

Hacia una lectura de la teoría neoplatónica del amor en *La Galatea**

Jimena Gamba Corradine
Universidad Nacional de Colombia

Proponemos detenernos en la relación existente entre los libros de pastores españoles y la filosofía neoplatónica del amor, a partir de la lectura de *La Galatea* (1585) de Miguel de Cervantes, y de las propuestas filosóficas de Platón (429-347) y Marsilio Ficino (1433-1499). El análisis introduce no solamente el rastreo de dicha filosofía en la novela, sino también la búsqueda de elementos que se separan de ésta. Se intenta establecer, después de evidenciar puntos de contacto y de disidencia entre literatura pastoril y filosofía neoplatónica del amor, la participación que desempeñan los libros de pastores en la formación de la novela moderna.

Palabras clave: novela pastoril; neoplatonismo; platonismo; orígenes de la novela; amor en la literatura.

Towards a Reading of the Neoplatonic Theory of Love in La Galatea

We propose to examine the relationship between the Shepherds' Books of Spain and the Neoplatonic philosophy of love, based on a reading of the *Galatea* by Miguel de Cervantes (1585), and the philosophical propositions of Plato (429-347) and Marsilio Ficino (1433-1499). The analysis includes not only tracing this philosophy in the novel, but also searching for elements that diverge from it. We attempt, after evidencing contact and points of dissidence between pastoral literature and the Neoplatonic philosophy of love, to establish the participation of the Shepherds' Books in the formation of the modern novel.

Key words: Pastoral novel; Neoplatonism; Platonism; Origins of the Novel; Love in Literature.

* Primera versión recibida: 07/03/2006; última versión aceptada: 11/05/2006.

Preliminares

Después del ferviente auge con que fue conmemorada la obra cumbre de Cervantes en sus cuatrocientos años de trasegada vida, queremos volcar nuevamente nuestra atención sobre el manco de Lepanto, pero no para referirnos a su celeberrimo *Quijote*, sino a la olvidada *Galatea*, novela pastoril que vio la luz en 1585 y que constituye la primera publicación narrativa de Cervantes. En este ensayo ofreceremos una aproximación al texto a la luz de una corriente filosófica que ejerció profunda influencia en la novela pastoril española del xvi, a saber, el neoplatonismo.

Bien lo resaltó Enrique Moreno Báez en el prólogo a *Los siete libros de la Diana*,¹ advirtiéndolo que si Menéndez y Pelayo y su progenie crítica hubiesen podido ver la presencia del platonismo en los Libros de Pastores españoles, seguramente no se hubiera menospreciado el género por largas décadas, aludiendo, entre otras cosas, a su “falsedad”. La crítica aparece en 1955 cuando el texto de Montemayor se publica en la editorial Castalia (Biblioteca selecta de clásicos españoles). Empero, parece ser que los especialistas hacen caso omiso de su aporte, pues, excluyendo algunas alusiones pasajeras de Avallé-Arce sobre la presencia del neoplatonismo en las novelas pastoriles y otras referencias someras de Francisco López Estrada, no existe un texto que relacione con minucia esta filosofía con la literatura pastoril. De esta manera, los críticos dan por sentado el vínculo entre teoría neoplatónica del amor y novela pastoril evitando así detenerse en él y llegando a formular lecturas sesgadas o incompletas de los textos. Así, uno de los problemas interpretativos fundamentales de género (además de las evidentes dificultades que

¹ Editada en 1559, se constituye como la primera novela pastoril española. Su autor, el lusitano Jorge de Montemayor, instituye un vínculo con los tratados amorosos que seguirá siendo implantado por los continuadores del género; en el libro iv de *La Diana*, por boca de la sabia Felicia, se parafrasean fragmentos de los *Diálogos de amor* de León Hebreo para explicar el paradójico vínculo que existe entre la razón y el amor.

presenta a nivel lingüístico y estilístico) surge al no reconocer el diálogo que éste entabla con la filosofía neoplatónica:

El no ver esta relación entre lo estético y lo filosófico nos aparta de obras que por reflejar una actitud ante el mundo muy distinta de la que hoy domina difícilmente pueden ser comprendidas ni mucho menos ser apreciadas. Este es el caso de las pastorales del Renacimiento, de cuya artificiosidad se hacen lengua los críticos sin darse cuenta de que su belleza estriba en lo que ellos señalan como defecto capital del género. (Moreno Báez ix)

Acogiéndonos a la denuncia de Moreno Báez, quisiéramos detenernos en el diálogo que se teje entre filosofía y literatura. Empero, el carácter connotativo del texto literario rebasa la univocidad teórica y advierte puntos de disidencia entre literatura pastoril y teoría neoplatónica del amor; también en esta fractura quisiésemos detenernos, ya que la pregunta por su existencia –que no pretendemos resolver únicamente a partir de la diferenciación entre lo artístico y lo teórico– nos puede aproximar a una sugestiva interpretación del género pastoril. Fundamentados en esa relación de convergencia-divergencia que se presenta entre filosofía neoplatónica del amor y texto literario, propondremos la narrativa pastoril como semilla y germen de la novela moderna. Cabría sustentar esta hipótesis en *La Galatea* –en la medida en que allí se despliega una multitud de voces que expresan “verdades” superpuestas y contradictorias–, pero también sería pertinente referirla a todo el género; *grosso modo*, en la narrativa pastoril se evidencia –a través de la presencia de un amor sufriente jamás “satisfecho”– la imposibilidad de restablecer una unión esencial con la trascendencia, imposibilidad que podría ser atinadamente comprendida en términos de la secularización del mundo moderno.

No obstante, es pertinente apuntar que aunque muchas de las conclusiones que se esbozarán aquí se pueden asociar al corpus de textos narrativos que Francisco López Estrada

denominó Libros de Pastores, *La Galatea* representa un foco de particular interés, dado que expone diversas perspectivas de la teoría neoplatónica del amor sin limitarse a reflejarla. Comparte con textos como *Los siete libros de la Diana*, *La Diana enamorada* (de Gaspar Gil Polo) o *El pastor de Fílida* (de Gálvez de Montalvo) la presencia de algunos conceptos neoplatónicos sobre el amor, pero plantea, además, digresiones y discursos polémicos y contrastantes que enriquecen profusamente la relación literatura-filosofía. En el intento por bosquejar esta relación, el tratado sobre el amor *De amore: Comentario a El Banquete de Platón*, de Marsilio Ficino,² se yergue como el texto rector para la comprensión del neoplatonismo renacentista. Consideramos que aunque *La Galatea* cite casi textualmente los tratados de amor de León Hebreo y de Pietro Bembo³ es necesario tomar como punto de partida a Ficino por ser el primer exponente de la filosofía neoplatónica del amor, influencia fundamental para los siguientes tratadistas y excelente sistematizador.

1. El neoplatonismo en *La Galatea*

Los dos amores

Es preciso, cuando hablamos de “amor neoplatónico” o “amor intelectual”, establecer la distinción entre dos tipos de

² Este filósofo, teólogo y médico (1433-1499) mecenasado por Cosme de Medici, traduce al latín la totalidad de la obra platónica y lidera la Academia Platónica de Florencia. En su obra (*Teología platónica, Comentario a El Banquete, De vita, De christiana religione*, entre otros textos) Ficino crea un sistema filosófico original y autónomo, en el cual se sintetizan platonismo y cristianismo. Rocío de la Villa Ardura apunta en el estudio preliminar al *De amore*: “[Ficino] forma una nueva psicología, un nuevo ideal de vida, una nueva opción religiosa, una cosmogonía . . . , y todo ello traspasado por la dimensión estética” (xv).

³ Los pastores Tirsi y Lenio llevan a cabo en el libro IV de *La Galatea* una ferviente discusión, donde, parafraseando cada uno a un teórico diferente, polemizan sobre el amor. Tirsi, basándose en León Hebreo, formula tres clases diferentes de amor. Por su parte, Lenio traslada, casi literalmente, el discurso que pronuncia Perotino en *Gli asolani* de Pietro Bembo.

amor que, si bien comparten un mismo origen (surgen a partir de la visión de la belleza), son de carácter contrario; a saber, el conocido amor *hereos*,⁴ apetito sensual que tiene como último fin el coito y, propiamente, el amor intelectual:

Por lo que el deseo del coito, esto, la unión carnal, y el amor no son los mismos movimientos, sino que aparecen como contrarios. Y esto lo atestiguan los teólogos antiguos, que han atribuido a dios el nombre de amor. Y también los teólogos posteriores lo han confirmado totalmente. (Ficino 1994, 16)

La partición que sugiere Ficino había sido demarcada por Platón en un par de diálogos: el consabido *Simposio* y el *Fedro*. En el primero, Pausanias refiere la existencia de dos amores de genealogías diferentes: *eros ouranios* y *eros pandemos*. Los filósofos y los hombres nobles honran y siguen el primer tipo de amor que “trasciende la belleza sensible para alcanzar lo que de eterno encierra” (Serés 20). El segundo tipo, propio del hombre ordinario, tiende hacia el goce sensual de la belleza. Del mismo modo, en *Fedro*, Sócrates explica la naturaleza bipolar del amor mediante una pintoresca metáfora: el alma es como un carruaje tirado por dos caballos de condición contraria que pugnan persistentemente. Frente a la contemplación de la belleza, el corcel indómito se abalanza sobre el objeto amado en el intento por satisfacer sus deseos sensuales; el caballo virtuoso, por su parte, contrarresta este impulso encaminándose hacia las alturas y persiguiendo una

⁴ Al respecto del término, Ioan P. Culianu en *Eros y magia en el Renacimiento* apunta lo siguiente: “El nombre del síndrome es *amor hereos* o también, latinizado, *heroicus*, y su etimología sigue siendo dudosa: podría derivar del griego *erôs*, por contaminación con *herôs*, o directamente de *beros* (hipótesis compartida con Marsilio Ficino), puesto que los *beros* representaban, según una vieja tradición, a unos seres voladores maléficos, parecidos a los demonios” (48). Guillermo Serés trae a colación la explicación de Arnau de Vilanova sobre el término: “se llama *beróico*, porque domina al sujeto” (72).

belleza superior. El cochero actúa como un “justo medio” entre los dos animales; si el caballo blanco logra imponerse sobre los deseos licenciosos de su compañero, el amor se encaminará hacia la virtud; si triunfa el corcel indócil, el sujeto amará viciosamente.

Las dos categorías del amor configuran, en última instancia, dos posturas de vida opuestas: la propia del hombre común que guiado por los sentidos se pierde en el aparente mundo de las sombras, y la propia del filósofo, quien –como advierte Sócrates en *Fedón* pocas horas antes de beber la cicuta– cierra su percepción sensible y se deja guiar por el intelecto en el esfuerzo por conocer las esencias.⁵ Los cultos y platónicos pastores de *La Galatea*, a su vez, trazan la diferencia entre estos dos amores:

Así que a este simple deseo, por ser tan natural, ningún premio se le debe, porque si se le debiera, con sólo desear el cielo, le tuviéramos merecido . . . Y puesto caso que la hermosura y belleza sea una principal parte para atraernos a desearla y a procurar gozarla, el que fuere verdadero enamorado no ha de tener tal gozo por último fin suyo, sino que, aunque la belleza le acarree este deseo, la ha de querer solamente por ser bueno. (175)

En este pasaje se relativiza la separación platónica entre el amor sensible y el amor intelectual, ya que no se hace necesario condenar la belleza sensible para sostener que el último fin del amor debe ser la belleza que está vinculada a

⁵ En *Fedón* pregunta Sócrates a sus discípulos: “¿No es por medio del razonamiento que el alma descubre la verdad? . . . ¿Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer y cuando encerrada en sí misma abandona el cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo?” y continúa: “Mientras estemos en esta vida no nos aproximaremos a la verdad sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando a todo comercio con él y cediendo sólo a la necesidad” (392-394).

la bondad. El matiz surge en la medida en que en el neoplatonismo y en los Libros de Pastores no existe una partición radical entre sentidos e intelecto, tal y como aparece en *Fedón* de Platón. Más bien, éstos, si se usan adecuadamente, nos podrían encauzar hacia el conocimiento de una belleza espiritual siempre y cuando no se asuma el gozo de la belleza material como “último fin”. No obstante, aunque en el neoplatonismo los dos amores no tiendan necesariamente a excluirse, sí se especifica la existencia de sentidos apropiados (vista y oído) e inapropiados (olfato, gusto, tacto) para la contemplación de la belleza superior.

Amor: vehículo cohesionante del universo

A partir de las ideas expuestas en el *Banquete* y el *Fedro*, Ficino (en su *De amore*) consolida un sistema filosófico en el que el amor es principio cohesionante, vínculo entre todos los estamentos del universo y, sobre todo, motor que impulsa hacia Dios. Para Ficino, Dios crea el universo por amor; en torno a sí construye tres esferas concéntricas jerárquicamente organizadas: mente angélica, alma del mundo y cuerpo del mundo o materia. Después de la creación del universo, Dios imparte su rayo divino sobre éste, iluminándolo y encendiéndolo. El rayo luminoso permite que el mundo “contemple” la bondad y belleza divinas, propiciando que el universo desee con ardor retornar a éstas. El amor es así esta apetencia que surge en el mundo de regresar a Dios, de reintegrarse a la fuente de donde emerge la belleza y la bondad. De esta manera, en Ficino, el amor es la fuerza o el “rpto” que impulsa a cerrar la brecha que se extiende entre Dios y los hombres.⁶ No obstante, sólo el

⁶ En el intento por diferenciar belleza, amor y placer, Ficino formula: “Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo, que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina, y que, como un círculo, de allí de donde partió allí retorna. Así que un solo y mis-

amor contemplativo o intelectual es guía hacia Dios, pues el deseo sensual o apetito, al contrario, nos asimila a las bestias o a los estamentos inferiores en la escala del ser.

El origen de este espacio que se yergue entre lo trascendente y lo humano y que puede ser saldado mediante el amor, no es explicado por Ficino en términos de un “pecado original” o de una “caída” cuyo castigo fuera precisamente el alejamiento de Dios. Por su condición humanista, Ficino redime el estado caído y desgraciado que la Edad Media le había adjudicado al hombre y, en vez de concebirlo como esencialmente pecador, pone todo su interés y atención en consolidar una filosofía que le permita a éste unirse a Dios en vida.⁷

Sin embargo, podemos considerar que el deseo del hombre de reencontrarse con Dios sólo puede provenir de una situación arrojada y desamparada del sujeto; esa en la que se vio envuelto cuando consideró estar preparado para echarse a andar por el mundo sin la mano amiga de los dioses. Por lo tanto, aunque Ficino centre su mirada en la posibilidad de redención y no en el momento de fractura entre lo divino y lo humano, el sentido de la “redención” incluye, necesariamente, un momento de quiebre entre dioses y hombres posterior al estado ideal de unidad y completud. Si a partir de la fractura se insiste en el retorno a la unidad, es porque ésta, además de brindarle al hombre la posibilidad de entender el mundo con sus propios

mo círculo de Dios al mundo y del mundo a Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, belleza; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, amor, en cuanto que retorna al autor y une a él su propia belleza, placer” (1994, 23). Se debe subrayar que en la cosmovisión ficiniana el amor es definido indistintamente como vínculo, deseo de belleza, impulso o fuerza, entre otros.

⁷ Con respecto a la dignidad que se le otorga al hombre en el Renacimiento apunta Burckhardt: “Mientras que los hombres de la Edad Media consideran el mundo como un valle de lágrimas encomendado a la guarda del Papa y del emperador hasta la llegada del anticristo . . . vemos cómo en el círculo de los espíritus selectos surge la idea de que el mundo visible ha sido creado por Dios en un acto de amor . . . El alma del individuo puede, mediante el conocimiento de Dios . . . por el amor a él, extenderse hasta el infinito, ganado así la bienaventuranza sobre la tierra” (cit. en Cassirer 130).

medios, trajo consigo soledad, nostalgia y melancolía.⁸ Según el neoplatonismo, la contemplación de la belleza física –expresión de la belleza divina que Dios imparte por el universo– es motor inicial del sentimiento amoroso y así, impulso hacia la trascendencia. De esta manera, para los pastores de *La Galatea* la belleza física es apenas un medio a través del cual se asciende hacia la contemplación de la belleza de Dios, y, en último término, hacia el reencuentro con Dios:

Mi alma tu belleza, al mundo rara
vio tan curiosamente, que no quiso
en el rostro parar la vista clara.

Allá en el alma tuya un paraíso
fue descubriendo de bellezas tantas,
que dan de nueva gloria cierto aviso. (151)

Aunque la vista de la belleza física de la amada es motivación inicial para el enamoramiento, el pastor comprende que esta belleza es símbolo de una más excelsa, y es por eso que su visión no se detiene en la hermosura física. Continúa mi-

⁸ Sin adelantarnos a las conclusiones finales, quisiésemos subrayar que en el universo pastoril se percibe una atmósfera melancólica como consecuencia de la fractura con la trascendencia; en el mundo pastoril la gracia y la belleza de Dios afloran a través de una naturaleza armónica y espléndida, así como también lo hacen a través de la hermosura y luminosidad de los cuerpos. Pero la concordancia del hombre con la naturaleza y con la belleza universal se ve afrentada por el hecho de que el pastor no logra “alcanzar” ese mundo trascendente que se le muestra a los ojos. Esto se puede deducir a partir del hecho de que el sentimiento amoroso se presente perennemente acompañado de sufrimiento. ¿Por qué habría de sufrir un pastor enamorado si –teniendo en cuenta lo planteado por el neoplatonismo– el amor sería aquello que llevaría a restablecer la unidad perdida y, así, a eliminar el sentimiento de soledad y melancolía? ¿Acaso el sufrimiento no estaría evidenciando que dicho restablecimiento no se puede llevar a efecto? De esta manera, el asalto de llanto, lamentos y suspiros del pastor enamorado referiría una incapacidad de reencuentro con lo divino.

rando más adentro hasta “ver” el alma, pero no satisfecho, ansioso de más contemplación divina, logra ver en el alma de la pastora, como en un espejo, un paraíso que anuncia “gloria”. La definición de la belleza de la dama como “rara” insinúa precisamente el mundo trascendente y misterioso.

La fisiología del amor

La función de los sentidos en el conocimiento de la belleza ideal traza una diferencia substancial entre Ficino y Platón. En el *Banquete*, por ejemplo, Sócrates ha expuesto que en la escala ascendente hacia la Belleza en sí misma, el amor a la belleza de los cuerpos –que nace a partir de la visión– constituye un primer escalón que debe ser superado con miras a amar bellezas de orden más abstracto (almas, leyes, ciencias). Ficino, por su parte, al creer que la luz divina se proyecta en el universo tocando con su luminosidad todos los estamentos, propone una desjerarquización del universo, y le otorga una dignidad especial a la materia y a los sentidos que la perciben. Para Ficino, la luz tiene la particularidad de no sufrir –a diferencia de la materia– de extensión, característica que implica una limitación espacial; la luz es una “cualidad” de carácter más espiritual que el cuerpo.⁹ Cuando el rayo divino desciende para iluminar el universo, espiritualiza la materia con su hálito; mediante el rayo luminoso que envía Dios, la belleza material que se percibe con sentidos como la vista y el oído es elevada al nivel de la belleza divina. De esta manera, aquel que ame la belleza en un cuerpo estará amando (si su amor está enfocado hacia lo intelectual) la belleza divina. La luz es, por lo tanto, el elemento a través del cual Dios se conecta con su universo para “desjerarquizarlo”; ella penetra en todo de la misma manera,

⁹ “Mientras que el cuerpo en cuanto tal, gracias a la divisibilidad hasta el infinito, se descompone sencillamente en una pluralidad de elementos, sin poseer en sí un principio de determinación y limitación, las *cualidades* tales como la luz y el color, por ejemplo, figuran ya en un grado superior” (Cassirer 120).

iluminándolo con la misma intensidad. De esta forma, el amor hacia la belleza física no es apenas un escalón que conduce al amor hacia organizaciones superiores (como ocurre en el *Banquete* de Platón), sino que en sí mismo puede ser amor espiritual, porque el cuerpo, mediante la luz, ha sufrido un proceso de espiritualización.¹⁰ Si el rostro de Dios puede ser contemplado a través de la visión de la belleza corporal, habría que leer en todas aquellas alusiones a la luminosidad de la amada (ojos, cabellos, etc.) un sentido trascendente:

Blanda, suave, reposadamente,
ingrato amor me sujetaste el día,
que los cabellos de oro y bella frente
miré del sol que al sol escurecía;
tu sociego cruel, cual de serpiente,
en las rubias madejas se escondía:
yo, por mirar el sol en los manojos,
todo vine a beberle por los ojos. (Cervantes 48)

Podemos entender la luminosidad de los cabellos de la dama no solamente a la luz de lo propuesto por Ficino, es decir, como la presencia en la belleza física de la belleza divina, sino, también, de forma algo más desprevenida, como una metáfora descomunal en donde la dama supera en magnificencia, belleza y grandiosidad al mismo sol. La tradición bíblica medieval se presenta en este pasaje nublando la dignidad que el Renacimiento le ha otorgado al hombre, al referir un “sosiego cruel” –como el de la víbora que tienta a Eva en el

¹⁰ “En todas estas cosas la perfección interna produce la externa. Podemos llamar a aquella bondad, a ésta belleza. Es por esto que afirmamos que la belleza es la flor de la bondad, con cuyos encantos la flor, como un alimento que está oculto más adentro, alimenta la bondad a los que la contemplan. Pero como el conocimiento de nuestra mente tiene su origen en los sentidos, no entenderíamos ni apeteceríamos jamás la propia bondad inserta en el fondo de las cosas, si no fuéramos conducidos a aquella por las señales manifiestas de esta hermosura exterior. Y en esto aparece admirable la utilidad de la belleza, y del amor, que es su compañero” (Ficino 1994, 87).

paraíso— que se esconde solapadamente en la cabellera dorada de la pastora.

Si bien para Ficino el amor que se desprende de la visión de la belleza corporal puede ser en sí mismo honesto, es decir, si la percepción sensible puede acarrear una percepción intelectual, no todos los sentidos son aptos para lograr la aprehensión de la bondad divina. El neoplatonismo discierne entre sentidos nobles (aquellos por los que se accede al mundo suprasensible) e innobles (los que tergiversan dicho acceso). Aunque Platón en *Fedro* ha sostenido que la visión es “el más sutil de todos los órganos del cuerpo”, este sentido “no puede sin embargo percibir la sabiduría, porque sería increíble nuestro amor por ella si su imagen y las imágenes de las otras esencias, dignas de nuestro amor, se ofreciesen a la vista tan distintas y tan vivas como son” (640). Ficino vuelve aquí nuevamente a distanciarse de su maestro intelectual al sostener que no sólo mediante la vista puede ser contemplada la belleza de Dios, sino que también mediante el oído es ella sentida. La potencia del alma superior, la razón, en conjunción con la vista y el oído, perciben la belleza universal y sugieren en el alma un amor intelectual. Al contrario, el olfato, el gusto y el tacto son considerados sentidos inferiores que, en caso de intervenir en el proceso amoroso, conducirían a un amor deshonesto y licencioso contrario al intelectual. De esta manera, el amor pastoril es exclusivamente contemplativo; se ama a través de la vista, la escucha o la apreciación intelectual. Sobrepassar estos niveles perceptivos cayendo en deseos sensuales es corromper las leyes del amor honesto:

Ausente estoy de aquellos ojos bellos
que serenaban la tormenta mía;
ojos vida de aquel que pudo vellos,
si de allí no pasó la fantasía:
que verlos y pensar de merecellos
es loco atrevimiento y demasía.
Yo los vi idesdichado!, y no los veo,
y márame de verlos el deseo. (Cervantes 185)

El amante neoplatónico encuentra la “satisfacción” de su amor en la mera contemplación; el poder ver los ojos de la pastora serena la ansiedad del enamorado, y exceder este límite contemplativo es “loco atrevimiento”. Así pues, “deseo”, en este caso, nunca debe leerse como deseo de poseer físicamente al sujeto, sino más bien, como anhelo de contemplación intelectual.

Para que el amor espiritual se realice efectivamente, se requiere de otras condiciones esenciales. Después de que la belleza del amado ha ingresado al cuerpo del amante por medio de la vista, ocurre un complejo fenómeno fisiológico que puede conducir, o bien a un amor intelectual, o bien al consabido amor *hereos*. Desde Platón, el proceso visual fue explicado como la proyección de un rayo luminoso continente de sangre y *pneuma* que atrapaba o imprimía en sí mismo la imagen vista y volvía a ingresar a los ojos tal y como había salido. Ya dentro del cuerpo, este rayo, con la imagen impresa, atravesaba las tres facultades internas (memoria, fantasía e intelecto) y se encaminaba por procesos diferentes, según el sujeto intelectualizara la imagen recibida o no lo hiciese. Fisiológicamente, el amor intelectual se podría dar en la medida en que la imagen de la belleza vista hiciese un recorrido lineal pasando por la memoria, la fantasía y el intelecto. En esta última cavidad se realizaría una “intelectualización” de la belleza particular al referirla a una belleza universal. La patología amorosa o amor *hereos* ocurría si tal abstracción no se realizaba adecuadamente o si simplemente no se llevaba a cabo: si la imagen de la amada no se imprimía correctamente en la memoria o si se quedaba “dando vueltas” en la fantasía sin alcanzar la cavidad del intelecto. Así, un idóneo proceso de amor intelectual acarrearía que la imagen vista se imprimiese de forma adecuada en la memoria, atravesase la cavidad de la fantasía y, finalmente, llegase hasta el intelecto en donde el amante entendería que esa belleza no era otra cosa que un reflejo de una belleza superior. Después de que ocurriese la “abstracción” de la belleza, la dama dejaba de desem-

peñar su función en el proceso del amor intelectual y bien podía seguísela contemplando o no.

De esta manera, el tan nombrado “mal de ausencia” de la literatura pastoril, ese sufrir desgarrador por no poder gozar de la presencia física del ser amado, a la luz de la teoría neoplatónica del amor no es más que una errónea manera de amar. El sufrir por la ausencia de la amada evidencia, de una parte, que la imagen de la belleza no ha sido grabada adecuadamente en la memoria y, de otra, que no se ha producido la abstracción de la belleza particular.¹¹ Bien lo expone el amante neoplatónico Tirsi en *La Galatea* al responderle a su amigo Damón por qué no sufre por la ausencia de su pastora:

El firme y puro amor jamás descrece
en el discurso de la ausencia amarga;
antes en fe de la memoria crece.

Así que, en el ausencia, corta o larga,
no ve remedio el amador perfecto
de dar alivio a la amorosa carga.

Que la memoria puesta en el objeto
que amor puso en el alma, representa
la amada imagen viva al intelecto.

Y allí en blando silencio le da cuenta
de su bien o su mal, según la mira
amorosa, o de amor libre y esenta.

Y si ves que mi alma no sospira,
es porque veo a Fili acá en mi pecho,
de modo que a cantar me llama y tira. (105-107)

¹¹ Para más detalles sobre la fisiología del amor véase el capítulo II de Guillermo Serés, así como Baltasar Castiglione y Ioan Culianu.

El pastor explica a su amigo por qué, a pesar de encontrarse alejado de su pastora, no sufre del “mal de ausencia”. Su memoria ha acogido cabalmente a su amada, así que, incluso en la ausencia, en vez de lamentarse y suspirar, canta de dicha, pues no necesita contemplarla para tenerla consigo. Así, el amante neoplatónico se convierte en un amante solitario, desprendido del sujeto particular que ha gestado su amor y sustentado en la idea que tiene de este sujeto en la memoria. Valdría complementar la interpretación de este pasaje con la explicación del proceso de intercambio de almas que tan profusamente aborda Guillermo Serés en el libro que se intitula de igual manera que el fenómeno: *La transformación de los amantes*.

En la medida en que el *pneuma* se consideró un elemento intermediario entre el alma y el cuerpo, se pensaba que en el proceso de la visión, con la porción de *pneuma* que manaba con el rayo luminoso, salía también una porción de alma. De ahí se desprende la idea del “intercambio de almas” en caso de que el amor fuese correspondido y los rayos luminosos de los enamorados se trasladaran de un cuerpo al otro recíprocamente.¹² De este modo, la lectura metafórica que como desprevenidos lectores del siglo XXI le damos a ciertos pasajes que sugieren intercambio de almas, adquiere, a la luz de la disquisición fisiológica, una nueva perspectiva. El pastor Tirsi, en los versos citados anteriormente, explica cómo el amante

¹² La explicación ficiniana del fenómeno comprende, a su vez, la muerte del amante que no es correspondido; en la medida en que el enamorado cede el lugar de su alma para que la de su amada viva allí, deja la suya sin habitáculo: “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, como ya hemos demostrado, ni tampoco en el amado, al ser despreciado por éste. ¿Dónde vive, entonces? ¿Vive en el aire, el agua, el fuego, la tierra, o en el cuerpo de algún otro animal? No . . . Por lo 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. Y no resucitará jamás, si la indignación no le reanima. Pero cuando el amado corresponde en el amor, el amante vive al menos en él. Y aquí se produce ciertamente un hecho admirable” (1994, 42).

intelectual no merma su amor al estar ausente de su amada, pues la imagen de ésta ha quedado firmemente impresa en el intelecto. A su vez, ha ocurrido el consabido intercambio de almas y, por ende, el enamorado al “mirarse” a sí mismo ve la imagen de su pastora impresa en su pecho.

Teniendo en cuenta estos planteamientos, el amor intelectual, por lo menos en términos teóricos, no tendría que ver con esa profusión de suspiros, lágrimas y lamentos desgarradores que profieren sin medida y hasta el cansancio los pastores, sino, más bien, con un proceso racional de contemplación de la belleza. Alexander A. Parker lo subraya bien, aunque, retomando lo planteado anteriormente sobre la diferencia entre el amor correspondido y el que no lo es, habría que reevaluar la siguiente afirmación:

Para los neoplatónicos renacentistas la tristeza y la desesperanza del amante no correspondido eran irracionales; estos sentimientos existían sólo porque a la sensualidad se le permitía llevar la voz cantante. Su filosofía no dejaba espacio a un sufrimiento así, pues el ideal racional que perseguían era un amor calmo y sereno de la mente. Así, se descartaba el sufrimiento de la experiencia humana como mal innecesario. (98)

El pastor como “genio-melancólico”

Dadas estas premisas, llegar a ser un amante intelectual podría parecer un proceso consciente y elegido a voluntad. Sin embargo, esta definición se sustentaría en la tradición del *Banquete* y en algunos pasajes del *De amore*, mas no en *Fedro* y en el conjunto de textos ficinianos que problematizan la noción de *mania*.¹³ Como lo refiere Josef Pieper y lo confirma Martha C. Nussbaum, en Platón se distinguen dos maneras diferentes de concebir al hombre virtuoso. En *La Repúbli-*

¹³ Ver *Sobre el furor divino y otros textos* (1993).

ca, *Fedón* y el *Banquete* predomina la noción de *sophrosýne* que expresa la “situación del alma en la que el intelecto gobierna firmemente sobre los otros elementos” (Nussbaum 274), mientras que en diálogos como *Ion* y *Fedro* se aborda la noción de *mania*; un estado del alma en el que los elementos no intelectuales –apetitos y pasiones– dominan y dirigen el intelecto. Si bien el estado “maníaco” se entendía como la faz negativa de manifestación, como la pasión, el arrebató y la insensatez, en *Fedro* Platón invierte esta postura y, mediante una nueva concepción de la *mania*, considera los impulsos pasionales del hombre como un medio idóneo para acceder a la verdad y el bien.

En el referido diálogo, después de que Sócrates ha pronunciado su primer discurso en detrimento del amor, el maestro sufre una especie de arrobó místico que lo lleva a retractarse y generar una apología del amor. No logramos saber con certeza si las musas del lugar sagrado en que se encuentra han influido en su cambio, o si la belleza espiritual de Fedro ha producido en el filósofo un furor particular que lo lleva a hacer una defensa del amor. En todo caso, Sócrates inicia un nuevo discurso lleno de pasión en donde le explicará a Fedro cómo los hombres pueden acceder al mundo de las esencias desde el mundo de las sombras. Refiere de qué manera en otros tiempos las almas conocieron el cielo que se levanta más allá de la bóveda celeste y contemplaron las esencias; sin embargo, movidos por un deseo de las cosas bajas descendieron al mundo de los hombres y olvidaron su origen divino. Mas, a pesar de esta trágica caída, ciertos sujetos (los que son arrobados por alguna de las cuatro manías), pueden, como por infusión divina, gozar nuevamente, desde el mundo de los mortales, de la visión de las esencias. Las manías o furores místicos, proféticos, poéticos y amorosos, arroban al sujeto y lo hacen recordar su virtuosa condición pasada.

La interpretación ficiniana de las manías platónicas estará acuñada con dos nuevos conceptos: “melancolía” y “genio”. Del primero, como lo explica Raymond Klibansky en *Saturno*

y la *melancolía*, se sabe que era utilizado en la terminología médica desde los tiempos de Galeno para referir una patología genérica que incluía, dentro de sus patologías particulares, el mal de amores. Durante la Edad Media siguió designando una enfermedad, pero, a su vez, adquirió sentidos diversos vinculados al temperamento o estado anímico del sujeto. En todo caso, lo que nos incumbe principalmente es la reinterpretación que Ficino realizará de las nociones de “melancolía” y *mania* a partir del “Problema xxx, 1”¹⁴ de pseudoaristóteles. Frente al carácter peyorativo que la medicina de raigambre hipocrática le había asignado a la melancolía, Aristóteles sugiere un tipo de melancolía benéfico; es propiamente la *melancholia naturalis*: un estado exaltado que ocurría por el leve aumento en el cuerpo de la bilis negra, y que consistía en una especie de arrobamiento espiritual que le permitía al sujeto acceder a verdades supremas. Este fragmento del texto de Aristóteles, en donde se insinúa la existencia de una melancolía positiva, es minuciosamente leído por Ficino y vinculado con la teoría platónica de los furores.¹⁵ Así, es Ficino, según Klibansky, quien recupera el término y lo aúna a la noción platónica de *mania*. Ficino finalmente llamará “genio-melancólico” al sujeto arrobado por los furores poético y amoroso que logra llegar a estados anímicos e intelectuales superiores en los que puede restablecer la comunicación con una trascendencia ida.

A la luz de la noción de “genio-melancólico” planteada por Ficino, es muy plausible realizar una novedosa lectura del pastor de los Libros de Pastores. Si bien la melancolía que acompaña al pastor puede ser entendida, según la tradición medieval, como un mal de amores patológico y perjudicial que puede llevar al sujeto a la muerte, ésta también puede ser interpretada según lo establecido por Ficino. El pastor sería entonces un poeta-enamorado que intenta ascender hacia

¹⁴ Este breve texto se puede encontrar en *Saturno y la melancolía* (42-53).

¹⁵ “Que sepamos, Ficino fue el primer autor que identificó lo que ‘Aristóteles’ había llamado la melancolía de los hombres intelectualmente sobresalientes con el ‘furor divino’ de Platón” (Klibansky 254).

esencias superiores a partir de los dos furores que lo arroban y que lo consolidan como poeta y amante; es, como profiere pseudoaristóteles en su texto, un ser superior que “padece” la *melancholia naturalis* o melancolía contemplativa.

Este “genio-melancólico-maníaco” arrobado por fuerzas divinas, que entabla, a su vez, una particular comunicación con la naturaleza, quizás encarne la primera imagen literaria de lo que posteriormente será el “genio” romántico: un hombre sensiblemente superior –generalmente un artista– que puede acceder a realidades estéticas y espirituales comúnmente inaccesibles a los hombres vulgares. El producto creado por el genio se daría mediante fuerzas ocultas que lo arroban más allá de su voluntad (de ahí la pregunta romántica por el proceso de creación y la insistencia en la participación de la inspiración en este proceso); es por ello que el hacer artístico de los pastores (el canto poético) se lleva a cabo por medio de un arrobo divino; por eso, a pesar de no ser cultos cortesanos, ellos cantan y versan como si lo fuesen; su creación músico-poética, como lo formula Platón en *Ion* refiriéndose a los poetas superiores, no consiste en un arte o en una ciencia, sino que es producto de la inspiración divina.

2. Las fracturas entre la teoría amorosa neoplatónica y la novela pastoril

Cervantes y el neoplatonismo

Hasta el momento, la confrontación entre los pasajes de *La Galatea* y las nociones fundamentales de la teoría neoplatónica del amor se ha sustentado de manera asertiva. Por lo pronto quisiésemos centrar nuestra atención en la brecha existente entre literatura y filosofía, y para ello, qué mejor que recurrir a la teorización que llevan a cabo, en el seno de la novela, dos de sus personajes: el académico Tirsi y el desamorado Lenio, quienes entablan, en el libro IV de *La Galatea*, una interesante polémica en torno al amor.

A Lenio lo apodan “desamorado”, no sólo porque su pecho ha vivido exento de amor, sino también porque rechaza acérrimamente la forma en que sus compañeros aman. Así pues, su censura no está dirigida al amor en términos generales, sino más bien a los elementos sufrientes que lo acompañan. La crítica hacia un tipo de amor que acarree dolor (expuesta en sus cantos de desamorado) y el discurso que profiere frente a su contrincante Tirsi evidencian una defensa de la teoría neoplatónica del amor en la medida en que promulgan una racionalización e intelectualización del sentimiento. En su disputa con Tirsi, Lenio diferencia el amor hacia las cosas incorpóreas del amor hacia las corpóreas; censura el amor por estas últimas cuando está dirigido hacia los seres vivos, es decir, el amor sensual entre seres humanos; es benigno con el amor dirigido hacia las cosas corpóreas muertas –“pinturas, estatuas, edificios”– y elogia el amor hacia las cosas incorpóreas como las “virtudes y ciencias del ánimo”. Finalmente, el pastor especifica que su crítica va dirigida al “amor que la belleza corporal amare como último fin suyo” (237). Su postura es platónica y neoplatónica en el sentido en que considera más digno amar la belleza en las cosas abstractas que en las particulares, desaprueba el sufrimiento amoroso y critica el amor hacia la belleza de los cuerpos como fin en sí mismo.

Oponiéndose a la perspectiva de Lenio, Tirsi asegura que cualquier tipo de amor –incluso el amor sensual– es aceptable y necesario, siempre y cuando no esté “acompañado de deseos perniciosos, lascivos y mal colocados” (248). La raíz de sus argumentos puede rastrearse en algunos pasajes de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, quien establece tres clases de amor: honesto, provechoso y deleitable; así, Tirsi, parafraseando esta diferenciación de Hebreo, apunta:

Y cualquiera suerte de estos amores que he dicho, no debe ser de ninguna lengua vituperada, porque el amor honesto siempre fue, es y ha de ser limpio, sencillo, puro y divino, y que sólo en Dios para y sosiega; el amor provechoso, por

ser, como es, natural, no debe condenarse; ni menos el deleitable, por ser más natural que el provechoso. (247-248)

Ya que el pastor Tirsi es resaltado como el pastor más estudioso y erudito con respecto al tema amoroso y dado que su discurso defensor de la sexualidad humana es expuesto en la novela como “verdadero” (el pastor es quien indudablemente vence en la contienda), podríamos pensar que, por medio de este personaje, Cervantes pretende realizar una crítica a la inaplicabilidad de la teoría amorosa neoplatónica y proponer una idea más global, realista y humanizante del amor.¹⁶ El intenso amor hacia la pastora Gelasia que aprisiona al desamorado Lenio, después de que se ha dado la contienda, y que lo lleva a deshacerse en llanto, suspiros y quejas, podría ser interpretado como una “lección” que Cervantes da a este personaje por haber querido defender una teoría obsoleta del amor. Con el enamoramiento del “desamorado” Lenio, Cervantes nos muestra que el sentimiento amoroso sujeta voluntad y razón, aniquilando la posibilidad del ideal tranquilo, medurado y racional que promulgaban los neoplatónicos. Quizás el autor de *La Galatea* nos quiera sugerir con este hecho que, por más que en teoría se pueda concebir un tipo de amor exento de sufrimiento y sentimentalismo, en la práctica ello es imposible.

Sin embargo, no es factible conocer con certeza qué piensa Cervantes del amor neoplatónico, ya que, además de la contienda Lenio-Tirsi, otros personajes opinan y argumentan, como sabios filósofos, sobre el amor. Gelasia, por ejemplo, la pastora del corazón de hielo, rechaza acérrimamente todo lazo sentimental que la ate afectiva o intelectualmente a un

¹⁶ Esta sugerente interpretación puede también ser matizada de esta manera: la reelaboración que teóricos posteriores hicieron de la teoría amorosa de Ficino va acompañada de un acomodo de las teorías neoplatónicas a ámbitos cortesanos; de esta manera, por ejemplo, *Il Cortegiano* retoma elementos de Ficino pero acomodándolos a la realidad próxima; así, por citar sólo un caso, Castiglione recomienda el amor deleitable en la juventud.

sujeto, y clama por la libertad y la independencia. Para ella, cualquier suerte de amor (sensual o intelectual) es un impedimento para gozar de la soledad y de la comunicación libre y directa con el *locus amoenus*. Por su parte Lauso, el pastor que ha sufrido por una pastora cuyo nombre desconocemos, toma la determinación racional de dejarla de querer, y erradica todo tipo de sufrimiento de su ser, sin que ello implique, en modo alguno, comenzar a amarla intelectualmente.

De esta manera, es bastante difícil determinar con seguridad qué postura asume Cervantes frente a la teoría neoplatónica del amor, pues la teorización que se da a lo largo de la novela por boca de varios personajes no pretende concluir nada. Cada pastor posee un discurso coherente sobre el tema y se genera, así, una polifonía de voces que no encontramos en otros textos del mismo género. Con esta pluralidad de situaciones frente al amor intelectual, Cervantes parece no detenerse en la cuestión de si es o no legítimo el neoplatonismo. Como creador artístico, no se limita a presentar una única perspectiva de la teoría amorosa, sino que “juega” con ella de diversas maneras. El texto literario supera la estrechez teórica y plantea posiciones sobre el amor de carácter dialógico que lo inscriben dentro de los inicios del género novelesco. Estamos, por lo tanto, de acuerdo con Edward Riley cuando subraya: “Manteniéndose a distancia de lo que escribe, Cervantes puede unir dos ideas que sean recíprocamente contradictorias; al no afirmarlas ni negarlas, opta por ambas, y al mismo tiempo, no opta por ninguna de las dos” (59-60). En Cervantes aparece la crítica a la teoría neoplatónica del amor y, a su vez, el elogio de ésta. Todos estos elementos confluyen en el intento de consolidar el nuevo género en gestación: la novela moderna.

La novela pastoril y la modernidad

Hemos planteado cómo Cervantes, en *La Galatea*, al presentarnos una polifonía de voces que no tienen la pretensión de determinar una “verdad” definitiva sobre el amor neopla-

tónico, está gestando la novela moderna. Ahora quisiésemos sugerir cómo el hecho de que los pastores nunca realicen la teoría neoplatónica del amor tal y como en términos teóricos se profiere insinúa, a su vez, el inicio de una nueva época de Occidente en la que comienzan a declinar los ideales unificadores y reconciliadores que dicha teoría promulga.

El pastor es personaje idóneo para restablecer el vínculo con los dioses que fue roto en el pasado. El furor amoroso es propiamente el generador de ese “entusiasmo”; empero, no solamente a través del lazo aunador del universo que es el amor, los personajes ascienden hacia la trascendencia; también otras condiciones de lo pastoril, como la armonía entre el sentimiento del sujeto y el *locus amoenus*, la resonancia que se establece entre el canto y la naturaleza, la música pastoril como copia del modelo de la música de las esferas, y el sentido que se le ha otorgado al pastor en la tradición cristiana, reafirman lo bucólico como escenario propio para el reencuentro con lo divino.

Sin embargo, a pesar de la presencia de todos estos elementos aunadores de las realidades sensible y suprasensible, en *La Galatea* (y, en general, en la narrativa pastoril española del xvi) hay indicios de rupturas y quiebres con lo divino. Como ya lo apuntamos, el sufrimiento constante –que ocurre incluso en la correspondencia del amor– es muestra evidente de fractura, pues hace ver que la satisfacción intelectual y, por ende, la contemplación de la belleza divina, no se han podido efectuar. En la novela pastoril, sufren tanto el amante no correspondido como el que sí lo es, como si a pesar de la correspondencia amorosa fuese imposible llevar a cabo una unión con lo trascendente por medio del amor.

En el contexto teórico del Renacimiento, el sufrimiento es necesariamente consecuencia del deseo, pues el deseo es ansia sufriendo por aquello que no se posee. Así, al defender la forma de amar de los pastores de la acérrima crítica del desamorado Lenio, Tirsi justifica el sufrimiento en el amor pastoril con la presencia del deseo: “Y tanto cuanto más es de

valor la cosa, tanto más se ha de padecer y se padece por ella, porque el deseo presupone falta de lo deseado, y hasta conseguirlo es forzosa la inquietud del ánimo nuestro” (251).

La discusión acerca de la diferencia entre el amor y el deseo tiene su origen en los textos platónicos, pero es analizada con más detenimiento y minucia por los neoplatónicos y principalmente por León Hebreo: “El deseo es afecto voluntario del ser, de tener la cosa estimada por buena, que falta . . . y el amor es afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena” (22). Sin embargo, de esta manera, la pregunta sobre el sufrimiento en el mundo de los pastores sólo se ha desplazado; la cuestión, aunque se ha trasladado a los términos del deseo, sigue estando irresuelta. La pregunta por la imposibilidad de “culminar” el proceso del amor intelectual nos sigue inquietando: ¿por qué los pastores de *La Galatea* no logran “consumar” su amor contemplativo?; es decir, ¿por qué no pueden superar ese primer estamento del amor que es el deseo, para acceder a “gozar” contemplativamente del sujeto amado?; ¿qué nos está queriendo decir esa “no realización” del amor en el texto literario?

Incluso, en los casos en los que se presenta la correspondencia amorosa, en los que podríamos pensar que el nivel del deseo ha sido superado, el pastor sigue sufriendo y deseando. En los pechos de los enamorados pastores de *La Galatea*, el deseo pervive incluso más allá de la “posesión” espiritual del objeto amado; también aquellos que son correspondidos en el amor y gozan de la contemplación del amado siguen deseando –y, por ende, sufriendo– como si hubiese “algo” del otro que a pesar de la correspondencia amorosa jamás se pudiese “poseer”.¹⁷ El caso del pastor Tírsi, citado unas líneas

¹⁷ Por supuesto, suponemos, guiados por el neoplatonismo teórico, que ese “algo” que no se logra poseer del amado no es su cuerpo, pues el amante intelectual idóneo, al lograr contemplar la belleza de Dios en la belleza de la amada, se satisface y completa plenamente. Sugerimos que ese “algo” que el amante siente que le falta, y por lo cual sufre, tiene que ver con la imposibilidad de realizar plenamente el proceso de amor intelectual.

arriba, es efectivamente una excepción a la regla natural del universo pastoril; la tranquilidad y el regocijo con los que el pastor se refiere a su sentimiento amoroso en la ausencia de su amada es un suceso aislado dentro de la casuística amorosa de los pastores.

A través de la presencia de un deseo jamás satisfecho en la literatura pastoril se lee un velado cuestionamiento a la teoría amorosa neoplatónica. Si, según Ficino, la unificación de las realidades sensible y suprasensible era posible mediante los furores, e idóneamente mediante el furor amoroso, para el pastor literario esa unión no se lleva a cabo con plenitud; en él pervive la carencia de un “algo”; un mal de ausencia más allá de la presencia de la amada. En últimas, dicho anhelo significa la imposibilidad de ascender hacia “lo alto” a través del amor; la incapacidad de vivir en Dios a través del objeto amado. He ahí la crítica implícita que hace la novela pastoril a la teoría amorosa neoplatónica, una crítica que habla de la desavenencia de ideales unificadores de la realidad en el mundo fragmentado de la incipiente modernidad. El hecho de que el pastor no pueda dejar de sufrir en el sentimiento amoroso y éste siempre se le presente como algo trágico, devela la incapacidad de alcanzar la completud y satisfacción intelectual que el amor neoplatónico propone. El amor intelectual es un imposible porque el mundo unificado de dioses y hombres que en teoría él promete es sólo una utopía en el proceso de secularización de la modernidad. Así interpretamos el sentimentalismo pastoril y también la bisección que se da entre teoría amorosa neoplatónica y práctica literaria. En teoría, trascender mediante el sentimiento amoroso es posible, pero en el texto literario dicha vivencia se ve truncada.

La Edad Dorada que se recrea en los Libros de Pastores no está referida solamente a un mejor pasado o a un *locus amoenus* ideal, sino que tiene un sentido más fundamental: era una época en la que el hombre cohabitaba con la naturaleza sin contradicción: mundo natural y mundo humano no habían sido aún fragmentados. Dice Friedrich Schiller: “El

poeta . . . o es naturaleza o la buscará; de lo uno resulta el poeta ingenuo, de lo otro, el sentimental” (90). Quizás la literatura pastoril esté mucho más cerca de la poesía sentimental que de la poesía ingenua, pues ese vínculo que se pretende con la naturaleza de múltiples maneras devela una añoranza de “algo” que se ha alejado del hombre. La unión hombre-naturaleza ya ha sido rota, y de este modo dicho vínculo sólo puede ser presentado en forma sentimental, nostálgica; como recuerdo de lo ido que ya no es posible recuperar.¹⁸

De hecho, el concepto de “genio-melancólico” que surge en el Renacimiento adquiere en la modernidad el sentido de un ser superiormente sensible que puede ver de forma epifánica el vínculo roto con los dioses: “poetas son los mortales que, cantando con seriedad al dios del vino, sienten la huella de los dioses que han huido, permanecen en su huella y de esta suerte otean para los mortales afines el camino hacia el cambio” (Heidegger 226). “Poeta” es aquel que puede encontrar en el mundo de los hombres destellos de la divinidad, y su condición trágica radica, precisamente, en ver simplemente la huella, la marca borrosa y transfigurada de lo que fue. El sufrimiento estaría entonces directamente relacionado con la visión de los dioses idos y con el sentimiento de desarraigo que dicha visión le acarrea al hombre; de esta manera, quien no puede ver la lejanía de los dioses vive en un letargo satisfactorio, en un feliz sueño; pero aquel que nace con la condición de poder ver “más allá” necesariamente sufre ante la visión del hombre caído.

¹⁸ Nótese, por ejemplo, cómo los versos que dan inicio a *La Galatea* manifiestan la paradójica relación que el pastor entabla con la naturaleza: “Mientras que al triste lamentable accento / del mal acorde son del canto mío, / en eco amargo de cansado aliento / responde el monte, el prado, el llano, el río, / demos al sordo y presuroso viento / las quejas que del pecho ardiente y frío / salen a mi pesar, pidiendo en vano / ayuda al río, al monte, al prado, al llano” (41). A pesar de la aparente cercanía del pastor a la naturaleza, hay un vínculo que se ha roto con ésta, pues el pastor le “pide en vano” alguna ayuda. Es decir, a pesar de que la novela pastoril presenta al sujeto en armonía con el medio natural, subyace una fractura inminente; ésta es propiamente la fractura que la modernidad trae consigo.

Podríamos incluso aventurar, yendo más allá de la específica circunstancia de la modernidad (que con la secularización que acarrea aleja paulatinamente el mundo de los dioses), que a la presencia persistente del deseo y a su anejo carácter incolmable, se le puede adjudicar un sentido más universal. Éste otorgaría a la novela pastoril, y en general a toda la literatura del “amor doliente”, la capacidad de decirle algo de sí mismo al hombre de cualquier época. La lectura puede darse perfectamente desde la cuestión de la modernidad, pero, a su vez, la permanencia del amante en el deseo podría ser inscrita dentro de una persistencia de orden más general. La situación necesitada y carente del hombre –en la que se halla continuamente– se hace efectiva en la medida en que siempre se desea “algo” que no se posee. Ya que el deseo impulsa al “ser” y al “hacer”, podríamos arriesgarnos a concebir un “deseo del deseo” como impulso vital, sin el cual se caería en la detención. Sobre ese deseo superior se pronuncia la novela pastoril: ella sugiere la coexistencia perpetua de carencia y deseo; un inmarcesible “mal de ausencia” generado a conciencia por el sujeto en el intento por estimularse hacia la vida. A la sazón, el amante del deseo, el hombre, como si calladamente supiese que aniquilarlo es reducirse a sí mismo, se rinde a él a pesar del sufrimiento que le acarrea.

Es por todo ello que nos acogemos a lo que tan atinadamente apunta M. Nussbaum sobre el mito que pronuncia Aristófanes en el *Banquete*: “El eros es la aspiración a convertirse en un ser sin deseos contingentes. Es un deseo de segundo orden que se relaciona con la cancelación de todos los deseos. Esta necesidad que nos hace patéticamente vulnerables al azar, tiende, como ideal, al modo de existencia propio de una estatua metálica”. La satisfacción de los deseos significa la detención del movimiento, el estatismo, la muerte simbólica. Por ello Nussbaum duda del radical “sí” con el que el amante responde a la propuesta de Hefesto de ser fundido con su amado por la eternidad: “una vez constatado el carácter auto-cancelador de este *eros* deja de estar claro que nues-

J. Gamba, Hacia una lectura de la teoría neoplatónica...

tro primer y entusiasta “sí” a la propuesta de Hefesto expresara nuestros deseos más profundos” (242-243).

Obras citadas

- Avalle-Arce, Juan Bautista. *La novela pastoril española*. Madrid: Revista de Occidente. Bárbara de Braganza, 1959.
- Bembo, Pietro. *Los asolanos* [1505]. Barcelona: Bosch, 1990.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento*. Vol. 4. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Castiglione, Baltasar. *El cortesano* [1528]. Barcelona: Orbis, 1985.
- Cervantes, Miguel de. *Obras Completas*. Vol. 1. Barcelona: Editorial Juventud, 1964.
- Culianu, Ioan. *Eros y magia en el Renacimiento*. Madrid: Siruela, 1999.
- Ficino, Marsilio. *De amore: Comentario a El Banquete de Platón* [1459]. Madrid: Tecnos, 1994.
- _____. *Sobre el furor divino y otros textos*. Selección de textos, introducción y notas de Pedro Azara. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Hebreo, León. *Diálogos de amor*. 1537. México: Porrúa, 1985.
- Heidegger, Martin. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Klibansky, Raymond. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza, 1991.
- López Estrada, Francisco. *Los libros de pastores en la literatura española: La órbita previa*. Madrid: Gredos, 1974.
- Montemayor, Jorge de. *Los siete libros de la Diana*. 1559. Edición, prólogo y notas de Enrique Moreno Báez. Madrid: Castalia, 1955.
- Moreno Báez, Enrique. Prólogo. *Los siete libros de la Diana*. Por Jorge de Montemayor. Edición, prólogo y notas de Enrique Moreno Báez. Madrid: Castalia, 1955. lx-lv.
- Nussbaum, Martha. C. *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia griega*. Madrid: Visor, 1995.
- Parker, Alexander A. *La filosofía del amor en la literatura española*. Madrid: Cátedra, 1986.
- Pieper, Josef. *Entusiasmo y delirio divino: Sobre el diálogo platónico Fedro*. Madrid: Rialp, 1965.

- Platón. *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1997.
- _____. *Diálogos*. México: Porrúa, 1969.
- Riley, Edward. *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus, 1981.
- Schiller, Friedrich. *Sobre la gracia y la dignidad: Sobre la poesía ingenua y sobre la poesía sentimental*. Barcelona: Ícara, 1985.
- Serés, Guillermo. *La transformación de los amantes*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Villa Ardura, Rocío de la. Estudio preliminar. *De amore: Comentario a "El Banquete" de Platón*. 1459. Por Marsilio Ficino. Madrid: Tecnos, 1994. xi-xlvii.