta nada aducir los famosos versículos del encuentro de Moisés con Dios (Éxodo, XXXIII, 12-20) para fundamentar sus afirmaciones, interpretando el texto a su manera:

> ... y hay algunos que se parecen tanto a su padre, tan transformados en Dios, y Dios en ellos, que, mirados atentamente de ojos discretos y claros, han sido tenidos por dioses y adorados ... En los días que se detuvo [Moisés] en aquel monte con Dios, hizo su oficio el amor y transformóle en Dios de tal suerte, que bajó hecho un medio Dios (44 v.).

Lo remata con unos pasajes de San Pablo más pertinentes (2 *Cor.*, III, 13, 18), pues se refieren a la especulación y transformación en Dios por la luz, o sea, por la gracia.

A pesar de ello, está ya muy alejado de la imagen platónica del espejo, no sólo porque el ámbito en que se mueve es el del amor sacro, sino también porque dicha imagen —junto, claro, a la de la luz— la reelabora al margen de la tradición amorosa neoplatónica y la arrima al ascua doctrinal que le interesa: la mediación beatífica de la Virgen María y los Santos, espejos en que se refleja el cegador, por excesivo para nuestra capacidad, sol divino:

> Convino, pues, que, como la naturaleza hizo milagros en que se pudiese ver la luz del Sol natural, así Dios hiciese milagros en que se pudiese ver la luz del Sol divino. Estos milagros son la Virgen y los Santos; de ella dice la Sabiduría que es espejo sin mancilla, y imagen de la bondad y magestad de Dios, [y] hace milagros en sus Santos (46 r.).

La intercesión especular de los Santos no deja de ser una mediación doctrinal que aleja, más si cabe, de sus sentidos original y literal las instancias amorosas platonicoaristotélicas (y dionisianas) de la luz y los ojos.[52]

La mediación de lo doctrinal y el alejamiento o reelaboración sincrética de las fuentes básicas parecen marcar, a su vez, la transición entre los siglos XVI y XVII. Aunque, claro está, algunos enamorados siguen anclados en el fino amor:

> Y ¿no sabéis vos, gañán, faquín, belitre, que si no fuese por el valor que ella infunde en mi brazo, que no le tendría yo para matar una pulga? Decid, socarrón de lengua viperina, y ¿quién pensáis que ha ganado este reino y cortado la cabeza a este gigante, y héchoos a vos marqués, que todo esto doy ya por hecho y por cosa pasada en cosa juzgada, si no es el valor de Dulcinea, tomando a mi brazo por instrumento de sus hazañas? Ella pelea en mí, y vence en mí, y yo vivo y respiro en ella, y tengo vida y ser (*Quijote*, I, 30).

Como muy bien le recuerda su escudero, con más intuición que ortodoxia, sigue bebiendo en la *religio amoris*: «—Con esa manera de amor —dijo Sancho— he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí solo, sin que nos mueva esperanza de gloria o temor de pena» (*ibid.*, I, 31).[53]

52. Esta mediación es equiparable a la del oído respecto de la vista: «en el Barroco se rompe la unidad o continuidad y equilibrio entre los dos sentidos ... Esto significa que quien utilice los ojos para ver el mundo (sensible) no tendrá ojos para percibir el sobrenatural. Y quien atienda a la realidad espiritual ya no verá la materia natural de la misma manera: quedará insensible, ciego para sus halagos, tentaciones, etc.» (D. Ynduráin, «Enamorarse de oídas», p. 601).

53. Cito por la edición de Luis Andrés Murillo, Castalia, Madrid, 1985, 2 vols., I, pp. 378 y 388; complétese, entre muchísimos otros, con los trabajos de Lázaro Montero, «Dulcinea», *Anales Cervantinos*, IX (1961-1962), pp. 229-246; J. B. Avalle-Arce, «Un libro de buen amor», en *Don Quijote como forma de vida*, Fundación Juan March-Castalia, Madrid, 1976, pp. 214-260; A. F. Michael Atlee, «Concepto y ser metafórico de Dulcinea», *Anales Cervantinos*, XIX (1976), pp. 15-41; Katherine M. Shea, «La cita prologal cervantina referente a las obras de Hebreo y Fonseca», *Anales Cervantinos*, XVII (1978), pp. 67-73; Angelo J. Disalvo, «Los conceptos de *amor uti* y *amor frui* en las obras de Cervantes», *Anales Cervantinos*, XXII (1984), pp. 43-58; John G. Weiger, *The Substance of Cervantes*, University Press, Cambridge, 1985, pp. 135-164; Edgar Paiewonsky-Conde, «Cervantes y la teoría renacentista del deseo», *Anales Cervantinos*, XXIII (1985), pp. 71-81; Edwin Williamson, *El «Quijote» y los libros de caballerías*, Taurus, Madrid, 1991, *s. v. amor cortés*; véanse también, arriba, los renglones dedicados a *La Galatea*.

VIII

PERVIVENCIA DURANTE EL SIGLO XVII. SINCRETISMO, DERIVACIONES Y AFINIDADES

Si Don Quijote seguía aferrado a los códigos y tópicos del amor cortés, otros personajes cervantinos lograron liberarse de algunas férreas convenciones que de dicho amor —a través del petrarquismo y afines— llegaron al Renacimiento. Me refiero, por ejemplo, a la abnegada y contumaz Marcela, que quiere evitar a toda costa que su alma «anime» en alma ajena, como lo hacían las de las pastoras al uso, aunque ya no su predecesora inmediata, Galatea.[1] Porque, a diferencia de otros personajes de *La Gàlatea* que ya cité en el capítulo V, el que da título a la novela se muestra desde el principio desobediente a algunas reglas del amor pastoril, especialmente a la de la «emigración» del alma (o «huida» del corazón) en que se graba la imagen del amado:

> —¡Ay! Galatea —replicó Elicio—, y cuán bien que finges lo que te parece, teniendo tan poca necessidad de usar conmigo artificio, pues al cabo no tengo que querer más de lo que tú quisieres ... que siempre mi alma te acompaña, y si tú no la vees, es porque no quieres verla, por no obligarte a remediarla ... —Hasta agora —respondió Galatea— tengo por ver la primera alma, y assí no tengo culpa si no he remediado a ninguna ... —¡Ay!, discreta Galatea —dixo Elicio—, cómo te burlas con lo que de mi alma sientes, a la cual invisiblemente has llagado ... Y no me

1. En su lugar (capítulo V, nota 80), no he citado el fundamental artículo de J. Lowe («The *Cuestión de Amor* and the structure of Cervantes' *Galatea*», *BHS*, XLIII [1966], pp. 98-108), porque no hacía al caso, y tampoco ahora, pero sí nos da idea del contexto, las fuentes, etc.; más certero se muestra A. Forcione, «Cervantes en busca de una pastoral auténtica», *NRFH*, XXXVI (1988), pp. 1.011-1.043.

> quejo yo tanto del daño que me has hecho, como de que le tengas en poco. —En menos me tendría yo —respondió Galatea— si más le tuviesse.[2]

Con su soneto, unas líneas más abajo, completa Galatea el rechazo del resto de tópicos afines que la tradición petrarquista había relacionado con la figura de la «desamorada» («Afuera el fuego, el lazo, el yelo y flecha / de amor, que abrasa, aprieta, enfría y hiere ...»; vv. 1-2) y que le impiden actuar libremente.

Como decía, el proceder de Marcela (*Quijote*, I, 12-14) supone la culminación del de Galatea, pues frente al convencional concepto amoroso de «libertad» que toma prestado Grisóstomo de la tradición («y que es más libre el alma más rendida / a la de amor antigua tiranía»; I, 14), la respuesta de la pastora no deja lugar a dudas: «el verdadero amor no se divide, y ha de ser voluntario, y no forzoso. Siendo esto así, como yo creo que lo es, ¿por qué queréis que rinda mi voluntad por fuerza ...?» (*ibid.*). El único espejo en que se mira ya no es platónico, sino «las claras aguas destos arroyos».[3] Se trata de un tipo de mujer y de un ideal amoroso que también tendrá su eco en otras obras y heroínas cervantinas, como Preciosa, de *La Gitanilla*, que también se niega a entregar el «alma, que es libre, y nació libre, y ha de ser libre en tanto que yo quisiere».[4] La su-

2. Ed. cit., pp. 100-101. Ni que decirse tiene Lisandro se expresa en términos afines a los de Elicio: «Yo te prometo, Elicio, que le diera / todo cuanto en la vida me ha quedado / a Galatea, porque me volviera / el alma y coraçón que me ha robado» (p. 76); «¡O alma venturosa, / que del humano velo / libre al alta región viva volaste, / dexando en tenebrosa / cárcel de desconsuelo / mi vida, aunque contigo la llevaste! / ... / en fin, con tu partida / quedó vivo el dolor, muerta la vida» (p. 81). Véase también R. Poggioli, *The oaten flute: Essays on pastoral poetry and the pastoral ideal*, University Press, Cambridge, Mass., 1975, caps. I y II.

3. Baste ver J. B. Avalle-Arce, «Grisóstomo y Marcela: la verdad problemática», en sus *Deslindes cervantinos*, Gredos, Madrid, 1961, pp. 97-119; H. Iventosch, «Cervantes and courtly love; the Grisóstomo-Marcela episode of *Don Quixote*», *PMLA*, LXXXIX (1974), pp. 64-76; J. Herrero, «Arcadia's Inferno: Cervantes' attack on pastoral», *BHS*, LV (1978), pp. 289-299; A. Forcione, por su parte, define este proceso como «desmetaforización, por medio del cual Cervantes explora los problemas y las complejidades implícitos en el discurso amatorio y sus tropos convencionales» (p. 1.031); un poco más abajo llega a afirmar que «con la muerte de Grisóstomo y la quema de la poesía que habría inmortalizado a su amada, bien puede ser que Cervantes esté dramatizando su propia liberación frente a una concepción ajena del poeta y de la literatura y frente a un lenguaje ajeno, que evidentemente había ejercido una poderosa influencia en su imaginación» (p. 1.033).

4. En *Novelas ejemplares*, ed. F. Luttikhuizen, introducción de A. Blecua, Planeta, Barcelona, 1994, p. 70; antes también ha cargado la mano en el mismo sentido:

peración de estos tópicos tiene que ver, evidentemente, con la concepción misma del *Quijote* o de las *Novelas ejemplares*, con el propósito de trazar unos personajes que revelen la necesidad de conservar la integridad del ser, que no se puedan definir mediante unos cuantos tópicos con que glosar la emigración del alma, la pérdida del ser por amor, la vida en el amado, la anulación de su personalidad en aras de determinadas convenciones, etc. Don Quijote es un caso aparte, como vimos al final del capítulo anterior, porque está instalado, al menos, en una de ellas, la del amor cortés.[5]

Del mismo modo, lo dicho sobre estas mujeres y situaciones no afecta al *Persiles*, cuyos códigos genéricos permiten de nuevo a Cervantes insertar canónicamente los tópicos y conceptos; desde la impresión en el alma: «... le miré en la iglesia de tal modo, que en casa no podía estar sin mirarle, porque quedó su presencia tan impresa en mi alma, que no la podía apartar de mi memoria»,[6] hasta el traslado:

«sé que las pasiones amorosas en los recién enamorados son como ímpetus indiscretos que hacen salir a la voluntad de sus quicios» (p. 48); «sepa que conmigo ha de andar siempre la libertad desenfadada, sin que la ahogue o la turbe la pesadumbre de los celos; y entienda que no la tomaré tan demasiada que no se eche de ver desde bien lejos que llega mi honestidad a mi desenvoltura ...», etc.

5. Aquí también se podría hablar del concepto afín de amistad, que ya parece atisbarse en la primera parte (cap. XI), cuando don Quijote le propone: «que seas una mesma cosa conmigo»; pero cuyas expresiones más manifiestas se dan en la segunda, donde, progresivamente, la va encarnando en Sancho Panza, especialmente a partir del momento en que renuncia a su cargo de gobernador, se encuentra con los peregrinos, incluido el morisco Ricote, y en la alameda comen y confraternizan, en un marco «bucólico» a su manera. Un bucolismo *sui generis* en el que tiene sentido la amistad sin convenciones, semejante al que le propone el propio Sancho a su amo en el lecho de muerte como forma de mantener viva su amistad. Pero no es este el lugar para extenderse sobre todo esto.

6. Compárese con las pseudocervantinas *Semanas del jardín*: «Porque como las impresiones que el autor de la naturaleza y ella misma pusieron en vos tan a manos llenas hallaron mi alma dispuesta como blanda cera, recibió la impresión en ella con tanta fuerza, que es imposible, viviendo ni después de muerto, borrarse, porque, como inmortal, conservará eternamente el carácter que recibió para no poder borrarle (Daniel Eisenberg, *Las «Semanas del jardín» de Miguel de Cervantes*, Diputación Provincial, Salamanca, 1988, pp. 148-149; véanse también las pp. 81-91 de la introducción). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* los cito por la edición de J. B. Avalle-Arce, Castalia, Madrid, 1986², pp. 405-406. Véase el excelente trabajo de Aurora Egido, «El *Persiles* y la enfermedad de amor», en *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 201-224; véase también el art. cit. de E. M. Anderson, «The lover into Beloved Transformed: Neoplatonic Love as a Means fo Self-Transformation in Cervantes' *El rufián dichoso*».

> —¿Es posible —dijo Arnaldo— que se pueda poner en duda la verdad de que el retrato sea mío? ¿No sabe ya el cielo que desde el punto que vi el original le trasladé en mi alma? (p. 423).

Incluso se permite introducir algunos recursos cancioneriles arriba citados: «Dejóme entonces por honrado, pues no quiso faltar a su amigo, y con lágrimas, como enamorado, que yo se las vi verter, pasando por mi calle el día que se partió, sin dejarme, y yo me fui con él sin partirme» (p. 406).

Con todo, el caso de aquellas obras cervantinas es excepcional, pues tanto se difundieron los motivos que estoy considerando y a tantos géneros se aplicó a lo largo del siglo XVI, que apenas encontramos autor del siglo siguiente que no los inserte en algún pasaje con mayor o menor pertinencia. Valga en principio el testimonio de una obra de fines del XVI, un romance que Juan Rufo sacó de una canción anónima y editó junto con *Las seiscientas apotegmas*:

> Jorge y Beatriz se miraron
> con un afecto encendido
> . . . . . .
> hasta que ambos se hallaron
> de flecha mortal heridos;
> . . . . . .
> Ya la penetrante vira
> da a la tragedia principio,
> y la venenosa yerba
> va labrando en lo más vivo:
> ella en Jorge se transforma,
> y él en ella es convertido.[7]

Rufo parece ceñirse al intercambio de espíritus a través de los ojos, de la mirada, tal como prescribía la ortodoxia en materia de transformación. Los espíritus visivos de Beatriz acaban formando parte de la fantasía de Jorge; la imagen de aquella se deposita en la imaginación de

7. Lo estudia Margit Frenk en «Un desconocido cantar de los comendadores, fuente de Lope», en *Homenaje a William L. Fichter*, Castalia, Madrid, 1971, pp. 211-222, esp. 220; cito a Rufo (*Las seiscientas apotegmas y otras obras en verso*) por la edición de Alberto Blecua, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, pp. 251-252; vv. 205-206, 209-210, 215-220; Alberto Blecua cita el fragmento de León Hebreo que he recordado antes: «La propia definición del perfecto amor del hombre y de la mujer es conversión del amante en el amado, con deseo de que el amado se convierta en el amante ...» (trad. del Inca Garcilaso, I, p. 102).

este, cuya *species* allí impresa acaba modelándose a semejanza de la *species* de Beatriz recogida por los espíritus visivos de Jorge y, consecuentemente, transformándose en ella. No en balde, dichos espíritus proceden, por sublimacion, de la sangre de ambos, del amante y del amado, y por los ojos de los enamorados se infunde mutuamente una parte de ella. Dicha infusión recíproca supone el intercambio de espíritus animales sublimados de los vitales, encauzados a su vez por la sangre, y la consecuente transformación mutua (véase, abajo, *La Dorotea*). En otras palabras, las imágenes de la amada y del amado acaban siendo «hábitos del alma» recíprocamente, siempre que se dé la correspondencia amorosa: en la fantasía de Jorge se graba la imagen de Beatriz hasta tal punto y tan constantemente, que dicha facultad adquiere —como quería Plotino— la extensión de la imagen de la amada. Por ello, Jorge, contumaz recreador de la imagen continuamente sublimada en el cerebro en forma de espíritus animales, se transforma en Beatriz; y viceversa.

El proceso se explica con más detalle en otra obra también finisecular, el *Guzmán de Alfarache*, pero con algunas variantes propias de la época:

> Porque, como salen por los ojos los rayos del corazón, se inficionan de aquello que hallan por delante semejante suyo, y volviendo luego al mismo lugar de donde salieron, retratan en él aquello que vieron y codiciaron. Y por parecerle a el apetito prenda noble ... luego trata de quererse quedar con ella, ofreciendo de su voluntad el tesoro que tiene, que es la libertad, quedando el corazón cativo de aquel señor que dentro de sí recibió. Y en el mismo instante que aqueste bien o aquesta cosa que se ama, se considera luego que aplica el hombre su entendimiento a tenerlo por sumo bien, deseándolo convertir en sí, se convierte en él mismo.[8]

Aparentemente, la explicación del proceso parece irreprochable: desde el supuesto arranque platónico («se inficionan de aquello ... semejante») hasta la conversión final del amante en lo que se ama, o sea, en lo que «aplica el hombre su entendimiento». Sin embargo, con sólo echar una mirada al contexto se comprueba que lo que se plantea es una disputa entre la razón y el apetito humanos, donde, más que tenerse en cuenta las instancias intermedias —espíritus y sentidos interiores—, se tira por la agustiniana calle del medio: «talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris...» (*In epist. Ioan. ad Parthos*, II, II, 14). Vale decir: el amante acabará siendo lo que ama o considera sumo bien. Aunque interviene la *visio*, su papel resulta negativo, pues a su través el apetito codicia y se «inficiona» (con su doble sentido: 'aficionar' e 'infectar'), resultando la voluntad cautiva de los instintos, pues aunque la razón tiene «su antiguo y preeminente lugar», el apetito y la voluntad son muy «señores y enseñados a nunca obedecer ni reconocer superior», por lo que el hombre querría todo lo apetecible «convertirlo en sustancia nuestra» (p. 825).

No sólo recuerda los viejos debates medievales entre Razón y Voluntad, o entre Entendimiento y Deseo, sino que Alemán, buen conocedor de las teorías neoplatónicas, está tergiversando intencionadamente la cuestión, desviándola hacia terrenos doctrinales, con el fin, entre otros, de desvirtuar el proceso visión-transporte espiritual-imaginación. Y no sólo lo desvirtúa por la utilización del concepto «inficionar», aplicado a los espíritus (simbolizados, platónicamente, en el texto con los «rayos de sol»), sino por la «conversión» misma. Ello es así porque de la lectura del contexto se desprende que, al fin y al cabo, queremos «convertir en sustancia nuestra» el apetecible objeto del deseo, que, aunque pueda «parecerle al apetito prenda noble», no deja de ser un sometimiento de la razón, una pérdida del libre albedrío.

La «conversión», por tanto, está lejos de ser canónica, pues no equivale más que a 'sometimiento' a nuestro apetito irracional, o a 'equiparación' (o 'conversion', 'vuelta') del hombre enamorado con los seres que se dejan guiar únicamente por el instinto. Dicho sometimiento se puede dar en presencia o en ausencia del objeto deseable, pues, como vimos arriba y sabe Alemán, la *visio* sólo es precisa un instante, el resto pueden hacerlo los espíritus y la fantasía: «Aquellos mismos efetos que puede causar por largos tiempos, ganándose por continuación o trato, también se pueden causar en el instante que se causa esta complacencia del bien que nos figuramos. Porque ... deslumbrados desta luz, vamos desalados, perdidos y encandilados a meternos en ella, pareciéndonos decente y proprio rendirnos luego ... sin dar lugar a el entendimiento ni consentir a el libre albedrío que, gozando de sus privile-

8. Cito por la edición de Francisco Rico, incluido en *La novela picaresca española*, I, Planeta, Barcelona, 1967, pp. 825-826, donde ofrece bastantes paralelos. También conoce Alemán el convencional motivo de vivir en el amado («animat ubi amat»), pero escorado hacia el amor divino: «Pero amor [a diferencia de la amistad] corre por otro camino. Ha de ser forzosamente recíproco, traslación dē dos almas, que cada una dellas asista más donde ama que adonde anima. Este es más perfecto cuanto lo es el objeto; y el verdadero, el divino. Así debemos amar a Dios sobre todas las cosas, con todo nuestro corazón y de todas nuestras fuerzas, pues Él nos ama tanto» (ed. J. M. Micó, Cátedra, Madrid, 1987, 2 vols., I, pp. 151-152).

gios, usen su oficio, por haberse sujetado a la voluntad, que ya no era libre, y en cambio de contrastarla, le dan armas contra sí».[9]

Baste comparar la actitud de Alemán y su concepto de voluntad y libre albedrío con los de un Boscán con las lecturas neoplatónicas frescas para darse cuenta de la diferencia: en ningún momento la voluntad del amante que pinta el barcelonés se subyugaba, simplemente porque en materia de transformación no intervenía dicha potencia, que sí cobrará importancia en la mística, pero entendida como *appetitus intellectivus*, como hemos visto, por ejemplo, en San Juan de la Cruz.

Algún autor contemporáneo ni siquiera parece haberse leído bien las fuentes, o, como he dicho, las utiliza sincréticamente; tal parece ser el caso de Antonio Alvarado, que, hablando del amor de amistad, se ciñe a la frase de San Bernardo, pero atribuyéndola a Aristóteles: «Deste amor se verifica lo que Aristóteles dixo: 'Anima magis est ubi amat, quam ubi animat' ... que en el mismo cuerpo a quien da vida».[10]

Más canónica es, quizá demasiado, la transformación que plantea Antonio Eslava en alguna de sus *Noches de invierno* (1609). Digo demasiado porque unas veces se limita a recrear el tópico del reflejo recíproco de los amantes, llevando a extremos irreales, cuasicaricaturescos, aquel juego especular que vimos, por ejemplo, en Luis Escrivá, en el *Abencerraje* o en la novela pastoril en general. Otras, en consecuencia, aprovecha el motivo para entrar de lleno en la barroca preocupación por el engaño a los ojos. En tales casos, lo utiliza como pretexto para establecer un juego de apariencias, para poner en marcha el manido mecanismo de la doble realidad, el artificio de la paradoja que pone en entredicho al sentido común, etc. Un ejemplo del juego especular lo ofrece Eslava en la «fuente del Desengaño», donde el enamorado Justino, al mirarse en el espejo del agua, ve, claro, a su amada Libia, pues ya se ha transformado en ella: «Y como llegase el sediento Justino a la clara fuente y mirase la subtilidad y delgadeza del agua, vio dentro de ella un vivo retrato y natural imagen de su amada y querida Libia, tan bella y hermosa cuanto en su imaginación estaba».[11]

Teóricamente, nada se le puede objetar: la constante recreación —*cogitatio*— de la imagen de la amada en la *phantasia* supone que

9. *Guzmán*, pp. 826-827. Para la *visio* en ausencia remito al comentario que he esbozado antes del soneto VIII de Garcilaso; de la negación doctrinal de la *visio* se ocupa estupendamente D. Ynduráin, «Enamorarse de oídas», pp. 598-603.

10. *Arte de bien vivir*, Hirache, 1608, t. II, p. 37.

11. Cito por la buena edición de Julia Barella, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1986, p. 81.

dicha imagen ocupe, mediante los espíritus vitales y enteramente, su alma, o sea, su «hábito»; también implica que la imagen, en tanto que transportada por el *vehiculum animae* que son los espíritus, salga por dichos espíritus animales a través de los ojos y se refleje en el agua. (Recuérdese, y valga el inciso, que no otro deseo alberga la esposa del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz cuando en la canción 12 afirma: «¡O christalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formase de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibuxados!»; la esposa, a sabiendas que el «hábito de su alma» es la imagen del esposo —está dibujada en sus «entrañas»— se mira en el agua para comprobar si se ha transformado en aquel, para ver al esposo a través suyo.)[12] Pero como digo, Eslava, fiel representante de su época, no se para en barras y poco después empieza a alambicar hiperbólicamente el motivo. En ocasión de comprobar que la fuente tiene el poder de reflejar las imágenes impresas, grabadas en la fantasía, todos acuden a este fin:

> se llegó el Rey con la infante Celinda, y todos a una se miraron en las aguas, y vieron verdaderamente cómo Celinda era la que amaba a Justino, porque lo vieron al lado de ella [o sea, de Justino, que era el reflejo que proyectaba la muchacha en el agua]; y a más desto, vieron al lado del Rey una tan fea y abominable mujer que causaba espanto ... y esta era la que al Rey traía hechizado, de lo que el Rey quedó muy corrido y afrentado ... y luego se vio ... al lado de otro, tres talegos abiertos llenos de doblones, como aquel que tenía puesto su amor y pensamiento en ellos ... (pp. 90-91).

No hay que negarle originalidad a Eslava, efectivamente, ni capacidad de reflejar las coordenadas estéticas de su tiempo, como en el siguiente juego conceptual a partir del arriba comentado motivo de la muerte simbólica del amante para vivir en el amado: «Qué te puedo decir más, amada Serafina, sino que el amor hace que continuamente muera la vida y viva la muerte del amante» (p. 162).

Otra técnica que domina es la del *trompe l'oeïl*, aderezada con el también célebre motivo de la 'mujer vestida de hombre': Libia, la amada de Justino, vestida de hombre y respondiendo al nombre de Libio, acompaña a la fuente a Celinda —enamorada de ella en tanto que varón fingido— para, de nuevo, ver reflejadas sus respectivas imaginaciones.

12. Véanse los citados trabajos de J. Lara, «La mirada divina y el deseo...», pp. 86-92, con rica bibliografía; J. Montero, «De la *Diana* de Montemayor al *Cántico espiritual*».

¡Cuál no será la sorpresa de Celinda al ver que el reflejo de Libio(-a) en el agua es «un mozo dispuesto y galán y hermoso, el cual era Justino, que estaba retratado en la mente de Libio» (p. 87). O sea, en el agua se refleja la imagen de Justino impresa en la memoria (y en la imaginación, su facultad afín) de Libia. No contento con el artificio, Eslava da otra vuelta de tuerca: la hermosura de Justino, que se deja adivinar por su imagen reflejada en la fuente (o sea, imagen especular de otra imagen, de un fantasma grabado en la *phantasia* de Libia), hace que Celinda se enamore de él:

> así como vido en las claras aguas el dispuesto cuerpo y hermoso rostro de Justino, comenzó a pasar el amor que a Libio tenía en el desventurado Justino, con tanta impresión en el alma, que de la sombra o, por mejor decir, imagen suya quedó enamorada y casi fuera de sentido (p. 87).

Como puede apreciarse, barroco enamoramiento de un fantasma, de una sombra, de un simulacro, en la sintomáticamente barroca «fuente del Desengaño»; ¿quién puede dar más de sí el motivo?[13]

Igualarlo sí, por ejemplo, el mismo Góngora en *Las firmezas de Isabela*:

TADEO. Yo soy de ello buen testigo
y hoy la novia he visto yo
en su natural retrato,
que de puro natural
es el mismo original.
. . . . . .
ISABELA. ¿Rompe copias
quien en las entrañas propias
los originales tiene?[14]

También son canónicos los testimonios de la transformación *sub specie caritatis*, como vimos que ocurría con los tratadistas místicos de esta época. Antes de considerar algunas muestras magistrales de Lope, quisiera citar un par de composiciones de un poeta de su generación, Valdivielso, cuyo *Romancero espiritual* es un centón de referencias. Así, en el «Romance de San Josef» afirma, dirigiéndose a los «serafines abrasados»:

Si a la que es mujer mejor
da Dios el que mejor es,
y vivieron transformados
él en ella y ella en él
. . . . . .
y fue criador del Criador,
serafines, ¿qué diréis?[15]

Subrayando que se trata del amor-piedad del Evangelio (Juan, X, 30; XIV, 10) o de la *caritas* paulina, aparece de nuevo el motivo en el romance a San Juan Evangelista, con un remate petrarquista:

El que el amor unitivo
en su amante transformó,
transformando a Cristo en Juan
por hacer uno a los dos.
. . . . . .
Hoy de la muerte sale vencedor,
que el fuego, en verle, helado se quedó.
(*ibid.*, p. 204)

Mucho más sincréticos son los dos sonetos («Cartas de los amantes primos») de un contemporáneo que incluyó Luis Rosales en su antología.[16] En el primero, al igual que vimos en Fonseca, pero esta vez irónicamente, el autor combina nuestra transformación con las metamorfosis de Ovidio:

y si de Ovidio el artificio extraño
se pasara a sucesos verdaderos
y su transformación no fuera engaño,
me transformara en vos para teneros
el amor que os tenéis, si no me engaño;
yo os quiero más que vos podéis quereros;

13. Motivo, dicho sea de paso, del que Eslava conoce sus variantes; por ejemplo, la de la *amicitia* aristotelicociceroniana: «la amistad, según Tulio ....es una voluntad recíproca en todas las cosas buenas, así humanas como divinas, que tiene por fin y blanco el provecho del amigo; y, así, Aristóteles en sus *Éticas* (lib. 9, cap. 4) llama al amigo otro yo ...» (p. 73).

14. En L. Dolfi, ed., *Teatro completo*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 126, vv. 1.295-1.298 y 1.300-1.303.

15. José de Valdivielso, *Romancero espiritual*, ed. P. Miguel Mir, Pérez Dubrull, Madrid, 1880, pp. 1-2.

16. *Poesía española del Siglo de Oro*, Salvat, Barcelona, 1970, p. 106.

en la «Respuesta» ya figura el mote cancioneril, pero ampliado platónicamente:

> si no hubiérades sido para hacerme
> vivir de vuestro ser (a pensar vengo
> si soy, no más, que vuestra sola idea),
> no quisiera haber sido para verme
> sin mí y sin vos, porque este ser que tengo
> es ser por vos hasta que ser no sea.

La difusión de esta fórmula, con estos o parecidos conceptos, fue extensísima. Por supuesto, uno de sus más finos difusores fue Lope de Vega, en cuyas obras encontramos, perfectamente normalizadas, la mayor parte de variantes: desde la de origen cancioneril hasta la neoplatónica, pasando por la derivada de San Bernardo o San Buenaventura (*anima animat ubi amat*) y, por supuesto, por la que acabamos de ver en Valdivielso o en los sonetos anónimos. Muestras de todas ellas figuran en cualquiera de los géneros cultivados por el Fénix. Sin ir más lejos, del primer tipo es el popular soneto 61 de las *Rimas* («Ir y quedarse, y con quedar partirse, / partir sin alma, y ir con alma ajena»), entroncado con el motivo cancioneril que arriba (capítulo IV) ejemplificábamos con el Comendador Escrivá («Yo con vos, y vos sin mí, / yo con vos parto partiendo ...») y, antes, con Jorge Manrique («sin Dios, y sin vos, y mí») y muchos autores más. Hasta el mismísimo fray Luis de Granada, *velis nolis*, juega conceptualmente con las mismas palabras para explicar nada menos que el sacramento de la Eucaristía:

> Quería otrosí aquel Esposo dulcísimo ausentarse de su esposa, y como el amor no sufre división ni ausencia del amado, quería de tal manera *partirse*, que del todo no se partiese, y de tal manera *irse*, que también se *quedase*. Pues como ni a Él convenía quedarse, ni la esposa podía con Él entonces irse, diose medio para que aunque Él se fuese y ella quedase, nunca jamás entre sí se partiesen. Pues para esto ordenó este divino Sacramento (*Libro de la oración y meditación*, ed. cit., p. 28, la cursiva es mía).

No creo que Lope tuviera en cuenta el texto del dominico, pero...

A su vez, el tópico recreado por Lope suele tener descendencia. Compruébese con la *Fastigimia* (1605) del salado portugués Thomé Pinheiro da Veiga, que comenta dicho soneto 61 y reúne, no sin cierto tono satírico, la mayor parte de las variantes: desde el *alter ego* aristotelicociceroniano («alter ego chegaram os antigos philosophos encarecedores da amizade a chamar ao verdadeiro amigo, entendendo que por meyo da amizade reciproca se vinham a unir as almas, de maneira que, nao tendo o meu amigo outra vontade mais que a minha, vinha a ser outro eu; e, medindo eu os bens e males proprios pelos seus, nos vinhamos a conformar de sorte que vinhamos a ser eu en outro elle»),[17] hasta la fórmula de San Bernardo, aunque matizada, porque se quedaron «curtos os antigos philosophos»:

> mas, sendo verdade que a presença da alma he a que dá ser ao corpo, e sendo assim o que diz o Mancias christão S. Bernardo, que mais está a alma onde ama que onde anima, ficaram curtos os antigos philosophos, e convencidos de herejes do amor em dividirem os que elle juntou, pois sendo vós o mesmo eu, não querem que sejais senão alter ego. Não conforma sómente o amor, mas transforma, e pela introducção do novo animo, da como novo ser, de maneira que, tanto que vos amo, fico para commigo sendo outro, mas para convosco o mesmo vós (p. 123).

En efecto, en puridad platónica y paulina, el amor no sólo «conforma» —al decir de la Escolástica—, sino que transforma al amante en el amado y, consiguientemente, forman una mismidad inalienable. A pesar de la retranca, Pinheiro conoce estupendamente el motivo y afines (sigo ahora la traducción de Alonso Cortés): «Por donde con razón puedo decir que, por virtud de esta transformación, más eficaz que las de Ovidio:

> Leonor, que amores tem,
> já não he quem d'antes era.

De aquí proceden aquellas jerigonzas con que se entienden los amantes, llamándose vida mía, alma mía, corazón mío, porque mi amado me tiene el corazón con que vivo, el alma que me sustenta y la vida de que proceden todas mis acciones y por que regulo el gusto de ellas. De aquí nacen aquellas filosofías amorosas —partir sin alma / y ir con alma ajena» (p. 33).

Luis Rosales apunta que, para su comentario, Pinheiro da Veiga parte de la variante de Hero y Leandro que hizo el Conde de Salinas en el soneto que empieza «Ya rendido Leandro, agua bebía» y cuyos dos tercetos, muy significativamente, rezan:

17. *Apud* Edward Glaser, *Estudios Hispano-portugueses*, Castalia, Valencia, 1957, p. 123; véase la descendencia del motivo en las pp. 97-130. Lo tradujo al español Narciso Alonso Cortés, *Fastiginia. Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*, ed. facsímil, Ámbito, Valladolid, 1989.

y por ser más cruel o condolida
la mar, que negó el paso, le dio puerto,
a quien Hero arrojándose decía:
—Quitástele a Leandro en mí la vida,
que, a no haber muerto, yo no hubiera muerto,
pues, tan sin alma como está, vivía.[18]

A través de la sutileza conceptista reelabora el motivo de 'vivir en el amado', pues Leandro vivía en Hero y había muerto para sí —la simbólica «primera» muerte de los tratadistas italianos— (v. 12); de lo que se deduce que «a no haber muerto, yo [Hero] no hubiera muerto» (v. 13) la «segunda» muerte, la real, pues seguiría viviendo en ella. Para morir Leandro, por lo tanto, era preciso que buscara la muerte de su alma en Hero (v. 14); para fenecer Hero, en consecuencia, quitarle la vida a Leandro.

Una de las más bellas reelaboraciones del motivo hay que buscarla en otras latitudes, en el soneto XXXI de Shakespeare que me permito citar por su originalidad:

Thy bosom is endeared with all hearts,
wich I by lacking have supposed dead;
and there reigns Love and all Love's loving parts,
and all those friends wich I thought buried.
How many a holy and obsequious tear
hath dear religious love stol'n from mine eye,
as interest of the dead, which now appear
but things remov'd, that hidden in thee lie!
Thou art the grave where buried love doth live,
hung with the trophies of my lovers gone,
who all their parts of me to thee did give;
that due of may now is thine alone:
their images I lov'd I view in thee,
and thou (all they) hast all the all of me.[19]

18. Luis Rosales en *El sentimiento del desengaño en la poesía barroca*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1966, p. 157; modifico un poco la puntuación para que se vea mejor el sentido.

19. 'Tu seno se ha enriquecido con todos los corazones / que al faltarme suponía muertos. / Allí reinan el Amor y todas las amorosas cualidades del Amor, / y allí también todos aquellos amigos que creía enterrados. / ¡Cuántas piadosas lágrimas de duelo / ha substraído a mis ojos la religiosa efusión de mi ternura, / en tributo de los muertos, que ahora no se me aparecen / sino como seres que han cambiado de sitio para refugiarse en ti! / Tú eres la tumba en que reside mi sepultado amor, / ornado con los trofeos de mis cariños anteriores, / que te han dado toda la parte que tenían de mí. / Esta riqueza de muchos te pertenece ahora a ti solo. / Veo en ti las imágenes que amaba; / y tú —que todas las contienes— me posees todo entero' (edición bilingüe de Luis Astrana Marín [1944], Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 99. En el XXXIX recrea el célebre motivo del amigo como la mejor parte del alma: «O! how thy worth with manners may I sing, / when thou art all the better part of me?» ('¡Oh! ¿Cómo puedo cantar decorosamente tu mérito, / cuando eres la mejor parte de mí mismo?'; p. 115).

En o por el amado el amante revive las imágenes, los recuerdos de los muertos queridos, pues al amarle y vivir en él puede volver a ver a través suyo los otros amores («their images I lov'd I view in thee»). Así, además de morir en sí y vivir en el amado, el amor le permite recuperar las otras vidas, ya sea porque el alma, según la antigua tradición platónica, participa en la divinidad: es como una *scintilla* ('centella, chispa') de la luz divina, que le permite contemplar intelectualmente, o sea, alcanzar el conocimiento por participación;[20] ya porque el actual y sublimado amor representa su categorización ideal, universal, de la que, también platónicamente, participan todos los amores particulares.[21]

A pesar de haber sido etiquetado casi siempre como poeta del «physical love», su compatriota John Donne tiene en su acervo algunos de los más bellos poemas de amor (neo)platónico, especialmente «The ecstacy», de muy significativos versos:

7 Our eye-beams twisted, and dis thread
our eyes, upon one double string;
so to' intergraft our hands, as yet

20. Me permito remitir a un trabajo mío directamente relacionado: «La 'centella' de sor Juana Inés de la Cruz en su contexto cultural», *Voz y Letra*, III (1992), pp. 79-91. Allí se explica cómo el alma contempla intelectualmente la chispa de luz que comparte con Dios; previamente, la fantasía le ha pintado al intelecto las imágenes, según la conocida imagen platónica que dice que la fantasía es como «un pintor que ... pinta en el alma las imágenes» (*Filebo*, 39 b). Metáfora y noción que también conocía Shakespeare (soneto XXIV): «Mine eye hath play'd the painter, and hath stell'd / thy beauty's form in table of my heart; / ... / For through the painter must you see his skill, / to find where your true image pictur'd lies, / which in my bosom's shop is hanging still, / that hath his windows glazed with thine eyes» ('Mis ojos, representando el papel de pintores, han trazado / los perfiles de tu belleza en la tabla de mi corazón; / ... / Pero a través del pintor podéis ver su talento, / para hallar dónde reside vuestra verídica imagen reproducida, / que pende de continuo en la tienda de mi corazón, / cuyas ventanas tienen por cristales tus ojos'; trad. cit., p. 85).

21. Me parece excesivo el juicio de J. M. Cohen: «If this sonnet is not addressed to that divine love of which all human loves are only shadows and reflections, the statement is not only excessive in its adulation, but patently ridiculous ... 'the grave where buried love doth live': a phrase which suggests the Resurrection» (*The Baroque Lyric*, Hutchinson, Londres, 1963, p. 54).

was all the means to make us one,
and pictures in our eyes to get
was all our propagation
. . . . . .
And by good love were grown all mind,
. . . . . .
When love, with one another so
interinanimates two souls,
that abler soul, which thence doth flow,
defects of loneliness controls.
We then, who are this new soul, know
of what we are composed, and made,
. . . . . .
But O alas, so long, so far
our bodies why do we forbear?
They are ours, though they are not we, we are
the inteligences, they the sphere.
. . . . . .
As our blood labours to beget
Spirits, as like souls as it can,
because such fingers need to knit
that subtle knot, which makes us man:
So must pure lovers' souls descend
t' affections, and to faculties,
which sense may reach and apprehend,
else a great prince in prison lies.
To our bodies turn we then, that so
weak men on love revealed may look;
Love's mysteries in souls do grow,
but yet the body is his book.
And if some lover, such as we,
have heard this dialogue of one,
let him still mark us, he shall see
small change, when we'are to bodies gone.[22]

22. Cito por John Carey, ed., *John Donne*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1990, pp. 121-123, que Jordi Beltrán (versión de Leo Spitzer, «Tres poemas sobre el éxtasis (John Donne, San Juan de la Cruz, Richard Wagner)» [1949], en su *Estilo y estructura en la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 213-256) traduce así: 'nuestras miradas entrelazadas, y ensartados / nuestros ojos, en un doble cordel; / las manos entretrasplantadas / era el único medio de hacernos uno, / y llenarnos los ojos de imágenes / era toda nuestra procreación. / ... / Y por el buen amor había sido transformado todo en mente, / ... / Cuando el amor, una con la otra, / dos almas interanima, / esa alma más capaz, que de allí surge, / los

Es evidente, como apunta Spitzer, que «el autor pretende ofrecernos ... una definición intelectual del estado extático de dos almas, que surgen de sus cuerpos y se funden tan completamente que se convierten en una» (p. 219). Pero también nos resulta familiar el intercambio de espíritus, que encauza recíprocamente la imaginación (vv. 61-67)[23], la vuelta de las almas al cuerpo tras la experiencia extática (vv- 69-76), la previa sublimación intelectual del amor (v. 23) y, en fin, la unión

defectos de la soledad controla. / Entonces nosotros, que somos esta nueva alma, sabemos / de qué estamos compuestos y hechos. / ... / Mas, ay, ¿por qué tanto tiempo nuestros cuerpos soportamos? / Son nuestros, aunque no son nosotros; nosotros somos / las inteligencias, ellos, las esferas. / ... / Como nuestra sangre trabaja para engendrar / espíritus, tan parecidos al alma como sea posible, / porque tales dedos necesitan tejer / ese nudo sutil que nos hace hombres, / de igual modo las almas de los amantes puros descienden / a los afectos, y a las facultades, / a los que el sentido puede llegar y comprender, / de lo contrario un gran príncipe en la prisión yace. / A nuestros cuerpos volvemos luego, para que / tan débiles hombres al amor revelado puedan mirar; / los misterios del amor en las almas crecen, / pero el cuerpo es su libro. / Y si algún amante, como nosotros, / ha oído este diálogo de uno, / que se fije en nosotros, verá / poco cambio, cuando a los cuerpos hayamos regresado'. De este poema en concreto se ocupa Helen Gardner, «The Argument about 'The Ecstasy'» [1959], en J. Lovelock, ed., *Donne: Songs and Sonets*, MacMmillan, Londres, 1973, pp. 218-248; el concepto de éxtasis lo estudia G. Williamson, «The Convention of The *Extasie*», en su *Seventeenth Century Contexts*, University Press, Chicago, 1961, pp. 63-77. Para Donne, véanse también los fundamentales estudios de sir Herbert J. C. Grierson, «The Poetry of Donne», Introducción a su edición de *The Poems of John Donne*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1912; Mario Praz, «Donne's Relation to the Poetry of His Time», en *The Flamming Heart*, Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1958, pp. 61-76; A. J. Smith, «The Metaphysic of Love», *Review of English Studies*, IX (1958), pp. 362-375; C. S. Lewis, «Donne and Love Poetry in the Seventeenth Century», en Helen Gardner, ed., *John Donne. A Collecion of Critical Essays*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1962, pp. 90-99; Louis Martz, «John Donne: Love's Philosophy», en J. Lovelock, *op. cit.*, pp. 169-184; para ver cómo asimila y reelabora, véase T. A. Perry, *Erotic Spirituality: The integrative tradition form Leone Ebreo to John Donne*, University Press of Alabama, Montgomery, 1980, especialmente el capítulo I.

23. No sería impensable que la fuente, mediata o inmediata, para este motivo sea Giordano Bruno (que no cita H. Gardner); recuérdese que antes, a propósito de Sidney, vimos cómo su estancia en Inglaterra se dejó notar; v. g.: «L'esser fascinato d'amore adviene quando con frequentissim over, benché istantaneo, intenso sguardo, un occhio con l'altro, e reciprocamente un raggio visual con l'altro si riscontra, e lume con lume si accopula. Allora si gionge spirto a spirto; ed il lume superiore, inculcando l'inferiore, vengono a scintillar per gli occhi, correndo e penetrando al spirito interno cha sta radicato al cuore; e cossì commuoveno amatorio incendio» (*Il candelaio*, 1582, I, 10, *s. l.*; cf. Nelson, *op. cit.*, que, sin embargo, no cita este pasaje).

y transformación recíproca de las almas (vv. 41-46).[24] No apunta, sin embargo, el profesor Spitzer las fuentes y trascendencia real del poema, porque al fondo, por cima de la de Bruno, se oye la voz de León Hebreo, tanto en lo que se refiere a la unión y «transanimación» cuanto a la «transformación en mente».[25] Incluso para los significativos versos 49-52 (mentes-inteligencias frente a cuerpos-esferas) se pueden encontrar análogas palabras en Hebreo: «Siccome niuna cosa non fa unire l'universo con tutte le sue diverse cose se non l'amore, séguita che esso amore è causa de l'essere del mondo e di tutti le sue cose ... Né mai l'intelligenze ... s'unirebbero con li corpi celesti ... se non l'amassero; né l'anime intelletive s'unniriano con li corpi umani per farli razionali, se non ve le constringessi l'amore» (p. 165).

Volviendo a nuestras latitudes, y si consideramos el motivo ampliamente, o sea, sin que se especifique literalmente la supervivencia en el amado más allá de la muerte, se podría aplicar a muchísimos poemas de amor. Entre ellos, claro, el celebérrimo soneto de Quevedo al que González de Salas puso el epígrafe «Amor constante más allá de la

24. Tímidamente, en fin, Spitzer asevera que «nos da la impresión de que el mismo Donne, a pesar de justificar a la carne, estaba más íntimamente convencido de la realidad y belleza de la unión espiritual que de la necesidad que de esa unión tenía el cuerpo» (p. 226). Tampoco J. M. Cohen (*op. cit.*, pp. 58-59) acaba de sustraerse al tópico del amor físico en Donne, a pesar de poemas como «Love's Alchemy» («'Tis not the bodies marry, but the minds, / which he in her angelic finds, / whould swear as justly, that he hears, / in that day's rude hoarse minstrelsy, the spheres ...», ed. cit., p. 114), u otros, en que juega con los dos tipos de amor (el sensual y el intelectual), como el titulado «Love's exchange» («Give me thy weakness, make me blind, / both ways, as thou and thine, in eyes and mind ...», p. 110).

25. De las primeras nociones, valga citar, entre otros, los siguientes textos: «La propria diffinizione del perfetto amore de l'uomo e de la donna è la conversione de l'amante ne l'amato, con desiderio che si converti l'amato ne l'amante. E quando tal amore è eguale in ciascuna de le parti, si diffinisce conversione de l'uno amante ne l'altro» (ed. ital. cit., p. 50); «questa affezione e amore ha fatto convertirmi in te, generandomi desiderio che tu in me ti converti, acciò che io amante possa essere una medesima persona con te amata, e in equale amore facci di due animi uno solo, li quali simigliantemente due corpi vivificare e ministrare possino ... acciò che li corpi possino conseguirre in quella [la «unione corporea»] la possibile unione de li penetranti animi» (p. 52). Para la última: «così pungitivo potrebbe essere il desiderio e tanto intima la contemplazione, che del tutto discarcasse e retirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte e ristretta loro unione in modo che, afferandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esaminato del tutto» (pp. 177-178).

muerte», o sea, «Cerrar podrá mis ojos ...»,[26] que, claro, excuso transcribir totalmente. En el segundo cuarteto,

> mas no, de esotra parte, en la ribera,
> dejará la memoria, en donde ardía:
> nadar sabe mi llama la agua fría,
> y perder el respeto a ley severa,

el autor especifica muy claramente que, pese a la muerte real, el alma seguirá viviendo donde ama, o sea, no «dejará la memoria, en donde ardía» (v. 6), pues como ya había muerto previamente para sí y vivía (o había resucitado) en el amado, no importa en absoluto la muerte «segunda», la física u orgánica, pues su alma le ha perdido el «respeto a [la] ley severa» (v. 8), ya que desde que empezó a amar, «animaba» donde amaba. Para morir efectivamente sería preciso, por lo tanto, que este, el amado, al igual que Hero, muriese también; pero mientras viva y le siga amando, vivirá el amante en su alma, en cada una de sus facultades, incluida la citada memoria.[27] No de otra forma hay que entender, entre otros muchos del mismo autor, el que empieza «Si hija de mi amor mi muerte fuese» y que, muy acertadamente, González de Salas

26. Lo citaré por los *Poemas escogidos* que editó don José Manuel Blecua (Castalia, Madrid, 1974, p. 178); no voy a recordar la abrumadora bibliografía (véase la selecta que aporta el editor, *ibid.*), sólo algunos trabajos relacionados más recientes y allí no incluidos, como los de J. M. Pozuelo Yvancos, «Aspectos del neoplatonismo amoroso de Quevedo», en *Homenaje al Profesor Muñoz Cortés*, Universidad de Murcia, 1977, II, pp. 547-568; *id.*, *El lenguaje poético de la lírica amorosa de Quevedo*, Universidad de Murcia, 1979, pp. 59-94; D. G. Walters, «Three Examples of Petrarchism in Quevedo's *Heráclito Cristiano*», *BHS*, LVIII (1981), pp. 21-30; R. Moore, «Quevedo, Lisi, the Religion of Love, and the Evidence of the Mansucript Variants», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, VII (1983), pp. 363-373; J. Olivares, *The Love Poetry of Francisco de Quevedo*, University Press, Cambridge, 1983; y especialmente uno de los últimos trabajos, y como suyo, revelador, de F. Rico, «Cerrar podrá mis ojos...», en *Breve biblioteca de autores españoles*, Seix Barral, Barcelona, 1990, pp. 276-280; últimamente, Mauricio Molho, «Sobre un soneto de Quevedo: *Cerrar podrá mis ojos la postrera*. Ensayo de una lectura literal», *Compás de Letras. En torno al yo*, I (1992), pp. 124-140.

27. Compárese con el siguiente terceto de Juan de Arguijo: «'En vano', dice, 'pretendió la muerte / de ti, dulce Mausolo, dividirme, / y en largo olvido sepultar tu gloria ...» (son. XVIII, «A Artemisa y Mausolo»; en *Obra poética*, ed. Stanko B. Vranich, Castalia, Madrid, 1972, p. 83); el cuarteto anterior es también significativo: «Del tierno y casto pecho en nuevo empleo / hacer sepulcro al muerto esposo intenta, / cuyas cenizas, de su amor sedienta, / bebe con ansias de inmortal deseo»; desarrolla el tema afín de 'beber las cenizas' del amado»; cf. Domingo Ynduráin, «Las cartas de Laureola (beber cenizas)», *Edad de Oro*, III (1984), pp. 299-309.

tituló «Amor impreso en el alma, que dura después de las cenizas» (*ibid.*, p. 174). En tal sentido, Quevedo no duda en explicitar: «¡Qué gloria, que el morir de amar naciese!» (v. 4), o «el no ser, por amar, será mi gloria» (v. 14). O sea, la primera muerte, consecuencia de vivir en el amado, vencerá a la segunda, la real:

> De esotra parte de la muerte dura,
> vivirán en mi sombra mis cuidados,
> y más allá del Lete mi memoria.
> (vv. 9-11)

Valga, por lo conocida, la digresión quevedesca, y volvamos a Lope y al motivo inicial («Ir y quedarse, y con quedar partirse»). El Fénix, evidentemente, ya lo había reelaborado, como hemos dicho, en el segundo verso de este soneto 61: «partir sin alma, y ir con alma ajena», y en otras obras suyas; por ejemplo, en *El perro del hortelano*:

> TEODORO. Yo me voy, señora mía;
> yo me voy, el alma no.[28]

Este y todos los motivos afines:

> INÉS. ¿Cómo estáis?
> ALONSO. Como sin vida.
> Por vivir os vengo a ver.
> (vv. 2.150-2.151)

> ALONSO. Yo lo siento, y voy a Olmedo,
> dejando el alma en Medina:
> no sé cómo parto y quedo;
> amor la ausencia imagina:
> los celos, señora, el miedo;
> así parto muerto y vivo,
> que vida y muerte recibo.[29]
> (vv. 2.178-2.184)

28. Cito el poema por la antología que de la *Lírica* de Lope hizo don José Manuel Blecua (Castalia, Madrid, 1981, p. 127). Véase el reciente trabajo de Nadine Ly, «La diction de l'amour dans la comedia *El perro del hortelano* de Lope de Vega», en *Hommage à Maxime Chevalier* (= *Bulletin Hispanique*, XCII, 1990), pp. 493-547; compárese, por supuesto, con el mote «sin Dios, y sin vos, y mí» reelaborado por Manrique que hemos citado en el capítulo III, o con la variante del Comendador Escrivá que he puesto en el IV.

29. *El Caballero de Olmedo*, ed. F. Rico, Cátedra, Madrid, 1985⁶. Hay un salado artículo de don M. Chevalier que empieza con los primeros versos citados («Sur un désaccord de Cervantès et de Lope», en *De la Péninsule Ibérique à l'Amérique latine*, pp. 101-111) y donde da cuenta de la figura del «galant de la *comedia*», cuyo «parler ..., délicatement conceptiste, est une trouvaille géniale» (p. 106), tanto en Lope como en Cervantes, y a pesar de las palabras de A. Castro, que cita Chevalier al principio a propósito de los vv. 2.150-2.151: «no nos representamos a Cervantes escribiendo un diálogo de amor lopescamente» (*El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Madrid, 1942, pp. 45-46); evidentemente, don Máximo aporta bastantes ejemplos de uno y otro autor. Este decir galante supone que puedan rastrearse semejantes conceptos en la mayor parte de sus comedias; por ejemplo, en *Los donaires de Matico*: «Porque pareces, cruel, / en parte al alma de aquel / por quien yo perdí la mía, / quisiera darte la muerte» (ed. Marco Presotto, Reichenberger, Kassel, 1994, vv. 1.967-1.970).

Pero, a diferencia de otros muchos poetas contemporáneos, reelabora científica o filosóficamente el tópico en varios contextos. Sin ir más lejos, en las primeras décimas de *El Caballero de Olmedo* y por boca del protagonista (vv. 1-10):

> Amor, no te llame amor
> el que no te corresponde,
> pues que no hay materia adonde
> imprima forma el favor.
> Naturaleza, en rigor,
> conservó tantas edades
> correspondiendo amistades;
> que no hay animal perfeto
> si no asiste a su conceto
> la unión de dos voluntades.[30]

Entre otros, el concepto de correspondencia amorosa es clave en estos y en los siguientes, pues, como reza la reiterada fórmula, a través «de los espíritus vivos» (v. 11), «pensando correspondencia, / engendra amor esperanza» (vv. 19-20); con lo que, si realmente se ha dado el intercambio espiritual, «amor vivirá perfeto, / pues fue engendrado de dos» (vv. 23-24); por el contrario, «si de mí solo naciste, / ... imperfecto quedaste» (vv. 29-30).

Así, estos versos se pueden interpretar a la luz del concepto central apuntado por el editor: el amor «como *vinculum mundi* [o sea, el *sýndêmós* platónico], principio cosmológico de la unidad y pervivencia de

30. Apunta el editor que «el recuerdo inicial de la vieja teoría hilemórfica ... basta para aclarar de qué va la cosa: don Alonso sólo tendrá vida si se la da el amor de doña Inés ... la materia no existe si no la actualiza la forma (1-4). Porque, además, sólo a través del amor da y conserva la vida Naturaleza (5-10). Es esta una constante en la cosmovisión de Lope» (Introducción, pp. 20-21).

todas las cosas»,[31] que se puede rastrear en muchos de los tratados renacentistas antes traídos. Baste ver el conocido y sintético *Libro de natura d'amore*, de M. Equicola: «Tu, o Amore, sei causa et principio di vita, reparatione della natura, sostengo dell'humana specie, et di quella conservatore, onnipotente copula nell'universo ...» (III, ed. cit., p. 156). El menos sintético de León Hebreo, aunque más neoplatónico, no duda en recurrir al hilemorfismo para explicar la unidad del mundo por el amor:

> Tutto l'universo è un individuo, cioè come una persona, e ognuno di questi corporali e spirituali, eterni e corrutibili, è membro e parte di questo grande individuo ... [pues] essendo Iddio uno in simplicissima unità, bisogna che quel che procede da lui sia ancor uno in entera unità» [dicha unidad o *vinculum* o comunión es posible mediante el amor:] il mondo spirituale si unisce col mondo corporale mediante l'amore; né mai l'intelligenze separate, o angeli divini, su'unirebbero con li corpi celesti né l'informarebbeno né gli sarebbeno anime donanti vita, se non l'amassero; né l'anime intelletive s'uniriano con li corpi umani per farli razionali, se non ve le costringessi l'amore; né s'unirebbe quest'anima del mondo con questo globo de la generazione e corruzione, se non fusse l'amore. Ancora, gli inferiori s'uniscono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corrutibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore che gli ha e il suo desiderio che ha d'unirsi con lui e di beatificarse ne la sua divinità.[32]

Tampoco cabe descartar el concepto citado, fundamental y estrechamente relacionado, de la necesidad de que medie una reciprocidad o correspondencia amorosa entre los amantes, *conditio sine qua non* para que se dé la transformación del amante en el amado, pero también y fundamentalmente para que el amante «viva» —espiritualmente, se entiende—, como enseñaba Ficino, una de las fuentes de Lope, y este repetía acogiéndose al motivo cancioneril en los versos 2.150-2.151, transcritos más arriba. Apunta el florentino que hay dos especies de amor: el simple y el recíproco; en el primer tipo, «l'amatore non ama l'amante», por lo que «in tutto l'amatore è morto, perché non vive in sé... e non vive nell'amato, essendo da lui sprezzato ... Ma dove lo amato nell'Amore risponde, l'amatore almen che sia nello amato vive»

31. P. 106, nota; lo ilustra además con los vv. 481-482: «Cuanto vive, de amor nace / y se sustenta de amor», y con otro pasaje de *Fuente Ovejuna*: «Sin amor, no se pudiera / ni aun el mundo conservar» (vv. 369-370).

32. Ed. cit., pp. 152 y 165.

(*De amore*, II, 8). O sea, don Alonso podrá «vivir», aunque «sia nello amato», sólo si su amor es correspondido.

Otras veces, Lope se acoge a la repetida máxima de San Bernardo. Así, en *La Arcadia* (1598), Anfriso se dirige al retrato de Belisarda con dicho tópico, aunque combinado con el platónico de la impresión en el alma:

> ... el alma en mí
> me dice, viéndome ingrato,
> que no ha menester retrato
> quien os ve dentro de sí.
> . . . . . .
> Porque ya en el alma amor
> tiene el verdadero impreso
> . . . . . .
> Y como el alma animando
> el cuerpo en que vive está,
> el retrato animará
> el alma que está abrasando.[33]

Mucho más tarde (1632), en *La Dorotea*:

> JULIO. — Los que aman y se ausentan suelen decir por encarecimiento que dexan el alma a lo que aman, porque está más donde ama que donde anima; que, apartada del cuerpo, no perece ni se saca de la potencia de la materia. Y así, les parece a los amantes que no la llevan, pues que no viven, y que ella asiste como inmortal donde la dexan.[34]

33. Edición de Edwin S. Morby, Castalia, Madrid, 1975, p. 208. Véanse los estudios de Juan Manuel Rozas, «Lope en la *Galleria* de Marino», *RFE*, XLIX (1966), pp. 91-124 (ahora recogido en sus *Estudios sobre Lope de Vega*, ed. Jesús Cañas, Castalia, Madrid, 1990, pp. 221-256); Javier Blasco, «Entre la 'magia' del amor y la 'magia' de la memoria. Hermetismo y literatura en *La Arcadia*, de Lope», en *Edad de Oro*, IX (1990), pp. 19-37 (donde, además de perfilar muy bien las deudas de Lope con Ficino y otros filósofos italianos, ofrece rica bibliografía); *id.*, «La metáfora del cuerpo en la literatura esotérica del Siglo de Oro», en A. Redondo, ed., *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI et XVII siècles*, Publications de la Sorbonne, París, 1992, pp. 235-244, esp. 240-244 (cf. P. Couliano, *Eros and Magic in The Renaissance*, pp. 57 ss.).

34. Cito por la edición de Edwin S. Morby, p. 105 (véase cap. V, nota 27). En su edición de *La Dorotea* (Madrid, 1955, p. 17), don J. M. Blecua relaciona este pasaje con San Juan de la Cruz y con Calderón, pero no con el soneto 61; véase también A. S. Trueblood, *Experience and Artistic Expression in Lope de Vega. The Making of «La Dorotea»*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1974.

Aunque ya en el ínterin la había insertado magistralmente en sendos pasajes elegíacos. En ocasión de la muerte de su hijo Carlos Félix (1612), apunta el motivo en la suerte de autobiografía que es su largo poema «Belardo a Amarilis»: «Un hijo tuve, en quien mi alma estaba / ... / Allí murió la vida que animaba / la vida de Jacinta ...» (vv. 121, 131-132). Con todo, donde alcanza su más hondo significado es en la citada elegía «A la muerte de Carlos Félix»:

> Diréis, Señor, que en daros lo que es vuestro
> ninguna cosa os doy, y que querría
> hacer virtud necesidad tan fuerte,
> y que no es lo que siento lo que muestro,
> pues anima su cuerpo el alma mía,
> y se divide entre los dos la muerte.
> Confieso que de suerte
> vive a la suya asida,
> que cuanto a la vil tierra,
> que el ser mortal encierra,
> tuviera más contento de su vida;
> mas cuanto al alma, ¿qué mayor consuelo
> que lo que pierdo yo me gane el cielo?[35]
> (vv. 14-26)

Se «divide entre los dos la muerte» (v. 19) porque es única, pues una sola y la misma es el alma en que los dos viven o «animan»; de resultas, le podrá ganar el cielo con la mediación de su hijo (v. 26).

No obstante, como anunciaba, Lope no se queda meramente en los terrenos cancioneril o metafísico, pues la explicación de todo el proceso de la transformación del amante en el amado de acuerdo con los cánones ficinianos figura en diversos pasajes de *La Dorotea*. Así, en la escena quinta del acto I, Fernando cree que el mejor remedio para dejar de amar a Dorotea es sangrarse la vena del corazón y cerrar los ojos, «que si el amor a los principios pasa por aquellos espíritus sutiles de átomo en átomo a inficionar la sangre, y en la más pura tiene assiento, sacándola, saldrá también con ella» (*ibid.*, p. 102). Fernando cree que, desalojando los espíritus sanguíneos, dejará de pensar en su amada, pues

35. En Lope de Vega, *Obras poéticas*, ed. J. M. Blecua, Planeta, Barcelona, 1983, pp. 452-453. Semejantes palabras pone en boca de la Magdalena: «Vida del alma, que animar solía / el corazón de vuestra Madalena, / ¿cómo queréis partiros sin la mía, / y me queréis dejar con tanta pena?» («Las lágrimas de la Madalena», en *Rimas sacras*, vv. 377-380, p. 356).

en aquellos está impresa su imagen, que por los ojos le entró, una vez aquellos espíritus vitales se han sublimado en el cerebro y convertido en animales.[36] Más abajo, Lope vuelve a retomar la teoría en el momento en que el amante se transforma en el amado (p. 268):

> FER. — Como el sol, coraçón del mundo, con su circular mouimiento forma la luz, y ella se difunde a las cosas inferiores, assí mi coraçón, con perpetuo mouimiento, agitando la sangre, tales espíritus derrama a todo el sujeto, que salen como centellas a los ojos, como suspiros a la boca y amorosos concetos a la lengua.
> JUL. — Conozco que tienes en las venas infusa la sangre delicadíssima de Dorotea, como en el Marsilio platónico Lisias la de Phedro.

El símil dionisiano, de remoto origen platónico, que compara al corazón con el sol recobra aquí toda su propiedad.[37] Además, Lope, maestro en trabar perfectamente las imágenes, hace que el interlocutor de Fernando devuelva también su significado galénico al término figurado, pues una de las funciones de los espíritus es iluminar la imaginación (véase capítulo II, nota 9). Al estar los espíritus animales (vehículos del sentido y de la

36. Ello es así porque los espíritus, emanaciones de la sangre que entran por los ojos del enamorado, le infunden una parte de la sangre de la amada. En efecto, los espíritus vitales, sublimados en espíritus animales, son el vínculo entre el cuerpo y el alma y sirven a los dos por medio de la imaginación, facultad también intermedia entre la sensación y la idea: «el alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente, generado por el calor del corazón de la parte más sutil de la sangre [el espíritu] ... toma a través de los instrumentos de los sentidos las imágenes de los cuerpos exteriores, que no pueden fijarse en el alma, pues la sustancia incorpórea que es superior a los cuerpos no puede ser formada por ellos al recibir las imágenes. Pero el alma, estando presente en el espíritu en todas partes, fácilmente ve las imágenes de los cuerpos que se reflejan en este como en un espejo ... Entonces, mientras la contempla, por su propia fuerza, concibe en sí misma imágenes semejantes a aquellas, e incluso mucho más puras. A esta concepción la llamamos imaginación y fantasía» (Ficino, *De amore*, VI, 6, ed. cit., p. 135). Así, la única forma de borrar la imagen (y de impedir la transformación) es eliminando los espíritus.

37. Pseudo Dionisio (*De div. nom.*, IV, 693 b, 700 b); *República*, IV, 507 e y 508 a-509 b; véase, arriba, nota 20. En varios pasajes del *De amore* de Ficino (II, 2, VII, 4), pero especialmente en la *oratio* IV, 5, que coincide con el discurso de Fernando: «Atque etiam sicut cor mundi sol suo circuitu lumen, perque lumen virtutes suas ad inferiora demittit: sic corporis nostri cor motu suo quodam perpetuo proximum sibi sanguinem agitans ex eo spiritus in totum corpus, perque illos luminum scintillas, per membra diffundit quidem singula, per oculos autem maxime» (ed. cit., p. 1.169 A).

imaginación, previamente vitales) «inficionados» de la sangre de Dorotea —pues de ella proceden en forma de imagen, producto de una *visio*—, el enamorado recibe una parte de dicha sangre («centellas a los ojos») y, por lo mismo, se transforma en Dorotea; como consecuencia, «los amorosos concetos» se los dicta ella misma (al decir de Garcilaso: «vos sola lo escribistes; yo lo leo»; son. V, 3), que, recíprocamente, ya es él.

Da gusto estudiar a Lope, pues casi siempre se ciñe rigurosamente a las nociones consideradas, ya maneje fuentes directas, ya indirectas. Y no sólo para el amor humano, sino también, en algunas ocasiones, para el divino. Cierto es que en algunos versos el motivo sólo figura nominalmente, como en la canción laudatoria del *San Antonio* (1604) de Mateo Alemán, pues a la noción de luz solar (Cristo) le correspondería la *scintilla*, o luz participada —o la de luna—, en el alma de San Antonio, no la de sombra:

> Transformado en su amante,
> Antonio vive en Dios, Cristo se nombra
> de Antonio semejante;
> y siendo Cristo sol y Antonio sombra,
> todas sus cosas hace,
> porque es oriente donde niño nace.[38]

Pero en otras se ciñe a lugares conocidos, como el más célebre de San Pablo para definir la *caritas*, con que remata el soneto LVIII de las *Rimas sacras* (1625), dedicado a San Francisco de Asís:

> A vos, aunque también con piel ceñido,
> pero en manos, costado y pies llagado,
> en Cristo por amores transformado,
> y a Cristo en cuerpo y sangre parecido,
> . . . . . .
> ¿Quién duda que Francisco respondiera:
> «No soy yo Cristo, soy estampa suya,
> ni vivo como yo: vive en mí Cristo?».

Asimismo, en algún pasaje de los *Soliloquios amorosos* (1612):

> ¡Oh quién te amara tanto, que muriera
> en un acto amoroso,
> transformada en las penas del Esposo,

38. *Apud* Guzmán Álvarez, *Mateo Alemán*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1953², p. 121.

> que no es amor cierto
> si vivo yo, cuando te miro muerto!
> Yo dije que te daba el alma mía,
> pues vive tú en mi pecho.
> . . . . . .
> No quiero vida yo sin ti, mi vida,
> si tú mi vida eres,
> en ti mismo estarás, cuando quisieres,
> que yo siempre querría
> estar en ti, pues eres vida mía.[39]

La plenitud del motivo también la alcanza en otros momentos memorables, a pesar de no especificar los detalles psicológicos e hiperbolizar ciertos conceptos heredados, como en este espléndido soneto dedicado a Santa Teresa de Jesús:

> Si el Espíritu Santo os va dictando,
> discípula del sol, luna estudiosa,
> la luz que os comunica milagrosa,
> ¿qué seraphín alcanza más mirando?
> Lynce del cielo sois, que, penetrando
> los muros de la esphera luminosa,
> del espejo, en que Dios mira su hermosa
> imagen, los reflejos vais copiando.
> Transformaciones escribís, de forma
> que a Dios en vos y a vos en Dios la suma
> deste amor anagógico transforma.
> Nadie igualdad con vos, virgen, presuma,
> pues la mano de Dios, que al alma informa,
> os va llevando, al escribir, la pluma.

La imagen, central, del espejo platónico del *Fedro* es perfectamente coherente —ya lo vimos con los neoplatónicos italianos— con el amor místico («anagógico», v. 11): Dios contempla su propia imagen reflejada en la Santa (vv. 7-8), y esta, transformada ya en Aquel, no tiene más que escribir los versos que le dicta (me remito de nuevo al v. 3 del

39. Cito por la edición de M. Antonia Sanz Cuadrado, Castilla, Madrid, 1948, pp. 145-146; un poco antes ha recurrido al también manido recurso falsamente ovidiano que vimos antes en uno de los sonetos editados por Rosales: «Ojos, no sé qué me diga de aquesta mudanza vuestra, desta transformación divina, que no ovidiana ni fabulosa, pues tan de lince os habéis hecho, que osáis mirar a Dios en la imagen de su humanidad santísima» (p. 134). Véase también mi artículo «Temas y composición de los *Soliloquios* de Lope», *Anuario Lope de Vega*, I (1995), pp. 209-227.

soneto V de Garcilaso: «vos sola lo escribistes»): «la mano de Dios ... os va llevando, al escribir, la pluma» (vv. 13-14). Únase a ello la muy citada imagen del sol (véase, arriba, nota 20); por no traer a colación a San Agustín, que tan bien conocía Lope.[40]

De lo profano a lo sacro, y viceversa, como bien muestra este pasaje de *Los locos de Valencia*, jugando alegremente con el hilemorfismo (*ut femina virum*) que esbozaba al principio de *El Caballero de Olmedo*:

> Ya veo mi seso poco,
> pues que mi alma no toca
> en que es loca; mas si es loca
> ¿qué mucho que yo sea loco?
> Si el amante se transforma
> en lo amado, loco soy,
> pues a una loca le doy
> el alma, en que está su forma.[41]

Muchos más motivos asociados se podrían espigar, como el de la correspondencia amorosa simbolizada con Eros y Anteros y expuesta con

40. Según A. S. Trueblood (*Experience and Artistic Expression in Lope de Vega*, pp. 190 ss.), Lope tiñó de agustinismo su concepción del amor, pero no por ello desdeñó adentrarse, como hemos visto antes, en el platonismo y derivados; para este aspecto, véase Aurora Egido, «La universidad de amor y *La dama boba*», *BBMP*, LIV (1978), pp. 351-371, donde afirma que «Lope nos muestra la metamorfosis gradual de la protagonista, gracias al valor transformante del amor ... que es descrito por quien lo personifica, como maestro: Laurencio. Su exposición (vv. 1.080 y ss.) sintetiza la corriente aristotélico-platónica contenida en los *Diálogos de amor* ... Con lo que es el amor la poética misma, el motor que impulsa la escritura ...» (pp. 362-363); véanse también Alan S. Trueblood, «Plato's *Symposium* and Ficino's Commentary in Lope de Vega's *Dorotea*», *Modern Language Notes*, LXXIII (1958), pp. 506-514; E. Holloway, «Lope's Neoplatonism in *La dama boba*», *BHS*, XLIX (1972), pp. 236-255 (cf. C. McCrary, «*Fuenteovejuna*: Its Platonic Vision and Execution», *Studies in Philology*, LVIII [1961], pp. 179-192). La bibliografía, en fin, es muy copiosa; sírvase ver, también por ejemplo, la edición de *El Amor enamorado* (ed. John B. Wooldridge Jr., José Porrúa Turanzas, Madrid, 1978), especialmente los vv. 570 y ss., donde insiste en otras e importantes facetas platónicas: la concordia, la armonía, la participación por el amor en el alma del mundo, etc.

41. Cito por la BAAEE, vol. 24, jornada primera, escena VI, p. 118; más adelante echa mano del motivo asociado, el de la muerte simbólica: «Bien parece que los dos / sólo uno somos ya; / que de dos hecho nos ha / sólo un cuerpo el ciego dios. / Pues viendo aquestos villanos / que el preso uno es, / a mí me hierran los pies / y a vos, señora, las manos; / que con esto quedará / de pies y manos seguro / este preso, que yo os juro / que, aun muriendo, no se irá» (jornada tercera, escena XIII, p. 125). En efecto, como vive en ella, aunque se muera, «no se irá».

pormenor en *La Circe*.[42] Es tanta el ansia de Lope de demostrar el conocimiento de estas nociones, que a la que puede explica todo el proceso de aprehensión de la imagen, su paso por la fantasía, la posterior depuración o sublimación intelectual. Buena prueba de ello son los versos 93-135 de la «Epístola segunda» de *La Circe*, o los ocho neoplatónicos sonetos que figuran tras el «Psalmo 34» (pp. 1.194-1.198), por no citar la presuntamente erudita «Epístola nona» con la que cierra el libro, escrito en vena filosófica.[43]

Posteriormente, Villamediana, por ejemplo, aunque conocedor de las premisas básicas,

> Como amor es unión alimentada
> con parto de recíproca asistencia,
> en la mayor distancia está en presencia
> por milagro de fe calificada,[44]

casi siempre se limita a ampliar con variantes la fórmula o tópico:

> Partisteis, y mi alma juntamente
> en desiguales partes, mas aquella
> que en mi poder quedó, quede sin ella;
> la otra va con vos siempre presente.
> . . . . . .
> Ya sin vos y sin mí no sé qué espero,
> ni de qué maravilla me sustento.
> (soneto 163, vv. 1-4 y 9-10)

42. «Viendo Venus que el niño no crecía, / ... / díjole que la causa procedía, / Temis, a quien la diosa consultaba, / de no tener hermano, porque ha dado / en no crecer Amor si no es amado. / ... / Nació de entrambos el muchacho Anteros, / y en llegando a los años de Cupido, / los dos crecieron juntos, verdaderos / efetos de un amor correspondido; / ... / que hay de amar sin amor gran diferencia, / hasta que llega a ser correspondencia» («La rosa blanca», vv. 241, 245-248, 273-276, 279-280).

43. «Gusto tiene vulgar, muy poca parte / dio su amor a su corto entendimiento, / quien con el apetito injusto parte / el alma de su dulce pensamiento; / no es quien ignora deste amor el arte / filósofo platónico; mas siento / que no es para cualquiera fantasía / tan nueva y celestial filosofía» (III, 81-88); cf. Dámaso Alonso, *Poesía española*, Gredos, Madrid, 1951, pp. 487 ss.; C. V. Aubrun, Introducción a su edición de *La Circe*, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, París, 1962.

44. Conde de Villamediana, *Poesía*, ed. M.ª Teresa Ruestes, Planeta, Barcelona, 1992, son. 45; en el siguiente despliega otro de los grandes tópicos: «Amor es un eterno beneficio / que recíprocos lazos multiplica, / unión de voluntades que se aplica / a felizmente acepto sacrificio».

Semejante tratamiento presenta en el soneto 135:

> Amor ordena que mi alma acierte
> a ser, en esta triste despedida,
> a desiguales partes dividida,
> por riguroso efecto de mi suerte ...;

o en el 173: «agora de mí mismo no huiría, / si huyendo de mí de vos huyese /... / perdido estoy acá, como presente, / presente está, señora, mi cuidado». En la carta 386 insiste en el tópico de la fuga del corazón:

> Perdido estoy, y no podré hallarme
> . . . . . .
> si no salgo de mí para buscarme.
> Ando sin mí tras ti, pero no acierto
> hallar rastro de un alma que allá tiene
> deste cuerpo en tu olvido siempre muerto.

No muy distinto es el tratamiento de un discípulo de Lope, Pérez de Montalbán, en algunos poemas incluidos en sus *Sucesos y prodigios de amor*:

> Adiós, que ya me dividen
> de tus ojos celestiales
> mis desdichas, envidiosas
> quizá de que los gozase.
> Yo muero, aunque no quisiera,
> porque temo que te mate
> la muerte, si muero yo,
> que en mí estás, y ha de toparte.[45]

Tirso de Molina, sin embargo, se centra, principalmente, en uno de los motivos platónicos aducidos en el capítulo I: en la semejanza previa de los amantes, o sea, en el reconocimiento de la naturaleza común con el amado por la participación de ambos en la divinidad, por lo que el amado, «como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante» (*Fedro*, 255 d). Pero tampoco cabe descartar que se ciñese a la

45. Se trata de *Los primos amantes*, novela séptima de los *Sucesos*, edición de Luigi Giuliani, Montesinos, Barcelona, 1992, p. 281. Las referencias suelen ser bastante tópicas; v. g.: «Ni pretendo el favor ni el amor huyo, / que aunque ella se desdeñe de ser mía, / yo me contento con llamarme suyo» (*La prodigiosa*, novela octava, p. 324).

fórmula de Santo Tomás: «similitudo procreat amorem» (*Summa*, I-II, q. 27, a. 3). Así, en *Don Gil de las Calzas Verdes*, el motivo le sirve para establecer un excelente enredo, dado que «causa suelen decir que es / del amor la semejanza»;[46] y don Gil y doña Juana, por lo tanto, se parecen. Otras «varias veces se repite en las novelas de Tirso, en contextos serios, unas veces, y humorísticos, otras, la sentencia de que 'el alma no reside donde anima, sino donde ama'»; sin embargo, «más bien que una máxima o sentencia filosófica es un mote que se presta a palabreros juegos de conceptismo y sirve para caracterizar cualquier forma de éxtasis o furor amoroso, tanto platónico y noble como sensual y vulgar; cuadra con toda especie de enamorados que están fuera de sí».[47] No sólo por la confusión del *furor* platónico con el «verius anima est ubi amat, quam ubi animat» apreciamos que más de una vez Tirso se aleja parcialmente de las fuentes primarias, sino también, como apuntaba el profesor Vossler y al igual que hiciera Pinheiro da Veiga, por insertar el motivo en «juegos de conceptismo». Con todo, si son como el que sigue, no se le puede negar ingenio al Mercedario:

> FELIPE. ¡Lucrecia del alma mía!
> LUCRECIA. ¿De vuestra alma? Debe ser
> alma, Tirso, de alquiler,
> con huéspedes cada día.[48]

Que se permita jugar con dichos conceptos no significa que no conozca los fundamentos filosóficos; al contrario: basta ver los argumentos que despliega en *La elección por la virtud* o en *El Amor médico*, conjuga-

46. Vv. 2.717-2.718; cito por la edición de Ignacio Arellano, PPU, Barcelona, 1988, p. 303. En otro contexto semejante repite casi textualmente la afirmación: «Si amor consiste en semejanza, / y tanto los hermanos se parecen ...» (*La venganza de Tamar*, II, 8; NBAE, vol. 4, p. 423); aun cita dos referencias paralelas A. Zamora Vicente, en su edición del *Don Gil* (Castalia, Madrid, 1990, p. 268), las de *La huerta de Juan Fernández* y de *El vergonzoso en Palacio*.

47. Karl Vossler, *Lecciones sobre Tirso de Molina*, Taurus, Madrid, 1965, pp. 93-94. Para los aspectos más científicos, véanse el estudio de Yvonne David-Peyre, «Fantasmes et folie dans la *Fingida Arcadia* de Tirso de Molina», en *Littérature, Médecine, Société*, V: *Fantasmes-Folie*, Universidad de Nantes, 1983, pp. 147-165; Teresa S. Soufas, *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*, University of Missouri Press, Columbia-Londres, 1989, pp. 37-63.

48. *La fingida Arcadia*, jornada II, escena III, ed. E. Cotarelo, NBAE, IV, p. 443 a.

dos con un impecable neoplatonismo.[49] No obstante, a la mínima oportunidad deriva hacia el juego conceptual. Unos versos más abajo de la primera obra, por ejemplo, se enzarza en la equivalencia etimológica espíritus-(portadores de la *imago* o *specie*)-aire:

> Las especies que a los ojos
> representan los despojos
> de la dama ¿no son viento?
> . . . . . .
> Luego si ama el pensamiento
> la hermosura que miré,
> y ésta sólo viento fue,
> el amor no es más que viento.

Semejante tratamiento recibe la fascinación ficiniana (*De amore*, VII, 10) en *El Amor médico*:

> D.ª JERÓNIMA. Filósofo habláis. Sabed
> que amor, que en la vista asiste,
> es tal vez fascinación.
> Y esta tarde o nunca admite,
> si halla el sujeto bien dispuesto,
> dilaciones ...
> . . . . . .
> Llegan, mediante la luz,
> especies que se dirigen
> por los rayos visüales
> al objeto, y dél reciben
> la calidad contagiosa
> que al retroceder admiten
> los ojos con los retratos
> que traen para que los miren.

Más abajo deja a Ficino y se adentra, como cabía esperar, en los dominios de la voluntad. El pasaje es mucho más largo, pues primero describe la «acción corpórea», o sea, el proceso del *sensus communis*, «llega

49. En la primera ofrece una retahíla de las principales definiciones de amor: «Unos le llaman furor, / y a sus efectos, pasiones; / otros dicen que es locura / o accidente que maltrata; / otros calidad innata / que al hombre inclinar procura / que ame de cierta edad / a quien tiene inclinación / ... / El médico dice que es / cierto humor o destemplanza / de la sangre; semejanza, / el filósofo; interés, / la dama; y el desvarío / del astrólogo adivina / que es fuerza de astros que inclina / a amar al libre albedrío ...» (NBAE, vol. 4, jornada I, escena IV, p. 346 a).

luego el alma, y pide / al entendimiento agente / que las inmaterialice, / y vuelva espirituales». Luego destaca el papel fundamental de la voluntad: «Formada la intelección, / la voluntad, que es quien rige / todo el hombre, como reina, / o la reprueba o la elige», pues no en balde estamos ante un velado representante del amor sacro, así que la voluntad se alía con el libre albedrío:

> La voluntad, que del alma
> es potencia noble y libre,
> viendo espiritualizada
> la imagen con que la sirven,
> produce luego el amor,
> sin que astros lo obliguen (*ibid.*).

Volvemos, de este modo, a los planteamientos de Mateo Alemán y de la mayoría de los teóricos del amor sacro citados en el capítulo anterior. Otra prueba de su dominio de los principales conceptos del amor místico nos la ofrece en ocasión de describir la unión transformante de San Pedro Nolasco, fundador de la orden de Tirso, la de los Mercedarios:

> Quedó nuestro Nolasco vestido el cuerpo de la cándida limpieza que siempre le comunicó el alma. Quedó adornado exteriormente de la librea religiosa de María, como transformado en ella, dentro de sus entrañas, por lo virgen, por lo puro, lo piadoso y lo celeste, que si las propiedades del amor fino son unir y reciprocar al que ama y al amado, pudieran dudar las atenciones del espíritu, en esta unión, cuál fuese María y cuál fuese Nolasco.[50]

El motivo hermano que considera el amor como división del alma en dos mitades, o al amado como otro yo, relacionado directamente con el concepto de amistad de origen aristotélico y de difusión ciceroniano-horaciana (el amigo o amado como *dimidius ego*), con o sin el paso por San Agustín,[51] tampoco deja de hacer acto de presencia, como ya vimos en Pinheiro da Veiga. Juan de Jáuregui, en cambio, opta, reiteradamente por él:

50. Fray Gabriel Téllez (Mercedario) [Tirso de Molina], *Historia general de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes*, *Revista Estudios*, Madrid, 1973, I, p. 36.

51. Me refiero a pasajes de San Agustín como el siguiente: «Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem amaveram» (*Conf.*, IV, VI).

«¡Oh tú, que de mi alma dividiste
—dijo don Pedro entonces— una parte
cuando a la esfera superior partiste!,[52]

que incluye asimismo en la séptima octava del *Orfeo*:

A indisolubles vínculos estrechos
ya reducen alternas aficiones,
y en la especie de dicha satisfechos,
se consienten recíprocas prisiones.
Ya alberga un corazón en ambos pechos,
o bien un alma en ambos corazones,
sin que otorgasen al consorcio dino
piedad las amenazas del destino.
(vv. 49-56)

También figura copiosamente, por ejemplo, en Pedro Soto de Rojas, que le dedica un soneto de filosófico título («División, tributo natural») y contenido:

Allá dejé mi corazón atado
dentro de vuestro pecho, en mi partida,
y por dulce principio de mi vida,
guardo del vuestro singular traslado. 4
. . . . . .
Bien es que el alma sensitiva aprieta, 9
y de hambre y sed en esta ausencia muere,
porque le quitan su porción perfeta;
mas oficiando la razón infiere
(y le propone) que nació sujeta
a división de lo que bien se quiere.[53]

El planteamiento, por lo que se ve, supone retomar la tajante, escolástica, división entre alma sensitiva (vv. 9-11) e intelectiva (vv. 12-14):

52. Es la *Elegía*, a don Pedro de Castro, vv. 40-42; cito por la edición de J. Matas Caballero, *Poesía*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 190-191; naturalmente, figura en la traducción que hizo Jáuregui de la III *Oda* de Horacio (véase capítulo I, nota 26).

53. Procede del *Desengaño de amor en rimas* y lo transcribo de las *Obras de don Pedro Soto de Rojas*, ed. A. Gallego Morell, Madrid, 1950, p. 264. Véase ahora la nueva edición del *Desengaño* (RAE-Caja de Ronda, Málaga, *s. a.*) de Aurora Egido, con excelente introducción; asimismo, cualquier acercamiento a este autor ha de hacerse previo paso por los igualmente indispensables estudios de esta autora, «La poesía de Soto de Rojas», en su *Silva de Andalucía*, Diputación provincial, Málaga, 1990, pp. 87-172, esp. 111-141; también de A. Egido, la edición del *Paraíso cerrado* y de los *Fragmentos del Adonis* (Cátedra, Madrid, 1981).

esta «porción perfeta» del hombre persuade racionalmente a aquella de que se resigne a la «natural división», compensada por la réplica («singular traslado», v. 4) de la imagen impresa en el alma. Aquel intercambio de corazones y este sometimiento de una porción a otra nos recuerda el tratamiento de Alemán, o aquellos infructuosos esfuerzos de Guido Cavalcanti. Tampoco intervienen las instancias intermedias: espíritus e imaginación. La ausencia del proceso sentido común-imaginación, sin embargo, no debe considerarse como omisión, pues a Soto de Rojas le interesa primordialmente presentar impecablemente el motivo de la amistad clásica: «Llegó tu fin, llegó mi desengaño, / Gaspar, dulce mitad del alma mía, / guarda de mi secreto el más estraño».[54]

Evidentemente, cuando Calderón de la Barca hace suyo el motivo lo explana sistemáticamente; por ejemplo, en estos versos de *El mayor encanto Amor*:

Torpe el discurso, atado el pensamiento,
. . . . . .
vivo cadáver de este tronco he sido.
. . . . . .
Si de amar (¡ay de mí!) a Flérida bella
castigo fue esta forma, en vano quieres
que yo me olvide, porque vivo en ella.
. . . . . .
Racional, vegetable y sensitiva
alma el cielo le dio al sujeto humano;
vegetable y sensible al bruto ufano,
al tronco y a la flor vegetativa.
Tres almas son: si de las dos me priva
tu voz, porque amo a Lísidas, en vano
solicitas mi olvido, pues es llano
que, aun tronco, alma me dejas con que viva.
. . . . . .
Luego mudarme en tronco no es mudarme,
porque si no me quitas toda el alma,
todo el amor no ha de poder quitarme.[55]

54. *Desengaño*, II, 18, vv. 46-48; véanse también los artículos de Gregorio Cabello, «La elegía fúnebre en Pedro Soto de Rojas», *Revista de Literatura*, XLIX (1987), pp. 453-472 (varios paralelos del motivo en las pp. 467-468); «Apolo y Dafne en el *Desengaño* de Pedro Soto de Rojas», *Edad de Oro*, VI (1987), pp. 19-34 (cf. Soufas, *op. cit.*, pp. 64-100).

55. Cito por la edición facsímil que de las *Partes* hicieron D. W. Cruickshank y J. E. Varey, Londres, 1973, tomo VII; I, 8, p. 395. Véase también el libro de Claire

La detallada exposición, como se ve, es un pretexto para hacer extensible, con una lograda hipérbole aristotélica, la vida en el amado a las tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectiva.

La galería de autores podría crecer considerablemente. Algunos se afanan en desarrollar la mayor parte de variantes, así Andrés de Claramonte en *La infelice Dorotea* (1620). Desde la imagen platónico-galénica-ficiniana de los rayos del sol, combinada por el *animat ubi amat*:

> Sabrás, Dorotea mía,
> que como la ynteligençia
> eje es del alma y el polo
> que mis sentidos gouierna,
> siempre animados por ti
> mis espíritus penetran
> como rayos del sol puro
> la parte más encubierta,[56]

hasta la unión de los enamorados (aunque conceptuosa y *a contrariis*): «mas si la amistad reduçe / a un ser dos pechos y enlaça / en un vínculo tan fuerte / las almas que rixe y manda, / y es la vuestra tal, que a un ser / nos reduçe y nos traslada, / puesto que el Conde os despreçia, / el Conde os estima y ama, / y casándose con otra / con bos, señora, se casa» (1.710-1.719). No por ello descuida la transformación «intelectiva», aunque, repito, como pretexto para jugar conceptualmente con el manido motivo de la ausencia-presencia:

> Mas si reduçes a un ser
> las almas, como en la unión
> de dos almas que un ser son,
> ausenzia puede cauer;
> ausenzia no puede aber
> si no hay distanzia en rigor,
> i es imajinalla error
> siendo amor uiua asistençia;
> i ansí en ser que caue ausenzia
> no puede cauer amor.
> Quede, pues, prouado aquí
> que el Conde ausente no está,

Pailler, *La question d'amour dans les comedias de Calderón de la Barca*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 23-24.

56. Sigo la edición de Charles Ganelin, Tamesis, Londres, 1987, vv. 137-144.

> que si somos un ser ya,
> en mí queda y uiue en mí;
> i si esto, amor, es ansí,
> los brazos le quiero dar.
> Llegadme, Conde, a enlazar;
> llegad. Pero abraço al biento,
> que unido al entendimiento
> estáis en otro lugar.
> (vv. 1.540-1.559)

Otros autores no se detienen en tales pormenores, como Bocángel, que, más bien, recrea los ya citados motivos cancioneriles:

> Partís, Anfrisa, de mí
> sin que yo parta de vos;
> ya veré que somos dos,
> que hasta agora no lo vi.[57]

Igual tratamiento reciben los omnipresentes Hero y Leandro: «Ya prueban a ser dos (alto imposible, / que cuerpos y almas son un alma sola)» (*ibid.*, p. 155). También se muestra cancioneril Moreto, aunque con más burlas que veras, en *El lindo don Diego*:

> D. DIEGO. Señora, ya os habrán dicho
> que sois mía y yo soy vuestro,
> mas os puedo asegurar
> que en mí os da mi tío un dueño
> que hay muchas que le tomaran
> con dos cantos a los pechos.[58]

Doña Inés, más sutil, establece un debate voluntad/libre albedrío digno de encomio:

57. G. Bocángel, *Antología poética*, ed. de L. A. de Cuenca, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 72; véase también la introducción de T. J. Dadson a su edición de *La lira de las musas*, Cátedra, Madrid, 1985; del mismo autor, «El amor en la poesía de Bocángel: análisis de algunos de los sonetos de Filis», *Edad de Oro*, VI (1987), pp. 51-65.

58. Vv. 821-826; cito por la edición de V. García Ruiz, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, p. 76. No menos relamidas resultan las palabras de don Mendo: «Señora, no se despide / quien deja el alma asistiendo / al culto de vuestros ojos / desde que vive de vellos», con el remate, a verso seguido de don Diego: «Yo, prima, no sé de cultos, / porque a Góngora no entiendo / ni lo he entendido en mi vida ...» (vv. 931-937).

D.ª INÉS. Contigo también, señor,
es mi voluntad ajena;
solo tu gusto es mi amor
. . . . . .
casaráse mi obediencia
pero no mi voluntad.
. . . . . .
Luego aunque yo me concluyo,
debieras a mi albedrío
proponerlo, no por suyo,
sino porque, aunque él es tuyo,
tiene el título de mío.
(vv. 743-745, 756-757, 763-767)

Ni siquiera sor Juana Inés de la Cruz puede sustraerse, de vez en cuando, a jugar con el concepto, matizado y enriquecido con la mayor parte de sinónimos:

Deja que nuestras dos almas,
pues un mismo amor las rige,
teniendo la unión en poco,
amantes se identifiquen.
Un espíritu amoroso
nuestras dos vidas anime,
y Láquesis, al formarlas,
de un solo copo las hile.
Nuestros dos conformes pechos
con sola un aura respiren ...;[59]

59. *Obras completas*, I: *Lírica personal*, ed. A. Méndez Plancarte, FCE, México, 1951, n.° 5, vv. 61-70, p. 23. Complétese con los imprescindibles trabajos de Georgina Sabat de Rivers, *El «Sueño» de Sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad*, Támesis, Londres, 1977; Marie-Cécile Benassy-Berling, *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVII^e siècle*, Éditions Hispaniques, París, 1982 (hay traducción española en la UNAM, México, 1983); Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona, 1982, pp. 363-383 y 469-507; también puede verse Arthur Terry, «Human and divine love in the poetry of Sor Juana Inés de la Cruz», en *Studies... presented to Edward M. Wilson*, ed. R. O. Jones, Támesis, Londres, 1973, pp. 297-313. Para la tradición del sueño, por fin, véase el trabajo de Aurora Egido, «Cervantes y las puertas del sueño. Sobre la tradición erasmista del ultramundo en el episodio de la cueva de Montesinos», en *Serta Philologica in honorem Prof. M. de Riquer*, Quaderns Crema, Barcelona, 1988, III, pp. 305-341.

ni a imaginar, un poco más abajo, a las dos almas viviendo eternamente como una «unidad indivisible» (v. 76), siendo «siempre amantes formas» (v. 77). Tampoco descuida el *animat ubi amat* (n.° 78, vv. 45-48, 53-56, p. 205):

¿Él sin vida, y yo animo
este compuesto débil?
¿Yo con voz, y él difunto?
¿Yo viva, cuando él muere?
. . . . . .
Si él era mi alma y vida,
¿cómo podrá creerse
que sin alma me anime,
que sin vida me aliente?

Bien es cierto que su concepción racionalista la aplica también a esta materia, pues «Amor no busca la paga / de voluntades conformes» (n.° 4, p. 21). El «amor de elección» supone, claro, la unión intelectual, pues

A la hermosura no obliga
amor que forzado venga,
ni admite pasión que tenga
la razón por enemiga
. . . . . .
que, por mucho que la quiera,
no le dará el alma entera,
pues va sin entendimiento.
(n.° 104, vv. 91-94, 98-100, p. 244)

Es obviamente central el papel del entendimiento para la identificación de las almas, como vimos en el primer poema citado, o en el n.° 76 (vv. 25-28, p. 201): «dame el postrer abrazo, / cuyas tiernas lazadas, / siendo unión de los cuerpos, / identifican almas».[60] Sin embargo, dicha profesión de fe intelectual, precisamente, le lleva a retomar algunos antecedentes neoplatónicos del motivo: «De tu rostro en el mío / haz, amoroso, estampa» (*ibid.*, vv. 33-34); recreados con otros garcilasianos:

60. Por si hiciera falta, ella misma nos lo recuerda: «Y también sabéis que, como / es mi amor de entendimiento, / no ha menester de la vista / materiales alimentos, / pues radicado en el alma, / independiente y exento, / desprecia de los sentidos / el inútil ministerio» (n.° 39, vv. 93-100, p. 114).

Dame por prendas firmes
de tu fe no violada
en tu pecho escrituras,
seguros en tu cara,
(*ibid.*, 45-48, p. 202)

porque a la 'escritura del alma' del verso 1 del soneto V de Garcilaso hay que remitirlo. Con todo, sor Juana es hija de su tiempo, por lo que muchos poemas en que figura el motivo hay que inscribirlos en el contexto poético que les pertenece: finales del XVII. Así, no debe extrañarnos que recree la transformación del amante en el amado *sub specie* de *trompe l'oeïl*, o sea, que el motivo sirva de pretexto para establecer, sutilmente, un barroco juego de reflejos especulares. Compruébese con las «Décimas que acompañaron un retrato enviado a una persona»:

A tus manos me traslada
la que mi original es,
que aunque copiada la ves,
no la verás retratada:
en mí toda transformada,
te da de su amor la palma;
. . . . . .
pues mi original por ti
pienso que está más sin alma.
(vv. 1-6, 9-10)

El retrato de sor Juana recuerda a su destinatario que su original, sor Juana, tan sin vida está como él, pues «vive donde ama» (vv. 9-10) y se ha aniquilado:

que como el alma te di,
y tuyo mi ser se nombra,
aunque mirarme te asombra
en tan insensible calma,
de este cuerpo eres el alma
y eres cuerpo de esta sombra.
(vv. 35-40)

A la triple mediación (cuerpo-retrato-alma) le corresponde una transformación doble: el destinatario, el amado, es tanto el alma de sor Juana (vv. 35-36, 39) como el cuerpo de su retrato («esta sombra», v. 40), pues esta, sor Juana, se ha transformado en aquel, por lo que al retrato

de aquella se ajusta el cuerpo de esta. En fin, una serie de *concetti* en que el motivo de la transformación sirve para subrayar la típica (y en este caso, simétrica) gradación —altruista, alienante o aniquiladora— tan propia de su tiempo: alma y cuerpo→cuerpo→sombra (retrato).

Que sor Juana se permita a veces este juego conceptual no implica que en sus poemas mayores reelabore el motivo tan a la ligera, al contrario. Baste, para demostrarlo, su poema más grande: el *Primero sueño*. En un primer momento quiere mostrar, platónicamente, cómo la Fantasía durante el sueño copia, dibuja en la mente, las «figuras», las *speciei*, de todas las cosas, incluso los conceptos abstractos:

no sólo ya de todas las criaturas
sublunares, mas aun también de aquellas
que intelectuales claras son Estrellas,
y en el modo posible
que concebirse puede lo invisible,
en sí, mañosa, las representaba
y al alma las mostraba.[61]

Esto es, la Fantasía también le permite contemplar al alma las platónicas 'inteligencias separadas', motrices de las esferas celestes («intelectuales estrellas», v. 287); por y para ello, el alma ha de transformarse enteramente en su más pura esencia, o sea, participar de la divinidad (vv. ss.):

La cual [el alma], en tanto, toda convertida
a su inmaterial ser y esencia bella,
aquella contemplaba,
participada de alto Ser, centella
que con similitud en sí gozaba;
y juzgándose casi dividida
de aquella que impedida
siempre la tiene, corporal cadena,
que grosera embaraza y torpe impide
el vuelo intelectual con que ya mide

61. O sea, la fantasía iba dibujando en la mente, además de las 'figuras de vistosos colores', sino también las figuras 'de aquellas imágenes intelectuales que son claras como estrellas. Y del único modo posible que pueda imaginarse lo abstracto, la fantasía, habilidosa, las representaba y después las mostraba al alma'; reproduzco la espléndida traducción que hizo la llorada Raquel Asún (de su edición de la *Lírica* de sor Juana Inés de la Cruz, Ediciones B, Barcelona, 1988, p. 556); cf. mi artículo citado «La 'centella' de sor Juana Inés de la Cruz en su contexto cultural», donde doy la bibliografía pertinente.

la cuantidad inmensa de la Esfera,
ya el curso considera
304 regular, con que giran desiguales ...[62]

Muy probablemente, sor Juana, entre otros, siguió el modelo de fray Luis de León citado en el capítulo VI (Oda XIII, vv. 31-40) y que me permito traer de nuevo:

¡Oh son! ¡Oh voz! ¡Siquiera
pequeña parte alguna decendiese
en mi sentido, y fuera
de sí el alma pusiese
y toda en ti, oh Amor, la convirtiese!;
conocería dónde
sesteas, dulce Esposo, y, desatada
desta prisión adonde
padece, a tu manada
viviera junta, sin vagar errada.

En seguida se comprueba que el sueño de sor Juana es sinónimo del «decendiese en mi sentido ... pusiese», o sea, análogo al 'olvido' del sentido (del *sensus communis*) de fray Luis —pues desea ser raptado por el «descenso» de la música celestial— y, consecuentemente, un paso previo para la transformación intelectual, para la participación platónica en la divinidad (véase, por ejemplo, *Banquete*, 211 c). Al igual que en fray Luis y en puridad platónica, únicamente mediante la transformación intelectual es posible la contemplación. Si en el poema del Agustino la porción intelectual (y sólo ella) del hombre participa de la música divina, en sor Juana, es partícipe de la luz, asimismo divina («centella», v. 295; o sea, la *scintilla* neoplatónica, que vale por 'luz participada').[63]

Previamente, y también como en el poema de fray Luis («fuera de

62. 'El alma, en tanto, convertida toda en su inmaterial ser y esencia bella, contemplaba esa «centella» o chispa de Dios que goza dentro de sí, un don que Él mismo, por similitud, le dio al haberla creado a imagen y semejanza suya. Se creía casi separada del cuerpo, esa cadena que la tiene siempre atada y que, grosera y torpe, la sujeta e impide el vuelo intelectual, un vuelo con el que bien mide la dimensión inmensa de la esfera, bien descubre el curso regular con que giran variadamente los cuerpos celestes ...' (trad. cit., p. 557).

63. Véase simplemente M. Ficino, *Theologia platonica*, XVIII, 1, donde refiere cómo «distributae vero sunt intellectuali quodam igne, atque in alias quasdam intellectuales deinde divisae ... alibi aliae intelligentiae a fonte paterno, tamquam ab igne scintillae pervigili, circa primordiales ideas».

sí el alma pusiese», vv. 33-34), en el de sor Juana sólo el alma intelectiva puede 'salir de sí misma', atraída por el trascendente amor divino, puesto que esta alma es la que el hombre comparte con los ángeles y, por lo tanto, la que le permite ser imagen de Dios. Sor Juana, como digo, se ciñe a las etapas del «rapto», o entusiasmo, platónico: desde su transformación en su esencia original (vv. 292-293) hasta su «vuelo» y contemplación de las revoluciones de los cuerpos celestes (vv. 302-305), pasando por la liberación de la «corporal cadena» (v. 299) —equivalente a la «prisión» de fray Luis— y por la constatación de su semejanza con Dios (vv. 295-296).

También como en el poema del Agustino, dicha transformación no deja de ser un desiderátum. Este anhela el *descensus*, o sea, que la voz —vale decir: la música celestial— «descienda en su sentido», para así prescindir de las facultades relacionadas con el *sensus communis*; y pretende lograrlo momentáneamente con la concordia de la música humana y la celestial. Aquella, a través del sueño, que le permite verse «casi dividida» (v. 297) de la «corporal cadena» y tener una intuición, un luminoso atisbo, del vuelo intelectual supralunar, o sea, de la transformación en la más pura esencia, a través de la luz interior (*scintilla*) que potencialmente posee, derivada y, por lo tanto, concorde con la divina: una vez transformada, el alma «contemplaba» la «centella» compartida con Dios («participada de alto Ser ... que con similitud en sí gozaba»), pues Este la ha creado a su imagen y semejanza.

Conocido es, no obstante, el desenlace de la onírica transformación:[64] partiendo de las premisas platónicas, no logra levantar el vuelo intelectual, no alcanza a comprender la Causa primera, la esencia. Por más que el alma, «la suprema de lo sublunar reina soberana» (vv. 438-439), sea capaz de una mirada intelectual más elevada que las emblemáticas pirámides (vv. 399 ss.), no lo es de comprender, platónicamente, el «inmenso agregado», el «cúmulo incomprehensible» que es «todo lo criado» (vv. 445-447). Ello es así porque el entendimiento no puede discernir lo universal, lo esencial, entre la «inmensa muchedumbre» (v. 470) de objetos, de especies. Habrá que empezar a aprehender el mundo desde lo particular, progresiva, aristotélicamente: «juzgó conveniente / a singular asunto reducirse, / o separadamente / una por una discurrir las cosas /

64. Merced, especialmente (además de los de la nota 59 y los clásicos de Carilla, Gaos o Ricard), a los trabajos de Rosa Perelmuter Pérez, *Noche intelectual: la oscuridad idiomática en el «Primero sueño»*, UNAM, México, 1982; Giuseppe Bellini, *Sor Juana e i suoi problemi*, Cisalpino, Milán, 1989; Andrés Sánchez Robayna, *Para leer «Primero sueño» de sor Juana Inés de la Cruz*, FCE, México, 1990.

que vienen a ceñirse / en las que artificiosas / dos veces cinco son Categorías» (vv. 576-582); o sea, los diez universales de la *Metafísica*. En fin, tampoco a partir de este sistema epistemológico logra comprender el mundo, pues también se estaba agotando, en los albores del siglo XVIII, el método aristotélico, que dio paso al análisis minucioso, empírico, al experimento concreto y a la rigurosa taxonomía.

No vienen demasiado al caso, sin embargo, estas cuestiones epistemológicas; las he citado al paso, como corolario, para ilustrar cómo se va agotando, a fines del XVII, el motivo de la transformación del amante en el amado. Al menos, parece haberse quedado obsoleto tal como lo planteé al principio, o sea, a partir de las premisas platonicomísticas y de los métodos, análisis y argumentos filosóficos, fisiológicos y medico-aristotélicos. Pues ¿cómo se van a transformar platónicamente los amantes si no pueden participar, por el amor, en la divinidad, en lo universal; si no pueden entusiasmarse? ¿Cómo, si no se cree en la semejanza previa entre sí? ¿Bajo qué concepto se pueden transformar si apenas se confía en la existencia de un cuerpo sutil llamado 'espíritu', aristotélico intermediario entre el cuerpo y el alma, mediante el cual esta rige a aquel, y viceversa, y a través del cual la sangre del amado se instala en la del amante? ¿Cómo, en fin, si no se considera el *descensus*?

A sor Juana, en su genial atisbo, le ha parecido ver por un momento y entre los vapores del sueño cómo el alma se transformaba en su esencia, cómo se integraba en el alma del mundo; pero todo era un sueño, un espejismo, tinieblas que disipará la razón ilustrada.

FINAL

Engarzando con las últimas frases del capítulo anterior, hay que decir en seguida que el motivo que he ido rastreando hasta aquí ha dejado de ocupar la privilegiada posición que alcanzó hasta el siglo XVII a la hora de concebir y definir el amor en sus diferentes manifestaciones. En lo que se me alcanza —no demasiado, pues es terreno ajeno—, a partir del siglo siguiente y hasta nuestros días, son escasos los escritores, mayoritariamente poetas, que han incorporado el tópico de la transformación del amante en el amado; tampoco han menudeado, como era de esperar, los tratados al uso. Nada tiene de extraño que los escritores dieciochescos apenas lo incluyesen en su repertorio de *topica*; no sólo por la intensa recreación, y lógico «desgaste», del motivo central del libro durante los siglos anteriores, sino también porque poco se avenía con el espíritu de los tiempos, herederos del *cogito* cartesiano y del sensismo y empirismo ingleses.[1] Así, tras leer detenidamente la mayor y mejor parte de la producción poética del XVIII, los escasos testimonios que suelen acercarse al motivo no lo llevan a sus últimas consecuencias. *Los besos de amor* de Meléndez Valdés, por ejemplo, podrían traerse como ilustración, pero lo curioso y altamente significativo del caso es que se trata de una traducción de Muret, poeta neolatino francés del siglo XVI, que retoma el motivo platónico del andrógino del *Banquete*, con que iniciaba el primer capítulo de este libro por boca de Boscán, y el tópico de la unión espiritual por el beso (vv. 25-37):

1. No voy a extenderme citando mucha bibliografía específica, pues, al fin y el cabo, este capítulo final sólo pretende ser una nota breve; para todas estas cuestiones, véase el estudio de Russell P. Sebold, *Trayectoria del romanticismo español*, Crítica, Barcelona, 1983, esp. pp. 75-109; o el de Guillermo Carnero, *La cara oscura del siglo de las luces*, Fundación March-Cátedra, 1983.

Di, di, ¿no sientes si me estás besando
que a los labios concurren
las almas y buscando
la mitad que les falta, ambas discurren?
Así, mi vida, así, paloma mía,
las almas ayuntemos,
y tal que en ningún día
tan dulcísimo lazo separemos;
antes, cuando los plazos sean cumplidos
de nuestra frágil vida,
un solo espíritu, unidos
los labios, de dos bocas se despida.[2]

Meléndez retoma el motivo en el poema «Ausente de Clori, su amor sólo es mi estudio» (vv. 101-104):

Embriagadas, confundidas
las almas, yo te sostengo,
desfallecida, en mis brazos
y en los tuyos desfallezco.

Muy raros serán también los ejemplos durante el siglo XIX. Se podría explicar esta ausencia, a grandes rasgos, diciendo que el individualismo erótico romántico fue poco dado a las enajenaciones, transformaciones, «conversiones», «trueques», «traspasos», etc., que reiteradamente hemos ido viendo a lo largo del libro; o que la tantas veces citada teoría platónica no encaja ni en los planteamientos éticos decimonónicos ni en su estética ni en su concepción del amor.[3] A salvo quedarían las manifestaciones de un cierto misticismo; por ejemplo, el que quiere reflejar Carolina Coronado en *El amor de los amores* (1850-1851), que retoma la clásica matriz sanjuanista del *Cántico espiritual*, o la bíblica del Cantar de los cantares, pero sin acabar de referirse literalmente a la transformación del amante en el amado (VI, 165-184):

Mi amor, el tierno amor por el que lloro
eres tan solo tú, ¡señor Dios mío!
Si te busco y te llamo, es desvarío
de lo mucho que sufro y que te adoro.

2. Es la oda XXI, n.º 202, que «traduce la Elegía VIII de Marc Antoine Muret (Muretus)»; cito por la edición de J. H. R. Polt y G. Demerson, *Poesías selectas. La lira de marfil*, Castalia, Madrid, 1981, pp. 91-92.

3. Para la evolución de algunos planteamientos referidos, puede verse mi artículo citado «El concepto de *fantasía*, desde la estética clásica a la dieciochesca».

Yo nunca te veré, porque no tienes
ser humano, ni forma, ni presencia:
yo siempre te amaré, porque en esencia
a el alma mía como amante vienes.
Nunca en tu frente sellará mi boca
el beso que al ambiente le regalo;
siempre el suspiro que a tu amor exhalo
vendrá a quebrarse en la insensible roca.
Pero cansada de penar la vida,
cuando se apague el fuego del sentido,
por el amor tan puro que he tenido
tú me darás la gloria prometida.
Y entonces al ceñir la eterna palma,
que ciñen tus esposas en el cielo,
el beso celestial, que darte anhelo,
llena de gloria te dará mi alma.[4]

Sí se acoge, no obstante, al axioma tomista de que Dios, si no en presencia, sí está en esencia y en potencia. También, parece, que hay una referencia, en los dos últimos versos, que cierran el poema, al beso sagrado que trasfunde las almas, o sea, a la tantas veces citada *mors osculi*.

La referencia a la «eterna palma» (v. 181), de origen bíblico (Apocalipsis, VII, 9), que ilustra el deseo de unión definitiva, o de participación en Dios, figura asimismo en García Tassara:

4. En la introducción a esta edición de C. Coronado, *Obra poética*, I (Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1993, p. 65; los versos transcritos en la p. 247), G. Torres Nebrera afirma que «podría definirse como un poema cuasi (o pseudo, si se prefiere) místico, estas seis secuencias [las seis *cantigas* en que se divide el poema] se corresponderían con las tres fases del proceso místico»; más adelante matiza: «es una trasposición de un poema de amor humano al amor divino» (p. 70); del mismo editor véase también, *Carolina Coronado. Treinta y nueve poemas y una prosa (Antología poética: 1840-1904)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1986, p. 179; Isabel Fonseca, «Cartas de Carolina Coronado a Juan Eugenio Hartzenbusch», en *Homenaje a Guillermo Guastavino*, ANABA, Madrid, 1974, pp. 171-199; Vicente Llorens, *El Romanticismo Español. Ideas Literarias e Historia*, Castalia-Fundación Juan March, Madrid, 1979², pp. 580-599; Noël Valis, introducción a su edición de las *Poesías* de C. Coronado, Instituto de la Mujer-Castalia, Madrid, 1991; pp. 7-44; L. Romero Tobar, «Los álbumes de los románticos», en M. Mayoral, ed., *Escritoras románticas españolas*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1991, pp. 73-93; Fernando Manso, *Carolina Coronado. Su obra literaria*, Diputación Provincial, Badajoz, 1992.

Lo sabe el alma y en su luz enciende
la osada fantasía,
y las tinieblas del misterio hiende
tras el eterno día.
Lo sabe, ¡oh Dios!, y a conquistar se lanza
desde el mezquino suelo,
exhalada en dulcísima esperanza,
su altar, su patria, el cielo.
Allá en la inmensidad fulgente ondea
de eternidad la palma:
bajo su copa que al Edén sombrea
va a reposar el alma.
Y en el seno de mil eternidades
blandamente adormida,
la alimenta el maná de las deidades
y hasta la muerte olvida.[5]

Pero tanto uno como otro, a la vista está, ya se han alejado mucho de los presupuestos teóricos de los siglos XVI y XVII, a pesar de que Coronado se ciña a determinados tópicos heredados de dichas épocas y de que Tassara pergeñe un *ascensus*. Pero tanto el beso del primer poema como el rapto del segundo, ambos anhelantes de unión, participación o vuelta a la divinidad, se encuadran en otra concepción del amor, el romántico, cuyos cantores prescinden de la sistemática intervención de las potencias del alma aristotélicamente correlativas, de la jerarquización platónica y, por supuesto, del místico retorno a la unidad primigenia; ni siquiera muestran a los lugares bíblicos habituales.

Tampoco asoma enteramente el motivo en la obra de los principales poetas románticos, o postrománticos, «laicos». Y si alguna vez creemos intuirlo, casi siempre figura asociado o es complementario de otro; tal el caso de algunas estrofas de Bécquer, como la última de la *Rima* IV:

Mientras haya unos ojos que reflejen
los ojos que los miran,
mientras responda el labio suspirando
al labio que suspira,
mientras puedan sentirse con un beso

5. *Apud* G. Torres Nebrera, ed. cit., pp. 71-72.

dos almas confundidas,
mientras exista una mujer hermosa
¡habrá poesía!,[6]

donde la correspondencia o reciprocidad de miradas, suspiros y besos, y la «confusión» de almas hay que subordinarlas a la concepción becqueriana de la poesía como amor, revelada en y por todo lo que despierta el sentimiento. Por lo mismo, la mujer, que suscita el sentimiento del amor, el más elevado, será también la más excelsa poesía. «Poesía eres tú ...», dice la *Rima* XXI. Y no lo afirma porque se dé una correspondencia (o transformación) amorosa entre los amantes y que, como consecuencia, el amante refleje en el poema la vivencia del amor a través de la amada, sino porque para Bécquer la mujer es el verbo poético hecho carne: «la poesía eres tú, te he dicho, porque la poesía es el sentimiento y el sentimiento es la mujer» (*Carta* I). Por lo tanto, en ningún caso se presenta la enajenación creativa, como veíamos, hace muchas páginas, en Guido Cavalcanti; ni aquel «trasvase» espiritual o intercambio anímico con la amada que subrayamos en Petrarca, Garcilaso, Lope o Quevedo. En Bécquer (especialmente, en la *Rima* XXI) se puede apreciar, acaso, la transformación del hombre en poeta por mediación de la mujer, del amor, pues mirar los ojos de la amada es para Bécquer mirarse a sí mismo como poeta, sumirse en lo más elevado de su mismidad, o sea, en su talento artístico.

Con todo, el motivo subsidiario de la unión de las almas por el beso, que ya vimos despuntar en Meléndez, vertebra la *Rima* XXIV:

Dos rojas lenguas de fuego
que a un mismo tronco enlazadas
se aproximan, y al besarse
forman una sola llama.
Dos notas que del laúd
a un tiempo la mano arranca,
y en el espacio se encuentran
y armoniosas se abrazan.
Dos olas que vienen juntas
a morir sobre una playa
y que al romper se coronan
con un penacho de plata.
Dos jirones de vapor
que del lago se levantan,

6. Cito por la edición de Russell P. Sebold, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

y al juntarse allá en el cielo
forman una nube blanca.
Dos ideas que al par brotan,
dos besos que a un tiempo estallan,
dos ecos que se confunden,
eso son nuestras dos almas.[7]

La reelaboración de la unión de los amantes por el beso, que abre y cierra el poema, no deriva en transformación propiamente dicha, pues siguen siendo «dos almas», a pesar de que «en la Rima desaparece toda referencia directa a los cuerpos, pues ... se revisten con lenguaje metafórico las alusiones al encuentro sexual, y, a través de ese mismo lenguaje, se proyectan hacia la consecución de la unión de las almas, que no se supone como algo necesario y previo, sino como algo que se logra después de un largo proceso amoroso que dura toda la vida» (Díez Taboada, p. 85). Precisamente porque la unión de las almas no es «algo necesario y previo», deja de ser, en puridad, platónico, en tanto que Platón y los neoplatónicos ponían como condición necesaria para la unión amorosa la semejanza previa de los amantes (por ejemplo, el espejo del *Fedro*, 255 d), su participación en el alma del mundo, que subrayaba Hebreo, y a su zaga Schiller.[8] El alemán, en esta línea, propone una dependencia de alma individual respecto de la universal, pues aquella participa de esta. El amor, entonces, como en Platón, es un ascenso espiritual, que permite a las almas de los amantes volver a la unidad, al alma del mundo.[9]

En Bécquer se echa de menos dicha armonía, correspondencia o participación de las almas —del alma, mejor dicho—, a pesar de que el despliegue metafórico de la *enumeratio* se lo permitía: los «jirones de vapor» que se juntan en el cielo (metáfora de las almas), aparte de no participar en el alma del mundo, no hallan correspondencia con las almas acopladas a los terrenos cuerpos. A pesar de que, otra vez vagamente, se refiere a la preexistencia de las dos almas de los amantes en el mundo de las ideas: «dos ideas que al par brotan». Así, más que de una especie de platonismo «depurado en cuanto que claramente da la prioridad a lo espiritual», se trata de un platonismo parcial —quizá pretendidamente—, difuso, de «ecos que se confunden» con las voces.

Habrá que esperar a que ciertos autores del siglo XX recreen, eventualmente, otros tantos temas y tópicos clásicos. Son especialmente representativos los reflejos cuasimísticos de Unamuno, que suelen girar en torno al motivo de la muerte y resurrección en el amado: «desde que en ti nací, una voz escucho / que afirma lo que espero»; «al morir naciste en mí con vida nueva, / y las olas tormentosas con la quilla / de esa vida vas cortando tú, mi Eva».[10] No obstante, más sistemático se muestra Juan Ramón Jiménez en alguna época de su producción poética. De *Estío* (1915), por ejemplo, se puede traer el «Jardín» octavo:

Los dos que fuimos uno
en mí han quedado. Tú has seguido siendo
sola nada, sin mí y
sin ti, pues te quedaste en mí.
Último, el céfiro,
alrededor de nuestro encuentro mudo,
salta y grita, como un perro contento,

7. Las principales fuentes, o coincidencias, con los autores inmediatamente anteriores las trae Juan M.ª Díez Taboada, «El tema de la unión de las almas y las fuentes de la Rima XXIV de Bécquer», *Revista de Literatura*, XLVI (1984), pp. 43-87; cita, en un primer momento, a Schiller y Lamartine, luego se remonta a Ficino, Pico, León Hebreo, Aldana, Gregorio Silvestre... y el contexto platónico renacentista en general; también nos recuerda que, a su vez, Schiller había leído a León Hebreo, «y así tenemos un trasfondo renacentista en una de las fuentes que, con más o menos motivo, se han señalado para la Rima XXIV de Bécquer. En cuanto a la otra, la de Lamartine, hay que notar que en la obra del autor francés la crítica destaca, en primer lugar, la influencia de Platón» (p. 69). En efecto, Lamartine sí parece tener más presente la noción platónica de unidad espiritual y el concepto aristotélico de «moitié de mon âme»: «Pendant mon sommeil, si ta main / de mes jours déliait la trame, / céleste moitié de mon âme, / j'irais m'éveiller dans ton sein! / Comme deux rayons de l'aurore, / comme deux soupirs confondus, / nos deux âmes ne forment plus / qu'une âme, et je soupires encore!» («Souvenir», poema VIII de sus *Méditations poétiques*, *apud* Díez Taboada, pp. 53-54).

8. Aunque hay «un platonismo renacentista muy arraigado en España», como recuerda J. P. Díaz (*Gustavo Adolfo Bécquer. Vida y poesía*, Gredos, Madrid, 1964², pp. 387 ss.), a Bécquer llega bastante difuso, o combinado con otras tradiciones.

9. En su poema *Phantasie an Laure*, cuyas estrofas primera y cuarta dicen: «¡Laura mía! Dime qué potente torbellino / arrebata un cuerpo hacia otro cuerpo. / Dime, Laura mía, cuál es el hechizo / que soberanamente obliga un espíritu a otro espíritu. /... / Átomos de luz se juntan con átomos de luz, / en íntima armonía, / el amor conduce las esferas unas hacia otras, / los sistemas del universo se mantienen gracias a él» (traducción de Díez Taboada, p. 47). Para la tradición del poder del amor, que vincula el microcosmos y el macrocosmos y, consecuentemente, facilita la armonía universal, véase, centrado especialmente en Dante, el estudio de Peter Dronke, «L'amor che move il sole e l'altre stelle», en su *The Medieval Poet and his World*, pp. 439-475.

10. Miguel de Unamuno, *Niebla*, en *Obras completas*, II, Vergara, Barcelona, pp. 357 y 417.

creyendo alegremente
que lo que va a ver hoy es lo que vio en aquellos
días de abril, tan grandes,
tan puros, tan serenos...
Tú, atónita, me miras con tu frío
mi extrañeza, sintiéndo-
te la huéspeda importuna
de ti y de mí, que estamos en mí, eternos.[11]

La representación del motivo de la unión, del amor mutuo (que fue, sigue siendo y será), la refuerza con la *tmesis* del verso 13, que subraya la doble, inevitable y a la vez paradójica vivencia en sí y en el amante, y la consecuente duplicidad de sentimientos. En este mismo libro podemos encontrar otros ejemplos, como el número 2 (p. 82):

No lo pienso, no lo sientes;
yo y tú somos ya tú y yo,
como el mar y como el cielo
cielo y mar, sin querer, son;

o el significativamente titulado «Columpio» (n.º 66, p. 157):

Desde mi alma a tu alma
yerran tu alma y mi alma,
. . . . . .
Otra vez agosto pasa...
¡Y nosotros sin mudanza!
Vuelan tu alma y mi alma
desde mi alma a tu alma.

Muy gráfica resulta la manera de reflejar el intercambio de sentimientos recurriendo al viejo tópico de la sangre: «¡Cómo nos entrañamos, uno en otro, siempre, / con la sangre mezclada, / del sentimiento...».

Donde parecería alcanzar mayor pureza el motivo es en los poemas de las obras finales; por ejemplo, en el que da nombre al libro, «Soy animal de fondo» (*Animal de fondo*, o sea, *Dios deseado y deseante*, 1949), en que su conciencia se pretende transformada en esencia divina:

Pero tú, dios, también estás en este fondo
y a esta luz ves, venida de otro astro;
tú estás y eres

11. *Libros de poesía*, Aguilar, Madrid, 1979³, p. 189.

lo grande y lo pequeño que yo soy,
en una proporción que es esta mía.
. . . . . .
Y tú eras en el pozo májico el destino
. . . . . .
Lo eras para hacerme pensar que tú eras tú,
para hacerme sentir que yo era tú,
para hacerme gozar que tú eras yo...

Sin embargo, no se trata tanto de la muchas veces citada derivación mística de la poesía juanramoniana (pues, entre otras cosas, faltan las premisas principales) como de una expresión de la angustia provocada por el poder aniquilador del tiempo, por la necesidad de eternizar el instante fugaz; o de una profesión de fe en la poesía como una defensa contra la temporalidad, como una búsqueda de lo absoluto.[12] En realidad, detrás del poema y del libro se trasluce una profunda reflexión sobre la posibilidad de que el hombre adquiera una conciencia con los atributos supuestos en Dios. Por lo mismo, la transformación o deificación hay que entenderla como «el canto celebrativo del encuentro, de la fusión 'en lucha hermosa de amor', de ese *dios deseante* que es el poeta en su historia, con ese *dios deseado* al que aspira como eternidad».[13] Me limito a reflejar algunas reflexiones de otros tantos críticos, lejos de mi intención está el querer entrometerme en períodos literarios que conozco poco (doctores tiene la Iglesia). Sí quería hacer constar, no obstante, que en estos y otros poemas Juan Ramón tiene más de una vez *in mente* algunos lugares comunes (o algunas matrices o plantillas conceptuales) que hemos ido desgranando, aunque, evidentemente, los recree de forma diversa.

Más ajustado parece «El beso humano», de Salvador Rueda, que insiste en las «almas confundidas» de Meléndez o de Bécquer:

12. Cito por la edición de Ángel Crespo, Taurus, Madrid, 1981, con una interesante introducción, que puede completarse con los trabajos de don Ricardo Gullón, «El dios poético de Juan Ramón Jiménez», *Cuadernos Hispanoamericanos*, XIV (1950), pp. 343-350; «Plenitudes de Juan Ramón», *Hispania*, XL (1957), pp. 270-286; *El último Juan Ramón*, Alfaguara, Madrid, 1968; o los de A. Sánchez Romeralo, «Juan Ramón Jiménez en su *Fondo de Aire*», *Revista Hispánica Moderna*, XXVII (1961), pp. 289-319, y Javier Blasco, *Poética de Juan Ramón*, Universidad de Salamanca, 1981.

13. Javier Blasco, ed., Juan Ramón Jiménez, *Antología poética*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 96; a renglón seguido afirma que «la idea krausista, de un hombre en progreso hacia un *dios final*, creación de ese progreso, es la urdimbre sobre la que se levanta este libro».

Ante ti arrodillado y conmovido,
bésame tú con boca y pensamiento;
beso a medias no tiene sentimiento,
ni color, ni relieve, ni sonido.
El beso apasionado que te pido
es de dos tactos, sin que medie el viento;
es el olor a olor; de aliento a aliento;
de ojos a ojos y de oído a oído.
Teniendo las dos almas confundidas,
cambiemos en un beso nuestras vidas,
que es la existencia para amarnos poca.
Quiero que tú me mires hondamente
y me claves un beso incandescente,
como una estrella en medio de la boca.[14]

Claramente dividido en dos partes (amor sensual en los cuartetos, espiritual en los tercetos),[15] en los seis últimos versos parece asumir la participación por el amor en el alma del mundo (como Schiller). Digo parece, pues la condición *sine qua non* es que se interprete el «beso incandescente» y la «estrella» de los dos últimos versos como variantes de la clásica *scintilla*, que indicaba el rapto o ascenso del alma hacia las regiones del alma del mundo, hacia la inteligencia cósmica, siendo el amor entonces un *vinculum* o *syndêmós* (*Gorgias*, 508 a, etc.) entre la tierra y el cielo. Análogamente, el «cambiemos» del verso 10 no valdría por 'intercambiar', sino por 'vivir de otra forma': espiritualmente, se entiende, pues «es la existencia para amarnos poca», por lo que el beso «abriría la puerta a las almas» —como querían Hebreo y demás tratadistas— y las conduciría a la vivencia esencial. En esta línea, la mirada honda (v. 12) también habría que entenderla en el sentido platónico, o sea, como vehículo para el intercambio espiritual. Si la hipótesis está bien formulada, el amante querría, a la postre, «confundirse» física y anímicamente, existencial y esencialmente. Aunque tampoco se puede descartar que el propósito del poeta sea mostrar que la segunda unión

14. Editado en la Compañía General de las Artes Gráficas, Madrid, 1932, p. 15; saco la referencia de J. M. Díez Taboada y F. Díez Platas, «Gustavo Adolfo Bécquer y Salvador Rueda: *El poema del beso*», *Revista de Literatura*, XLIII (1981), pp. 59-90, esp. 70-72.

15. Mediatamente, dicha estructura podría recordar, respectivamente, las dos *manías* platónicas citadas en el capítulo I (cf. *Timeo*, 86 b-87 b; *Fedro*, 244 a ss.; etc.), la descripción de León Hebreo, o los poemas citados de Aldana, Barahona, Silvestre, etc.

(y transformación) sea una consecuencia, inevitable y sublimada, de la primera.

Bien distinto, y más explícito, es el planteamiento de Pedro Salinas, cuyos libros *La voz a ti debida* (publicado el año siguiente, 1933) y *Razón de Amor* (1936) se articulan en gran medida —los títulos ya nos lo advierten—[16] en torno del motivo de la transformación de los amantes, que con ellos alcanza una de sus más bellas manifestaciones poéticas, por lo que me permitiré extenderme más de lo habitual en este capítulo. Y si en estos dos libros se nos muestra cómo el amante logra ver la belleza del mundo a través de la amada, porque «ha sido creada precisamente por la aparición de ella, hasta el mismo amado es, existe, cobra su personalidad, cuando ella lo elige entre todos»,[17] en el tercero de esta etapa, *Largo Lamento* (1938), «la amada ha matado el sueño común ... el regreso a la soledad supone perder la identidad conquistada».[18]

El motivo central de la vivencia en y por el amado, de purísima raigambre platónica, se puede confirmar por doquier en *La voz a ti debida*. Ya sea considerando el amor como motor de la anámnesis y, consecuentemente, de la anagnórisis o reconocimiento:

¡Ay, cuántas cosas perdidas
que no se perdieron nunca!
Todas las guardabas tú.
. . . . . .

16. Especialmente el primero, que recoge un motivo de ascendencia virgiliana y literalmente garcilasiano: «Y aun se me figura que me toca / aqueste oficio solamente en vida; / mas con la lengua muerta y fría en la boca / pienso mover la voz a ti debida» (*Égloga III*, 9-12); «voz que, como indica su título, busca el ser *a ti debida* la razón de existir, de ser por ti, no por sí. La misma intención llevaba Garcilaso en su *Égloga III*» (O. Costa, *Pedro Salinas frente a la realidad*, Alfaguara, Madrid, 1969, p. 107).

17. J. M. Blecua, «El amor en la poesía de Pedro Salinas. Nota para un estudio» [1952], en *Sobre el rigor poético en España y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1977, pp. 153-165, esp. 159.

18. Son palabras de Montserrat Escartín, la última editora de Pedro Salinas, *La voz a ti debida. Razón de Amor. Largo Lamento*, Cátedra, Madrid, 1995, Introducción, pp. 61-62. Su idea de editar los tres libros juntos, siguiendo un consejo de Jorge Guillén, me parece estupenda, pues «sólo es posible entender los dos primeros títulos ... enmarcados en el ciclo que forman junto a *Largo* [*Lamento*], en un proceso amoroso que va desde el encuentro; el intento del enamorado por descubrir la esencia de la amada, en *La Voz*; el hallazgo de la pareja y despedida parcial, en *Razón*; y el final doloroso tras el reencuentro imposible de *Largo*» (*ibid.*, p. 17). Insiste mucho la editora en la influencia de los tópicos del *ens amans* de M. Scheler (véase su «*Ordo Amoris*, muerte y supervivencia», *Revista de Occidente* [1934], pp. 107-174).

Si de mí se escaparon,
no fue para ir a morirse
en la nada.
En ti seguían viviendo.
Lo que yo llamaba olvido
eras tú;[19]

ya como fundamento constitutivo del ser por participación, mediante el tantas veces citado en las páginas anteriores beso simbólico (n.° 40, pp. 186-187, vv. 1.424-1.436 y 1.443-1.448):

. . . . . .
un cuerpo besa, abraza,
frenético, buscándose
su realidad aquí,
en mí, que no la creo;
besa
para lograr su vida
todavía indecisa,
puro milagro en mí.
Y lentamente vas
formándote tú misma,
naciéndote,
dentro de tu querer,
de mi querer, confusos
. . . . . .
para que surja al fin
la irrefutable tú,
desnuda Venus cierta,
entre auroras seguras,
que se gana a sí misma
su nuevo ser, queriéndome.

Tan gozosa vivencia tiene una de sus más felices expresiones en el siguiente poema, pues pocas veces se ha escrito con tanta belleza y contundencia el motivo:

Qué alegría, vivir
sintiéndose vivido.
Rendirse
a la gran certidumbre, oscuramente,

19. *Ibid.*, n.° 10, pp. 127-128, vv. 310-311 y 343-348.

de que otro ser, fuera de mí, muy lejos,
me está viviendo.
. . . . . .
Que hay otro ser por el que miro el mundo
porque me está queriendo con sus ojos.
Que hay otra voz con la que digo cosas
no sospechadas por mi gran silencio;
y es que también me quiere con su voz.
La vida —¡que transporte ya!—, ignorancia
de lo que son mis actos, que ella hace,
en que ella vive, doble, suya y mía.
. . . . . .
Y todo enajenado podrá el cuerpo
descansar, quieto, muerto ya. Morirse
en la alta confianza
de que este vivir mío no era sólo
mi vivir: era el nuestro. Y que me vive
otro ser por detrás de la no muerte,[20]

Es una espléndida muestra de la muerte y resurrección en el amado, ratificada en el n.° 30: «Ríndete / a la gran verdad final, / a lo que has de ser conmigo, / tendida ya, paralela, / en la muerte o en el beso. / ... / En la noche y la trasnoche, / y el amor y el trasamor, / ya cambiados / en horizontes finales, / tú y yo, de nosotros mismos» (vv. 1.113-1.117 y 1.134-1.138). El prefijo «tras-» subraya literalmente la transformación y vida más allá de sí mismo, en el amado, simbolizada por la muerte, el beso, la unión y la futilidad de las identidades o existencias, trasmutadas en los pronombres «tú» y «yo», que, platónicamente, representan lo esencial, universal y preexistente.[21] Más allá del olvido: «las

20. N.° 21, vv. 792-797, 808-815 y 825-830; ni que decirse tiene que «el tema corresponde a la tradición de la poesía amorosa y, más específicamente, a la mística española. La necesidad de la *unio* como fin vital ... persistir en el ser a través de la existencia de la amada» (J. Villegas, «El amor y la situación existencial en dos poemas de Pedro Salinas», *PMLA*, LXXXV [1970], pp. 205-211); cf. Spitzer, *op. cit.*, pp. 228-229; A. de Zubizarreta, *Pedro Salinas: el diálogo creador*, Gredos, Madrid, 1969, prólogo de J. Guillén.

21. Recuérdese el n.° 14: «Para vivir no quiero / islas, palacios, torres. / ¡Qué alegría más alta: / vivir en los pronombres!» (vv. 494-497); «Posesión tú me dabas / de mí, al dárteme tú. /... / Y perderé mi nombre, / mi edad, mis señas, todo / perdido en mí, de mí» (n.° 62, vv. 2.173-2.174 y 2.184-2.186). Representan la vida esencial en la amada, «vivir entre las Esencias, las Ideas preexistentes del 'Yo' y el 'Tú'» (Spitzer, p. 230), pues «la búsqueda del ser esencial, del ser que se es detrás del aparencial es un problema clave en toda la obra de Salinas» (J. M. Blecua, p. 161).

nubes y los amores / que perdí estaban salvados. / ... / En ti seguían viviendo. / Lo que yo llamaba olvido / eras tú» (n.° 10, vv. 341-342 y 346-348). Pues al vivir en el amado se cruza el río Leteo de la muerte (como vimos, por ejemplo, en Quevedo), en tanto que la memoria sigue viviendo allí, en la amada, y el alma recobra la «... memoria perdida / de su origen primera esclarecida» (fray Luis de León, III; 9-10). Todo lo demás, lo existencial o circunstancial, son «... sombras, copias, / retratos, simulacros» (n.° 49, vv. 1.731-1.732), que no dejan de ser «... criaturas falsas, / divinas, interpuestas» (*ibid.*, 1.760-1.761). La vivencia en ella exige que se descarnen dichas sombras interpuestas: «mi amor está libre, suelto, / con tu sombra descarnada. / Y puedo vivir en ti / sin temor» (n.° 56, vv. 1.963-1.966).

El tópico también se deja rastrear en la no menos significativa mirada, de clara ascendencia platónica; vía de acceso al alma, a la de la amada y, claro, a la del propio amante, ya transformado en ella (n.° 29, pp. 167-168, vv. 1.072-1.075 y 1.091-1.107):

> Cuando cierras los ojos
> tus párpados son aire.
> Me arrebatan:
> me doy contigo adentro.
> . . . . . .
> Cuando vuelves a abrir
> los ojos yo me vuelvo
> afuera, ciego ya,
> tropezando también,
> sin ver, tampoco, aquí.
> Sin saber más vivir
> ni en el otro, en el tuyo,
> ni en este
> mundo descolorido
> en donde vivía.
> Inútil, desvalido
> entre los dos.
> Yendo, viniendo
> de uno a otro
> cuando tú quieres,
> cuando abres, cuando cierras
> los párpados, los ojos.[22]

22. Apunta con mucho acierto Leo Spitzer que «cuando Ella cierra los ojos, los párpados, hechos aire, arrastran al poeta hacia el mundo interior de la mujer, donde los sentidos terrestres no pueden ya guiarle; cuando Ella los abre de nuevo, él, después de haber permanecido en el interior de Ella, se encuentra ciego para el mundo exterior ... Es, pues, ciertamente, una angustia metafísica, ¿Es que —sí o no— el enamorado se pertenece a sí mismo? ... planteada en términos intelectuales ... y expresada musicalmente» («El conceptismo interior de Pedro Salinas», en *Lingüística e historia literaria*, Gredos, Madrid, 1961, pp. 188-246, esp. 226). J. Palley (*La luz no usada. La poesía de Pedro Salinas*, Andrea, México, 1966, p. 67) se remite a la tradición petrarquista para juzgar estos versos.

Ya vimos antes cómo el intercambio de las almas se suele llevar a cabo, como aseguraba Petrarca («Quando giunge per gli occhi al cor profondo ...»; XCIV), a través de la mirada, pues la parte del ser humano que se encuentra más cerca de lo divino (del alma), al decir de los neoplatónicos, se manifiesta a través de los ojos, que son las ventanas del ser; de ahí que mirarse a los ojos sea ya iniciar el intercambio amoroso de las almas.[23] Intercambio que —lo comprobamos con los tratadistas italianos de los siglos XV y XVI— supone la deseada muerte simbólica del amante para vivir en el amado.

Claro está que en *Razón de Amor* se explicitan más los motivos clásicos; verbigracia, el platónico del andrógino (*Banquete*), que nos recordaba Boscán al principio y en más de una ocasión Salinas (n.° 2, vv. 56 y 61-65):

> Vivir, desde el principio, es separarse.
> . . . . . .
> Amor es el retraso milagroso
> de su término mismo:
> es prolongar el hecho mágico,
> de que uno y uno sean dos, en contra
> de la primera condena de la vida.

El amor se concibe, así, como «encarnación final, y jubiloso / nacer, por fin, en dos, en la unidad / radiante de la vida, dos ... / ... / Arribo a nuestra carne trascorpórea, / al cuerpo, ya, del alma» (n.° 44, vv. 2.052-2.054 y 2.056-2.057); «y entramos por el beso que me abres, / y pensamos en ti, los dos, yo solo» (n.° 25, vv. 1.120-1.121). Se concibe asimismo como aquella luz fisiológica, filosófica e incluso teológica que apuntaban los teóricos neoplatónicos —antes, los Padres orientales— y recogía Garcilaso o la mística, símbolo de la participación en la divinidad o en la idea y vía de amor y conocimiento: «Es / que a ti sólo se llega por la luz / ... / la cegadora luz que te rodea / cuando mis ojos son los que te miran /

23. Para el tema de la mirada en la poesía española contemporánea, me remito al detenido estudio de Dionisio Cañas, *Poesía y percepción (Francisco Brines, Claudio Rodríguez y José Ángel Valente)*, Hiperión, Madrid, 1984.

—esa que tú me diste para verte—, / para saber quién éramos tú y yo: / la luz de dos. / De dos porque mis ojos son los únicos / que saben ver con ella» (n.º 6, vv. 286-287 y 290-296). De modo que la amada es «traslumbrada, pues en ella «nunca hay reflejo, / sino la luz sin par, la que rechaza / toda comparación con lo que existe» (n.º 19, vv. 2.502-2.505). La equivalencia neoplatónica y mística luz-alma (o entendimiento) alcanza una bellísima ilustración en el n.º 37 (vv. 1.610-1.616):

> Tan convencido estoy
> de tu traspresencia en lo que vivo,
> de que la luz, la lluvia, el cielo son
> formas en que te esquivas,
> vaga interposición entre tú y tú,
> que no estoy nunca solo
> mientras la luz del día me parece tu alma.

Así como las *scintillae* plotinianas, dionisianas o victorinas, reflejos de la inteligencia cósmica de la que participa la del hombre, especialmente el raptado por el amor (a verso seguido): «o cuando al encenderse las estrellas / me van diciendo cosas que tú piensas» (1.617-1.618). Las estrellas, cósmicas son, claro, el correlato macrocósmico de la chispa o luz interior del alma. Luz y centellas que a su vez son convenientes con la «oscura noche» (n.º 12, 575), de probable raíz sanjuanista.[24] También parece eco de San Juan (*Cántico*, 12: «¡Oh cristalina fuente ...») el reflejo en el agua del poema del rostro imaginado o anhelado (n.º 29, vv. 1.272-1.275 y 1.304-1.306):

> Y el que tiene amor remoto
> mira en el agua, a su alcance,
> imagen, voz, fabulosas
> presencias de lo que ama.
> . . . . . .
> Todo lo niega la tierra,
> pero todo se me da
> en el agua, por el agua;

o la imagen esculpida, el nombre grabado en el corazón: «Pero tu nombre, ¿quién, / dime, quién va a borrarlo, / si en nada se le lee, / si no

24. Como recuerda S. Salinas: «No sería arbitrario decir que el amor en la noche de *Razón* procede en gran parte de la *Noche Oscura* de San Juan, en la que el alma sale 'en ansias inflamada'» (Introducción a su edición de *La voz a ti debida*, en *Poesías completas*, II, Alianza, Madrid, 1989, p. 14).

lo ha escrito nadie, / como lo digo yo, / como lo voy callando» (n.º 21, vv. 997-1.002). Mucho más se podría espigar en la poesía de Salinas para comprobar la límpida solidez del sistema; los límites y propósitos de este libro no lo permiten.

No me resisto, sin embargo, a ejemplificar el tópico con los inspirados versos de *La destrucción o el amor*, de Vicente Aleixandre, que ilustran la tantas veces citada muerte simbólica como pérdida de la conciencia, incluso como aniquilamiento de la identidad, en la fusión con el ser amado. En el poema «Ven, siempre, ven», del citado libro, el amado es «un carbón encendido que me arrebata a la propia conciencia, / duelo fulgúreo en que de pronto siento la tentación de morir». La unión transformante, apunta Aleixandre, se llevará a efecto a través de los ojos:

> Ven, ven, amor mío; ven, hermética frente, redondez casi rodante
> que luces como una órbita que va a morir en mis brazos;
> ven con dos ojos o dos profundas soledades,
> dos imperiosas llamadas de una hondura que no conozco.[25]

Con todo, el paso decisivo, ya lo hemos visto muchas veces, es la plena identificación, la transformación, la vivencia plena en y por el amado; el saberse vivido, tras la muerte simbólica del yo; la resurrección, en fin, en el otro, a pesar de la lejanía en el tiempo o en el espacio, pues amar (platónicamente) es una forma de participar en la divinidad, en el alma del mundo, en el reino de las ideas eternas. Después de tan soberbios versos, donde la profunda concepción del amor se deja combinar con la más alta poesía, pocas aproximaciones sistemáticas ha habido al motivo central del libro durante el siglo XX.

Lo que no significa que se deje de espigar aquí o allá, en espacios abiertos o en los repliegues del «amor oscuro», como dejó dicho García Lorca:

> Amor de mis entrañas, viva muerte,
> en vano espero tu palabra escrita
> y pienso, con la flor que se marchita,
> que si vivo sin mí quiero perderte.
> . . . . . .
> Llena, pues, de palabras mi locura
> o déjame vivir en mi serena
> noche del alma para siempre oscura.[26]

25. Vicente Aleixandre, *Mis mejores poemas*, Gredos, Madrid, 1961, p. 70.

26. Federico García Lorca, «El poeta pide a su amor que le escriba», vv. 1-4 y 14-14, en *Sonetos del amor oscuro. Poemas de amor y erotismo. Inéditos de*

Como muy bien apunta Jorge Guillén en el epílogo titulado *Una lectura*, «la persona amada no responde. Y el no correspondido por correo se cree 'flor marchita', palabras sólo moderadas. El concepto inmediato apela a un énfasis mayor: 'que si vivo sin mí —sin la carta que no llega— quiero perderte'» (p. 43). Las referencias místicas son literales: «noche del alma para siempre oscura» (v. 144), que «nos hace pensar en San Juan de la Cruz: oscura es el alma, no la noche» (J. Guillén, *ibid.*). Sin menoscabo de las palabras de Guillén, el motivo central es el consabido de la *mors osculi*, o sea, el de la muerte simbólica del amante para vivir en el amado: el amor es entonces «viva muerte», esto es, resurrección en el amado, que ya vive o ha vivido en el amante y, por lo tanto, ya es parte de sus «entrañas». Así, el «vivo sin mí» (v. 4, eco de la también mística Santa Teresa) vale por 'vivo sin ti, que ya vivías en mí', y la noche oscura del alma indica, consecuente y paradójicamente, la recuperación de la vida propia, aunque sin amor, *oscura*. Si en San Juan de la Cruz la «noche oscura del alma» equivalía a la aniquilación de los apetitos, potencias y demás para unirse en el Amado, en García Lorca, por el contrario, supone la integridad del yo primitivo, pero sin la luz del amor.

Aparte los grandes poetas, en la última producción literaria siempre se pueden encontrar, esporádicamente, estupendas sorpresas donde menos se espera. Como lo es, y muy gratificante, la reelaboración del tópico en la reciente novela de Luciano G. Egido, *El corazón inmóvil*, pues el autor no se conforma con citar de paso el motivo, sino que incluso funciona como procedimiento narrativo, porque si el lector no tiene en cuenta conceptos como el de la trinidad amorosa —sacra o profana— o el del *descensus*, no se acaba de apurar el significado de la rica «Segunda parte» del libro, significativamente enmarcada en el monólogo inicial de la monja amante:

> aunque el mundo tiene noches y distancias y muros inviolables, nunca te echo de menos, porque te llevo dentro de mí, allí donde vaya, allí donde esté, aunque tú estés lejos, invisible o improbable ... Porque me habitas como si fuera yo, porque me naces cada día, cuando tus ojos me vuelven a crear para que te mire. Y puesto que soy tu criatura, te sigo los pasos, sin que tú me veas, sin que tú me oigas ...[27]

madurez, epílogo de Jorge Guillén, ed. Javier Ruiz-Portella, Áltera, Barcelona, 1995, p. 30.

27. Editorial Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 159-160.

E ilustrado con el recuerdo del *descensus* del logos, del *Verbum incarnatum*, consustancial con el Padre: «El infinito amor de Dios por los hombres tuvo que expresarse por un 'hágase' que lo inició todo, un 'hágame' que hizo a Dios a la vez que hizo al mundo y la palabra. ¿La palabra fue antes que el hombre o fue después? Yo creo que fueron al mismo tiempo Dios, palabra y hombre, porque eran la misma criatura, creada por sí misma. Por eso, cuando te digo amor, vivo y te hago vivir en mí y somos dos en una misma persona, como el hombre, la palabra y Dios son la misma cosa» (p. 161). No es muy ortodoxo el planteamiento —parece lulliano—, pues al concepto de hombre como imagen y semejanza de Dios, y a la mediación amorosa del *Verbum* entre Dios y el hombre, le falta la tercera persona, el Espíritu Santo, que comunique a las otras dos entre sí y a Estos con el hombre. Pero es que, efectivamente, la trinidad amorosa se compone de la monja que está hablando, de su amada y de un tercer amante (y su sustituto o vicario) que participa de los dos anteriores. Es la trinidad alternativa a la que aquella ya se había planteado para sus adentros, pero sin contar con el tercer amante: «somos dos seres en uno y uno en dos, como la Santísima Trinidad de nuestra fe, tú y yo y el amor» (p. 162). No podía faltar en este ambiente conventual la parafernalia de la *religio amoris*: «Tu presencia competía con el Santísimo expuesto para recibir mi necesidad de adoración y la ansiedad de mi mirada ... En el momento de la comunión te transfigurabas, como si realmente Dios estuviera dentro de ti y guiara la perfección de tu belleza, cuidando de que nada se perdiera» (pp. 167 y 169). Leyendo otras líneas de esta parte del libro vienen a la mente imágenes quevedescas; en concreto, las centrales del soneto antes citado: «A la fuerza tendrás que recordarme y resucitarme en tu memoria ... seguiré existiendo en ti, para ti, seré tuya más de lo que lo he sido, y lo he sido mucho, mientras vivía».[28]

Del mismo año es la novela *Si al atardecer llegara el mensajero*, de

28. Es una carta que ocupa las pp. 254-255; un poco más abajo desarrolla el tópico: «me consuela, en este trance, la idea de que por fin seré tuya de otra manera, sin el intermedio de mi cuerpo, y tuya para toda la eternidad, sin el tiempo por delante ... Porque esto es lo que yo he querido, darme a ti, ofrecerme a ti, sentir que no soy nada, sino lo que tú quieras que sea ... Viviré en tus lágrimas y en tu mirada; no estaré muerta del todo ... Ya no mirará a través de mí, sino que me mirarás a mí, por fin a mí sola ... porque soy tu criatura, hechura tuya, salida de tus manos ... Me recordarás aunque no quieras, porque formo parte de ti ... ya puedo morirme, sí, ya puedo morirme, después de haberte conocido y de saber que formaré parte de tu memoria».

Soledad Puértolas, cuyo protagonista expone el motivo en sus principales manifestaciones; desde la enajenación en el amado:

> la casi imposibilidad que tienen los humanos de verse a sí mismos y de saber quiénes son, está indisolublemente mezclada con el amor, ya que uno de los dones del amor es que disuelve la identidad. La persona enamorada ansía perderse y disolverse en el otro y eso, que en principio es un alivio, puede acabar convirtiéndose en una tortura, porque, como comprenderás, ningún habitante de la tierra, ni el ser amado ni nadie, tiene la clave de lo que sea esa identidad o ser,[29]

hasta el éxtasis o salida de sí de los amantes, siempre —como recordaban los neoplatónicos— que medie la reciprocidad amorosa: «Extraña e intensísimas son las sensaciones que suscita el amor cuando se logra la total correspondencia. El alma se eleva a alturas insospechadas ...» (p. 213). El protagonista e hilo conductor de la historia, Tobías, que significativamente ha descendido del cielo, también conoce la teoría platónica del andrógino: «Algunos dicen que los humanos buscan en el amor a la otra mitad que en una vida anterior tuvieron y con la cual estaban completos y colmados ... Los mortales, como sabes, son muy hábiles en fabricarse explicaciones» (*ibid.*), pero acaba derivándola existencialmente.[30] No obstante, «cuando están enamorados no piensan en la muerte ni en ninguna de sus otras limitaciones, y en esos instantes su felicidad es tal que creo que se parecen a nosotros [los habitantes del cielo] y aun nos superan» (pp. 216-217). En esos momentos, los amantes participan en la divinidad; literalmente, se entusiasman.

Los ejemplos en prosa son más bien escasos, por lo que me gustaría concluir con algunos poemas de José Hierro, que culminan con el bellísimo «Lope. La noche. Marta», del libro *Agenda* (1991). Antes de entrar en ellos, habría que indicar que las incursiones de Hierro en este

29. Editorial Anagrama, Barcelona, 1995, p. 212.

30. Pues, a renglón seguido, relata cómo dichas explicaciones «tratan de dar un sentido a la soledad e ignorancia terribles en las que viven, ya que la muerte es su única certeza ... El amor es siempre trágico y se busca con desesperación porque nace del sentimiento de pérdida y vacío que tienen, en el fondo de sí mismos, los mortales» (p. 213); más abajo insiste: «Yo, Looto, ya no tengo duda de que la intensidad propia del amor sea el reverso de la soledad y desolación a que los mortales están condenados en su vida terrenal por no poder dar respuesta a la pregunta nunca acallada del todo sobre quiénes son ellos y los otros, y eso es lo que me hace mirar hacia la tierra con el corazón un poco partido, porque al fin, aunque fugaz y transitorio, el amor es uno de los caminos más seductores que los humanos pueden emprender para vencer la desolación» (pp. 216-217).

tema y tópico ya empezaron en *Con las piedras, con el viento*, el único libro «dedicado enteramente al tema del amor»,[31] también de inspiración lopesca. La mayor parte de los temas neoplatónicos que hemos ido viendo tiene su lugar en él, y se pueden entresacar versos tan significativos como los siguientes (*Poesías completas*, pp. 238-239):

> Alguna vez un alma halló
> el alma que la completaba.
> Cuando los cuerpos se tuvieron
> olvidaron que había alma.
> . . . . . .
> Volver a amar ...
> era escuchar la voz del alma
> que llamaba el alma perdida,

donde recrea el tema del andrógino, para enlazar, como Salinas, con el tema del recuerdo, de la anámnesis amorosa.

Más complejo, especialmente por su engarce con uno de los mejores veneros literarios, es el citado «Lope. La noche. Marta». En su versos, Hierro ve a través de los ojos del Fénix, quien, a su vez, en la bellísima *Égloga a Amarilis*, veía a través de los verdes ojos de Marta de Nevares, ya ciega, en ella transformado:

> Cuando yo vi mis luces eclipsarse,
> cuando yo vi mi sol escurecerse,
> mis verdes esmeraldas enlutarse
> y mis puras estrellas esconderse,
> no puede mi desdicha ponderarse,
> ni mi grave dolor encarecerse,
> ni puede aquí sin lágrimas decirse
> cómo se fue mi sol al despedirse.
> Los ojos de los dos tanto sintieron,
> que no sé cuáles más se lastimaron,
> los que en ella cegaron, o en mí vieron,
> ni aun sabe el mismo Amor los que cegaron,
> aunque sola su luz escurecieron.[32]

31. Susana Cavallo, *La poética de José Hierro*, Taurus, Madrid, 1987, p. 27. A partir de ahora, citaré a Hierro por la edición de sus *Poesías completas*, Giner, Madrid, 1962.

32. Cito por la antología de José Manuel Blecua, *Lírica*, Castalia, 1981, p. 295, vv. 473-485.

El Amor no sabe cuáles han sido los ojos cegados porque, al vivir Lope en Amarilis (Marta de Nevares, ya ciega) y viceversa, ambos veían por los mismos, compartían la misma mirada. Por tanto, en el poema citado de Hierro, Lope, la noche y Marta son lo mismo: la noche equivale a la ceguera de Marta, pero también a la de Lope, que veía por sus ojos, y a la ceguera u oscuridad del mundo, huérfano de la luz de aquella. Es la misma «tenebrosa noche» en que quedó el mundo a la muerte de Elisa en la *Égloga I*, 310-323, de Garcilaso arriba citada (véase p. 222). Un poco más abajo, Lope insistirá en este extremo: la participación del amante y, en general, del universo (el sol: «el día») en la luz, en la mirada de Marta:

> Ojos, decía yo, si yo decía
> lo que el alma a singultos me dictaba,
> ¿cómo sufrió tanto rigor el día,
> que luz de vuestra luz participaba?
> (vv. 513-516)

Análogamente, en el último, y soberbio, verso del poema de Hierro, Lope ya no puede ver el mar, ya que no lo puede ver Marta, de cuya luz es vicario; sólo puede oírlo:

> Y luego, sosegada, le contaré, para dormirla,
> aventuras de olas, de galeones, de arcabuces, de rumbos marinos,
> de lugares vividos y soñados: de lo que fue
> y que no fue y que pudo ser mi vida.
>
> Abre tus ojos verdes, Marta, que quiero oír el mar.[33]

Vale decir: sentirlo anímicamente, pues —tenga razón o no López-Baralt al erigir a Hierro como *alter ego* de Lope por las resonancias marineras del último verso— lo cierto es que los ojos verdes de Marta no sólo le recuerdan el mar por su color, sino que, con la luz que irradian en medio de la noche, le permiten elevarse a regiones superiores, a otros ámbitos. Pues, en puridad platónica, amar a Marta es un medio de participar en

33. Del libro *Agenda* (Prensa de la Ciudad, Madrid, 1991); lo he leído en el artículo de Luce López-Baralt, «José Hierro ante el milagro más grande del amor: la transformación de la amada en el amado», *La Torre* (nueva época), VI (1992), pp. 105-173, esp. 164; he de volver a agradecer al profesor Rico (¡otra vez!) que me lo facilitara. López-Baralt apunta la siguiente interpretación: «al adjudicar la apoteosis náutica de los ojos de Marta a Lope de Vega, Hierro nos está proporcionando una clave extraordinaria: quien canta no es el Fénix ... sino él mismo ... A nadie que conozca medianamente bien la poesía de Hierro se le escapa su absoluta vocación marina» (p. 149).

la belleza universal, en la divinidad,[34] representada en Lope, en Garcilaso y en tantos otros por la luz. De este modo, Marta libera a Lope del tiempo (al igual que Elisa a Nemoroso en la égloga garcilasiana): es una consecuencia de ser amada platónicamente, «de oídas» (véase arriba, pp. 107-108). De ahí que los ojos de Amarilis fueran (vv. 73-76):

> Dos vivas esmeraldas, que mirando
> hablaban a las almas al oído,
> sobre cándido esmalte transladando
> la suya hermosa al exterior sentido.

El verso «[los ojos] hablaban a las almas al oído» de Lope nos deja interpretar el último de Hierro. Permite comprender que la luz que pueden proyectar sus ojos es espiritual, alumbradora del alma del poeta y de Marta, que, al fin y al cabo, es la misma. Una luz semejante a la «luz y guía» que «en el corazón ardía» de San Juan de la Cruz; o a la «centella» de sor Juana Inés. Una luz interior e ideal que le permite oír el mar o participar, platónicamente, de todas las manifestaciones de la belleza, la verdad o el bien. La misma luz anímica que permite a Salinas «oír» intelectual, esencialmente, como querían los neoplatónicos:

> Si la voz se sintiera con los ojos
> ¡ay, cómo te vería!
> Tu voz tiene una luz que me ilumina,
> luz del oír.
> . . . . . .
> ... en ese ámbito
> que los ojos no ven, todo radiante,
> se besan por nosotros
> los dos enamorados que no tienen
> más día ni más noche
> que tu voz estrellada, o que tu sol.[35]

Sírvanos la colaboración de Lope, Garcilaso, San Juan, sor Juana y Salinas con José Hierro para concluir este breve espigueo de versos de los últimos siglos, aquilatados por sus predecesores áureos, cuya luz nos ha guiado a lo largo del libro que aquí acaba.

34. Es, en terminología estilnovista, una «donna angelicata», por lo que un poco antes ha dicho Lope por boca de Hierro: «... En la misa del alba / no dije *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*, / sino que dije *Marta Dei* (ella es también cordero de Dios / que quita mis pecados del mundo)». Téngase además en cuenta todo lo dicho sobre la analogía *eros-caritas* en el neoplatonismo y posteriores.

35. *Razón de amor*, n.º 22, vv. 1.001-1.006 y 1.028-1.033.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbas, Haly, 73
Abelardo, 43
El Abencerraje, 216, 310
Achillini, Claudio, 244-245
Acosta, Cristóbal de, 209
Acuña, Hernando de, 159, 168
Adão Fonseca, L. A., 87
Aeropagita, Pseudo Dionisio, *véase* Dionisio Aeropagita, Pseudo,
Aflacio, Juan, 74
Agamben, Giorgio, 67, 78, 102
Agrippa, Henri Corneille, 207
Agustín, San, 12, 25-26, 28, 33-40, 42, 44-52, 54, 56-57, 65, 80-84, 88, 91-95, 117, 135, 165-166, 169-171, 175, 179, 222, 226, 231-232, 235, 243, 256-258, 260, 262, 267, 270-274, 276, 278, 280, 282-284, 288-290, 292-298, 301, 303, 309, 330, 335
Alberti, León Bautista, 205, 252
Alberto Magno, San, 57-58, 65, 67-68, 73-74, 78-79, 202, 210
Alcázar, Baltasar del, 198
Alcina, Juan Francisco, 246
Aldana, Francisco de, 155, 209, 247, 251-252, 300, 352, 356
Àlegre, Francesc, 119
Aleixandre, Vicente, 363
Alejandro de Afrodisia, 102
Alejandro Magno, 146
Alemán, Mateo, 308-310, 328, 335, 337
Al-Fârâbî, 66
Alfonso el Sabio, 84
Al-Kindî, 66
Allaigre, Claude, 141
Allen, Michael J. B., 28, 162, 170
Alonso, Dámaso, 227, 248, 268, 272, 331
Alonso Cortés, Narciso, 315
Alpers, P. J., 214
Alquero de Claraval, 78, 290
Al-Râzî, 73, 192
Alvar, Carlos, 99
Alvar, Manuel, 146
Alvarado, Antonio, 310
Álvarez, Guzmán, 328
Álvarez de Ayllón, Pero, 113
Álvarez Gato, Juan, 112
Álvarez Turienzo, Saturnino, 36, 38, 92, 166, 243
Alvernhas, Peire d', 92
Ambrosio, San, 44, 46, 49, 259, 281
Anaximandro, 22
Anaxímenes, 56
Anderson, Ellen M., 217, 306
Andrés el Capellán, 69, 74, 195, 202
Antolínez, fray Agustín, 283, 297-298
Antoniali, R., 207
Antonio de Padua, San, 328
Aparici, Pilar, 152
Appel, Carl, 89, 95
Arbesmann, Rudolph, 35, 49, 243
Arellano, Ignacio, 333
Arguijo, Juan de, 321
Ariani, Marco, 48
Arias Montano, Benito, 246
Ariosto, Ludovico, 154-155, 221-222
Aristófanes, 138
Aristóteles, 11-13, 16-17, 19-20, 26, 41-45, 52, 54-57, 59-60, 62-67, 71, 73-74, 78, 80-82, 85, 88, 95, 98, 103, 105, 118, 126, 138, 148-149, 157, 161, 163, 178, 201, 216-217, 246-247, 251, 253, 255, 257, 263, 268-269, 273, 280, 282, 284, 288, 291, 300, 310, 312, 314, 330, 345-346, 350
Armisén, Antonio, 15
Arnou, R., 30
Asclepio, 79
Asensio, Eugenio, 146, 210, 253
Askins, Arthur L.-F., 142,
Astell, Ann W., 27
Astrana Marín, Luis, 317
Asún, Raquel, 343
Atanasio, 31
Atlee, A. F. Michael, 303
Aubrun, Charles V., 107, 131, 331
Aulotte, R. 290
Aurigemma, Marcello, 205, 207
Ausencia y soledad de amor, 214-215
Autun, Honorio de, *véase* Honorio de Autun
Avalle-Arce, Juan Bautista, 216, 303, 305-306
Averroes, 12, 59, 68, 86, 102, 104, 200,
Avicena, 56, 61, 65-69, 73-74, 76, 80, 103, 105, 196, 202
Azáceta, José M.ª, 115-116, 129
Azara, Pedro, 20

Babb, Lawrence, 74,
Bacon, Roger, 68
Badawi, A., 66
Badia, Lola, 60, 84, 122, 272
Balcells, José María, 225
Baldacci, Luigi, 120, 163, 168, 191, 207-209
Baldwin, Spurgeon, 43
Barahona de Soto, Luis, 154-155, 356
Barceló, Miquel, 149
Barella, Julia, 310
Barlaam y Josafat, 96
Barra Jover, Mario, 99
Bartlett, Kenneth R., 191, 217, 256
Bartola, C., 57
Baruzi, Jean, 265, 268-269, 272
Basilio, San, 84
Bataillon, Marcel, 203, 227, 294
Battaglia, Salvatore, 70
Bayard, B., 265
Beauvais, Vicente de, 68, 74, 79
Bec, Pierre, 108
Becerra Hidalgo, José M.ª, 244
Bécquer, Gustavo Adolfo, 350-353, 355-356
Beecher, D. A., 22, 62, 138, 274
Bellay, Joachim Du, 247
Bellini, Giuseppe, 345
Bellinoto, Elena O., 207
Beltrán, Jordi, 318
Beltrán, Rafael, 138
Beltrán, Vicente, 105, 151
Bembo, Pietro, 137, 162, 163, 171, 174-175, 179, 186, 190-192, 195, 201, 204-209, 215, 225
Benassy-Berling, Marie-Cécile, 340
Benivieni, Girolamo, 186, 213
Bentley, Jerry H., 171
Bernardo, San, 40, 42, 49-50, 88-89, 91-92, 171, 177-178, 213, 256, 263, 281, 283, 295, 301, 310, 314-315, 325
Bernardo de Gordonio, 74, 103-104
Bernart de Ventadorn, 92, 95-96
Bérulle, cardenal de, 27
Beschin, Giuseppe, 35, 45, 47, 92
Betussi, Giuseppe, 171, 197, 199, 205, 208-209
Beysterveldt, Anthony van, 91, 113-114
Bianchi, Massimo, 57
Biblia, 11, 127, 142, 153, 157, 243, 302, 350
Génesis, 26, 57, 80, 128, 231, 265; *I, 26*: 28, 96, 113, 128, 257; *II, 22*: 97-98; *XLIV, 22*: 177
Éxodo, *III*: 175; *III, 1-6*: 30, 270; *XIX*: 34; *XIX, 9 y 16*: 30; *XX*: 34; *XX, 21*: 30-31; *XXXIII, 12-20*: 302
Números, *XXIV, 16*: 185
Deuteronomio, *VI, 6*: 142
2 Samuel, *V, 24*: 99
1 Reyes, *I, 18*: 177
2 Reyes, *II, 11-12*: 175
Judit, *VIII, 22*: 41
Job, 232; *XXXVII, 16*: 185
Salmos, 281; *XVII, 12*: 30; *XXII*: 242; *XXIII, 3*: 263; *XXXIV*: 331; *XXXV, 7*: 263; *XLIV*: 27; *LXXII, 26*: 264; *LXXV, 3*: 263; *CVIII*: 259; *CXIX, 5*: 263
Proverbios, 32; *II, 6*: 185; *III, 3*: 142; *VIII, 17*: 41; *XV, 14*: 185; *XVIII, 15*: 185; *XXII, 12*: 185

Eclesiastés, 32
Cantar de los cantares, 27-28, 32, 42, 46, 49-50, 66, 173, 213, 238, 243-247, 269, 348; *I, 1*: 44, 154; *I, 7*: 259; *II, 16*: 27; *III*: 32; *V, 15*: 51; *VI, 2*: 27; *VII, 10*: 27; *VIII, 6*: 177
Libro de la sabiduría, *VII, 27*: 41
Eclesiástico, *XIII*: 44; *XIII, 19*: 28, 96, 98, 107, 128
Isaías, *XL, 5*: 234
Jeremías, *XXXI, 33*: 142
Ezequiel, *I, 16-19*: 242
Daniel, *IV, 30-33*: 52
Miqueas, *VII, 18*: 44
Mateo, *V, 38-39*: 41; *V, 43-48*: 41; *VI, 21*: 27, 88; *XVII, 1-8*: 263
Juan, 12, 40-41, 45, 94, 150, 166, 210, 257; *Prólogo*: 35; *I, 1-3*: 23, 35; *I, 6 ss.*: 278; *I, 9*: 92; *I, 10*: 25; *I, 12*: 173; *I, 14*: 25, 35, 238; *I, 18*: 30; *III, 16*: 234; *VIII, 12*: 92; *X, 9*: 29; *X, 30*: 27, 50, 82, 313; *XIII, 34*: 41; *XIV, 10*: 27, 50, 313; *XIV, 16*: 93; *XV*: 300; *XV, 13-15*: 41; *XVIII, 21*:166
Hechos, *II, 1-4*: 175; *IV, 3*: 300
Pablo:
Romanos, 46; *I, 20*: 257, 260; *V, 5*: 46, 257; *VI, 4-11*: 101, 162; *VI, 5*: 47; *VII, 24*: 109; *VIII, 19*: 234; *VIII, 39*: 46; *X, 17*: 274; *XI, 36*: 25; *XIII, 14*: 237
1 Corintios, III, 16: 239; *VI, 17*: 27, 43, 46, 238, 264; *VI, 19*: 239; *X, 4*: 29; *XII, 25*: 27; *XIII, 1-3*: 25; *XIII, 8*: 25, 302; *XIII, 11*: 25; *XIII, 12*: 257-258; *XIII, 13*: 25
2 Corintios, III, 13: 142, 302; *III, 18*: 173, 302; *V, 6*: 27, 50; *XIII, 5*: 27
Gálatas, 97, 237; *II, 19-20*: 19-20, 27, 34, 47, 82, 177, 210; *II, 22*: 257; *IV, 19*: 48; *V, 9-12*: 92; *V, 22-23*: 93
Efesios, I, 10: 234-235; *IV*: 300; *IV, 13*: 249; *V, 30*: 238
Filipenses, III, 20: 50
Colosenses, I, 15: 234, 236; *I, 16*: 25; *I, 24*: 40; *III, 9 y 11*: 273
1 Tesalonicenses, III, 12: 46
1 Timoteo, I, 15: 235
1 Juan, IV: 300; *IV, 8*: 41; *IV, 16*: 43
Apocalipsis, *VII, 9*: 349
Bidez, J., 25
Bieman, Elizabeth, 220
Blasco, Javier, 181, 325, 355
Blecua, Alberto, 90, 112, 152-154, 156, 192, 268-269, 305, 307
Blecua, José Manuel, 137, 157, 168, 238, 244-245, 281, 321-322, 325-326, 357, 359, 367
Boase, Roger, 89, 179
Bocanegra, Francisco, 111
Bocángel, Gabriel, 339
Boccaccio, Giovanni, 120
Boecio, 64, 280, 282
Bohigas, Pedro, 134
Boiardo, M. M., 154-155
Bonilla y San Martín, Adolfo, 118-122
Bonner, Anthony, 84
Bonora, Ettore, 208
Bord, André, 268-269
Borja, César, 140
Boscán, Juan, 15, 154, 174, 179-181, 193, 196-200, 209, 226, 310, 347, 361
Botticelli, Sandro, 173, 200
Boutemy, André, 42
Braga, Theophilo, 199
Brines, Francisco, 361
Bruni, Francesco, 67, 187
Bruni, Leonardo, 207
Bruno de Jésus-Marie, 268
Bruno, Giordano, 17, 20, 64, 83, 200-201, 214, 272, 319-320
Buenaventura, San, 38, 40, 50-51, 82-85, 117-118, 142, 171, 177, 226, 239, 256, 270, 276, 284, 289-292, 294-295, 297-298, 314
Bundy, M. W., 65, 74
Buonarroti, Miguel Ángel, *véase* Miguel Ángel Buonarroti
Burckardt, C., 61
Buridant, Claude, 70

Cabello, Gregorio, 337
Cabestanh, Guilhem de, 95
Calcidio, 61
Caldera, Ermanno, 268
Calderón de la Barca, Pedro, 325, 337-338
Calvi, Massimiliano, 201-202, 209
Calvo Martínez, Tomás, 55
Camões, Luis de, 198-199, 206, 219

Campanella, Tommasso, 210-211
Cancioneiro de Corte e de Magnates, 142
Cancioneiro de Cristóvao Borges, 142
Cancionero de Juan Fernández de Íxar, 114
Cancionero de Gallardo, 116, 129
Cancionero general, 111-113, 118, 121, 123-126, 129, 132, 140, 143, 147, 179
Cancionero general de obras nuevas, 140, 155
Cancionero gótico de Vásquez de Ávila, 147, 155
Cancionero de Herberay des Essarts, 106, 112, 117, 128, 130
Canellada, M.ª Josefa, 134
Cano, Benito, 176
Cano, Melchor, 233
Cañas, Dionisio, 361
Cañas, Jesús, 325
Capellán, Andrés el, *véase* Andrés el Capellán
Caplan, Harry, 196
Caramella, S., 203
Caravaggi, Giovanni, 111
Cardini, R., 20
Cardona, Alonso de, 123, 133
Cardona, Juan de, 126, 144
Carey, John, 318
Carilla, Edmundo, 345
Cariteo, El (Benet Garret), 188
Carlos V, 144, 146
Carnero, Guillermo, 347
Carreras Artau, Joaquín y Tomás, 84
Carrillo (poeta de cancionero), 112
Carrioz, Francés, 118
Carrizo, Sofía, 188
Cartagena (poeta de cancionero), 111
Cartagena, Pedro de, 106
Casalduero, Joaquín, 184
Castaño Navarro, Ana, 229
Castiglione, Baltasar de, 12, 39, 137, 153-154, 163, 171, 173-176, 179, 182, 189-196, 199-203, 208-209, 212-213, 216, 223-225, 253, 286
Castillejo, Cristóbal de, 150-151
Castillo, Hernando del, 125
Castro, Américo, 323
Castro, Antonio, 145
Castro, Pedro de, 336
Cátedra, Pedro Manuel, 67, 88, 91, 104, 116, 119, 128, 164, 220, 285
Catón de Útica, 221, 301
Cattani da Diaceto, Francesco, 174, 207
Cavalcanti, Giovanni, 176
Cavalcanti, Guido, 12, 95, 102, 104-105, 108, 135, 139, 183-184, 186, 197, 200-201, 223, 337, 351
Cavallo, Susana, 367
Cazalla, fray Juan de, *véase* Juan de Cazalla, fray
Cecco d'Ascoli, 93
Censori, B., 93
Cerrón Puga, M.ª Luisa, 250
Cervantes, Miguel de, 216-217, 299-300, 303-307, 323, 340
Cetina, Gutierre de, 156-158, 168, 188, 279
Chamard, Henri, 247
Chastel, André, 184, 206
Chenu, M.-D., 57, 91
Chevalier, Maxime, 147, 322-323
Cian, Vittorio, 193, 205
Ciavolella, Massimo, 22, 62, 66, 138, 184, 187, 274
Ciceri, Marcella, 110
Cicerón, 12, 19, 26, 38, 41-45, 49, 57, 61, 80, 89, 118, 131, 149, 161, 178, 216, 246-247, 251, 280, 300-301, 312, 314
Cidade, Hernani, 199
Ciliberto, Michele, 201, 214
Cirilo de Alejandría, 28
Cirillo, A. R., 220
Claramonte, Andrés de, 338-339
Clavería, Carlos, 15, 139-140, 180-181, 198
Cleantes, 57
Clemente de Roma, San, 12, 27-28
Cohen, J. M., 317, 320
Coimbra, comentadores aristotélicos de, 59
Colonna, Francesco, 184
Comas, Antonio, 15, 180
Combes, A., 50
Comedia thebaida, 144, 146
Conches, Guillermo de, *véase* Guillermo de Conches
Constantino el Africano, 74
Contini, Gianfranco, 94, 120-121, 149

Contreras, Jerónimo de, 156
Córdoba, Sebastián de, 189, 226-227
Coronado, Carolina, 348-350
Cortines, Jacobo, 149
Costa, O., 357
Costana (poeta de cancionero), 124, 215
Cotarelo, Emilio, 333
Couliano, P., 181, 325
Courcelle, Pierre, 232, 281
Creixell Vidal-Quadras, Inés, 70
Crespo, Ángel, 355
Crisipo, 57, 62
Crisógono de Jesús Sacramentado, 265, 269
Cristofolini, Paolo, 61
Croce, Benedetto, 143, 207
Crouzel, H. 27
Cruickshank, D. W., 337
Cruz, Anne J., 181
Cruz, San Juan de, *véase* Juan de la Cruz, San
Cruz, Sor Juana Inés de la, *véase* Juana Inés de la Cruz, sor
Cuenca, Luis Alberto de, 339
Cuervo, Justo, 232
Cuevas, Cristóbal, 228, 240, 261, 268
Cummings, P. M., 220
Cusa, Nicolás de, 75, 82-83, 230

D'Aragona, Tullia, 163, 171, 194, 204-205, 208-209, 218-219, 252, 256
D'Arcy, M. C., 27, 52
Dadson, Trevor J., 339
Daniélou, Jean, 29-30, 231, 273
Dante Alighieri, 12, 20, 67, 72, 89, 94, 102, 104, 108-109, 115, 117, 120, 130, 169, 171-172, 186, 192-193, 215, 353
Darst, David H., 181
Dávalos, Rodrigo, 132
David-Peyre, Yvonne, 333
De Bellis, Daniela, 60
De Bonino, G., 207
De Gennaro, Giuseppe, 260
De Nigris, Carla, 130
De vero amore, 85
Dejeanne, L., 93
Del Monte, Alberto, 92
Delicado, Francisco, 141
Demerson, Georges, 348
Demócrito, 22
Demos, R., 16
Denomy, J., 89
Desonay, Fernand, 212
Devereux, James A., 208, 213
Di Benedetto, A., 193
Di Benedetto, L., 104
Diaceto, Francesco da, *véase* Cattani da Diaceto, Francesco
Diálogo Cyprigna, 209
Díaz, J. P., 352
Díaz Larios, Luis, 159-160
Diego, Manuel, 277
Diego de Estella, fray, 51-52, 283, 293-296
Diels, H., 23
Díez Borque, J. M.; 211
Díez Platas, Fátima, 356
Díez Taboada, J. M., 352-353, 356
Diógenes Laercio, 43, 56, 280
Dionisio Aeropagita, Pseudo, 12, 31, 33-35, 40, 47, 48, 81-82, 87-88, 164, 171, 177-178, 210, 222-223, 225-228, 239, 264, 270, 272, 275-277, 288-289, 293-295, 300-301, 303, 327, 362
Dionisotti, Carlo, 162, 186, 191, 208
Disalvo, Angelo J., 303
Doglio, M.ª Luisa, 138
Dolfi, Laura, 312
Domenichi, Lodovico, 218
Domenichini, Daniele, 244
Domínguez, Frank A., 106
Domínguez Bordona, Jesús, 150
Donne, John, 214, 317-320
Doods, E. R., 33, 182
Doron, Aviva, 99
Dotti, Ugo, 113
Dronke, Peter, 42, 46, 90, 109, 143, 184, 353
Dumeige, Gervais, 43, 45, 92, 269
Dunn, Peter N., 206
Duns Escoto, 234-235
Durando, 233, 236
Dutton, Brian, 115, 131, 143

Eckhart, C. D., 40, 50, 82, 92, 95, 258, 267
Efrén de la Madre de Dios, 266

Egido, Aurora, 144, 197, 214, 216, 266, 268, 287, 306, 330, 336, 340
Egido, Luciano G., 364-365
Eisenberg, Daniel, 306
Eisenbichler, Konrad, 184, 213, 217
Elia, Paola, 261
Ellrodt, Robert, 220
Empédocles, 23, 54, 62
Encina, Juan del, 91, 114, 116-117
Encinas, fray Pedro de, 299
Entrambasaguas, Joaquín de, 148
Epicuro, 218
Equicola, Mario, 171, 174-175, 209, 324
Erasmo de Rotterdam, 164, 220-221
Erfurt, anónimo de, *véase De vero amore*
Escartín, Montserrat, 357
Escipión el Africano, 44, 71
Escoto, Duns, *véase* Duns Escoto
Escoto Erígena, Juan, 81-82, 84, 88
Escrivá, comendador, 118, 123, 143-144, 147, 160, 162-163, 217, 310, 314, 322
Eslava, Antonio, 215, 310-312
Espinoza, Baruch, 61
Estacio, 42
Estella, fray Diego de, *véase* Diego de Estella, fray
Estúñiga, Lope de, 118
Etchegoyen, G., 265-266
Eurípides, 214
Eusebio de Cesarea, San, 88, 249

Factor, beato Nicolás, 288
Farinelli, Arturo, 210
Fattori, Marta, 57
Feo, Michele, 206
Fernández, Lucas, 133-134
Ferrand, Jacques, 22
Ferraresi, Alicia de C., 93, 99, 106
Ferrero, G., 163
Ferry, Anne, 214
Festugière, Jean, 17, 39, 256
Fichter, William L., 307
Ficino, Marsilio, 12-13, 20, 28, 60-61, 64-65, 76-78, 94-95, 100, 101, 104, 139, 145-146, 155, 157, 161-162, 164, 169-177, 179, 181-186, 188-192, 195-197, 200-201, 204-208, 210-213, 218-220, 222-226, 241, 249-250, 252-253, 256, 272, 277, 286, 292, 295, 300-302, 324-325, 327, 330, 334, 344, 352
Figueroa, Francisco de, 159, 279
Filippini, S., 17
Filón, 12, 27, 29-30
Firpo, Luigi, 138, 211
Flamenca, 138
Floriani, Piero, 174-175, 191, 208
Folena, Gianfranco, 206
Folgado, Segundo, 235
Fonseca, Cristóbal de, 299-300, 302, 313
Fonseca, Isabel, 303, 349
Fontanesi, Giuseppe, 208
Forcione, Alban, 304-305
Fortunato, 42
Fosalba, Eugenia, 216, 252
Foulché-Delbosc, Raymond, 106, 113, 128
Fox Morcillo, Sebastián, 62
Franchini, Enzo, 99-100
Francisco I, 256
Francisco de Asís, San, 328
Frenk, Margit, 307
Freyre, Isabel, 200
Frías, Damasio de, 210, 253

Gabin, Rosalind J., 132
Gaitán, José Damián, 274-275
Galeno, 13, 56, 58, 61-66, 71-72, 78, 184, 222, 327
Galeota, Mario, 212
Gallagher, Patrick, 73, 110
Gallego Morell, Antonio, 192, 222, 249, 336
Galmés, Salvador, 83
Galván, Fernando, 214
Gálvez, Buenaventura, 155
Gandillac, M. de, 75
Ganelin, Charles, 338
Gaos, Vicente, 345
García, P. Félix, 229, 297
García Ballester, Luis, 58
García de la Concha, Víctor, 144, 206, 244, 268, 283
García Gómez, Emilio, 97
García Gual, Carlos, 16, 21, 22
García Lorca, Federico, 363-364
García Lorca, Francisco, 230
García Martín, M., 252, 268

García Palacios, Joaquín, 268
García Palou, S., 60
García Ruiz, Víctor, 339
Garcilaso de la Vega, 12-13, 77, 115-116, 120, 137, 141, 143, 156-157, 160, 167-168, 180-182, 188-194, 198-200, 202-203, 206, 208, 212-213, 215-217, 221-227, 247, 250-251, 255, 268, 271-272, 279, 292, 310, 328, 330, 341-342, 351, 357, 361, 368-369
Garcilaso de la Vega, el Inca, 19, 204, 209, 307
Gardet, L., 66
Gardner, Helen, 319
Gargano, Antonio, 192-193
Garin, Eugenio, 57, 145, 184, 195, 212-213, 222
Gaubarte, fray, *véase* Vagad, fray Fabricio de
Gelsomino, R., 42
Gerson, J., 50
Gete, Olga, 160
Giancotti, F., 253
Gil Polo, Gaspar, 214-215
Gillet, Joseph E., 139
Gilson, Étienne, 50, 89, 91, 290, 292
Gigliucci, Roberto, 103
Giuliani, Luigi, 332
Glaser, Edward, 189, 295, 315
Gombrich, E. H., 200
Gómez (poeta de cancionero), 111
Gómez, Álvar, 116, 125
Gómez Moreno, Ángel, 143
Gómez Pereira, Juan, 62
Gomis, F. J. B., 52
Góngora, Luis de, 312, 339
González, Tirso, 41
González Corugedo, Santiago, 219
González Palencia, A., 159, 286
González de Salas, Francisco, 320-321
Gottifredi, Bartolomeo, 209
Grabowski, S., 35
Granada, fray Luis de, *véase* Luis de Granada, fray
Green, Otis H., 89-90, 179-180, 251
Greene, T. M., 174
Gregorio Magno, San, 260, 269
Gregorio de Nisa, San, 12, 30-32, 34-35, 83-84, 227, 242, 259, 264, 270, 277, 281
Grierson, sir Herbert J. C., 319
Groult, Pierre, 272, 286
Guastavino, Guillermo, 349
Guevara, fray Antonio de, 165
Guidi, J., 174
Guillén, Jorge, 357, 359, 364
Guillermo de Aquitania, 93, 106
Guillermo de Conches, 68, 230, 276
Guillermo de Saint-Thierry, 46
Gullón, Ricardo, 355
Gumiel, Diego, 143
Gutiérrez, Marcelino, 41
Gutiérrez Araus, M.ª Luz, 130
Guzmán, T. de, 299
Gysser, Hans, 88

Haddah-Chamakh, F., 61
Hadzsits, G. D., 253
Ha-Levi, Yehuda, 96, 98-99
Handing, R. W., 174
Haro, Luis de, 155
Haro Iglesias, Miguel F. de, 285
Hartzenbusch, Juan Eugenio, 349
Harvey, E. Ruth, 27, 57, 66, 73, 78, 80
Hathaway, Robert L., 144
Hatzfeld, Helmut, 268, 272, 276, 297
Hebreo, León, *véase* León Hebreo
Hefesteion, 146
Heitzman, M., 65
Hempel, Wido, 194
Heráclito, 71, 321
Heredia, Jerónimo de, 210
Hermes Trismegisto, 20, 57, 63, 79, 170-171, 182, 295
Herófilo, 65
Herp, Enrique de (Harpius), 267, 284
Herrera, Fernando de, 188, 192, 194-195, 221, 247, 251, 253-254
Herrero, Javier, 305
Hersant, Yves, 22
Hesíodo, 171, 295
Heugas, Pierre, 144
Hierro, José, 366-369
Hildner, David J., 232, 244
Hipócrates, 21-22, 56, 58-59, 62, 71, 189
La historia de los amadores Flores y Blancaflor, 122
Holloway, E., 330
Honorio de Autun, 68

Horacio, 19, 42, 206, 247, 336
Horn, Gabriel, 32
Howe, Elizabeth, 266
Huarte de San Juan, Juan, 60, 62, 189
Hugo de San Víctor, 43, 48, 50-51, 60, 75, 79-81, 85, 87-88, 92, 188, 226, 260, 272, 279, 289, 292-294, 296, 362
Hurtado de Mendoza, Diego, 160, 168
Hyatte, Reginald, 49, 252

Ibn Dâwûd de Isfahan, 97
Ibn Hazm de Córdoba, 96-97
Ignacio de Loyola, San, 239, 285
Illescas, Gonzalo de, 295
Impey, Olga T., 89, 99-100
Iventosch, H., 305

Jacopone da Todi, 93
Jaeger, Werner, 12, 16, 22, 27-28, 63
Jámblico, 33, 222
Jammes, Robert, 268
Jáuregui, Juan de, 335-336
Jeanroy, A., 89, 93
Jerónimo, San, 42, 44
Jiménez, Juan Ramón, 353-355
Jiménez de Urrea, Pedro Manuel, 144
Joly, R., 22
Jones, Royston O., 114, 215, 340
Jouanna, J., 21
Joukovsky, Françoise, 212, 247
Juan de los Ángeles, fray, 286-287, 293, 295, 298
Juan de Ávila, San, 283
Juan de Cazalla, fray, 52, 288-289, 291-295
Juan Crisóstomo, San, 46, 241
Juan de la Cruz, San, 13-14, 19, 27, 30-31, 40, 82-83, 160, 170, 172-173, 202-203, 214-215, 220, 226-228, 230-231, 237, 239, 241-243, 257-288, 290, 293, 296, 298, 310-311, 318, 325, 348, 362, 364, 369
Juan Damasceno, San, 47
Juan Evangelista, San, 313
Juan de la Trinidad, fray, 288
Juana Inés de la Cruz, sor, 14, 71, 185, 317, 340-346, 369
Juliano el Apóstata, 28, 46, 222

Kahn, C. H., 22
Kalstone, David, 214
Karneim, A., 70
Kempis, Tomás de, 210
Keniston, H., 193
Kerkhof, M. P. A., 143
Kerr, Richard, 254
Kirk, G. S., 23, 56, 71
Klein, Robert, 57, 64-66, 73, 76, 78, 201
Klessing, C. R., 78
Klibansky, Raymond, 27
Klutsein, I., 95, 223
Kostic, V., 219
Kranz, W., 23
Krebs, Ernesto, 209
Kristeller, P. O., 60, 94, 195, 220
Kühn, H., 58

Laín Entralgo, Pedro, 22, 58
Lamartine, Alphonse de, 352
Landino, Cristoforo, 20, 171, 211
Langfers, A., 95
Lapesa, Rafael, 106, 139, 156, 168, 192
Lapidge, M., 46
Lara Garrido, José, 154, 203, 228, 251, 268, 287, 311
Laredo, fray Bernardino de, 263, 283, 287, 295
Lasso de la Vega, J. S., 22
Latini, Brunetto, 43
Lavaud, R., 96
Lawlor, J., 45
Laýnez, Pedro, 148
Lazar, Moshé, 90
Lázaro Carreter, Fernando, 107, 206, 274
Leclercq, Jean, 27, 49-50
Lee, C. R., 114
León, fray Luis de, *véase* Luis de León, fray
León Hebreo (Yehûdâ Abrabanel), 19-20, 48, 137, 163, 171, 190, 203-205, 207-209, 224, 248-249, 254-255, 285-286, 299-303, 307, 319, 324, 352, 356
Leporatti, Roberto, 187
Lever, J. W., 214
Lewis, C. S., 45, 65, 89, 319
Leyes de amor, 117
Librandi, R., 120
Liccaro, Vicenzo, 79

Lida, M.ª Rosa, 112-113
Liedl, J., 217
Lino, 174
Littré, E., 21
Llorens, Vicente, 349
Lloyd, A. C., 163, 187
Llull, Ramon, 60, 83-84, 214, 272, 365
Lobera, Francisco, 265
Lope de Vega, *véase* Vega, Lope de
López, A., 235
López, Juan, 131
López-Baralt, Luce, 368
López Bueno, Begoña, 156-157
López Corella, Alfonso, 62
López Estrada, Francisco, 184, 210, 215-216
López de Haro, Diego, 111, 121, 150
López de Mendoza, Íñigo, 143
López de Villalobos, Francisco, 116-117, 165-166, 177, 196-197, 221, 285
Lorris, Guillaume, 150, 215,
Louth, Andrew, 27, 36, 272, 276-277, 281
Lovelock, Julian, 319
Lowe, Jennifer, 304
Lowes, J. L., 67
Lucena, Luis de, 126, 144
Lucien-Marie de Saint Joseph, 265
Lucrecio, 218, 253, 300
Lugo, Álvaro de, 246-247
Luigini, F., 207
Luis de Granada, fray, 225, 232, 283, 314
Luis de León, fray, 13, 41, 44, 47, 170, 228-249, 257, 259, 261, 263, 268, 279-282, 285, 344-345, 360
Luttikhuizen, Frances, 305
Ly, Nadine, 147, 322

Macías, 315
Macpherson, Ian, 114
Macrí, Oreste, 232, 240, 242
Macrobio, 44, 71, 222
Madrigal, Alfonso de, el Tostado, 88-89, 94, 114, 129, 132, 163, 293
Maduell, Àlvar, 83
Maio, Eugene A., 231, 268, 273, 276
Malón de Chaide, Pedro, 296-298, 301
Mancho Duque, M.ª Jesús, 265, 268
Mancini, Franco, 91, 102, 109, 123, 215, 229
Mann, Nicholas, 149
Manrique, Jorge, 105-106, 109, 117, 129, 139, 147, 150-151, 314, 322
Mansfeld, J., 22
Manso, Fernando, 349
Manuel, don João, 113
Manuel, don Juan, 73, 114
Manuel II, don Juan, 114
Manuzio, Aldo, 184
Marasso, Arturo, 265
Marcabrú, 92-93
Marcel, Raymond, 169, 184, 207
March, Ausiàs, 134-136, 139, 156, 180, 188
Marco Aurelio, 56
Marichal, Robert, 256
Marín Ocete, A., 153
Marino, G. B, 163, 325
Maristany, Joaquín, 232, 237-238, 240-241, 245
Márquez Villanueva, Francisco, 266
Marrou, Henri Irénée, 35
Martinenche, E., 157
Martínez de Bujanda, J., 288, 292
Martorell, Joanot, 138
Martz, Louis, 319
Marvardi, Umberto, 205
Massa, Eugenio, 27, 50, 85
Matas Caballero, Juan, 336
Mateos Paramio, A., 252
Mathew, Gervase, 45
Maurer, K., 241
Máximo el Confesor, 84
Mayoral, Marina, 349
McCrary, C., 330
McVaugh, M. R., 67
Medici, Lorenzo de, 99, 172, 187, 206, 213, 225
Medrano, Francisco de, 248
Meléndez Valdés, Juan, 347-348, 351, 355
Mena, Juan de, 130
Méndez Plancarte, Alfonso, 340
Mendia, Lia, 120
Mendoza y Bobadilla, Francisco de, 232
Menéndez Pelayo, Marcelino, 143, 209
Menéndez Pidal, Ramón, 99, 157
Merlino, Camilo P., 209

Merril, R. V., 247
Meun, Jean de, 150, 215
Mexía, Pero, 145-146
Micó, José María, 308
Miguel Ángel Buonarroti, 194
Minturno, Antonio, 184, 210
Mir, Miguel, 284, 313
Modio, G. B., 207
Molas, Joaquim, 15, 180
Molho, Maurice, 321
Molina, Tirso de, 332-335
Moner, Francesc, 118
Mónica, Santa, 36, 231
Montaigne, Michel de, 146, 290
Montemayor, Jorge de, 129, 214, 216, 265, 311
Montero, Juan, 214, 265, 311
Montero, Lázaro, 303
Montesa, Carlos, 209
Monteverdi, Angelo, 67
Montgomery, R. L., 214
Montoro, Antón de, 109-110
Moore, R., 321
Morales, Ambrosio de, 176, 178
Morales, M., 268, 288, 297
Morales Borrero, A., 249, 287, 299
Morby, Edwin S., 186, 325
Moreau, J., 46
Moreto, Agustín, 339
Morón, Ciriaco, 232, 295
Morreale, Margherita, 193, 209
Morros, Bienvenido, 188, 221
Mudarra, Alonso, 137
Muñiz Muñiz, M.ª Nieves, 154
Muret, Marc Antoine (Muretus), 347-348
Murillo, Luis Andrés, 303
Museo, 171

Nabucodonosor, 52
Nájera, Esteban de, 140
Nardi, Bruno, 67, 72-74, 104-105
Narváez, Luis de, 155
Navarra, Margarita de, 255-256
Navarrete, I., 193
Navarro, Mosén, 112
Nelli, René, 89, 96
Nelson, John C., 17, 104, 148-149, 163, 192, 205, 218, 220, 223, 319
Nemesio de Emesa, 60-61, 68, 78
Nevares, Marta de, 367-369
Newman, F. X., 89
Nicea, Concilio de, 31
Nicolás de Cusa, *véase* Cusa, Nicolás de
Nieto, José, 226
Nifo, Agostino, 209
Nobili, F., 218
Nolhac, Pierre de, 212
Noya, Francisco de, 115
Núñez, Ferrán, 118
Nygren, Anders, 27, 52-53
Nykl, A. R., 97

Olivares, J., 321
Oráculos caldeos, 57, 173
Orcibal, Jean, 27, 48-49, 210, 218, 265, 267, 276, 284
Orfeo, 170-171, 173
Orígenes, 12, 27-35, 44, 52, 66, 84, 256, 259, 262, 271, 277, 281
Ornstein, Jacob, 126, 144
Ortega y Gasset, José, 97
Orvieto, Paolo, 120, 172-173, 272
Osuna, fray Francisco de, 260, 276, 283-284, 295
Ottaviano, G., 161
Ottonello, Pier Paolo, 268
Ovidio, 19-20, 42, 49, 89, 206, 251, 313, 315, 329

Pablo, San, 12, 20, 27, 34, 40, 46-48, 50, 92-93, 95, 101, 109, 135, 162, 169-173, 177-178, 181, 189, 210, 212, 222, 234-238, 245, 249, 256-260, 272, 274, 289, 294-295, 298, 300, 302, 313, 315, 328; *véase también* Biblia
Pacho, Eulogio, 268
Paiewonsky-Conde, Edgar, 303
Pailler, Claire, 337-338
Paladio, 63
Palley, J., 361
Paravicino, fray Hortensio, 275
Parker, Alexander A., 152, 179
Parménides, 295
Parrilla, Carmen, 118
Patrizi da Cherso, F., 163, 205
Paz, Octavio, 340

Pedro Lombardo, 45, 49, 233
Pedro Nolasco, San, 335
Peers, E. Allison, 83
Pellegrin, E., 42
Pèrcopo, Erasmo, 207
Perelmuter Pérez, Rosa, 345
Perella, N. J., 19, 27, 46, 49-50, 96, 163, 187, 202, 210, 212-213, 218, 220, 244, 256, 274
Pérez de Montalbán, Juan, 332
Pérez de Oliva, Fernán, 176
Pérez Priego, Miguel Ángel, 114, 130
Perry, T. Anthony, 214, 319
Petrarca, Francesco, 13, 37, 92, 115-116, 119-121, 123-125, 149-150, 168, 172, 194, 204-205, 250, 259, 351, 361; *véase también* petrarquismo
Petré, H., 45
Philoxeno, Marcello, 158
Piccolomini, Enea Silvio, 138
Piccus, Jules, 73
Pico della Mirandola, Giovanni, 155, 174, 186, 196, 200, 212-213, 219, 286, 291, 352
Pigeaud, Jackie, 54, 60
Pinciano, *véase* López Pinciano, A.
Pinheiro da Veiga, Thomé, 314-315, 333, 335
Pinto, fray Héctor, 295-296
Pinto, Raffaele, 221-222
Pitágoras, 171, 247
Platón, 11-29, 33, 36, 39, 41-42, 45-46, 52-53, 56, 58, 61-63, 65, 74, 77, 79-80, 82, 91, 94-98, 101, 107, 127, 137, 142, 149, 152-154, 156, 158, 160-162, 164-165, 167, 169-178, 181-182, 184-186, 189-191, 195-196, 198-201, 205-208, 210, 213, 216-218, 220, 222-223, 225-226, 228, 230-231, 235, 239, 241, 243, 247-249, 252-253, 256-257, 268-269, 271-272, 278, 280, 285-288, 291, 293, 295, 297-298, 300-303, 314-315, 317, 327, 329-333, 344-348, 350, 352-353, 356, 360-361
Plinio, 99
Plotino, 20, 26-30, 33-37, 39, 48, 57, 59, 75, 81-82, 170, 173, 182, 188, 220, 222, 249
Plutarco, 176, 218, 232, 241, 259, 268, 272-273, 276, 308, 362
Poggio Bracciolini, 205
Poggioli, Renato, 305
Poliziano, Angelo, 102
Polt, John H. R., 348
Pomponazzi, Pietro, 146, 184
Ponchiroli, Daniele, 120
Pontano, Giovanni, 60
Porfirio, 25, 35, 76
Portugal, Manoel de, 141
Portugal, Pedro de, 87-88, 94, 105, 114, 116-118, 120, 132, 157, 293
Posidonio, 65
Posio, Antonio, 59
Pozuelo Yvancos, José M.ª, 321
Pozzi, Mario, 154, 163, 174-175, 193-194, 197, 199-200, 204-205, 219, 252-253
Praz, Mario, 319
Prellwitz, Norbert V., 265
Presotto, Marco, 323
Price, A. W., 16, 19, 217
Pring-Mill, Robert, 84
Prisciano de Lidia, 61
Proaza, Alonso de, 129
Proclo, 33, 57, 174, 182
Puértolas, Soledad, 365-366
Pugliese, Olga Z., 184, 191, 213

Qüestión de amor, 142-143, 145-146
Quevedo, Francisco de, 89, 93, 179, 320-322, 351, 360
Quirós (poeta de cancionero), 150
Quondam, Amadeo, 205

Rabelais, François, 275
Raby, J. E., 175
Rahman, F., 65-66
Rahner, Karl, 27, 51, 66, 281
Rallo, Asunción, 214, 254
Rasis (o Razes), *véase* Al-Râzî
Raven, J. E., 23, 56, 71
Razón de amor, 99
Reckert, Stephen, 248
Redondo, Augustin, 325
Reinhardt, Klaus, 245
Révah, J. S., 289, 292
Revuelta, Manuel, 232
Reyes Católicos, 90

Reyes, Rogelio, 150
Ribera, Suero de, 113
Ricard, Robert, 242, 275, 345
Ricardo de San Víctor, 43, 45, 49, 81, 88, 92, 94, 173, 188, 226, 269, 362
Rico, Francisco, 16, 22, 37, 84, 92, 99, 115-116, 120, 123-124, 149, 192, 206, 234, 261, 268, 289, 291, 300, 308, 321-322, 368
Río, Martín del, 202
Riquer, Martín de, 15, 84, 90, 95, 122, 180, 340
Rivera de Ventosa, E., 235
Rivers, Elias L., 189, 192, 251
Robb, Nesca A., 179, 200
Robin, Leon, 92, 217
Robinson, T. M., 24
Rodrigues, J. N., 208
Rodríguez, Claudio, 361
Rodríguez-Moñino, Antonio, 111, 124-125, 147-148
Rodríguez del Padrón, Juan, 108
Rodríguez Puértolas, Julio, 110
Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E., 265
Rohland de Langbehn, Regula, 126, 143, 160
Roís de Corella, Joan, 122
Rojas, Fernando de, 138, 145
Rojas, Sancho de, 115
Rollán Rollán, M.ª Sagrario, 265
Romano, David, 19
Romera Castillo, José, 90
Romero Tobar, Leonardo, 349
Romeu, J., 122
Roncaglia, Aurelio, 108
Roncero, Victoriano, 254
Ronsard, Pierre de, 212, 247
Rosales, Luis, 313, 315-316, 329
Rosand, D., 174
Rose, Mark, 214
Rossi, L., 89
Rousselot, Pierre, 49
Rozas, Juan Manuel, 325
Ruano, Lucinio, 31, 260
Rubio, Lorenzo, 210
Rubió i Balaguer, Jordi, 84
Rudel, Jaufré, 93, 96, 108
Rueda, Salvador, 355-356
Ruestes, M.ª Teresa, 188, 251, 331
Rufino de Aquileia, 262
Rufo, Juan, 307-308
Ruiz-Portella, Javier, 364
Ruiz Salvador, Federico, 265, 269, 274, 276
Ruiz Silva, C., 251
Russell, Peter E., 138
Ruysbroeck, Juan, 82, 267, 272

Saba, G., 247
Sabat, Georgina, 340
Sabbatino, P., 179
Sabuco, Miguel de, 62, 167
Sabuco de Nantes, Oliva, *véase* Sabuco, Miguel de
Sáenz-Badillos, Ángel, 99
Sage, Pierre, 256
Sagüés Azcona, Pío, 52
Saint-Thierry, Guillermo, *véase* Guillermo de Saint-Thierry
Sáinz Rodríguez, Pedro, 267
Saitta, G., 170
Sala di Felice, Elena, 205
Salinas, conde de, *véase* Silva y Mendoza, Diego
Salinas, Pedro, 165, 357-363, 369
Salinas, Soledad, 362
Salisbury, Juan de, 60
Sambursky, S., 57
San Pedro, Diego de, 90, 133, 146
San Víctor, Hugo de, *véase* Hugo de San Víctor
San Víctor, Ricardo de, *véase* Ricardo de San Víctor
Sánchez, Pedro, 295
Sánchez de Badajoz, Diego, 211
Sánchez de Badajoz, Garci, 72-73, 110, 113-114, 117, 147, 198
Sánchez Robayna, Andrés, 345
Sánchez Romeralo, Antonio, 355
Sánchez Valdés de la Plata, Juan, 62
Sanjosé, Javier, 245
Sanseverino, Violante, 206
Sanson, Henri, 268
Sansovino, Jacopo, 209
Sant Jordi, Jordi de, 121-122, 147
Santangelo, Giorgio, 205
Santillana, marqués de, *véase* López de Mendoza, Íñigo

Sanz Cuadrado, M.ª Antonia, 329
Saouma, Brigitte, 91-92
Savino, Lorenzo, 207
Savorgnan, Maria, 191
Scheler, M., 357
Schiller, F., 352-353, 356
Schofield, M., 23, 56, 71
Schöner, E., 21
Schubring, K., 58
Schutz, A. H., 212
Sebold, Russell P., 347, 351
Sedeño, Juan, 116.117, 163-165
Segre, Cesare, 221
Segura, Juan de, 146
Las Semanas del jardín, 306
Séneca, 85, 170
Serrano de Haro, A., 105, 139
Serrano y Sanz, M., 254
Severin, Dorothy S., 133
Shakespeare, William, 214, 316-317
Shea, Katherine M., 299, 303
Sibiuda, Raimundo, 52, 289-290, 292-293, 295
Sidney, sir Philip, 213-214, 319
Sidonio Apolinar, 42
Silva y Mendoza, Diego, 315-316
Silvestre, Gregorio, 90, 152-155, 352, 356
Simioni, A., 172
Simó, Lourdes, 99
Simonetti, M., 31
Sinesio de Cirene, 76, 78
Singer, Irving, 17, 48, 93, 219
Smith, A. J., 319
Smith, W. D., 22
Sócrates, 20-22, 281
Solé-Lerís, A., 214
Sommers, Paula, 256
Soria (poeta de cancionero), 112, 124-126
Soria Olmedo, Andrés, 19, 201, 205, 208, 249, 255
Soto, fray Domingo de, 298-299
Soto de Rojas, Pedro, 197, 336-337
Soufas, Teresa S., 333, 337
Spenser, Edmund, 214, 219-220
Speroni, Sperone, 163, 171, 209, 252
Spiazzi, R. M., 80
Spitzer, Leo, 96, 99-100, 318-320, 359-360
Stagg, G., 216
Stäuble, Antonio, 175, 253
Steggink, Otger, 265-266
Stegmüller, F., 292
Stemmler, T., 67
Steneck, N. H., 67
Suárez (poeta de cancionero), 132
Suárez, Armando, 80
Suso, Enrique, 267

Tapia, Juan de, 106, 109, 125
Targarona, Judit, 99
Tassara, García, 349-350
Tassis, Juan de, 331-332
Tasso, Torquato, 218-219
Tauler, Juan, 50, 267
Tavani, Giuseppe, 100
Teijeiro, Miguel Ángel, 156
Terencio, 166
Teresa de Jesús, Santa, 265-266, 283, 329, 364
Terry, Arthur, 251, 340
Thompson, Colin P., 203, 232, 261, 263, 268, 276
Timoneda, Juan, 139-140, 148
Tobin, F., 91
Todi, Jacopone da, *véase* Jacopone da Todi
Tomás de Aquino, Santo, 25, 41-45, 49-50, 52, 68, 79-80, 87, 91, 94, 103, 109, 117, 148, 161, 170, 199, 210, 233, 235-236, 250, 263, 266, 273, 276, 279-280, 282, 333, 349
Tomás de Villanueva, Santo, 283-284
Tomeo, Niccolò Leonico, 60
Tonelli, Luigi, 207
Topsfield, L. T., 92
Torre, Francisco de la, 250-251
Torres Naharro, Bartolomé, 139
Torres Nebrera, Gregorio, 349-350
Tosi, Renzo, 146
Tostado, el, *véase* Madrigal, Alfonso de
Tractado de amor en modo platónico, 209
Tratado de amor, 130
Trinkaus, Charles, 26, 170
Triste deleytaçión, 126
Triunfo de Amor, 115
Trotter, G. D., 144
Trueblood, Alan S., 325, 330
Tûqân, Ibrâhîm, 97

Unamuno, Miguel de, 353
Urbina, Fernando, 265

Vagad, fray Fabricio, 128
Val, Joaquín del, 146
Valdivielso, José de, 313-314
Valente, José Ángel, 287, 361
Valis, Noël, 349
Valla, Lorenzo, 31, 205
Vallcorba, Jaume, 252
Valles, Francisco, 62
Vallese, G., 208
Valverde de Hamusco, Juan, 62
Vandelli, Giuseppe, 117
Vanossi, Luigi, 108
Varchi, Benedetto, 163, 209
Varey, John E., 337
Vàrvaro, Alberto, 85
Védrine, Hélène, 201
Vega, Ángel Custodio, 283, 298
Vega, Lope de, 13-14, 106, 139, 147, 186, 307-308, 312, 314, 322-332, 351, 366-369
Vega Ramos, M.ª José, 60
Vegetti, M., 22
Venegas, Alejo, 287
Ventadorn, Bernart de, *véase* Bernart de Ventadorn
Verbeke, G., 44, 46, 56-57
Vicente Ferrer, San, 127-128
Vilanova, Arnau de, 67, 69-73, 105, 138
Villa Ardura, Rocío de la, 77, 184
Villalón, Cristóbal de, 254
Villamediana, conde de, *véase* Tassis, Juan de
Villegas, Antonio de, 215
Villegas, J., 359
Vilnet, Jean, 265
Viñoles, Narcís, 126, 129, 148
Virgilio, 42, 60, 115, 247, 297, 357
Viscardi, A., 89
Vittori, E., 93
Vivero, Luis de, 111
Vives, Juan Luis, 62
Vlastos, Gegory, 16
Vossler, Karl, 333
Vranich, Stanko B., 321

Wack, Mary F., 74
Wagner, Richard, 318
Walsh, John K., 180
Walters, D. Gareth, 251, 321
Walzer, R., 63
Weiger, John G., 303
Weinberg, Bernard, 205
Wenzel, S., 274
Whinnom, Keith, 90, 113, 133, 144, 179
Wikenhauser, Alfred, 46
Wilson, Edward M., 340
Williamson, Edwin, 303
Williamson, George, 319
Wind, Edgar, 66, 173, 213
Winn, Colette H., 256
Withers, A. M., 158
Wolfson, H. A., 67
Woodhouse, J. R., 174
Wooldridge, John B., junior, 330
Wyatt, A. J., 214

Yates, Frances A., 55, 74, 80, 83, 214, 272
Ynduráin, Domingo, 19, 81-82, 107, 142, 146, 160, 185, 202, 213, 241, 248, 261, 265, 267, 269, 274, 279, 285, 296, 299, 303, 310, 321

Zambelli, P., 66
Zamora Vicente, Alonso, 333
Zenón, 57
Zonta, Giuseppe, 163, 207
Zoroastro, 171
Zubizarreta, A. de, 359

ÍNDICE DE LOS PRINCIPALES TEMAS, TÓPICOS Y MOTIVOS*

acedia, 274
afectos, 16, 62, 105-106, 109, 125, 133, 167, 244, 273-274, 280-281, 286, 309, 319; *véase también* apetitos; pasiones
ágape, 25, 27, 29, 32, 40, 52, 86; véase también *caritas*
alegría, 73, 87, 94, 105, 120, 133, 163, 184, 187, 210, 252, 280-282; *véase también* pasiones
alienación (enajenación, altruismo) en el amado, 47, 87, 91, 93, 101, 108, 110-112, 114, 116-118, 120-121, 123-127, 129, 131-132, 134-135, 138-140, 144-145, 147, 151, 156-157, 161, 165, 173, 175-179, 193-195, 197, 199-200, 204, 212, 214-217, 219-221, 226, 231, 246, 256, 263-264, 266, 275, 278, 282, 314-315, 322, 343, 348, 351, 359-360, 366
aliento, 28, 46, 56, 153-155, 218, 244-245, 254, 257, 340-341, 356; *véase también* Espíritu Santo; espíritus; *pneuma*
alma del mundo, 16-17, 23-24, 26, 36, 56-57, 71, 81, 170-171, 174, 190, 225-226, 230, 324, 337, 346, 353, 356
almas, tres, 16, 24, 33, 58, 62, 78, 84, 102, 104, 106, 120, 129, 148, 166, 169, 171, 182, 190, 194-195, 197, 213, 248, 255, 264, 266-267, 270-271, 278, 290, 299, 324, 336-337, 344-345; *véase también* trinidad
amicus
  alter ego, 41-43, 45, 54, 146, 161, 178, 238, 254, 257, 312, 314-315, 335, 365
  dimidius ego (*magna*, o *melior*, *pars animae meae*), 42-43, 45, 138, 154, 161-162, 180-181, 216, 246-247, 251, 301, 326, 332, 335-337, 348, 352, 369
amistad, 19, 26, 40-45, 81, 86, 89, 95, 99, 107, 115, 118, 131, 149, 176-177, 246, 251-252, 254, 257, 300, 306, 308, 312, 315, 317, 323, 337-338
amor
  cortés, 84-85, 89-96, 101, 112-115, 123, 139, 148, 156-157, 159, 168, 172, 174, 179, 206-209, 253, 303-304, 306
  de amistad, 41, 43, 310; *véase también* amistad
  de igualdad, 42, 44, 98, 162, 167, 320
  de lejos, 96, 107, 108
  de oídas (*ex auditu*), 53, 107-108, 274-275, 303, 356, 359, 369
  extático, 15, 17-18, 23, 40, 161, 173, 176, 190, 199, 210, 264, 271, 284, 319, 344, 362, 366; *véase también* éxtasis
  fino, 86-87, 89, 91-93, 100, 107, 141, 150, 152, 177, 303, 335
  gentil, 91, 102, 108, 115, 164-165, 172, 211,
  hereos, heroico o *erotés*, 17-18, 20, 69-72, 74, 97, 103-105, 141, 145, 166, 184, 191, 195-197, 217, 254, 269, 285, 312, 330, 334, 363; *véase también* enfermedad de amor
  intelectivo, 16, 69, 107-108, 138-139, 145, 153, 159, 166-167, 174, 219, 224-226, 231, 242, 248-250, 252, 255, 271, 276, 285-286, 288, 290, 298, 317, 320, 338
  mágico, 146, 181-182, 195-196, 202, 311, 319, 325, 334, 353, 361
  matrimonial, 45, 205
  médico, 15-16, 93, 174, 176, 243-244, 333-334, 341
  platónico, 15-25, 39, 88-92, 94, 96-97, 101, 107, 113, 149, 152, 154, 158, 162-164, 167, 176-188, 189-194, 198, 200, 202, 204-207, 209, 212-213, 217-231, 248, 250-251, 253, 262, 268, 271-272, 285, 288, 295, 301-303, 308-309, 315, 317, 324-325, 327, 330-331, 333, 337, 348, 352-353, 356, 359-360
  por ingestión, 142, 229-232, 241, 294, 299; *véase también* eucaristía
  sensitivo, 16-17, 19, 23, 25, 55-56, 69, 90-91, 95, 102-108, 117, 125, 126, 138, 141, 144, 148, 152-153, 157-159, 163, 165-167, 176, 181, 189-190, 193-197, 200-201, 217-218, 224, 226, 252-253, 274, 285, 309, 317, 320, 323-324, 333, 349, 352-353, 356
  simple, 74, 77, 81, 90-91, 100, 110, 114, 126, 129-134, 152, 157, 190, 204, 219, 224, 250, 252, 275, 320, 324
  universal, 23, 109, 127, 153, 169, 171, 173-174, 182, 185, 190, 195, 199-200, 208, 224, 226, 230, 234-235, 237, 242, 250, 253-254, 278, 288, 317, 320, 324, 327, 346, 352-353, 359
amor
  acutus, 48; véase también *eros pandemos*
  calidus, 48; véase también *eros ouranios*
  mixtus, 18, 152-159, 197-199, 218; *véase también* amor sensitivo; *eros pandemos*
  purus, 23; *véase también* amor platónico; *eros ouranios*
amor benevolentiae, 41-42, 52, 88, 100, 103, 130, 137, 282, 287
amor concupiscentiae, 41-44, 52, 71, 88, 91, 94, 103, 130, 137, 160, 166, 192-193, 282, 285, 287, 298; véase también *virtus concupiscibilis*
amor meus, pondus meus, 47, 88, 133, 297-298, 301
amor per visum, 18, 23, 55, 165, 228-229; *véase también* mirada y *visio*
anakrasis, 32
anámnesis, 17-18, 25, 97-98, 162, 177, 185, 188, 217, 230, 250-251, 261-262, 269, 275, 321, 332, 337, 344, 350, 357-360, 367
andrógino, 15-16, 24-25, 45, 82, 96-97, 216, 244, 252, 285, 347-348, 361, 366-367
anima animat ubi amat, 23, 25, 48-52, 82, 85, 87-88, 105, 108, 110, 113-114, 119, 126, 129, 133, 136, 148, 157, 159, 162, 164, 177-178, 180, 204, 212, 221, 226, 235, 237, 243-244, 247, 251, 256, 283-284, 295-297, 301, 303-304, 308, 310, 314-317, 320-321, 323-326, 329, 333, 337-342, 352, 357-359, 364, 366; *véase también* vivir en el amado
animalis phantasticus (hombre), 78-80, 148, 196, 199, 202

* Los incluyo según aparecen en el texto, aunque en muchos contextos sean sinónimos; por ejemplo, «fantasía» e «imaginación», o «amor cortés» y «amor fino». Lo mismo ocurre con algunos conceptos incluidos dentro de otros, como «amor sensitivo», que muchas veces hay que entenderlo como *religio amoris*; o *amor benevolentiae*, que casi siempre habría que subsumirlo en *caritas*. Por eso hay tantas referencias cruzadas. Complementariamente, no figuran términos estrictamente sinónimos, por lo que se entenderá, por ejemplo, que cuando aparece «rapto» en el texto remito a la entrada «éxtasis», o que en la voz «retorno» también se incluya su sinónimo «vuelta».

aniquilamiento, 35, 45, 93, 95, 100, 263-264, 266-267, 269, 271-274, 276, 282, 306, 314, 342-343, 359, 363-365; *véase también* alienación en el amado
anteros, 16-21, 154, 217, 330-331; véase también *eros pandemos*
apátheia, 81, 264, 279-282, 286
apetitos, 18, 63, 87, 94, 118, 152, 154, 174, 183, 194, 201, 239, 241, 252, 264, 266-267, 269, 274, 279, 281-282, 285, 309, 331, 362, 364; *véase también* afectos; pasiones
armonía, 23-24, 79, 169, 174-176, 182, 219, 222, 226, 230, 232, 243, 257, 324, 330, 351, 353
ascensus, 26, 30, 33, 39, 53, 83, 92, 101, 175-176, 190, 201, 212, 220, 230, 236, 268-269, 277-278, 352
ascesis, 220, 263-264, 266, 270-272, 279, 345, 350, 352-353, 356
astrología, 127, 169, 182, 226, 278
atomismo, 23, 218-219, 252-253, 326, 353

belleza ideal (o universal), 16-19, 23, 25, 36-37, 39, 73, 81, 104, 107, 113, 148-149, 151, 154, 157, 172-174, 190, 194, 199-201, 203-204, 206, 211-212, 217-219, 223-224, 230, 238-239, 248-249, 251, 253-254. 262, 296, 357, 369
beso, 28, 44, 46, 96, 99-100, 153-154, 163, 173, 213-214, 243-245, 254, 256, 274, 347, 349-352, 355-356, 358-359, 361, 369; véase también *mors osculi*
bonum diffusivum sui, 25, 38, 46, 81-82, 112-113, 169, 172, 225, 236, 248; véase también *vestigia divinitatis*
bucolismo, 36, 157, 184, 214-216, 231, 240, 242, 245, 281, 306

cadena del ser, 35-36, 79, 81, 101-102, 166, 169, 231
caridad, 28, 267, 269, 280; véase también *caritas*; virtudes teologales
caritas, 25, 28-29, 34-35, 40-41, 43-46, 82, 86, 88, 91, 93-95, 103, 107-109, 112, 117, 128, 130, 135, 137, 149, 162, 170-171, 173, 189, 204, 211-212, 221-257, 267, 269, 279, 282, 284-285, 287, 292, 297, 300, 312-313, 328, 369; *véase también* ágape
confusio caritatis, 101, 173, 244, 246, 351
infusio caritatis, 28, 32, 45-46, 51, 228-230, 233, 236-237, 239, 243, 255, 257-258, 271, 287
centro del alma, 36, 94, 155, 238, 250, 270, 294, 297-298, 360
cerebro, 56, 58, 62, 65, 72, 77, 102, 194-195, 255, 274, 308, 327; véase también *hegemonicón*; *principatus*; ventrículos cerebrales
circulación sanguínea o «espiritual», 21, 58-61, 66, 120, 145-146, 183-186, 189, 192, 194, 217, 222, 308, 326-327, 346, 354; *véase también* corazón; *nóêma*; pulso
círculo, 26, 29-30, 74-75, 81, 92, 102, 174, 176, 186, 190, 200, 225, 239, 249, 287; *véase también* retorno
cogitatio, 61, 63-64, 69-75, 77, 85, 103-104, 114, 119-121, 134, 138, 141, 145, 148, 155-156, 160, 162, 164-165, 183-184, 189, 191-192, 194-197, 200, 202, 212, 216, 255, 273, 285-286, 308, 310, 326, 334
coincidentia (o *concordia*) *oppositum*, 84-85, 92, 106, 112, 117, 127, 130, 132, 134, 176, 217, 243, 253, 330
comunión mística, 27-28, 35, 39-40, 44, 101, 175, 228, 232-235, 238-240, 242, 245-246, 249, 256, 330, 353
conformación (o información), 48, 50, 58, 63, 66, 68, 69-70, 72-73, 76, 81, 85, 102, 107, 121, 124, 127-128, 143, 148, 155, 164, 176, 184, 195, 198-199, 204, 219, 223-224, 232, 235, 242, 247, 249-251, 254, 265-266, 275-276, 289, 299, 315, 324, 329-330, 349, 358; *véase también* hilemorfismo
contemplación, 18, 23, 28-30, 33, 36-37, 50, 53, 59, 61, 64, 69, 75, 79, 93-95, 102-104, 106-107, 110, 114, 118-120, 125-126, 128, 130, 134-135, 139, 145, 154, 166, 173, 175, 181, 183-184, 187, 189-190, 193-196, 199-200, 203-206, 212, 215, 217, 219-220, 222-224, 231, 239, 242, 246, 251, 254-255, 260, 262-264, 270-271, 275, 277-278, 285, 287, 290-291, 294, 296, 320, 327, 343-345, 367
contrafactum, 84, 100, 152-153, 178, 189, 226-227, 349
conversio, 23, 26, 37-38, 53, 75, 82, 87, 118, 120, 124-127, 129-130, 132, 141-143, 147, 159, 173, 179, 198, 205, 223, 228-230, 239, 242, 252. 290, 292-293, 307-308, 320, 344, 348
corazón, 36, 54, 56, 58, 62-63, 65, 69-73, 76-77, 88, 90, 95, 103, 105, 135, 138, 141, 149-150, 152, 180-181, 184-186, 193-194, 201, 224, 243, 264, 274, 281, 286, 308, 316, 319, 327, 335; *véase también* circulación sanguínea o «espiritual»; *nóêma*; pulso del alma, 259; *véase también* centro del alma
cósmos noêtós, 23, 37
creatio ex nihilo, 25-26, 28-29, 31-32, 37-39, 46, 49, 81-82, 98, 170, 233-234, 236, 240, 242, 248, 260-262, 264, 273, 326, 344-345, 365
cristocentrismo, 25, 31-32, 35, 37, 39-40, 91-92, 101, 129, 155, 173, 175, 211, 222-223, 225, 228, 230, 232-250, 256, 261-272; *véase también* trinidad
cualidades elementales, 21, 55, 57, 59, 68, 71-72, 75, 100, 102-103, 109, 141, 184, 192, 217, 223, 255, 257; *véase también* cuaternario
cuaternario, 17, 21, 68, 100, 105, 133, 173, 182, 269, 280-282, 287; *véase también* cualidades; elementos; humores; pasiones
cupiditas, 41, 52, 88, 91, 93, 103, 130, 135, 160, 213, 221, 226, 252, 255, 267, 284-286, 288, 291, 298, 308

deificatio, 24, 28, 33-34, 49, 128, 166, 173, 229, 234, 236, 245
denudatio, 68-69, 214, 230, 241, 264, 275-276, 282, 301
descensus, 25-26, 32, 34, 37, 39, 46-47, 51, 53, 83, 92, 176, 182, 190, 201, 225, 230-231, 236, 239, 242, 256-257, 262, 271, 277-278, 344-346, 364-366
dilectio, 39, 48-51, 69-70, 75, 85, 115, 125, 130, 135, 139, 153, 163, 165, 197, 203, 232, 257, 273, 289-290, 292, 294, 297-299
disputa entre la razón y la voluntad, 105-106, 116, 118, 123, 125-127, 129-130, 132-133, 142, 145, 147, 150-152, 156-157, 173, 179-180, 194, 246, 299, 301, 309, 335, 337, 339-340
divinización (*theosis*, *theopoiesis*), 17, 20, 29, 31, 34-35, 37, 128, 166, 174, 207, 211, 220, 223, 233, 236, 240, 261-262, 264, 285, 289-290, 294, 301, 322, 354-355, 366; *véase también* entusiasmo
docta ignorantia, 48, 275-276, 294
dolce stil nuovo, 60-61, 67, 74, 86, 89, 91, 95, 101-103, 109, 113, 115, 119, 126, 136, 139, 148, 152, 168, 172, 186, 200, 220; *véase también* amor gentil
dolor, 73, 87, 104, 106, 109, 111-114, 123, 126, 129, 133, 135, 143-145, 147, 150, 160, 188, 193-195, 217, 250, 254, 280-281, 305, 328, 348, 357, 367, 369; *véase también* pasiones
donna angelicata, 91, 108, 130, 369; véase también *religio amoris*

elementos, 23, 56-57, 59, 63, 68, 175, 250, 293, 351, 362; *véase también* cuaternario
emanaciones, 26, 29-30, 33, 48, 81-82, 93; *véase también* hipóstasis
enfermedad de amor, 16-23, 73, 103-104, 138, 145-146, 150, 197, 199, 203, 214, 244, 255, 274; *véase también* amor *hereos*
entendimiento, 38-39, 55, 59, 61, 63, 69, 80-82, 85, 93, 95, 99, 103, 108, 137, 145, 156-157, 166-167, 174, 189, 193, 195-196, 199, 201-203, 223,

225, 255, 257-258, 269-270, 272, 274-278, 280, 282, 284-288, 295-296, 299, 301, 306, 308-310, 318-319, 331, 335, 338-339, 341, 343, 362, 369; *véase también* potencias del alma; sentidos interiores
entusiasmo, 17-18, 20, 24, 26, 28, 39, 91, 169, 217, 223-224, 269, 345-346, 366; *véase también* divinización
epektasis, 32-33
eros
ouranios, 20, 25, 29, 32, 88, 94, 162, 170-171, 184, 257, 330, 369
pandemos, 20, 29, 52, 54, 88, 91, 137, 225
véase también *anteros*
escritura (voz) del alma, 132, 143, 146-147, 149, 154, 156-157, 160, 163, 180, 186-189, 297, 319, 327-330, 337, 342, 357, 359, 362-363, 367-369; *véase también* impresión; logos
espejo, 17-19, 32-33, 43, 45, 51, 58, 83, 94, 97-98, 158, 160-162, 165, 169, 178, 183, 217, 223, 230, 248, 257-258, 262, 285-288, 291, 293, 297, 302, 305, 310-311, 327, 329, 332, 342, 350-352, 362, 365; *véase también* semejanza entre los amantes
esperanza, 70-71, 115, 144, 148, 165, 267, 271-272, 280, 303, 331, 350; *véase también* pasiones; virtudes teologales
Espíritu Santo, 28, 40, 45, 46, 175, 224, 232, 239-240, 246, 257-258, 365; *véase también* espíritus; trinidad
espíritus, 27-28, 46, 50-51, 54-61, 64, 66, 70, 72, 74-75, 77-78, 88, 90, 95-96, 100, 102-103, 105, 119-121, 134-135, 138-141, 145-146, 148, 159-161, 164, 176, 181-185, 187, 189-196, 198, 200-202, 204, 220, 222-223, 238, 244-245, 255, 257, 264, 270, 276, 286, 307-309, 311, 318-319, 323, 326-327, 334-335, 337-338, 346-348, 351, 369; véase también *pneuma*; *vehiculum animae*
eucaristía, 232-233, 237-243, 299, 314; *véase también* amor por ingestión
éxtasis, 26, 31, 34, 36, 39, 51, 154, 173, 175, 177-178, 210, 213, 230-231, 263, 265-266, 268-269, 271, 274, 277-278, 282, 286, 293, 297, 317-319, 333, 343-345, 350, 356, 359-360, 362, 368; *véase también* amor extático

fantasía, 52, 55, 59-64, 66-68, 70, 75-80, 85, 103, 106, 110, 115, 120, 134-135, 138, 149, 183-184, 191, 195, 201-202, 204, 223-224, 255, 285-287, 291, 301, 307-312, 317, 327, 331, 343, 348, 350; *véase también* imaginación; sentidos interiores; *virtus imaginativa*
fantasma, 55, 58-61, 64, 67-68, 70, 72, 102-103, 134, 184, 194, 199, 202, 246, 269, 271, 273-277, 284-286, 312, 333; *véase también* figura; imagen; *species*
fe, 35, 81, 107, 163, 188-189, 225, 232, 246, 267, 271-275, 277, 280, 290, 331; *véase también* virtudes teologales
figura, 26, 60, 64, 72-73, 75, 124, 150, 164, 201, 214-215, 224, 261, 284; *véase también* fantasma; imagen; *species*; transfiguración
en el corazón (en el alma o en las entrañas), 91, 102-103, 106, 109, 112, 115, 118-122, 130, 134, 142-143, 147, 155, 158, 160-161, 181, 183-184, 188, 197, 206, 212, 215-216, 224, 229, 238, 240-242, 247, 257, 262, 271, 276, 307, 311, 317, 325, 335-337, 341-343, 362
filautía, 19, 43, 162
filografía, 207-208
fons bonitatis, 92, 94, 169, 173, 223
fruitio, 51, 91, 125, 173, 194, 290, 292, 297-299
furor (delirio, impulso, locura, *mania*, rapto), 16-17, 19-21, 171, 178, 182, 197, 214, 250, 254, 269, 286, 293, 297-298, 333-334, 356; *véase también* cuaternario

gnoscere se ipsum, 37-39, 170, 258-260, 262-263, 280

gozo, 17, 108, 115, 135, 165, 193, 220, 245, 254, 276, 280-282, 343; *véase también* pasiones

hábito del alma, 75, 103, 132, 141, 148, 150, 181-182, 188, 216, 237, 271-274, 293-295, 308, 311, 343; véase también *indumentum animae*
hilemorfismo, 41, 55, 68, 76, 103, 106-107, 199, 228, 251, 301, 323-324, 330, 340-342; *véase también* conformación
hipóstasis, 28-30, 33, 35, 233, 235-238; *véase también* emanaciones
homo
capax dei, 40, 128, 237, 256, 263
deus creatus, 26, 37, 40, 79, 256, 263
huida del corazón (emigración del alma), 89-90, 96, 98, 105, 109-114, 116, 118, 120-122, 131-133, 135-136, 139-141, 143-144, 147, 159, 161-163, 187-188, 190, 214, 244, 246, 304-307, 314-315, 318-320, 322-323, 325-326, 329, 331-332, 336, 339, 342, 349-350, 354, 359-360
humores, 21, 57, 71, 77, 186, 223, 274, 334; *véase también* cuaternario

imagen, 32, 51-53, 61, 64-65, 76-77, 103, 143, 150, 161, 183, 188, 196, 198, 204, 219, 263, 269, 271-272, 274-275, 282, 286, 288, 291, 299, 308, 318, 327; *véase también* fantasma; figura; simulacro; *species*
de Dios (hombre o alma), 19, 26, 28-29, 32, 37-40, 83, 91, 109, 113, 128, 169-170, 173, 181, 222, 225, 231, 235, 241, 243, 248-249, 255, 257-260, 262, 267, 270-271, 276, 285, 328, 344-345, 365
imaginación, 53, 59, 61, 67, 73-75, 103-105, 115, 141, 145-148, 161, 173, 182-184, 187, 193, 195-196, 198, 200, 224, 271, 273-274, 276, 286, 301, 307, 309, 311, 319, 327-328, 336; *véase también* fantasía; sentidos interiores; *virtus imaginativa*
impresión (o grabado, inscripción, pintura, sello) en el alma, 26, 51-52, 60, 69-70, 72-77, 120-123, 128, 130, 132, 142-147, 149, 152-153, 157-161, 163, 181, 185-186, 188, 194, 197, 202, 229, 247, 262, 286, 288, 291, 304, 306-307, 310-312, 317, 322, 325, 327; *véase también* escritura del alma; figura en el corazón
indumentum (*immortale*) *animae*, 77, 85, 182, 188-190, 195, 200, 237-238, 272-274, 292, 335; *véase también* hábito del alma
intelecto agente, 63, 104, 335; *véase también* entendimiento
inteligencia cósmica, 23, 29, 38, 50, 56, 79, 222, 230-231, 241, 278, 320, 324, 329, 338, 343-345, 356, 362
intelligibilis-sensibilis, 63-65, 78, 80, 82, 92, 148, 152-154, 169, 199, 222, 225-226, 275, 291
intercambio de corazones (de espíritus o de almas), 46, 86, 90, 95-96, 100, 110, 119, 131, 138, 149, 151, 154, 161-162, 179, 186-187, 189, 192, 204-205, 212-214, 216-217, 229, 253, 291, 307-308, 319, 323, 337, 339, 348-349, 351, 354-356, 359, 361
itinerarium (*peregrinatio*) *mentis in Deum*, 30, 38-39, 48, 83, 173, 231, 260, 262-263, 266-268, 270, 276, 287

libre albedrío, 110, 116-117, 125, 129, 135, 145, 164, 180, 244, 288-290, 292, 294, 305, 308-310, 334, 339-341
llanto, 73, 104-105, 112, 134, 138, 155, 172, 193, 252, 259, 307, 316, 348, 365, 367-368; *véase también* dolor; pasiones
logos, 29, 92, 107-108, 115, 153-155, 180, 187, 235-244, 247-249, 259, 261, 272, 275, 289, 351, 363, 365; *véase también* escritura del alma; *Verbum incarnatum*
luz/oscuridad, 19, 29-33, 55, 59, 70, 77, 82, 92, 141-142, 162, 169, 173-175, 199-200, 210, 219, 221-222, 224, 228-232, 236, 239-240, 250-251, 254-256, 264, 266-267, 269-270,

273, 275-279, 288, 295-296, 302-303, 309, 319, 344, 350, 352, 354, 361-362, 364, 367-369; *véase también* sol

melancolía, 71, 73-74, 103, 138, 141, 148, 191, 199, 222-223, 226-227, 255, 271, 274, 285, 305; *véase también* humores; cuaternario
memoria, 36-39, 50, 55, 59-60, 69, 72-75, 80, 102, 105, 109, 122, 128, 131, 145, 147-149, 156-159, 163, 177, 182, 184-185, 191-193, 196, 198, 200, 204, 223, 231, 250, 255, 257-260, 267, 269, 271, 273, 275-276, 280, 282, 285, 291, 306, 317, 321-322, 332, 357, 360, 365; *véase también* potencias del alma; sentidos interiores
mens, notitia, amor, 38-39, 85, 94, 169, 257-258, 262, 278-279, 296; *véase también* trinidad
microcosmos, 21-22, 24, 36, 77, 79, 82, 84, 171, 212, 226, 232-235, 242, 261-263, 324, 353
mirada, 18-19, 23, 60, 77, 87, 93, 99, 102, 114, 141, 143, 149, 151, 185, 187, 192, 200, 229, 244, 253, 303, 307, 310-311, 317, 319, 350-351, 356, 359-361, 363, 365, 368; véase también *visio*
mors osculi, 100, 154-155, 163, 213, 286, 349, 364; *véase también* beso
movimiento, 30, 54-55, 58, 62-63, 68, 71, 76-77, 80-83, 87-88, 91, 102-103, 108-109, 114, 116, 118, 156-157, 173, 189-190, 193, 201, 219, 228, 237, 240, 246, 286, 327, 343, 353
muerte por amor, 47, 73, 90, 93, 98-101, 104-105, 109-115, 118, 120-121, 127, 130-131, 140, 144, 152, 155, 160-164, 175, 177, 179, 187-188, 190-191, 203-204, 210, 212-214, 217, 221, 226, 249, 251, 256, 271, 301, 305, 311, 316-317, 321-322, 324, 330, 332, 335, 341, 353, 359-361, 363, 365; véase también *mors osculi*
noche, 31, 174, 255, 263-265, 267-279, 282, 284-286, 288, 305, 345, 359, 362-364, 367-368; *véase también* luz/oscuridad
nóêma, 62; *véase también* circulación sanguínea
nous, 26, 28-31, 33, 35, 81-82, 182

participación:
  en el alma del mundo, 17, 39, 171, 190, 201, 248, 293, 325, 330, 352, 356-357, 363, 367
  en la divinidad, 17-19. 24-26, 28, 32, 39, 91-92, 102, 147, 169-170, 213, 217, 219-220, 222-227, 229-237, 239, 248-249, 255, 262, 278, 288, 296-297, 317, 330, 332, 343-346, 350, 361, 363, 366, 369
  en la idea, 17, 23, 28-29, 97, 102, 152, 197, 204, 208, 219, 250-252, 314, 317, 344, 356, 359, 361, 363
pasiones, 24, 44, 54-55, 64, 69, 73, 76, 89-90, 106, 109, 133, 145, 182, 193, 195, 209, 256, 263, 274, 276, 278, 280-283, 301, 306, 334, 341; *véase también* afectos; apetitos; cuaternario
petrarquismo, 89, 114-116, 119-122, 124-125, 133, 148, 152, 162-163, 167-168, 172, 179-181, 184, 186-187, 191, 206, 212, 214-216, 225, 304-305, 313, 321; *véase también* Petrarca
pneuma, 21, 27-28, 45-46, 54-57, 64, 68-69, 78, 182-183, 360; *véase también* espíritus; *vehiculum animae*
potencias o facultades del alma, 38-39, 56, 59, 65-66, 69, 75, 78, 80, 84-85, 87, 94, 97, 104-105, 128-129, 132, 145, 147-148, 157, 179-182, 189, 197, 201-202, 226, 230-231, 239, 246, 255, 264-265, 267, 273-274, 276-277, 282, 284, 286, 290-292, 297-300, 312, 319, 321, 350, 364; *véase también* entendimiento; memoria; trinidad; voluntad
principatus (o *hegemonicón*), 36, 62, 65, 75, 181, 194, 274; *véase también* cerebro; corazón
pulso, 58, 65, 68-69, 71-75, 78, 102-104, 120, 183-184, 191, 202, 255, 327; *véase también* circulación sanguínea o «espiritual»; corazón; *nóêma*
purificación (o purgación), 26, 32, 63, 108, 182-183, 222, 229, 263, 265, 270-271, 275-281, 285, 296, 301, 331

rayo de tinieblas, 31, 269-270, 277; *véase también* luz/oscuridad; sol
razón, 63-64, 79, 106, 118, 125-126, 129, 133, 153, 166, 194-196, 199, 204-205, 224, 269, 275, 277, 290-291, 300, 309, 336, 341; *véase también* entendimiento; *virtus humana rationalis*
reciprocidad (o correspondencia) del amor, 17-19, 39, 41, 43, 46, 74, 77, 83, 94, 98-100, 104, 107-108, 115, 128, 130, 134-135, 139, 144, 155, 157, 161, 167, 185-187, 189-193, 197, 204, 206, 219, 226, 229-230, 238, 240, 247, 249-250, 252, 271, 302, 308, 310, 319-320, 323-325, 328, 330-331, 335-336, 351, 354, 364, 366
regio
  dissimilitudinis, 38, 231-232, 271
  media salutis, 38-40, 79, 92, 166, 231, 243; *véase también* cristocentrismo
religatio, 38-39, 169, 276
religio amoris, 70, 72, 90-91, 105, 108, 110-113, 119, 122-123, 135, 138-139, 147, 149-150, 152, 157, 159, 172, 198, 211-212, 245, 249, 303, 322, 339, 365, 369
resurrección, 47, 98, 101, 154, 161, 177, 190-191, 210, 223, 226, 232, 236, 240, 255-257, 316-317, 320-321, 353, 359, 361, 363-365
retorno 25-27, 29-30, 37-39, 81-82, 92, 93, 176, 230, 243, 249, 255, 276, 350; *véase también* círculo

scala perfectionis, 33-34, 79, 84, 93, 113, 128, 166, 175, 187, 189, 199-201, 207, 213, 230-231, 261, 276, 278, 280, 284-285, 287-288, 296, 324, 350, 355
scintilla, 71, 77, 82, 185, 192, 250, 297, 317, 319, 327-328, 343-345, 356, 362, 369
semejanza entre los amantes, 16-19, 24, 28, 35, 44-45, 48, 96-98, 107, 109, 127-128, 161, 190-191, 213, 217, 225, 235, 239, 241-242, 249-253, 263, 273, 286, 308-309, 328, 332-333, 341, 343-346, 352; *véase también* espejo
semillas de amor y de belleza, 33, 234, 248-249
sensus communis, 53-55, 59, 61, 63-68, 76, 79-80, 87, 106, 114, 135, 137, 145, 147-148, 156, 160, 194-196, 199-200, 202, 204, 209, 216, 224, 230-231, 250, 255, 264-265, 267, 269, 272-276, 278-280, 282, 284-286, 290, 292, 296, 319, 327, 331, 334, 337-338, 341, 345, 360
sentidos interiores, 53, 55-56, 59, 61-62, 64-68, 74, 76, 85, 102, 127, 132, 145, 151, 153, 156-157, 179-180, 183, 190, 194, 201, 222, 263-264, 267, 269-270, 276-278, 282, 286, 301, 309; *véase también* fantasía; imaginación; intelecto; memoria; *virtus*
simpatía, 97
simulacro, 25, 30, 91, 102, 110, 127, 140, 143, 183-184, 200, 202-203, 208, 210, 215, 223, 250, 273-274, 286, 312, 328, 342, 360, 365; *véase también* figura; imagen; *species*
sol, 46-47, 59-60, 149, 157, 160, 164, 169, 185-186, 211, 221-223, 225-226, 228, 232, 239, 250, 255, 275, 278, 287-288, 297-298, 301-302, 309, 327-330, 337, 367-368; *véase también* luz/oscuridad; rayo de tinieblas
species, 55, 60, 63, 70-72, 75, 85, 145, 195, 201, 231, 291, 334; *véase también* fantasma; figura; imagen
spiritus lucidus, 59-62, 75, 77-78, 86, 102, 107, 109, 184, 193, 223, 308, 327, 334; *véase también* espíritus; luz; *pneuma*
sublimación espiritual, 58, 61-64, 68-69, 71-72, 75, 77, 80, 121, 160, 189, 194-195, 200-203, 250, 280, 287, 308, 319, 327, 331, 335, 357

summum bonum, 93, 96, 105, 135, 172-174, 212, 236, 239, 295, 308-309
suspiro, 73, 104, 112, 118, 132, 140, 144, 163, 186-188, 193, 195, 202, 220, 252, 254, 281, 327, 349-352
sustancia/accidente, 50, 81, 102, 104, 106, 173, 183, 195, 198-199, 202, 226, 235-236, 240, 250, 278-279, 290, 309, 334, 345, 357, 360
sympnoia, 28
syndêmós, 16, 18, 24, 53, 79, 81, 171, 174-175, 185, 226, 233, 243, 300, 320, 323-324, 353, 356

temor, 129, 133, 221-222, 225, 280-282, 303, 335, 360; *véase también* cuaternario; pasiones
teofanía, 33; *véase también* logos
teología
  apofática (negativa o mística), 31, 33-34, 40-41, 51, 82, 227, 270, 277, 298
  catafática (escolástica y positiva), 30-31, 33-34, 40, 51, 233, 272
transfiguración, 109, 112-113, 122, 144, 166, 183, 263; *véase también* figura
trinidad, 25-28, 30, 32-33, 35, 37-39, 46-47, 51, 80, 84, 128, 162, 170, 173, 176, 179, 183, 223-224, 226, 232-233, 236, 239-240, 249, 257-259, 262, 264, 266-269, 271, 274, 276, 280, 290, 292, 300, 364-365, 368

unidad, 15-16, 18-19, 25, 35, 44-45, 81-82, 84, 165, 182, 199, 205, 213, 219, 232, 238-241, 245. 285, 300, 318-320, 330, 338-341, 350, 353, 359, 361
unión (*henosis*), 25, 34, 38, 46, 84, 90, 92, 94-98, 108-109, 116, 133-134, 141, 153-155, 160, 163, 172, 174, 176, 178, 198, 210, 213-214, 217-219, 228, 230-231, 233, 257, 313, 319, 324, 331, 336, 338, 341, 347-352, 355-356, 359
  de las voluntades, 115-119, 125, 130, 138, 147, 165, 179-181, 232, 236, 239, 263, 274, 276-278, 284, 287, 289, 295, 297-298, 323, 331, 341
  hipostática, 232-233, 238; *véase también* hipóstasis

vehiculum animae, 57, 60, 182, 191, 195, 200-201, 286, 311; *véase también* espíritus; *pneuma*
ventrículos cerebrales, 61, 65-68, 71, 74-75, 78, 103, 202, 223; *véase también* cerebro
Verbum incarnatum, 25-26, 29, 31-32, 35, 37, 44, 51, 224, 228, 232-238, 240-243, 256-261, 267, 271, 299, 328-329, 365; *véase también* cristocentrismo; *logos*
vestigia divinitatis, 33, 83, 170, 238, 257-260; véase también *bonum diffusivum sui*
vías místicas, 212, 263-266, 270-271, 284, 349; véase también *itinerarium mentis in Deum*
virtudes teologales, 264, 269, 274
virtus
  aestimativa, 59, 67-72, 75, 80, 102-103, 105, 141, 145, 223, 285
  cogitativa, 67, 163, 246; véase también *cogitatio*
  concupiscibilis, 24, 59, 69-71, 76, 118, 246, 290, 292; *véase también* amor concupiscentiae
  conservativa et memorialis, 59, 61, 67-69, 71, 80, 163; *véase también* memoria; sentidos interiores
  crescitiva, 68
  generativa, 68
  humana rationalis, 58-59, 61, 67-69, 73, 75, 189, 290; *véase también* entendimiento; razón
  imaginativa, 59, 61, 67-68, 71, 163, 189; *véase también* fantasía; imaginación
  irascibilis, 24, 54, 69, 76, 224, 290, 292
  nutritiva, 68
  véase también potencias o facultades del alma; sentidos interiores
visio, 38, 51-53, 55-56, 59-61, 69, 75, 80, 82, 87, 91, 102-103, 106-107, 113, 119-120, 125, 130, 141, 145, 148, 151, 155, 157, 159, 164-165, 184, 192-194, 203-204, 212, 215, 219, 223-224, 229, 244, 250, 255, 269, 272-275, 277, 285, 288, 290, 292, 309, 328, 334, 339, 341, 367; *véase también* mirada
vivir en el amado, 34, 45, 47, 86, 90, 100-101, 110-112, 115, 131, 136, 141, 152, 155, 161-163, 177, 180, 186-187, 190-191, 204, 210-211, 213-214, 216, 220, 224, 226, 246-247, 251, 254, 300-301, 303, 306, 313-314, 316-317, 321-322, 324-325, 328, 330, 332-333, 337, 339, 351, 354, 357-361, 363-364, 368; véase también *anima animat ubi amat*
voluntad (o *appetitus intellectivus*), 25, 38-39, 51, 87, 94-95, 106-107, 115-120, 126, 129, 133, 142, 155, 239, 243, 246, 266-267, 274, 279-280, 282-286, 288-298, 300-301, 305-306, 308-310, 334-335, 339-340; *véase también* apetitos; potencias del alma; trinidad
voluptas, 90, 94, 103, 105-106, 108, 111, 115, 135, 173-174, 193-195, 197, 204-205, 217, 252; *véase también* amor sensitivo

SUMARIO

Agradecimiento 9
Justificación 11

I. *El amor platónico y los fundamentos de la tradición mística cristiana* 15

La reintegración de las partes del andrógino (*Banquete*). El concepto de *syndêmós*. El espejo (*Fedro*). Participación en la divinidad (entusiasmo) gracias al amor. La *mania* erótica. *Creatio ex nihilo*. Retorno (circular) a la unidad. Ascenso-descenso. Cristocentrismo. Trinidad. *Religatio*. Ágape, *eros* y *anakrasis*. La participación amorosa en la divinidad según el Pseudo Dionisio. La semejanza platónica de los amantes y el concepto bíblico del hombre como imagen y semejanza de Dios. El descenso y el cristocentrismo. El concepto de amistad aristotélico, la *filautía* y la amistad ciceroniana (*amicus, dimidius ego*), horaciana (*animae dimidium meae*) y ovidiana. El amor de amistad de Santo Tomás de Aquino. *Concupiscentia, cupiditas/caritas*; eros/ágape. El concepto de *caritas* paulina y bíblica. La divinización del *pneuma* y la sacralización del beso: el Espíritu Santo. *Talis est quisque qualis eius dilectio est* (San Agustín). *Verius est anima ubi amat, quam ubi animat* (San Bernardo, San Buenaventura).

II. *Aristóteles y la tradición «naturalista»* 54

El *pneuma* o *spiritus* (espíritu) como cauce del amor. La función central de la *phantasia*. *El amor hereos*. La figura grabada, pintada o impresa en el alma (o en el corazón). *Aegritudo amoris*. La imagen como «hábito del alma». Ajustes del neoplatonismo medieval: Escoto. Eckhart, el Cusano. Ramon Llull: el espejo y la trinidad agustiniana.

I. *Confluencia de tradiciones en la literatura medieval* . . 87

sio y *conversio* amorosas. Enajenación de los amantes. «Fino nor» o amor cortés. Unión de los amantes. *Religio amoris*: nor, *summum bonum*. Stilnovismo. Unión de corazones. Intercambios de espíritus. Contemplación intelectual en el amado. Ibn azm y la combinación de Platón y la Biblia. Muerte del amante, da en el amado. Amor simple y amor recíproco. Amor sensitivo (*cogitatio*). Flechas de amor. El movimiento de las potencias *onversio*) y servidumbre de la voluntad. Amor de oídas. La gura en el corazón y la transfiguración. Entrega de la voluntad o sión de voluntades. Doble y recíproca muerte de los amantes. isputa amorosa razón/voluntad.

I. Pervivencia de los motivos tradicionales en el Renacimiento 137

Melibeo soy». *Religio amoris*. Intercambio de corazones. La nada impresa, dibujada, grabada o pintada en el alma. *Amor ereos*. Petrarquismo. Vuelta a lo divino. Tradición cancioneril. a mixtificación del beso en Silvestre y Barahona de Soto. Prencia/ausencia del amado. *Similitudo procreat amorem* (Santo omás de Aquino). Imposibilidad de convertir los *sensibilia* en *telligibilia*. Cautiverio de amor. Divinización por el amor (*deicatio*).

. Del sentido al intelecto. Petrarca, Garcilaso y el neoplatonismo renacentista 168

a combinación sacroprofana en Ficino y Castiglione. Muerte y esurrección en el amado. Imagen de la amada: el garcilasiano nábito del alma» (*indumentum eternae animae*). La circulación nguínea de los espíritus: «transfusión» y reciprocidad amoroa. Escritura en el alma. Contemplación intelectual del amado y, través suyo, de la belleza universal o divina. Dos resurrecciones. Melancolía, por la falta de reciprocidad o por la ausencia del mado. Suspiros de amor. Matar con la vista. De la imagen al oncepto. Los amantes pueden ser uno o cuatro. Amor extático. esnudez (*denudatio*) de las imágenes, recuerdos y conceptos. emor. La *caritas* como luz solar y como «puente» neoplatónico ntre el amor profano y el sacro.

VI. *Fray Luis de León y el triunfo de la «caritas»* 227

Preeminencia del sentido de la vista; deificación por la mirada. Contemplación del amado (alma intelectiva). La Encarnación, el *descensus* y la Eucaristía. Amor por ingestión. Amor como participación en la idea: F. de la Torre. Unión con Dios o deificación del hombre. El amigo como *animae pars optima nostrae*. El amor como «forma, vida, ser, parecer y obrar» (fray Luis de León). Actualización de la participación, en potencia, en la divinidad. «Semillas» de amor y de belleza. Imposibilidad de transformación de los cuerpos.

VII. *Del intelecto a la voluntad. San Juan de la Cruz y la mística* 259

Amor divino que libera de la muerte. «Amada en el amado transformada». «Salida» o rapto platónico del amante. La noche oscura del alma. Amor de oídas. «Rayo de tiniebla», «madero encendido». La voluntad, cima de la *scala perfectionis* de la transformación en el amor extático. La *apátheia* estoica, necesaria para la transformación de la voluntad. *Visio*, *dilectio*, *fruitio* (San Buenaventura). *Amor meus, pondus meum* (San Agustín). Sublimación de la imaginación y del intelecto en la voluntad transformante.

VIII. *Pervivencia durante el siglo XVII. Sincretismo, derivaciones y afinidades* 304

«Infusión» recíproca de espíritus. Disputa razón/voluntad. El deseo amoroso como pérdida del libre albedrío. La transformación como juego de apariencias especulares y de conceptos, como «trompe l'oeïl». Inteligencia cósmica en Donne. Todas las tradiciones en Lope de Vega. Metamorfosis de los amantes. Vivir en el amado. «Cerrar podrá mis ojos...»; «el no ser, por amor, será mi gloria» (Quevedo). «Anima su cuerpo el alma mía, / y se divide entre los dos la muerte» (Lope). El amado dicta los «amorosos concetos». Transformación anagógica. Corazón atado y dividido, sometimiento de la voluntad. Las tres almas en el amado. El espíritu amoroso ilumina dos vidas: identificación de las almas. La transformación como aniquilación. El alma transformada en su esencia para contemplar intelectualmente al amado. La *scintilla* o luz participada en sor Juana Inés de la Cruz.

Final 347

Vuelta al andrógino platónico. Unión espiritual por el beso. «Dos almas confundidas»: Meléndez. El misticismo de Carolina Coronado. El alma del mundo en Schiller. La unión por el beso: Bécquer. «Los dos que fuimos uno» (Juan Ramón Jiménez). Conciencia transformada en esencia divina, deificada. El concepto de *sýndêmós* en Rueda. El amor como motor de la anámnesis y de la anagnórisis. El amor como fundamento constitutivo del ser. La mirada como puerta del ser. La muerte simbólica. La resurrección en el amado: «vivir sintiéndose vivido» (Salinas). Ver por los ojos del amado. Amor de oídas.

Índice onomástico 370
Índice de los principales temas, tópicos y motivos 384

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

FILOLOGÍA
Director: Francisco Rico

Nueva serie:

JOSÉ-CARLOS MAINER
DE POSTGUERRA
(1951-1990)

JAIME GIL DE BIEDMA
EL PIE DE LA LETRA
ENSAYOS COMPLETOS

ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES
LAS JARCHAS MOZÁRABES
FORMA Y SIGNIFICADO

PEDRO ORTIZ-ARMENGOL
VIDA DE GALDÓS

RAFAEL LAPESA
EL ESPAÑOL MODERNO
Y CONTEMPORÁNEO
ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS

GUILLERMO SERÉS
LA TRANSFORMACIÓN
DE LOS AMANTES
IMÁGENES DEL AMOR
DE LA ANTIGÜEDAD AL SIGLO DE ORO

Ilustración de la cubierta: medalla de Giovanni Pico della Mirandola, con las Tres Gracias y la inscripción «Pulchritudo–Amor–Voluptas».