

ANDRÉS SORIA OLMEDO Y
JUAN VARO ZAFRA
(eds.)

ESTUDIOS DE HISTORIA
CONCEPTUAL. SIGLO XVI

GRANADA
2015

Director: Andrés Soria (Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Miguel Ángel García, Encarna Alonso, Juan Varo, Ginés Torres Salinas (Universidad de Granada); Javier Blasco (Universidad de Valladolid); Paolo Tanganelli (Universidad de Ferrara); José Lara Garrido (Universidad de Málaga); Roland Béhar (École Normale Supérieure de Paris); Patricia Marín Cepeda (Universidad de Burgos).

Este volumen forma parte del Proyecto I+D "Conceptos e ideas en la prosa española del siglo XVI" (FF12010-19117) del MICINN.

© ANDRÉS SORIA OLMEDO y JUAN VARO ZAFRA (eds.)
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
ISBN: 978-84-338-5850-4
Depósito legal: GR/1771-2015.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Maquetación: CMD. Granada.
Diseño de cubierta: Francisco Vega Álvarez.
Imprime: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada.
Printed in Spain *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRÓLOGO

JUAN VARO ZAFRA

SURGIDA a mediados del siglo XX, la historia de los conceptos se afirmó como un campo de la investigación histórica, desgajado de la hermenéutica, que pretendía, al igual que esta, proponer una alternativa a la historia de las ideas y a la historia de los problemas del neokantismo. Como la hermenéutica, la historia de los conceptos considera que el lenguaje es una instancia irrenunciable en el conocimiento del mundo y de la sociedad; pero, a diferencia de esta, sostiene que existen elementos prelingüísticos y extralingüísticos que resultan determinantes en la acotación del marco de posibilidad de la historia¹ articulado en el ámbito de estudio de la histórica², aunque estos requieran necesariamente de la mediación del lenguaje para resultar aprehensibles. De este modo, Reinhart

1. En realidad, Koselleck partía de una visión muy restrictiva del concepto de lenguaje de la hermenéutica, desatendiendo las precisiones de Gadamer cuando decía en "Texto e interpretación" de 1984 que la hermenéutica no solo comprendía el lenguaje en un sentido laxo, incluyendo el del arte o la naturaleza, sino que, además, afirmaba la existencia de una dimensión de la realidad, ulterior al lenguaje, que no puede ser comprendida del todo.

2. Para la relación entre hermenéutica e histórica, puede verse Koselleck, R. y H. G. Gadamer (1997), *Historia y hermenéutica*, Introducción de J. L. Villacañas y F. Oncina, Barcelona, Paidós, pp. 69-71 y 86-93.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
ROLAND BÉHAR	
Magia y retórica en el arte de narrar del Siglo de Oro.....	15
MIGUEL ÁNGEL GARCÍA	
La prosa del siglo XVI y el concepto de alma castellana en Azorín	41
INÉS GÓMEZ GONZÁLEZ	
Fray Antonio de Guevara y la justicia.....	75
PATRICIA MARÍN CEPEDA	
<i>Amigo, hermano y señor: algunas formulaciones de la amistad en carta del siglo XVI.....</i>	97
MARÍA CELESTE MARTÍNEZ CALVO	
Vida espiritual y vida corporal dentro del Carmelo Descalzo femenino	119
ANDRÉS SORIA OLMEDO	
"El Cuzco otra Roma" en los <i>Comentarios reales</i>	141
GINÉS TORRES SALINAS	
<i>Aquella escalera por la cual se puede subir al verdadero amor: la tratadística amorosa en el siglo XVI.....</i>	159
JUAN VARO ZAFRA	
El concepto de libertad en los tiempos de la razón de estado (1579-1618)	191

- O'Gorman, Edmundo (2006), *La invención de América*, México, FCE.
- Pailler, Claire y Jean-Marie (1992), "Une Amérique vraiment latine: pour une lecture "dumézilienne" de l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 47, 1, pp. 207-235.
- Pino Díaz, Fermín del (2010), "¿Dignidad cultural o proto-identidad cristiana de lo inca?: acerca del sentido preferente de los "comentarios" garcilasianos del padre Acosta", en Mazzotti *Renacimiento*, pp. 51-77.
- (2011), "Cuzco y Roma, peruanos y andaluces en la obra del Inca Garcilaso", *Anthropologia*, XXIX, diciembre, pp. 7-30.
- Rallo Gruss, Asunción (2009), *Libros de antigüedades de Andalucía*, edición, introducción y notas, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.
- Rivarola, José Luis (2002), Garcilaso de la Vega *Comentarios reales de los Incas*. Facsímil de la primera edición, Lisboa, Pedro Crasbeek, 1609. Estudio de José Luis Rivarola, Madrid Ediciones Cultura Hispánica / ACE.
- Rodríguez Garrido, José A. (2010), "El título de los *Comentarios reales*: una nueva aproximación", en Mora-Serés-Serna, pp.295-318.
- Rubio Lapaz, Jesús (1993), *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*, Granada, Universidad.
- Sánchez Madrid, Sebastián (2002), *Arqueología y humanismo. Ambrosio de Morales*, Córdoba, Universidad-Diputación.
- Settis, Salvatore (2006), *El futuro de lo "clásico"*, Madrid, Abada.
- Soria Olmedo, Andrés (en prensa), "La traslación en el Inca y Boccaccio en los *Comentarios reales*", Andrés Soria Olmedo, Juan Varo Zafra y Ginés Torres Salinas (eds.), *Conceptos e ideas en la prosa española del siglo XVI*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Zamora, Margarita (1988), *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge UP.

*AQUELLA ESCALERA POR LA CUAL SE PUEDE
SUBIR AL VERDADERO AMOR:
LA TRATADÍSTICA AMOROSA EN EL SIGLO XVI*

GINÉS TORRES SALINAS
Universidad de Granada

El concepto del amor renacentista, sobre todo en su vertiente neoplatónica y sus múltiples implicaciones dentro de la tratadística y la poética renacentistas, en virtud de su centralidad dentro del sistema literario y filosófico del mundo áureo, ha sido uno de los más trabajados por la tradición crítica, con resultados tan abundantes como precisos. En ese mar de textos quisiéramos dedicar unas cuantas notas a un tratado amoroso de finales ya del siglo XVI, marginal en cierto sentido: el *Diálogo de amor* de Damasio de Frías, conocido también por el nombre de su protagonista femenina como la *Dórida*.

El interés de la *Dórida* radica en su posibilidad de ilustrar muy bien la dirección de un proceso, de una interesante modulación dentro de la tratadística amorosa renacentista. Una tratadística que en España conoció enorme éxito en su vertiente neoplatónica más ortodoxa, como demuestra la enorme acogida editorial y, sobre todo, doctrinal —pues no conviene olvidar que, como bien señalara Guillermo Serés "lo cierto es que en muchos aspectos hubo un ostensible divorcio entre la teoría amorosa y la práctica poética" (1996: 210)— que tuvieron en España —en sintonía, en realidad, con toda Europa— las dos obras que capitanean la concepción como *El Cortesano*, de Castiglione —traducción emblemática y significativa de Juan Boscán— o los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, escritas ambas bajo el impulso del libro fundacional del

periodo en lo que a tratadística amorosa del periodo se refiere, el *De amore* de Marsilio Ficino.

No es este lugar para trazar, por lo que de apresurado y reduccionista tendría, un resumen de dicha tratadística amorosa neoplatónica, tan bien estudiada por la crítica¹, por lo que, sin desarrollar la cuestión, bastará aquí para nuestro propósito de estudiar la *Dórida* y su significación, con recordar que la estirpe ficiniana anteriormente señalada “traccia una teoría dell’amore, che è una vera e propria dialettica dello spirito” (Saitta, 1923: 220). Efectivamente, el amor se concibe en cuanto concepto a través del alma, como señala Margolin al hablar en este sentido de “dialectique platonico-ficinienne: on passe de l’amour des beaux corps —ou d’un beau corps— à celui des belles âmes, et de l’amour des belles âmes à celui du bien suprême, c’est-a-dire Dieu” (1986: 599). Así, para el neoplatonismo más ortodoxo, apunta Parker que “el amor por la mujer constituía una etapa hacia algo de lo que formaba parte: el amor por Dios. Era una etapa que, lejos de quedar atrás, se incorporaba a la ascensión” (1986: 63); y es que, señala Serés, “el amor humano le permite [al hombre], merced a la transformación, elevarse al amor ideal, ascender por la *scala perfectionis*” (1986: 189).

Una dialéctica amorosa, esta entre el cuerpo y el alma, que detectamos sin dificultades en los tratados amorosos que irradiarán su influencia sobre la literatura española. Sintético y elegante como acostumbra, Castiglione, en el libro cuarto de *El Cortesano*, suerte de tratado de amor de estirpe indudablemente neoplatónica, que da pie al razonamiento amoroso a partir del planteamiento de un problema muy concreto: si es posible y adecuado que amen los ancianos. Allí, después de extenderse sobre “la sensualidad [que] fácilmente derrueca al alma y [...] hace que siga el apetito” (2009: 431) a aquellos que “se dexan vencer del amor vicioso” (p. 433),

1. Cfr., entre otros muchos, Saitta (1923), Festugière (1941: 1-140), Parker (1986), Kristeller (1988), Rodríguez (1990) Chastel (1996: 131-148), Serés (1996) y Cuianu (1999); merece la pena prestar atención al ejemplar prólogo que hace Rocío de la Villa Ardura a su edición del *De amore* ficiniano (1986: XI-XL).

el conde introduce una interesante imagen, que explica muy bien la lógica amorosa del neoplatonismo. Al regresar al argumento central del tratado, Castiglione afirma: “Y más que, en viéndose declinar a la vejez, dexen de amar con este amor que agora decimos, y se retrayan, apartándose del deseo que la sensualidad trae, como del más baxo paso de aquella escalera por la cual se puede subir al verdadero amor” (p. 433). El amor se entiende como una “escala, por la que puede subirse desde el peldaño más bajo (el deseo de la belleza sensual) hasta el más alto (apetencia de la belleza divina)” (Reyes Cano, 2009: 47).

Parecida concepción de la dimensión sensible en el amor parece latir en un pasaje de los *Diálogos de amor*, en el que, para ilustrar la necesidad de calibrar, acercarse y amar correctamente la belleza corporal, León Hebreo recurre a la imagen de las lentes:

Así como los lentes son buenos, bellos y deseados cuando la claridad de los mismos es proporcionada a la vista y a los ojos, a los que sirven bien al representar las especies visuales (y siendo más claros y desproporcionados son malos, no solo inútiles, sino incluso perjudiciales e impedimento para la visión), del mismo modo el conocimiento de las bellezas sensibles es más o menos bueno, causa de amor y de placer, según sirva más o menos para conocer las bellezas intelectivas, e induce a amar y a gozar de estas últimas; cuando es desproporcionado y no se dirige a ellas es nocivo, impide ver las bellezas de la luz intelectiva, en la cual consiste el fin del hombre (pp. 294-295).

Frente a estas posturas, que podríamos calificar como cercanas al neoplatonismo más ortodoxo —o ficiniano, si se prefiere—, la obra de Damasio de Frías da cuenta de una peculiar modulación, que asoma en la *Dórida* como la cifra de una quiebra, de una modificación en el concepto mismo del amor renacentista y sus implicaciones. En contraste con estas concepciones estrictamente neoplatónicas del amor, Damasio de Frías en la *Dórida* pone en boca de Dameo, protagonista masculino de su tratado que “el amante no solamente ama, como piensas, el alma, ni solo aspira a la posesión de ella, que

también ama extremadamente el cuerpo, y ni más ni menos desea poseer de él lo que honesta y comedidamente puede” (1920: 331).

El cuerpo, para Damasio de Frías, será no un puente a evitar, mal menor necesario de las ansias del apetito, sino un elemento más, activo e indispensable, del fenómeno amoroso. De los motivos de este cambio, de las implicaciones que el mismo trae en la propia lógica de la tratadística amorosa renacentista, trataré de dar cuenta en estas páginas.

DAMASIO DE FRÍAS Y LA *DÓRIDA*: “UN CLÁSICO PARA SER ESTUDIADO”

Se proponía Eugenio Asensio, en el que probablemente ha sido el más fértil de los (pocos) textos dedicados a la *Dórida*, “refrescar la fama de un prosista castellano casi olvidado: Damasio de Frías y Balboa” (1975: 219). Efectivamente, la figura de Damasio de Frías es muy poco conocida, a pesar de que ciertos trabajos han tratado de sacarla a la luz de los estudios áureos, como son las alusiones de Antonio Prieto en su *Poesía española del siglo XVI* (1987: 648-652), o el intento de Lorenzo Rubio por mostrarnos un “Damasio de Frías: clásico para ser estudiado” (1988). Los pocos y no del todo concluyentes datos de que disponemos dan a entender que nació en Valladolid, —aunque sea este un dato que, señala Lorenzo Rubio, “sigue sin estar demostrado” (p. 147)— y que, apunta Montesinos, Damasio “representa de la manera más pura ese tipo de escritor ‘privado’, digámoslo así —tan frecuente en España en el siglo XVI—, reacio a los halagos de la publicidad, curioso, verboso, de ingenio pronto y buen sentido, escéptico y tímido” (1932: 189). En cuanto a su formación y ocupaciones, nos dice Asensio que “había frecuentado de muchacho las escuelas de Salamanca” (1975: 219), y que entró al servicio del almirante de Castilla, don Luis Enríquez, duque de Rioseco, casado con Ana de Cabrera, condesa de Módica en Sicilia².

2. La cercanía a la duquesa de Rioseco permitió a Damasio de Frías,

Es en Valladolid donde parece entrar en contacto, en el espacio de la corte, con ciertos humanistas italianos, de los que Asensio da el nombre de “Juan Lorenzo Otavanti, el traductor al castellano de Savonarola y Maquiavelo” (1975: 220), así como con Diego Hurtado de Mendoza, quien es para Asensio el verdadero catalizador del italianismo de Damasio de Frías, y probablemente aquel que le dio a conocer la obra, tan cercana a la suya, de Speron Speroni (Asensio, 1975: 220; Rubio, 1988: 147).

Se supone que fue en la imprenta de Philippe de Iunta y Juan Bautista Varesio, donde en 1593 apareció la primera edición de la *Dórida*, bajo el título de *Diálogo de amor, intitulado “Dórida”*. En que se trata de las causas por donde puede un amante (sin ser notado de inconstante) retirarse de su amor (1975: 223); parece ser, según afirma Nicolás Antonio, que en 1596 aparecería una segunda tirada, puesta en duda por Asensio (p. 223). En 1624, el *Index auctorum damnatae memoriae* de Lisboa prohibió la *Dórida*, pasando al *Index español* de Zapata, publicado en Sevilla en 1631.

EL MATIZ NATURALISTA

La novedad de la *Dórida* y su labor de cuña en la formulación de un concepto del amor algo diverso con respecto al del neoplatonismo más ortodoxo no pueden entenderse si no enmarcamos

dato curioso en el trazado del mapa de la teoría amorosa renacentista en nuestra literatura, visitar y entablar simpática sintonía con la condesa de Gelves, la Luz de Fernando de Herrera, con quien parece ser que estableció una disputa a cuentas de las *Anotaciones*, como señala el propio Herrera en su *Controversia* contra el Prete Jacopín, a quien recuerda la existencia de un “Damazio [que] para juzgar estas *Anotaciones* en una muy prolija carta, que enbió desde Balladolib a un Platero, qu’estaba en Sebilla, que a buena razón no debía ser tan letrado como V.R., con que os quitó la gloria de aver sido el primer Reprehensor dellas. Aunque, o sea la seguridad de conziencia o otra causa, F. de H. a hecho dél el mesmo casso que de vos” (en Asensio, 1975: 221). Para dicha controversia, Cfr. Montero (1984) y López Bueno (1990).

la obra en un conjunto de nuevos tratados que aparecen andado ya el Renacimiento, y que, frente a la ortodoxia neoplatónica que hemos esbozado antes, apuestan por unos presupuestos amorosos que, ha señalado Lara Garrido (1997: 57-58) a propósito de ciertas cuestiones de poética amorosa de Francisco de Aldana, “nos alejan del neoplatonismo y resultan inteligibles solo desde la conceptualización naturalista de determinados *trattati*”. Lara cita una serie de obras pertenecientes a la órbita de la tradadística italiana, como el *Dialogo d'Amore* de Sperone Speroni, texto muy conocido y leído en la época y que, recordemos, Damasio de Frías habría conocido a través de Hurtado de Mendoza; el *Dialogo della infinità d'amore* de Tullia d'Aragona, las *Lezzioni* de Benedetto Varchi, o el *Libro di natura d'amore* de Mario Equicola; a estas podríamos añadir otras obras de la misma órbita italiana, tales como *Il Raverta* o la *Leonora* de Giuseppe Betussi, el *Ragionamiento d'amore* de Francesco Sansovino o el *Specchio d'amore* de Bartolomeo Gottifredi; e incluso obras escritas en lengua castellana —entre las que, desgraciadamente, se ha perdido el *Tractado de amor en modo platónico*, supuestamente compuesto por Francisco de Aldana, y que hubiera resultado sumamente revelador para estudiar la poética amorosa del “Divino Capitán”—, como el *Tratado de la hermosura y el amor* de Maximiliano Calvi, “escandalosísimo plagio de los diálogos de León Hebreo” (1974: 532), según Menéndez Pelayo³; o la propia *Dórida*, del cual ya Menéndez Pelayo advertía, con fina intuición, que “no pertenece, como bien claro se ve por su mismo título, a la literatura filosófica, sino a la literatura galante” (1974: 532), dejando de este modo constancia de su pertenencia a un espacio doctrinal distinto al del *De amore* o los *Diálogos de amor*.

3. Los ataques de Menéndez Pelayo al libro son tremendos: “fue desmembrando el Libro de León Hebreo, y dando diverso encaje y colocación a los pedazos, para hacer de este modo menos manifiesta su rapiña” (1974: 533). Cfr. al respecto de la crítica de Menéndez Pelayo al libro de Calvi, la reflexión de Soria Olmedo (2008: 60).

“Pues hermosura busco y no doctrina”: Soria Olmedo (2008: 73) recuerda estos versos del *Jardín de Venus* para ilustrar cuál pueda ser la diferencia entre los nuevos tratados naturalistas, orientados hacia el componente corporal, y aquellos primeros modelos neoplatónicos que encontraron en el *De amore* su primer hito y en los *Diálogos de amor* su primer éxito editorial. Giuseppe Zonta, editor en 1912 de varios de estos diálogos en un volumen sobre los *Trattati d'amore del Cinquecento*, explicaba que la del amor era la especulación filosófico moral que más interesaba “nella culta società letteraria e cortegianesca del Cinquecento” (1980: 353). En dicho interés, explica Zonta, el río de la doctrina ficiniana vio acrecentado su caudal original, procedente de la fuente neoplatónica, gracias a la contribución de otras tradiciones filosóficas, lo que supuso una doble dirección en los intereses de estos tratados de amor, “si nel rispetto metafisico delle sue cause e de' suoi effetti, come nel rispetto pratico dell'arte ónde conoscerlo ed applicarlo” (Zonta, 1980: 353).

Zonta, aunque más partidario de la imagen acumulativa que de la disyuntiva, llamaba ya la atención sobre que la sociedad cortesana del Cinquecento fuese uno de los factores que explicarían la aparición de unos tratados que, en cierto sentido, se distanciaban de la tradición neoplatónica más ortodoxa. En ese sentido, De la Villa Ardura ha señalado que

Fruto de la recién estrenada ociosidad de la burguesía ya asentada, los sucesos concretos de la convivencia comienzan a adquirir una importancia desconocida. En el excedente de las esferas de la vida del comerciante —su casa en la ciudad, su villa y su compleja vida social— se fortalece el papel de la mujer y, más allá de la institución familiar, las asociaciones de libre elección, como la amistad o el amor. Surgen nuevos sentimientos que deben conocerse y falta una ideología propia que respalde la situación de esta nueva clase dirigente. Y es el pensamiento de la Academia platónica el que va a dar nombre a esos sentimientos y a ofrecer una cosmovisión legitimadora (1986: XIV-XV).

La reflexión de Rocío de la Villa sobre las preocupaciones de una nueva clase social acerca de nociones concretas de la vida, entre ellas el amor, nos da pie a pensar que dichas preocupaciones generarán unos nuevos textos, acordes a ellas.

Soria Olmedo recuerda que la aparición de una nueva cultura urbana en ciudades como Venecia (Pozzi, 1980: VIII) “trae consigo un nuevo tipo de intelectual, que ya no es el filósofo humanista de fines del Cuatrocientos ni el aristócrata ‘sprezzato’ de la corte de Urbino, sino un divulgador de más o menos altura” (Soria Olmedo, 2008: 57). Las “exigencias morales y sociales de la vida cotidiana” en este nuevo espacio, unidas a lo que Parker llama “las limitaciones filosóficas del neoplatonismo italiano” (1986: 127)⁴, harán que, cuando esta nueva figura se aplique a la escritura de los tratados de amor, acabe componiendo libros que “suelen perder en rigor filosófico lo que ganan en mundanidad” (Soria Olmedo, 2008: 57). Las obras que se producen en este cambio de paradigma cultural se constituyen como “un qualche contributo alla storia del costume in Italia” o también como “documento della vita pratica” (Zonta, 1980: 354), muy en sintonía, por cierto, con esa cercanía a la experiencia que Lapesa, Serés u Orozco hallaban en la poesía de Garcilaso.

En este sentido Pozzi habla del interés de los poetas, quienes encajarían muy bien en esa figura del divulgador a la que hacía referencia Soria Olmedo, por “gli effetti della passione amorosa sul comportamento sociale e il ruolo che all’amore si deve assegnare nella vita umana” (1980: XI), solo que siendo mucho más tajante en su conclusión que Zonta. Si este último abogaba por una inte-

4. Introduce Parker la idea de que las críticas a los tratados neoplatónicos más ortodoxos “fueron retomadas por los religiosos de la Contrarreforma que, ansiosos por cristianizar la literatura humanista, condenaron la tradición literaria de la idealización del amor humano no solo por no ser religiosa sino también por ser irresponsable dada su irrealidad puesto que, al no mostrar a sus lectores los problemas fundamentales de la vida, les incitaba a refugiarse en lo que hoy llamamos escapismo” (p. 131).

gración de diversas tradiciones en el río de la tratadística ficiniana, para Pozzi, la tratadística amorosa sufre en la segunda mitad del XVI los envites de una crisis política, económica, social, traducida en un vuelco hacia esa cultura cortesana a la que ya nos hemos referido, en la que “la cultura non è sostanza ma ornamento esteriore” (p. XXXVII)⁵. El modelo da síntomas de agotamiento para Pozzi, que percibe una fractura, ya que “la conezione neoplatónica dell’amore aveva pormai esaurito la sua funzione storica, era diventata materia per vuote esercitazioni” (pp. XXXVII-XXXVIII).

El modelo del tratado amoroso gira así hacia cuestiones que no tenían cabida en los cánones consagrados por el neoplatonismo más estricto. La problemática amorosa se tiñe de cuestiones mucho más pegadas a la realidad concreta del juego cortesano y del comportamiento social desplegado en torno a dicho juego, un poco en consonancia con aquella idea de la “vulgarización distinguida” de la que hablaba Robert Klein (1982: 221), o con la idea de Francisco Rico según la cual, andado el tiempo renacentista, se desembocó en un humanismo ya crepuscular, cuyo propio éxito acabó por acarrear su condena⁶.

La atención del público lector —menos versado en la exigencia doctrinal y el rigor en el comportamiento que podía exigir la lectura del *De amore* ficiniano, que en el andar “ventaneando / en haca, sin parar lucia y galana” del que hablaba Aldana en los “Pocos tercetos escritos a un amigo” (1997: 290)— se vuelca hacia una vivencia amorosa que para Soria Olmedo hace que “los tópicos del ámbito

5. Cfr. Cervantes, en la segunda parte del *Quijote*: “con ellas por sí mismo subirá a la cumbre de las letras humanas, las cuales tan bien parecen en un caballero de capa y espada y así le adornan, honran y engrandecen como las mitras a los obispos o como las garnachas a los peritos jurisconsultos” (2004: 827).

6. Escribe Rico al respecto que “la filología clásica deja de ser el motor principal de la cultura y se convierte para siempre en una técnica auxiliar de la historia y de la crítica literaria, sin influir salvo en una parva medida en el rumbo de otros saberes” (Rico, 1993: 94).

platónico sufren una considerable amplificación y banalización del contenido” (2008: 70).

Este nuevo panorama que se abre en la tratadística amorosa propiciará una posibilidad de superar la separación entre cuerpo y alma, propia de la doctrina ficiniana, y como consecuencia de ello, un movimiento en pos de “rivalutare l’amore e la donna” (Pozzi, 1980: XII) en lo que ambos tienen que ver con lo corporal. Las nuevas reflexiones sobre el amor se verán por eso dotadas de un fuerte componente sensualista, un hedonismo que Lara Garrido, al detectarlo en la poesía de Francisco de Aldana, propone entender “desde las teorías epicúreo realistas que se autorizan en el aristotelismo” (1997: 60), teorías en las que Cassirer, por cierto, vio un intento de consolidar una filosofía de la naturaleza basada en la “observación empírica, considerada como único medio de conocer [entregada a] excluir del cuadro de la naturaleza todo aquello que no se apoye en un testimonio directo de la percepción sensible” (1951: 187).

El rótulo de Lara Garrido según el cual se opera un cambio “del código petrarquista a la ‘humanitas’ sensual” (p. 50) no deja de resultar sugerente. Coincidimos con Pozzi al estimar que esta apertura no debe ser entendida como una protesta contra el espiritualismo neoplatónico, o como la aceptación sin más de concepciones aristotélicas, sino como una cuestión de “adesione” (p. XIV) de nuevos elementos⁷, de modulación de un modelo neoplatónico nuclear abierto hacia un “spirito di mondanità” (Tonelli, 1933: 287). Un modelo que, sin embargo, sigue conservando gran parte de su razón de ser platónica, pues la unión entre las almas, la relación entre estas, sigue siendo eje de esta fenomenología amorosa, como bien señala García, al hablar de la poesía amorosa de Francisco de Aldana,

7. Otra cosa es que coincidamos con la idea de que esas adhesiones le vengan sin más de “moduli, schemi, situazioni, che erano della commedia e della novela”, o de ciertos “motivi antichi, latini e medievali” (p. XIV). Más bien creemos que dichas adhesiones concretas llegan precisamente ahora, motivadas por esa nueva cultura urbana de la que hablábamos antes.

sosteniendo que este no deja de escribirlo bajo los parámetros del “animismo laico” (2010: 215).

Eje, sí, pero matizado. Efectivamente, a poco que espigemos algunos ejemplos de entre la tratadística amorosa de la segunda mitad del XVI, nos encontraremos con que la especulación amorosa pasa de considerar el cuerpo como escalón hacia el amor totalizante y divino que nos encontrábamos en Castiglione, a entenderlo desde una función mediadora en la que van de la mano la unión del cuerpo y la unión del alma. La cuña aristotélica, naturalista, supondrá una búsqueda de lo que Lara Garrido ha llamado una “voluptas armónica” (1997: 60): si el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma, serán esas dos las instancias a las que deba atenderse en el fenómeno amoroso. Ambas deberán unirse, ya que, afirma Benedetto Varchi:

Risulta tanto perfettamente e unitamente, che niuna cosa è più una in sé stessa e più unita e perfetta, che tutto il composto insieme. E per questo diceva il filosofo, che gli affetti o vero passioni non erano né dell’ anima sola, né del corpo solo, ma di tutto il composto cioè é dell’ uno e dell’ altro insieme (1858: 318).

Tullia d’Aragona —de quien no podemos perder de vista, a la hora de valorar su postura, que ella misma era una conocida cortesana de la Italia del XVI— no solo coloca al propio Varchi como uno de sus interlocutores en el *Dialogo della infinità d’amore*, sino que llegará incluso a decir que “tutto il composto, cioè, l’anima e il corpo insieme, è più nobile e più perfetto che l’anima sola” (1980: 197).

En parecidos términos, volviendo ya a nuestro texto, se sitúa Damasio de Frías en este pasaje de su *Diálogo de amor*, reflexionando sobre por qué no ama ya a las mujeres que han muerto o se han casado:

DORIDA.— Menos me vale a mi parecer tu solución, pues el que muere no deja de ser, como la vista perdida, pues

queda, al fin, el alma inmortal y eterna. DAMEO.— Si no deja de ser, por quedar, como dices, el alma, deja Dorida, de ser aquel todo y compuesto que antes era; que yo cuando te amo a ti, señora, digo que amo no tu alma sola, no tu cuerpo sin alma, pues Dorida no es su alma sola, no su cuerpo, sino un compuesto de los dos, que con la muerte dejó de ser (1920: 302).

Considerar que los amantes son un compuesto de cuerpo y alma, al que se debe atender en toda su integridad, supondrá un cambio en la concepción y valoración del cuerpo dentro del proceso amoroso. Por supuesto que el cuerpo no sustituirá el papel del alma, pero sí dará lugar a matices interesantes. Así, manteniéndose la idea, como escribe Tullia d'Aragona, de que el amor es “desiderio di goder con unione quello o che è bello veramente o che par bello allo amante” (1980: 202), la unión del “compuesto” deberá ser tanto espiritual como corporal, produciéndose así una mutación en la concepción del amor ficiniano puro, ya que ahora “la mixtura de cuerpo y alma es más noble y perfecta que el alma sola [siendo] superior el amor de los que emplean, no el alma sola o el cuerpo solo, sino el alma y el cuerpo como composto” (García, 2010: 57).

Los diálogos del padovano Sperone Speroni conocieron éxito editorial, y no tardaron en traspasar nuestras fronteras, como sugiere Asensio al indicar que Hurtado de Mendoza “figuraba entre los protectores posibles” del tratadista italiano (1975: 220). En su *Dialogo di amore* encontramos un pasaje en que se percibe a la perfección el espacio hacia el cual vira el modelo de esta tratadística amorosa. Uno de los personajes, tratando la cuestión de la unión de los amantes, justo después de citar el soneto CLXVII de Petrarca —“Quando amor i belli occhi a terra inchina / e i vaghi spirti in un sospiro accoglie” (2006: 564)— se corrige enseguida, proponiendo “Ma lasciate le poesie discendiamo alla isperienza” (1989: 24). Lo primero que nos llama la atención es que en la reflexión amorosa se invite a bajar. De todo lo que en el sistema ficiniano era intento de elevación, de subir escalones hacia el amor divino,

no queda aquí rastro. Pero es igualmente reveladora la noción de experiencia, que según Tonelli (1933: 258) sería característica de unos autores que “hanno vivo il senso della realtà dell'ammore, e alle teorie fanno limitazioni, aggiunte, modificazioni, tenendo presenti la propria esperienza e la vita contemporanea”; lo que para Prieto deriva en que estos tratados discurren “por una experiencia y realismo opuestos al curso neoplatónico y petrarquista” (1984: 267). Esta suerte de pasadizo entre la donna angelicata de Petrarca y la propuesta decidida de Speroni de bajar a la experiencia (Lara Garrido, 1997: 59) es, tal vez, la mejor manera de ilustrar la mirada del tratadista hacia el amor.

Speroni no renuncia en ningún momento a la dimensión espiritual del amor, a la importancia del alma en él, sino que añade a esta la corporal. Para ello recurre a la metáfora de la pintura, explicando que “la cosa che si ama, collo pennello e stile di amore, nella faccia en el cuor dello amante, se stessa ed ogni cosa sua così dell'anima come del corpo bien ritraggendo mirabilmente” (1989: 29). El amor abarca cuerpo y alma, encontrando expresión en la figura del Centauro (pp. 22-23), “símbolo della duplicità, spirituale e sensuale, dell'amore” (Tonelli, 1933: 288): “amore esser cosa materiale e dalla ragione sogetto” (1989: 30), dirá más adelante Speroni. En ese compuesto el cuerpo ejerce un papel fundamental, recibiendo una valoración positiva en virtud de esa necesidad de unir ambas instancias, corporal y espiritual: “Anzi alla nostra imperfezione son buona cosa le nostre membra; essendo quelle tra amore e noi quali un solecchio, il qual levando gran parte del suo soverchio splendore, il rimanente ci fa possenti di sostenere” (p. 18). Los miembros del cuerpo son en Speroni necesarios para poder disfrutar del amor, como explica cuando se refiere a la “vera amorosa felicità, nella quale amor col mezzo delle sue membra l'avesse posto” (p. 39) a los amantes.

El nuevo acento sobre lo corporal trae como consecuencia la valoración de aquellos sentidos que el neoplatonismo ficiniano colocaba por debajo de la vista o el oído. Speroni afirma que “i sensi son scala e via alla ragione”, lo que le permite utilizar la imagen

de la digestión para explicar la necesidad del amor corporal como mediación, como asimilación, —recordemos el “specchio” del que acabamos de hablar— a la hora de generar el perfecto “Ermafrodito amoroso”. Escribe Speroni que “Onde chiunque è così sciocco in amore ch’egli non curi i loro appetiti, ma come semplice intelligenza cerchi solo di satisfacerne la mente, egli è simile a colui il quale, tranguggiando alcun cibo senza toccarlo co’ denti, più s’inferma che si nutrichi” (p. 6).

El nuevo rol del amor corporal hará que, entre estos sentidos, el del tacto se vea, si no privilegiado por encima de los demás, sí al menos visto con cierta indulgencia, al ser el que hace posible la unión corporal. El ejemplo más extremo en este sentido lo leemos en el *Tratado del amor y la hermosura*, de Massimiliano Calvi, uno de cuyos capítulos lleva como título “De qué manera el tacto es el fin de la natural hermosura y del amor. Y de que necesariamente se ha de venir al tacto para conocer si una persona es complidamente hermosa” (1586: 32b). La diferencia con el Ficino que afirmaba que el amor “del voluptuoso desciende de la vista al tacto” (1986: 142) es abismal. El punto de partida de Calvi radica en que para él “el affecto y passion del apetito sensitivo no es otra cosa que amor; el amor procede del conocimiento de la natural hermosura del cuerpo humano; toda cosa conocida que causa amor es buena, porque no podría ser amada si primero no fuese conocida” (1586: 32b). Los patrones neoplatónicos que relacionaban amor, belleza y bondad se aplican al espacio estricto del cuerpo humano y de la necesidad de conocer la hermosura de la persona, lo que le lleva a concluir:

Y, como la hermosura acarrea al amor, y el amor es un desseo de gozar, y el gozo es la perfección del desseo, assi el tacto es el fin y perfection del gozo. Por manera que es necesario pervenir y llegar al tacto, no solamente para juzgar una persona por hermosa, mas también para conseguir el fin de la hermosura, que es gozar della (p. 33b).

El aderezo platónico, junto a cierta precaución doctrinal que se extiende a lo largo de todo el tratado, y en la que Soria Olmedo

ve una “indulgencia pragmática” (2008: 65)⁸, tratan de compensar lo que en realidad se puede leer entre las líneas de Calvi: una justificación de la belleza y el amor corporales por sí mismos o, cuando menos, tan necesarios como el espiritual o metafísico, que movió a Menéndez Pelayo a hablar de una estructura del libro cuyos capítulos dedicados a la belleza femenina oscilaban “entre metafísicos y fisiológicos, entre platónicos y lúbricos” (1974: 533).

LA *DÓRIDA*: TRATADO DE AMOR NATURALISTA

La modulación que sufre el concepto de amor en esta traducción se manifiesta a la perfección en la *Dórida*, deudora sin duda de los textos de Calvi o Speroni (Asensio, 1975: 229-230). Damasio de Frías se muestra mucho más contundente, pudiendo con amplitud el aparato doctrinal de su *Diálogo de amor*, a cambio de obtener un texto que, en su sencillez, resulta fascinante por la falta de tapujos que demuestra.

Podemos comenzar ocupándonos de la manera en que Damasio de Frías asume sin ningún problema, en boca de Dameo, los presupuestos de la traducción amorosa naturalista en lo referente a la necesidad de que sean cuerpo y alma las dos instancias que entren en juego a la hora de establecer los parámetros de la relación amorosa. Eugenio Asensio reconoce la enorme diferencia de matiz entre la “robusta síntesis platónico-aristotélica” de los diálogos, y “la doctrina del ‘amor mixtus’” que propone Frías (Soria Olmedo,

8. Aduce Soria el siguiente pasaje de Calvi: “El acto corporal no es en sí bueno por aquellas imperfecciones que tiene; mas quando se comete con quien y quando es lícito, y quanto basta, no es contra las leyes ni fuera de razón, ni perjudica a la salud, y es tenido por obra buena, y por conseqüente su fin que es el deleyte no solamente no es malo, pero de los sabios es por bueno juzgado; y, por el contrario, quando se comete con quien no es lícito, y quando no es necesario, y quanto es demasiado, entonces es obra mala y fea, y malo y feo el deleyte que la sigue” (Calvi, 1586: 37).

2008: 58), en lo que se refiere a los límites espirituales impuestos por el neoplatonismo florentino:

Basten estos trechos para mostrar con qué insistencia rechaza no solamente el amor cortesano que disocia el cuerpo, propiedad del marido, de alma, disponible para el amante, sino también el amor platónico, para el cual las criaturas con su belleza corpóreo-espiritual son simples escalones que guían el alma en su ascensión hacia la suprema belleza incorpórea. Para DAMEO la criatura mixta de cuerpo y alma es la meta y objeto del amor (1975: 226).

Desde ahí podemos entender la afirmación de DAMEO según la cual “el amante no solamente ama, como piensas, el alma, ni solo aspira a la posesión de ella, que también ama extremadamente el cuerpo, y ni más ni menos desea poseer de él lo que honesta y comedidamente puede” (p. 331). En ese sentido, merece la pena extractar un amplio pasaje del *Diálogo*, en el que la intervención de DAMEO demuestra que la especulación amorosa se mueve en un espacio distinto al del neoplatonismo ficiniano:

¿No sabes que en esta vida (ya otra vez me lo has oído), por ser nosotros puros hombres, nuestras obras han de ser de la misma suerte humanas, y aquellas cuyas no fueren tales, no se dirá hombre sino ángel? ¿No sabes que Amor nos lleva y trae, y quien nos sustenta en este amor son los sentidos? Pues siendo ellos los terceros, ¿cómo quieres defraudarlos de su contento? ¿Cómo quieres tú que ame el alma la hermosura, sin que primero se satisfagan y contenten los ojos de ella? ¿Cómo quieres que se pague y admire el entendimiento de la admirable armonía de tus palabras, del suavísimo concepto de ellas, sin que mis oídos sean los que primero se aficionen, y así de los demás sentidos? Mira, Dórida, quiero repetirte lo que ya otras veces te he dicho, que yo cuando amo, y cual otro, no ama el cuerpo solo, no sola el alma y por sí: el todo es el amado. Yo a Dórida quiero, a Dórida amo; y Dórida es su alma y cuerpo junto, no cualquiera de ellos (pp. 332-333).

El final remite al célebre parlamento de Calisto ante Sempromio en *La Celestina*, momento simbólico en el que, precisamente, las nociones de amor cortés propias del pensamiento medieval se ven quebradas en la encrucijada que el texto de Fernando de Rojas supone entre la Edad Media y el Renacimiento. La imagen del ángel, por otro lado, reaparecerá al final del tratado cuando Frías insista en que “pensar, pues, alguno gozar de este amor divino, sin primero pasar por esta peligrosa contienda, es querer lo imposible, haciéndose de hombre ángel” (p. 353).

Damasio de Frías recuperará el símil digestivo usado por Speroni, y que, si bien algo rudo, muestra a la perfección la necesaria mediación de los sentidos en el proceso amoroso y abre la vía hacia un amor corporal haciendo decir a DAMEO:

Que como elegantísimamente dice el doctísimo Sperón: ‘querer gozar de sola el alma, sin hacer caso del cuerpo, es comer la vianda sin mascar, que no la puedes pasar; y si algo comes de esta manera, no te aprovecha a la nutrición, ni puede el estómago bien gastarlo’. Pasar tiene este amor por los sentidos: ellos le han de desmenuzar y ablandar, que darles tiene su sabor, después de haber dado al entendimiento lo que es suyo (1920: 333).

En esta defensa de la corporalidad, Damasio de Frías encuentra perfecto anclaje en la vieja teoría de los *spiritus*, tan bien explicada por Robert Klein, Culianu o Agamben⁹, y que en la poesía española queda representada a la perfección en el soneto VII de Garcilaso: De aquella vista tan pura y excelente / salen espíritus vivos y encendidos (2007: 134): “Pero los que quieren filosofar, dicen que hay en nuestra sangre y se levantan de ella unos espíritus tan puros y tan sutiles, que casi son inmateriales, mediante los cuales se hace esta admirable junta”, lo que le lleva a decir: “ves aquí, señora, cómo aun

9. Cfr. Klein (1982: 29-59), Serés (1996: 54-136), Culianu (1999: 29-57, 289-298), Agamben (2006: 159-189).

los antiguos, debajo de esta mística filosofía, nos daban retratado el amor y nos enseñaban cuál es su naturaleza, que al fin es común al alma y al cuerpo, no, como tú piensas, del alma sola” (p. 337)¹⁰.

EL AMOR DE LA *DÓRIDA*: UNA RELECTURA DE LA TRADICIÓN POÉTICA RENACENTISTA

Esta concepción del amor tiene dos implicaciones fundamentales, dos consecuencias fruto del cambio en el concepto del amor en relación al marcado por la tratadística neoplatónica. Implicaciones que, además, Damasio de Frías sabe engarzar a la perfección en la pequeña trama doctrinal, vamos a llamarla así, que estructura el tratado. Son dos las cuestiones a partir de las cuales Dameo expone a Dórida su concepción del amor, partiendo ambas de los reproches que ella le hace sobre lo mudable que parece su amor.

La primera se basa en el hecho de que, para Dameo, legitimado por el papel fundamental que el cuerpo tiene para su fenomenología amorosa, exista una justificación para no haber sido constante en el amor:

Son, Dórida, cuentos largos los míos, y aunque hubiese tiempo no te los contaría, por no enfadarte. Solo quiero decirte, para tu satisfacción y mi disculpa, que de ellas la una hizo mudanza de estado, casándose; quien tú sabes, pasó de esta

10. *Cf.* de manera inevitable el pasaje de *El Cortesano* sobre la cuestión, presumiblemente leído por Garcilaso: “Por eso, cuando viere a alguna mujer hermosa, graciosa, de buenas costumbres y de gentil arte, y tal, en fin, que él como hombre experimentado en amores conozca ser ella aparejada para enamoralle, luego a la hora que cayere en la cuenta y viere que sus ojos arrebatan aquella figura y no paran hasta metella en las entrañas, y que el alma comienza a holgar de contemplalla y a sentir en sí aquel no sé qué que la mueve y poco la enciende, y que aquellos vivos espíritus que en ella centellean de fuera por los ojos no cesan de echar a cada punto nuevo mantenimiento al fuego [...]” (2009: 440).

vida; otra está en parte donde no hay esperanza de hablarla ni verla sino con peligro de su fama o mi vida (p. 293).

Esta primera cuestión es interesante porque representa muy bien uno de los rasgos definitorios del viraje que los tratados amorosos del XVI dan con respecto al canon normativo del neoplatonismo ficiniano: el hecho de que desciendan a la experiencia, de que los tratados de amor rebajen el grado de especulación metafísica para ceñirse a la problemática concreta de las relaciones sociales en los nuevos espacios urbanos que han comenzado a aparecer, y a los que nos referimos más arriba. La cuestión del matrimonio, que no es en absoluto planteada, por ejemplo, en el *De amore*, ocupa buena parte de la especulación de Damasio de Frías, a partir de la posibilidad de que el amante, y no el marido, pueda seguir enamorado de una dama ya casada, recordemos de nuevo a Herrera —no en vano considerado el poeta áureo español más cercano a la ortodoxia petrarquista— y a Leonor de Gelves¹¹.

Que Dameo pueda dejar de lado los afectos por una dama que se haya casado se entiende a la perfección si comprendemos que, en su quiebra con la ortodoxia neoplatónica, el cuerpo pasa a ser tan importante como el alma en la unión de los amantes y que, por tanto, una vez casada la dama, es “el amor de su marido” el que “más propiamente tiene el señorío del cuerpo, en el cual ninguna parte quieren estos que tenga el amante” (p. 325). De ahí, por tanto, que más adelante, Damasio de Frías haga que la institución del matrimonio quede sancionada por la teoría amorosa que viene defendiendo en el tratado:

11. “Petarca andaluz del segundo Renacimiento” le llamará Vilanova (1951: 700); siendo para Roncero “el poeta español más consciente de la importancia de Petarca” (1992: 24); en virtud de su elección, apunta Begoña López Bueno del “modelo [del] discurso filográfico, llámese petrarquista y neoplatónico, en boga entre sus contemporáneos, remozándolo con visibles tintes de colección elegíaca propia de los autores latinos” (1998: 83).

Nace de aquí que el amante, viendo cómo por esto medio solo santísimamente puede venir en posesión del cuerpo, sin ofender a la limpieza y comedimiento de su amor, desea sumamente casarse con su dama, pues a su entera felicidad no puede él arribar menos que con la absoluta posesión de la cosa amada (p. 341).

Como puede comprobarse, es precisamente la modulación en el concepto de amor, nacida de una serie de coordenadas intelectuales, sociales, ideológicas en suma, la que está detrás del hecho de que Damasio de Frías descienda el discurso amoroso desde la especulación metafísica de esa "isla" que era la corte de Urbino en *El Cortesano* a la problemática real del matrimonio, en tanto que elemento de la realidad cotidiana, expuesto a los diferentes usos sociales del público que consume dichos tratados.

La segunda de las posibilidades por las cuales Dameo vería justificada la mudanza en su amor es aquella que se plantea en el caso de que la amada muriera. Dórida parece convertirse aquí en abogada de los presupuestos neoplatónicos al recriminar a su interlocutor que "cuando el amor es cual tú publicas que fue el tuyo, en cualquier estado se permite, y quien mucho se quiso en vida, también se ha de amar en la muerte" (pp. 293-294). Dameo responde desde una absoluta y radical perspectiva naturalista, escuchándose en la concepción del ser humano como *composto* de cuerpo y alma. El razonamiento de Damasio de Frías al respecto es de una frialdad demoledora, como no podía ser de otra manera después de hacer al cuerpo elemento indispensable del nuevo concepto de amor. Así, dice Dameo:

No dudes, Dórida, sino que muchas cosas se ven hechas entre amantes por sus amadas muertas que podrían parecer de muy verdadero amor. Pero tú, si bien lo miras, verás que verdaderamente no lo son, pues sin duda es gran vanidad pensar que se aman los muertos con aquel amor que viviendo (p. 295).

Para concluir afirmando que

repugna que con el dolor de la absoluta privación esté el amor de la posesión, que pues la cosa amada se perdió de tal manera, también se perdió de tal manera, también se perdió con ella la esperanza de más poderla gozar ni poseer; y la esperanza perdida, ¿cómo quieres tú que haya amor donde ya no queda qué amar? (p. 301).

Para Damasio de Frías el *composto* es fundamental hasta el punto de que una vez muerta la persona, esto es, separada el alma del cuerpo, la entidad ontológica cambia y, por tanto, el amor ya no tiene sentido:

Que así como en apartándose el alma del cuerpo, puesto que nos lo parezca, ya no es el mismo cuerpo que primero el que allí queda, sino otro nuevo sujeto: así muerta la cosa amada que daba como alma y verdadero ser a nuestro amor, él se acaba y sucede otro, como vemos, tan diverso de aquel primero cuanto lo es el cuerpo vivo del muerto (p. 316).

Esta valoración de la imposibilidad de la existencia del amor después de la muerte, que desactivaría, haría imposibles para este tipo de amor textos tan importantes como aquel pasaje de la primera égloga de Garcilaso (2007: 198-219) en el que el poeta se dirige así a su Elisa:

Divina Elisa, pues agora el cielo
con inmortales pies pisas y mides,
y su mudanza ves, estando queda,
¿por qué de mí te olvidas y no pides
que se apresure el tiempo en que este velo
rompa del cuerpo, y verme libre pueda,
y en la tercera rueda,
contigo mano a mano,
busquemos otro llano,
busquemos otros montes y otros ríos
otros valles floridos y sombríos,
do descansar y siempre pueda verte