

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

TESIS DE DOCTORADO

NICOLÁS MARTÍNEZ SÁEZ

**Andrés el Capellán:
dialéctica y juego en el amor**

Directora: Dra. Susana B. Violante

Co-Director: Dr. Santiago Disalvo

A Patricia por compartir el *círculo mágico* del amor

Agradecimientos.....	6
Introducción.....	8
Primera parte: Andrés el Capellán y sus fuentes	15
1. ¿Quién es Andrés el Capellán?.....	15
El autor y la estructura de <i>De amore</i>	15
La presencia de <i>De amore</i> en la literatura occidental	16
El problema de las fuentes de <i>De amore</i>	18
2. Las fuentes paganas en <i>De amore</i>	21
Platón en <i>De amore</i>	21
Aristóteles en <i>De amore</i>	26
Cicerón en <i>De amore</i>	30
Séneca en <i>De amore</i>	33
Ovidio como fuente principal de <i>De amore</i>	36
Ovidio como autoridad moral y estética	39
¿Existe influencia árabe en <i>De amore</i> ?.....	44
3. Las fuentes cristianas en <i>De amore</i>	48
La tradición cristiana en las disputas a favor del amor mundano	48
La tradición cristiana en la condena contra el amor mundano y de la mujer en tanto objeto de deseo	54
Segunda parte: El contexto filosófico del siglo XII	59
1. Dialécticos y anti-dialécticos.....	59
Los teólogos: entre la negación y la asimilación de la dialéctica.....	59
La dialéctica y su aplicación: de la teología al amor mundano.....	66
2. Andrés el Capellán como dialéctico	73
Un tratamiento dialéctico del amor	73
<i>De amore</i> : ¿ciencia o arte?.....	82
Tercera parte: Problemas en torno al <i>De amore</i>	92
1. <i>De amore</i> : ¿código de “amor cortés”?.....	92
<i>De amore</i> y los valores de la poesía trovadoresca	92
Las dudas en torno al carácter cortesano de <i>De amore</i>	96
2. El problema de la consistencia en <i>De amore</i>	99
Contenido y forma en <i>De amore</i>	99
Los contradictores	101
Los ironistas	104

Los sistémicos	112
Hacia un nuevo enfoque de <i>De amore</i>	117
Cuarta parte: El amor como juego en la filosofía	122
1. El amor como juego en la antigüedad greco-romana	122
Los antiguos griegos y la figuración del <i>Eros</i>	122
Platón y los sofistas: la competición discursiva sobre el amor	124
Aristóteles: <i>philia</i> y <i>eutrapelia</i>	127
Ovidio: maestro en el juego del amor	130
2. El amor en la tradición judeocristiana	133
El juego del amor en la tradición judía	133
El cristianismo: recepción de la <i>eutrapelia</i> y rechazo de la pasión amorosa	136
3. El amor en el mundo islámico hasta los tiempos de Avicena	141
Formas y abordajes del amor islámico	141
Ibn Hazm: del amor como juego al amor “en serio”	143
4. El amor en el siglo XII	147
El amor que no se juega en el ámbito monacal	147
El juego del amor cortés	152
El amor como juego alegre en el ámbito escolar	155
La emergencia de <i>De amore</i>	160
Quinta parte: Un enfoque lúdico-filosófico de <i>De amore</i>	165
1. Hacia un enfoque lúdico-filosófico	165
El concepto de juego de Huizinga para leer <i>De amore</i>	165
Aportes críticos a la teoría del juego de Huizinga para leer <i>De amore</i>	168
2. <i>De amore</i> y su estructura lúdica	175
<i>De amore</i> como juego	176
<i>De amore</i> y sus reglas	183
<i>De amore</i> y sus jugadores	188
<i>De amore</i> como <i>summa</i> lúdica	199
3. Andrés el Capellán: ¿jugador?	204
El discurso anti-amor	204
El discurso anti-femenino	211
Andrés el Capellán como <i>aguafiestas</i>	217
El juego y la moral	223
Reflexiones y consideraciones finales	229

<i>De amore</i> como imagen lúdico-filosófica del mundo medieval	229
<i>De amore</i> como fuente filosófica del amor contemporáneo	231
<i>De amore</i> frente a las formas de amar del siglo XXI.....	234
<i>De amore</i> y las formas rituales del amor.....	236
<i>De amore</i> como parte de un nuevo programa filosófico	239
Epílogo: Sobre las condenas.....	242
Las condenas a la filosofía: 1210-1277	242
La condena de <i>De amore</i>	245
Drouart la Vache y la traducción de <i>De amore</i>	248
Edición canónica para nuestro estudio	251
Ediciones críticas consultadas	251
Manuscritos	251
Fuentes primarias en español.....	252
Fuentes secundarias consultadas	253
Diccionarios técnicos medievales.....	268

Agradecimientos

Toda tesis supone, para quien la realiza, un trabajo paciente y esforzado tanto de lectura como de escritura pero, sobre todo, de lectura especializada y concentrada en el tema de investigación elegido. A veces la sensación de hastío que genera el estar “dando vueltas” sobre un mismo tema, puede conspirar contra el propio trabajo de tesis. En gran parte, evitar esta sensación ha tenido que ver con muchas personas que, de diferente manera, animaron mi investigación e incluso, en ocasiones, incrementaron y renovaron mi interés por la filosofía medieval y, en particular, por la indagación en esta obra de finales del siglo XII titulada *De amore* y escrita por Andrés el Capellán.

Nada de esto hubiera sido posible sin la generosidad de la Dr. Susana B. Violante, docente titular de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata, quien desde el año 2013 me ha permitido participar en la cátedra, motivando constantemente mis investigaciones sobre el amor en la Edad Media y alentado a que mis aportes parciales puedan ser publicados y discutidos en revistas especializadas y espacios académicos. Sin embargo, quizás más fundamental haya sido el espacio de debate sin restricciones ideológicas que ha abierto alrededor suyo, un verdadero *círculo mágico* donde la disputa filosófica fue la regla soberana. Susana ha sido quien me ha acompañado como directora de tesis y sus aportes, revisiones, sugerencias y críticas han sido invaluable para llevar adelante este largo trabajo.

También deseo agradecer al Dr. Santiago Disalvo, docente de Literatura española en la Universidad Nacional de La Plata e investigador adjunto de CONICET en el IdIHCS en literatura medieval que, desde el principio y sin conocerme, aceptó co-dirigir mi tesis y siempre se ha mostrado como un gran facilitador de mi investigación ofreciendo su tiempo y su saber al desarrollo de esta tesis. Su disponibilidad para cada una de mis consultas y su dedicación siempre fueron extraordinarias.

No quisiera dejar de agradecer a numerosos docentes y colegas que se han interesado por el tema de mi investigación y que de una u otra manera están presentes en este trabajo: Don Alfred Monson, Celina Lértora Mendoza, José Enrique Ruiz Doménec, Ángel Luis Molina Molina, Julián Barenstein, Libertad Martínez, Arturo Álvarez Hernández, José Gil, Emiliano Aldegani, Omar Murad, Elías Bravo, Tomás Villegas y Jorge Galatro han sido constantes interlocutores, disputadores y han aportado sus diversos saberes en mi indagación filosófica.

Quisiera agradecer especialmente a mi pareja Patricia, a mis amigos y familiares que han dado el soporte fundamental y anímico para llevar a cabo este largo proyecto. A mis padres, José Julio y Mónica por haberme incentivado a estudiar desde la más temprana edad y a mi hermano Agustín. Todos ellos han colaborado en cientos de detalles que hacen la vida del tesista más amena y llevadera.

Por último y no menos importante, deseo agradecer a las autoridades de la Universidad Nacional de La Plata por considerar que el tema de mi investigación es un valioso aporte al desarrollo de la filosofía medieval en nuestro contexto latinoamericano y al personal administrativo por facilitarme los trámites tan necesarios viviendo a distancia de la ciudad.

Introducción

De amore y su actualidad

Algunas expresiones o términos tienen mala prensa y se suelen repetir acríticamente sin ton ni son. En numerosas ocasiones, cuando los comunicadores sociales, los periodistas o los opinólogos quieren mostrar algo contrario al espíritu progresista de los tiempos que corren les basta con añadir el adjetivo “medieval” o bien directamente circunscribir el fenómeno que están mostrando o explicando al período conocido como “Edad Media”. Basta con asomarse a los medios gráficos, a la TV o a las redes sociales para observar que “lo medieval” es sinónimo de anacrónico, improductivo, oscuro, cruel, machista y muchas cosas más. Umberto Eco advierte que la categoría “Edad de las Tinieblas”, utilizada para describir a la Edad Media, fue una mala costumbre de la historiografía filosófica enferma de filohumanismo¹. Esto podría explicar muy bien la fuerte influencia, medida en siglos, que ciertas categorías intelectuales y sus sentidos han tenido para impregnar el horizonte de comprensión del pensamiento occidental hasta nuestros días.

La investigación filosófica que llevamos a cabo es un intento de marchar en la dirección contraria para mostrar el carácter esencialmente polémico de este período medieval tan rico como extenso. Un período histórico-filosófico que, con respecto al nuestro, es distinto y distante pero que, sin embargo, en su rareza, el medioevo y los medievales nos han legado nuestra contemporánea “normalidad”²: universidades, bancos y letras de cambio, el conflicto entre Estado e Iglesia, la vestimenta, el hacer técnico, los modos de argumentación y las formas de amar, entre otras. Así pues, estudiar el medioevo es, al mismo tiempo, estudiar las raíces de nuestro pensamiento contemporáneo.

La presente tesis aborda una obra medieval, un tratado de amor escrito, según la opinión crítica mayoritaria que seguimos, a finales del siglo XII por Andrés el Capellán. Leer y bucear *De amore* es husmear en las raíces filosóficas mismas del amor moderno y cuyas prácticas, para bien o para mal, llegan hasta nuestros días. Si bien desde el *Banquete*, escrito por Platón en la década de 380 a.C., el amor se convierte en una categoría filosófica sistemática y ha estado siempre presente en pensadores, filósofos,

¹ Cf. Eco, U., “Huizinga y el juego”, *De los espejos y otros ensayos* (Trad. Cárdenas Moyano), Lumen, Buenos Aires, 1985, pp. 296-314.

² Tomo prestada esta ingeniosa expresión de las clases de la profesora Susana Violante en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

historiadores, psicólogos, sociólogos y estudiosos de las mentalidades, no en todas las épocas ha sido objeto de interés para el análisis y la investigación. Particularmente, durante el siglo XX, las reflexiones filosóficas sobre el amor han sido muy escasas, quizás como resultado de un largo proceso secularizador de raíces modernas, que ha ido racionalizando al mundo, desencantándolo y eliminando todo lo misterioso y mágico a su alrededor. Es menester aclarar que el término “amor” tanto en la lengua española como en el resto de las lenguas romance no deja de estar exento del problema sobre su origen semántico. Quien ha expresado esta perplejidad con mayor claridad quizás haya sido Ortega y Gasset cuando sostiene que, en las lenguas romance, se llama con el término “amor” a un repertorio de sentimientos pero que, el mismo, es ininteligible debido a que arrastra una raíz muerta. Nuestras lenguas tomaron del latín la palabra “amor” pero sin ser una palabra latina ya que los romanos la habían tomado, a su vez, del etrusco, una lengua desconocida y hermética³:

¿Es que los romanos, antes de ser civilizados por los etruscos, no conocían eso que los etruscos llamaban ‘amor’ y, por tanto, que éste fue para ellos una ‘institución’ nueva, algo así como un cambio de régimen en la existencia privada? Que algo parecido a esto aconteció queda automáticamente probado por ese hecho lingüístico. Pero entonces se pregunta uno qué diablos sería eso que los etruscos habían inventado y cultivado y refinado y a lo que dieron, por razones semánticas para nosotros ocultas, el nombre de ‘amor’.

Según el ideario de la Ilustración, en su ensayo *La ciencia como vocación*, Max Weber utiliza la expresión “desencantamiento del mundo” para describir a la sociedad occidental como aquella donde la comprensión científica tiene predominancia en todas las esferas de la vida y donde el cálculo y la previsión eliminan cualquier experiencia teñida de misterio como la del amor⁴. Sin embargo, a comienzos del nuevo milenio, esta tendencia parece revertirse y desde distintas disciplinas, los trabajos de Byung-Chul Han, *La desaparición de los ritos* (2020) y *La agonía del eros* (2012), Luc Ferry, *Sobre el amor* (2012), Alain Badiou, *Elogio del amor* (2010), Zygmunt Bauman, *Amor líquido* (2005), Roxana Kreimer, *Falacias del amor* (2004) y la encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est* (2006) son algunos signos auspiciosos de un renovado interés filosófico sobre el amor.

³ Cf. Ortega y Gasset, J., “Prólogo al Collar de la Paloma” en Hazm, I., *El collar de la paloma* (Trad. E. G. Gómez), Madrid, Alianza, 2015, pp. 11-33.

⁴ Cf. Weber, M. *El político y el científico* (Trad. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1979, p. 200.

Si bien los tópicos abordados en *De amore* son de los más variados y ya son parte de la cultura de masas, Andrés el Capellán y su obra, sin embargo, resultan casi totalmente desconocidos para el público general⁵ y son escasísimas las menciones que de él hacen los filósofos contemporáneos. Podemos afirmar que, hasta el momento de escribir esta tesis, la obra del Capellán todavía sigue siendo un territorio inexplorado por los filósofos profesionales mientras acumula numerosos estudios y trabajos de investigación por parte de profesionales de la literatura y críticos literarios. Esto nos ha llevado a preguntarnos: ¿qué motivos podrían explicar este escaso o nulo interés filosófico en el estudio de *De amore*? O mejor: ¿por qué nosotros, los filósofos, nos interesaríamos por una obra de amor del siglo XII?

Antes de iniciar la tesis doctoral, habíamos considerado que podría ser interesante, en términos filosóficos, abordar la obra de Andrés el Capellán desde su propio contexto de producción: el de las disputas entre dialécticos y anti-dialécticos durante el siglo XII francés. Sin embargo, apenas andar, nos hemos topado con la sorpresa de la obra de Don Alfred Monson, académico estadounidense emérito del *College of William and Mary* y especialista en literatura medieval francesa y occitana que, en su obra *Andreas Capellanus, scholasticism & the courtly tradition* (2005), había desarrollado una interpretación del Capellán atendiendo a la forma filosófica del tratado e identificando el uso de las herramientas de disputa dialéctica. De esta manera, advertimos que Monson había desarrollado aspectos filosóficos que conformaban el núcleo central de lo que pensábamos iba a ser nuestra tesis.

La obra de Monson del año 2005 y algunos de sus artículos de 2012 junto con la obra de la académica estadounidense Kathleen Andersen-Wyman de 2007, *Andreas Capellanus on love*, son la bibliografía más extensa, detallada y actualizada sobre *De amore* hasta el momento de escribir esta tesis. Ambos presentan perspectivas divergentes y mientras Monson enfoca su análisis en las estructuras formales de la escritura del Capellán, Andersen-Wyman interpreta *De amore* con el método deconstruccionista para proponer un nuevo tipo de interpretación ironista.

Nuestra investigación sigue la huella de Monson por considerar que las formas analizadas en *De amore* pueden abrir un campo de análisis novedoso para la filosofía.

⁵ En Argentina, quizás la única excepción y mención de Andrés el Capellán dirigida a un público más amplio sea una conversación que tuvo Alejandro Dolina, el conductor del programa de radio “La venganza será terrible”, con sus colegas durante el año 2014, analizando en tono humorístico las reglas y las cortes de amor presentes en la obra del Capellán. El programa puede escucharse completo por YouTube en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=LptHxyFop0c>

Por tal motivo decidimos contactarlo vía correo electrónico durante el año 2020 y tuvimos la fortuna de realizarle una entrevista que, al momento de escribir esta tesis, se encuentra en proceso de publicación. A partir de allí, en sucesivas conversaciones le comentamos nuestro interés por dar un giro interpretativo al *De amore* que, continuando el análisis filosófico que él iniciara al leer la obra del Capellán como *summa* dialéctica, pudiera incorporar la perspectiva que el filósofo Johan Huizinga había desarrollado en torno al concepto de juego. De esta manera, nuestro trabajo podría ofrecer una respuesta diferente a uno de los problemas principales de la obra del Capellán y que había puesto a todos los académicos en desacuerdo: el de la real o aparente contradicción entre los dos primeros libros y el tercero. La respuesta de Monson volvió a sorprendernos pero esta vez había un desafío abierto: él mismo había utilizado a Huizinga y su teoría del juego pero para analizar la poesía trovadoresca del siglo XII y, poniendo expectativas en nosotros, nos comunicó que le gustaría saber a qué conclusiones podría llegar un filósofo profesional al usar la teoría del juego de Huizinga para interpretar *De amore*. Esta tesis es, en alguna medida, una respuesta a este desafío planteado por Monson.

Una vez decidido abordar *De amore* desde las categorías conceptuales de Huizinga, encontramos una obra que tenía un acercamiento, en principio similar: la de José Enrique Ruiz Doménech que, en 1980, había escrito el contenido de un curso académico de 1978-1979 del Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de Barcelona y que lleva el título de *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán*. Al igual que Monson, el académico español también considera que el tratamiento del amor dado por el Capellán, era propio de la dialéctica de su tiempo y en su obra intenta desvelar las circunstancias históricas que hicieron posible la aparición de *De amore* entre 1186 y 1190. Así entonces, advierte que el discurso del amor es parte del juego erótico que estaba en el imaginario de las clases dominantes de la sociedad parisina de finales de siglo XII. Finalmente, teniendo en cuenta la escasa bibliografía en español sobre el Capellán, el libro de Ruiz Doménech no solamente es una obra innovadora sino imprescindible para situar el contexto socio-histórico de producción de *De amore*.

Durante el mes de febrero del año 2020, tuve la oportunidad de realizar un viaje a España y conocer personalmente a Ruiz Doménech. Antes del encuentro, habíamos conversado vía correo electrónico sobre las relaciones entre nuestra investigación y su obra. Así entonces, en la conversación presencial, me preguntó acerca del tema de tesis y le manifesté que estaba abordando *De amore* desde la perspectiva de Huizinga y

consideró que podría ser un enfoque productivo para recuperar muchas de las cuestiones que él mismo había estado discutiendo en la década del setenta con Georges Duby pero que, luego, por nuevos intereses académicos, había abandonado. Ruiz Doménech señaló que la presente propuesta podría volver sobre ciertos debates que, corrientes de pensamiento post-estructuralistas, habían descuidado a la hora de interpretar *De amore* y me sugirió que, además de Huizinga, tuviera en cuenta el contenido del prólogo que Umberto Eco había escrito para *Homo ludens*. Por último, me comentó que su obra *El juego del amor...* había sido visada y recomendada por el mismo Michel Foucault y que intentaba, en aquel momento, combatir el monopolio de las interpretaciones literarias sobre el Capellán. Un monopolio que hasta la fecha no ha cesado.

Síntesis de la tesis

Nuestra tesis doctoral propone un nuevo enfoque sobre *De amore* a partir de los estudios sobre el juego iniciados por Johan Huizinga en 1938 con su obra *Homo ludens*. Para este fin, la tesis está organizada en cinco partes cuyos temas señalamos a continuación.

En la **primera parte** abordamos los aspectos que tienen que ver con saber quién fue Andrés el Capellán en tanto filósofo de la corte capeta y cuál es el contenido de su obra titulada *De amore*. Luego describimos cuáles han sido, a finales del siglo XII, las fuentes doctrinales a las que pudo haber tenido acceso el autor y aquellas que están reflejadas en su tratado. Analizamos las posibles influencias de filósofos griegos como Platón y Aristóteles, los pensadores romanos Séneca y Cicerón, la obra erótica de Ovidio y nos preguntamos acerca de si la filosofía árabe también podría haber sido una fuente de influencia en *De amore*. Finalmente, analizamos las fuentes bíblicas que Andrés el Capellán conoce en detalle y que se manifiestan de modo explícito a lo largo de todo el tratado tanto en los debates y disputas sobre el amor como en la condena del mismo y de la mujer.

En la **segunda parte** describimos el contexto filosófico en que se produce la obra de Andrés el Capellán y que está atravesado por el debate y la polémica entre dialécticos y anti-dialécticos que son estimulados por el reingreso de las obras lógicas de Aristóteles al mundo latínfono. Analizamos las reacciones y asimilaciones de los teólogos y los filósofos a las nuevas formas de razonamiento y nos preguntamos si el Capellán es un

dialéctico que hace uso de estas formas de argumentar en tanto desarrolla un arte o ciencia del amor.

En la **tercera parte** señalamos las distintas posiciones que los académicos contemporáneos, desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, han adoptado frente a los dos problemas fundamentales identificados en la obra del Capellán: por un lado, las relaciones entre *De amore* y el denominado “amor cortés” y, por otro lado, el problema de la real o aparente inconsistencia entre los dos primeros libros y el tercero. Sobre este último problema, analizamos las distintas propuestas de los académicos dentro de tres grupos: *contradictores*, *ironistas* y *sistémicos* para finalmente proponer un nuevo enfoque filosófico que de cuenta de ambos problemas que pusieron en debate a toda la crítica.

En la **cuarta parte** desarrollamos un breve repaso histórico acerca de las relaciones entre el amor y el juego en la tradición filosófica occidental hasta llegar al siglo XII. Concentramos nuestra atención en la dimensión lúdica que van adquiriendo los diferentes discursos y prácticas amorosas. Partimos de la mención a los poetas y filósofos presocráticos cuando cantaban y escribían sobre el *Eros*, luego analizamos el carácter lúdico de los discursos eróticos de los sofistas en los diálogos de Platón para llegar a Aristóteles y pensar tanto al concepto de *philia* como de *eutrapelia*. Seguimos nuestro análisis con la descripción del amor, *cáritas*, en la tradición judeocristiana mostrando cómo el mismo se aleja de la esfera del juego y de las pasiones. Señalamos en el poeta romano Ovidio la importancia del juego para el amor y advertimos la tensión entre los primeros cristianos y el mundo grecorromano. También analizamos el amor en el mundo árabe que oscila entre comprenderse como juego o “cosa seria” y, finalmente, describimos el amor que se desarrolla en tres ámbitos durante el siglo XII: el monacal, el cortesano y el escolar para luego destacar la emergencia del tratado de Andrés el Capellán.

En la **quinta parte** ofrecemos una nueva interpretación filosófica de *De amore* desde los lineamientos filosóficos de la teoría del juego desarrollada por Johan Huizinga, en su obra *Homo Ludens*, matizados por algunas de las críticas que le fueron realizadas durante el siglo XX. Así entonces, proponemos el concepto de juego como principio organizador y explicativo de *De amore* y, de esta manera, pretendemos realizar una interpretación lúdica-filosófica en dos dimensiones: por un lado, analizar la estructura formal y lúdica del discurso erótico, cuáles son sus reglas y quiénes son sus jugadores y, por otro lado, señalar el comportamiento lúdico de Andrés el Capellán como

explicación al problema de la inconsistencia señalada por críticos y académicos. En este sentido, analizamos tanto el discurso anti-amor como el discurso anti-femenino, que aparecen en el último libro, para señalar que el Capellán se comporta, en los términos de Huizinga, como un *aguafiestas* o *rompe-juegos*. Así entonces, reflexionamos sobre la dialéctica entre el juego y la moral para observar cómo el Capellán decide desprenderse del *círculo mágico* del amor y dirigir su mirada hacia lo que considera “más alto”.

Seguidamente, **reflexionamos y consideramos** la importancia y utilidad de *De amore* y de nuestro enfoque para pensar las relaciones eróticas contemporáneas que han sido, en gran parte, modelizadas por el denominado “amor romántico”, heredado del romanticismo del siglo XIX que exalta las pasiones y los sentimientos frente a la razón de los ilustrados y que hoy se encuentra en jaque desde distintas corrientes de pensamiento. Además, advertimos cómo ciertos discursos y prácticas eróticas de nuestro tiempo se ven afectadas por la creciente pérdida de rituales compartidos. En este sentido, pensamos que nuestra tesis podría inscribirse dentro de un programa filosófico más amplio que lleve en sus entrañas un giro hacia lo “lúdico-ritual” que contrarreste la actual fragmentación social y reivindique la apariencia que nos ofrece el mundo lúdico.

Finalmente, en el **epílogo**, analizamos las recepciones más tempranas de *De amore* que oscilan entre la risa y la seriedad para advertir cómo tales aspectos pudieron gravitar y conspirar para que la obra del Capellán haya sido incluida dentro de una lista de libros condenados por la jerarquía eclesiástica, durante el siglo XIII.

PRIMERA PARTE: ANDRÉS EL CAPELLÁN Y SUS FUENTES

1. ¿QUIÉN ES ANDRÉS EL CAPELLÁN?

El autor y la estructura de *De amore*

De la biografía de Andrés el Capellán sabemos muy poco y el único dato confiable que tenemos es que fue capellán de la corte del rey de Francia Luis VII, hasta que este último muere en 1184, y continuó siéndolo de su sucesor Felipe Augusto quien reinó a finales del siglo XII y principios del XIII. Según el testimonio del Capellán, él manifiesta que ha viajado por diversas partes del mundo¹ y conoce el arte de amar por propia experiencia². Es de remarcar que el término “capellán” tampoco ofrece una referencia segura ya que, durante la Edad Media, “capellán” podía significar una especie de secretario o canciller. La mayoría de la crítica contemporánea ha considerado que el término “capellán” refiere a un sacerdote o a un clérigo encargado del servicio religioso de una capilla real³. Así pues, siguiendo el análisis de Jacques Le Goff, podríamos arriesgar a pensar al Capellán como un clérigo, un proto-intelectual, sabio, profesor y pensador por oficio, un razonador que corre el riesgo de caer en exceso de raciocinio⁴. Algunas posiciones minoritarias como las del académico Peter Dronke niegan que podamos conocer realmente quién escribió la obra y advierten que el término “capellán” no debiera tomarse de modo literal sino metafóricamente ya que el autor de *De amore* estaría tomando un pseudónimo romántico como “Andrés” evocando a Andrés de París, quien era citado por los trovadores y al cual se le adjudica un romance fallido con la reina de Francia. De esta manera, el término “capellán” se utilizaría en el sentido de “perdedor” o “partidario”⁵. El juicio de Dronke está basado en la adjudicación de una intención engañadora al Capellán para con sus lectores, cuestión difícil de establecer y que se enmarca dentro de las disputas entre los académicos interesados en escudriñar las “verdaderas intenciones” del Capellán. Nos ocuparemos de estos debates y polémicas en la tercera parte donde propondremos un esquema de agrupamiento para dar cuenta de

¹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 66 [306].

² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 0, 3 [30].

³ Cf. Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200*, Bonn, 1962.

⁴ Cf. Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media* (Trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 2008, p. 25.

⁵ Cf. Dronke, P., “Andreas Capellanus”, *Journal of medieval latin*, t. 4, pp. 51-63.

las tres posturas académicas en relación al problema de la consistencia de la obra y acerca de las cuestiones vinculadas a las intenciones del Capellán.

De lo que no hay dudas es que la obra erótico-didáctica del Capellán es escrita a pedido de un joven amigo llamado Gualterio que, seguramente y tal como sostiene en su análisis crítico la traductora Inés Creixell Vidal-Quadras, es un personaje ficticio con el que Andrés no hace otra cosa que dirigir su obra a un personaje concreto⁶.

La estructura de *De amore* está organizada en tres libros de extensión muy dispar. El libro primero, el más extenso de todos, aborda cuestiones sobre la definición del amor, su origen etimológico y sus efectos, distingue y analiza entre quiénes puede existir el amor y cómo obtenerlo, aquí se despliegan una serie de largos diálogos entre personas de distintos órdenes sociales que corresponden a la plebe, la nobleza y los clérigos. Luego, el Capellán aborda el amor de los clérigos y de las religiosas, el amor adquirido a cambio de dinero, el amor que se entrega demasiado fácil, el amor de las campesinas y el amor de las prostitutas.

El libro segundo explica cómo conservar el amor ya alcanzado, cómo incrementarlo, cómo estar atento a su disminución y a su muerte. También aborda la cuestión del amor compartido y la fidelidad. Aquí aparecen los veintiún juicios de las altas damas medievales y se relata una breve novela de tema arturiano donde se explicitan las treinta y una reglas de amor.

El libro tercero, el más breve, es una palinodia de los dos primeros, una condena al amor mundano y carnal por ser incompatible con la moral cristiana y también a la mujer por ser la encarnación de todos los vicios y, fundamentalmente, la culpable del pecado del amor.

La presencia de *De amore* en la literatura occidental

Andrés el Capellán escribe su obra luego del año 1174, fecha que aparece en una de las cartas contenidas en el diálogo séptimo del capítulo sexto del libro primero. También probablemente luego del año 1186, fecha que aparece referenciada en la descripción de una boda real dentro del tratado. El próximo registro histórico que poseemos de la obra *De amore* se halla en 1238, año en que el jurista italiano Albertano de Brescia refiere al tratado y a la definición del amor dada por el Capellán en el libro primero. En la obra *De dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma honeste vitae* recupera la

⁶ Cf. Vidal-Quadras, I. C., “Prólogo”, *De amore*, Barcelona, El Festín de Esopo, 1984, pp. 11-45.

definición del amor para luego admitir que eso es a lo que se llama *cupiditas* o “amor falso”, es decir, un amor alejado de Dios.

Dronke afirma que, probablemente, el tratado haya sido escrito más cerca de esta fecha que de las primeras debido a la condena oficial que recibe en París por el obispo Esteban Tempier en 1277 y a la influencia del tratado del Capellán en obras como la *Disputa de Filis y Flora*, el *Concilio de Remiremont*, el *Facetus* y el *Pamphilus*⁷.

A finales del siglo XIII, la obra de Andrés el Capellán ejercerá una notable influencia y estará presente en gran parte de la literatura de la época. Así pues, la definición del amor, dada en el libro primero de *De amore* es citada por Jean de Meung, quien la reproduce en un contexto alegórico en el *Roman de la Rose*⁸. Jeremías de Montagnone que, en *Compendium moralium notabilium*, utiliza parte del libro tercero para condenar al amor carnal. También en este siglo se encuentran algunas traducciones del *Ars amatoria* de Ovidio, como el *Art d'Amours* de Jakes d'Amiens que se inspira en *De amore* para escribir diálogos entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales y, en el arte de amar de Richard de Fournival, *Amitiés de vraie amour*, encontramos la definición del amor tal como la define el Capellán.

Existen, además, dos traducciones francesas de *De amore* en el siglo XIII. La primera está escrita en prosa y sólo quedan algunos fragmentos incluidos en el *Livre d'Enanchet*. Vidal-Quadras explica que esta traducción da a ciertos pasajes de la obra del Capellán un significado religioso que no tenía originalmente, incluso aludiendo a que el amor que se busca es el de la Virgen María⁹. La segunda traducción es en verso y es la de Drouart la Vache, *Livres d'Amours* en 1290, donde se realizan omisiones significativas que, según Robert Bossuat¹⁰, se deben a que Drouart sabía que, en 1277, *De amore* había estado en una lista de libros condenados por la Inquisición y que por ese motivo intenta que su fuente no sea fácilmente reconocible.

A finales del siglo XIV, entre 1387 y 1389, se traduce al catalán a pedido del rey Don Juan I de Aragón y de Doña Carrossa de Vilaragut. El hispanista A. D. Deyermond señala que el traductor francés Amadeu Pàges¹¹ ha trazado la influencia de *De amore* en la poesía catalana desde el *Faula* de Guillem Torroella a la *Gloria d'amor* de Fra Rocaberti. También en Castilla, según Pàges, *El corbacho* de Alfonso Martínez de

⁷ Cf. Dronke, P., “Andreas Capellanus...”

⁸ Cf. Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Roman de la Rose*, vv. 4346-4372.

⁹ Cf. Vidal-Quadras, I. C., *Prólogo...*

¹⁰ Cf. Bossuat, R., “Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain”, *Thèse Lettres*, París, 1926.

¹¹ Cf. Pagès, A., *Introducció de Andrea e Capellani regii francorum, De amore libri tres*, Castelló de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1929.

Toledo se basa en el libro tercero del Capellán para condenar al “amor cortés” como un pecado lujurioso¹². Finalmente, en *Cadira de honor*, Juan Rodríguez del Padrón cita a Andrés el Capellán como autoridad.

El prestigio y difusión de *De amore* fue tal que, según Deyermond, casi con seguridad habría sido conocido por un estudiante universitario español de la segunda mitad del siglo XV. Deyermond afirma que el parecido entre los comentarios iniciales y las primeras oraciones del hombre en tres de los diálogos de *De amore* con los de Calisto y Melibea en *La celestina*, son incuestionables¹³.

En Italia, un tratado moral del siglo XIV denominado *Fiori de virtù*, hace una referencia condenatoria al tratado del Capellán y Antonio Pucci compone un capítulo de su *Libro di varia storia* con citas de *De amore*.

En el siglo XV, *De amore* es traducido dos veces en Alemania. La primera fue la traducción de Eberhardus Keller en 1404 y la segunda la de Johan Hartlieb de Munich a pedido del archiduque Albrecht VI. *De amore* influye en 1404 en la obra de Eberhard von Cersne, *Der Minnen Regel* y en 1470 en la obra de Schoffthor, *Warnung an hartherzige Frauen*. Citas del libro tercero de *De amore* también son utilizadas por Arnold Geyslshoven de Rotterdam en el florilegio alfabético.

Como se observa, *De amore* ha tenido una vasta influencia en la literatura medieval occidental y no así en los desarrollos filosóficos posteriores al siglo XII. En este sentido, nos preguntamos cuánto ha influido la condena de Tempier que en 1277 incluye al *De amore* entre los libros peligrosos. Sin embargo, como desarrollaremos más adelante, estas condenas no resultaron ser tan efectivas en la realidad y es quizás la complejidad de la propia obra del Capellán la que hiciera que el mundo filosófico medieval, moderno y hasta contemporáneo prestara entre poca y casi nula atención a un tratado como este.

De amore es una obra compleja que se resiste a someterse a cualquier intento de perspectiva monolítica, reduccionista o disciplinaria. Es más bien una obra de carácter abierto, polémica y capaz de ser analizada de manera transdisciplinaria.

El problema de las fuentes de *De amore*

¹² Cf. Pagès, A., *Introducció de Andrea e Capellani regii francorum, De amore libri tres...*

¹³ Cf. Deyermond, A. D., “The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina*” (Trad. R. Ortiz Galindo), *Neophilologus*, 45, 1961, pp. 218-221.

De amore es la única obra que conocemos de Andrés el Capellán y su lectura deja muchos interrogantes sin responder: ¿cuáles son las fuentes de *De amore*? ¿Qué lecturas fueron probables para un intelectual parisino de finales del siglo XII? ¿Cómo gravitan en Andrés el Capellán la cultura de “los clásicos” y las fuentes de la sabiduría cristiana? ¿Es posible la influencia árabe en *De amore*?

Sin duda, nos encontramos con una obra cuya diversidad de fuentes doctrinales es abrumadora. La información disponible hasta la fecha no nos permite afirmar que, como algunos han señalado, el Capellán sea un intelectual de talento mediocre o poco preparado¹⁴, más bien su formación es vasta tanto en cultura clásica como en las Sagradas Escrituras, tiene la capacidad de citar, a lo largo de todo su tratado y con memoria prodigiosa, tanto a pensadores paganos como a cristianos. La lectura de *De amore* nos muestra la variada cultura de su autor, capaz de hacer intervenciones de manera precisa dentro del tratado y obtener como resultado un discurso novedoso sobre la cuestión del amor. A pesar de lo dicho, las fuentes que el Capellán tiene disponibles durante su tiempo y en su espacio geográfico, en ocasiones, no son completas y de una disponibilidad total sino que se presentan en forma de florilegios que son especies de antologías o manuales escolares que circulan por los nuevos espacios de formación y saber del tiempo en que vive nuestro autor.

El desarrollo de la filosofía escolástica entre los siglos XII y XIII, es decir, aquella que se lleva a cabo en un marco institucional, se nutrió de diversas fuentes doctrinales y literarias. Gran parte de la sabiduría medieval, transmitida como instrucción religiosa, se conoció a través de florilegios y compendios de sentencias descontextualizadas. Los *florilegia* o *compendia* medievales, en general anónimos, se caracterizan por el carácter fragmentario, selectivo y breve de materiales de fuentes heterogéneas. El término “florilegio”, que no aparece en las fuentes medievales, proviene de la conjunción en latín de las palabras *flos* y *legere* que forman la palabra *florilegium* que significa “recolección de flores”, es decir, extractos destacables desde algún punto de vista y por ello considerados por los compiladores como dignos de ser puestos de relieve¹⁵. Tales compilaciones son referidas a partir de términos como *auctoritates*, *dicta*, *excerpta* y *sententiae*¹⁶. Los florilegios son un espacio de recepción de los pensadores antiguos por

¹⁴ Cf. Walsh, P. G., “Preface”, *On love*, London, Duckworth, 1982.

¹⁵ Cf. Rochais, H. M., “Florilèges spirituels. I. Florilèges latins”, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fasc.33-34, Paris, 1934, col. 438.

¹⁶ Cf. Hamesse, J., “Le vocabulaire des florilèges médiévaux”, pp. 209-230.

los pensadores medievales que buscan en los primeros, muchas veces, una intencionalidad que la obra original no tiene.

Como señalamos, *De amore*, como muchas de las obras medievales de estos siglos, se sirve de abundantes fuentes, fundamentalmente para las *sententiae* y los proverbios que aparecen a lo largo de los tres libros del tratado. Vidal-Quadras señala que muchas de esas fuentes, principalmente las clásicas, debieron ser conocidas por el Capellán no de primera mano, sino a través de los *compendia* y libros de texto obligatorios en la instrucción religiosa¹⁷. En la edición crítica de *De amore*, el traductor inglés P. G. Walsh ha identificado minuciosamente las fuentes filosóficas cristianas, árabes y paganas que nutren y están presentes en el discurso amoroso del Capellán¹⁸. Más recientemente, D. A. Monson ha señalado y puesto énfasis en cómo las nuevas técnicas del razonamiento dialéctico, que tienen sus fuentes en las obras lógicas de Aristóteles, son desplegadas por el Capellán a lo largo de *De amore*.

Las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia son fundamentales en la formación del Capellán y después de éstas, Ovidio es el autor más utilizado tanto como fuente estructural como por sus referencias textuales. Es posible que el Capellán haya conocido, directa o indirectamente, el *Ars amatoria*, *Remedia amoris* y las *Heroidas* ya que en el siglo XII se despertó un especial interés por las obras de Ovidio. De los demás autores paganos citados en el *De amore*, quizás no pueda decirse lo mismo ya que formaron parte de las listas de autores leídos en las escuelas y el conocimiento que de ellos se tenía era algo superficial. En este sentido, podemos señalar que el mismo Capellán confunde, en su tratado, a Virgilio con Marciano Capella¹⁹.

Muchos profesionales de la literatura han señalado que *De amore* está en el centro del debate sobre el denominado “amor cortés”. ¿Es *De amore* una codificación de tal amor? El problema de las conexiones que pueden establecerse entre la obra del Capellán y el “amor cortés” es uno de los problemas más debatidos por la crítica y que nosotros abordaremos en la tercera parte. Otros eruditos han especulado sobre las posibilidades de una influencia islámica en *De amore*, particularmente del cordobés Ibn Hazm, que podría justificarse en los propios dichos del Capellán cuando comenta que ha viajado por el mundo y también en cierto contenido conceptual similar, tratado en la erótica árabe.

¹⁷ Cf. Vidal-Quadras, I. C., *Prólogo*...

¹⁸ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

¹⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 84 [312].

Todas las fuentes doctrinales se encuentran distribuidas a lo largo del tratado pero es en los diálogos del capítulo sexto del libro primero donde muchas de las autoridades provenientes de estas fuentes entran en conflicto y disputa. El Capellán se sirve de diversos formatos literarios para dar lugar a esta heterogeneidad de pensamientos y doctrinas.

Ahora bien, seguidamente, analizaremos críticamente estas fuentes filosóficas en sus contextos literarios separándolas en dos grupos: por un lado, aquellas fuentes filosóficas paganas donde encontramos a Platón y a Aristóteles, pasando por los romanos Cicerón, Séneca y Ovidio hasta llegar a los tratados árabes de amor y, por otro lado, aquellas fuentes judeocristianas que nutren tanto los dos primeros libros en favor del amor mundano como el libro tercero donde sirven de soporte y horizonte intelectual para la condena del amor y de la mujer en tanto objeto de deseo y tentación para el hombre.

2. LAS FUENTES PAGANAS EN *DE AMORE*

Platón en *De amore*

A partir de finales del siglo II a.C., se produce un cambio radical en la educación y en la manera de enseñar la filosofía al adquirir forma de comentario de texto²⁰, aparecen manuales y resúmenes destinados a la exposición oral de las doctrinas de los filósofos y particularmente de Platón: el retórico latino Apuleyo escribe *Platón y su doctrina* y el filósofo Alcinoo escribe *Enseñanza de las doctrinas de Platón*. Así pues, la obra de Platón es conocida durante gran parte de la Edad Media a través de estos manuales y solamente a mitad del siglo IV d.C., un fragmento del *Timeo* (17a-53c) es traducido al latín y comentado por el cristiano Calcidio.

En nuestra investigación, el pensamiento de Platón adquiere importancia ya que es a partir de él en el que el discurso erótico se convierte en discurso filosófico y donde se pone al amor en el centro del debate y la polémica: ¿Qué es el amor? ¿Cuáles son sus efectos? ¿Qué relaciones existen entre el amor y el deseo? ¿Quiénes pueden participar en las lides del amor? ¿Existe un solo tipo de amor o varios? ¿Existen distintos tipos de amor? ¿Cómo diferenciarlos y cuál elegir para llevar a cabo una “buena vida”? ¿Es esta “buena vida” una vida feliz? Estos son algunos de los interrogantes que se empiezan a plantear en Grecia durante el siglo V a.C. y que continuarán vigentes a lo largo del

²⁰ Cf. Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 166-167.

pensamiento medieval. En este sentido, nos preguntamos cómo el pensamiento platónico, en particular el erótico, impregna el ámbito intelectual del siglo XII donde vive y estudia Andrés el Capellán.

El filósofo Irving Singer²¹ sugiere pensar dos enfoques básicos para entender el pensamiento filosófico occidental respecto al amor: por un lado una tradición que él denomina como “idealista”, entendida como aquella que especula sobre el amor hasta alcanzar un ámbito eidético de formas eternas y no carnales que adjudica a los diálogos de Platón sobre el amor, que en el cristianismo se amalgama con el judaísmo y la mística, que el amor cortesano humaniza y que alcanza al romanticismo del siglo XIX; por otro lado, una tradición que el mencionado autor considera “realista” que ha combatido las pretensiones especulativas como contrarias a la ciencia y a la experiencia común y que ha puesto al discurso amoroso en función de la obtención de resultados prácticos para la conquista amorosa y para el encuentro sexual efectivo, como es el caso de Ovidio o Andrés el Capellán²².

Aun cuando la distinción de Singer nos resulta relevante, no estamos de acuerdo en el señalamiento del pensamiento de Platón como “idealismo”. Las *ideas* de Platón tienen una existencia metafísica que más bien correspondería pensarlas dentro de la tradición que Singer denomina “realista”. Por tal motivo, preferimos no hablar de “idealismo” y “realismo” sino más bien de una tradición que aborda al amor desde una perspectiva predominantemente intelectualista frente a otra que lo hace de un modo experiencial o empirista. Así entonces, la primera tradición piensa al amor, principalmente, en sus formas no carnales, distantes o imaginarias en tanto parten de una soledad originaria del ser humano que permite comprender el surgimiento del amor. En este sentido, la simbolización de esta soledad la encontramos en el *Génesis* 2, 18-24 cuando Yahveh, viendo que no era bueno que el hombre estuviera solo, crea a una mujer para su compañía y también en *El banquete* de Platón donde se muestra en el discurso de Aristófanes que, mientras los dioses son completos y autosuficientes, los seres humanos son incompletos y necesitan del otro al sentirse solos y melancólicos²³. En esta tradición, se suele hablar de fusión entre los seres humanos enamorados, una idea desarrollada en la Edad Media por la mística neoplatónica y donde hay pérdida de individualidad o bien regreso a una unicidad previa, tal como especula el filósofo

²¹ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico* (Trad. Victoria Schussheim), Madrid, Siglo XXI, 1999.

²² Cf. *Ibid.*, p. 19.

²³ Cf. Platón, *El banquete* 189a-e.

Plotino, cuando sostiene que el amor es el sentimiento del alma que aspira a lo Uno, realidad que constituye una de las tres hipóstasis metafísicas²⁴.

En cambio, en la segunda tradición, el amor es tratado de un modo más empírico y orientado a la obtención del placer sexual. De ahí la necesidad de un arte para enfrentar y dominar la pasión amorosa. En este sentido tanto Ovidio como Andrés el Capellán ofrecen un arte de amar con consejos prácticos para que hombres y mujeres logren establecer un encuentro con el otro que sea efectivo.

Andrés el Capellán pudo haber conocido la obra platónica y en particular *El banquete* solamente de manera indirecta ya que la tradición platónica sobrevivió gracias al denominado *neoplatonismo*, una corriente filosófica que fusionó el aristotelismo y el platonismo con elementos estoicos, neopitagóricos y herméticos. La síntesis que pensadores como Agustín de Hipona realizan entre el pensamiento cristiano y el neoplatonismo subsiste, más allá del derrumbe del Imperio romano, en forma de creencia general o paradigma intelectual que alcanza los tiempos del Capellán. Walsh señala que el Capellán pudo haber conocido la tradición platónica a través de la obra *Platón y su doctrina* de Apuleyo, quien fuera el mejor conocedor del pensamiento platónico en la Edad Media²⁵. Sin embargo, es preciso recordar que la verdadera difusión en lengua latina de Platón, en particular las obras del amor como el *Banquete* o *Fedro*, se da recién en el siglo XV, alrededor de 1484, con Leonardo Bruni y Marsilio Ficino. Así entonces, como señala Claudia D'Amico, es posible afirmar que, en lo que respecta al Occidente latino medieval donde se encuentra el Capellán, no hay una lectura directa de Platón sino citas enlazadas de segunda mano o doxográficas antiguas y patristicas²⁶.

En este sentido podemos afirmar que el pensamiento de Platón no influye de manera directa en *De amore* y que solo muy general e indirectamente es posible establecer ciertas relaciones. Así entonces, si nos detenemos a analizar el contenido de algunas categorías conceptuales de los discursos eróticos, podemos encontrar semejanzas y contrastes entre Platón y Andrés el Capellán. Respecto a las primeras, compartimos con Singer la afirmación de que el Capellán se asemeja a Platón al señalar que el amor es una pasión innata, es decir, un sufrimiento²⁷, algo que padece el alma y que proviene

²⁴ Cf. Plotino, *Enéadas. Sobre el amor* III 5 (50).

²⁵ Cf. Walsh, P. G., "Preface"...

²⁶ Cf. D'Amico, C., *Todo y nada de todo* (Introducción general), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008, p. 20.

²⁷ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*, p. 81.

con fuerza imperativa del mundo exterior. Al advertir que, en el amor, el hombre restringe sus apetitos sexuales a una sola mujer para servir a fines morales, es posible ver cómo el Capellán encuentra coordenadas platónicas dentro del discurso final del *Banquete* donde se insiste en que el objeto del amor no es un ejemplo específico de belleza, de uno u otro cuerpo, sino la *Belleza Absoluta*, alcanzable de manera especulativa o intelectual: la idea o *eidos*, la esencia, el carácter formal de la belleza²⁸. Ahora bien, los contrastes entre ambos filósofos son de mayor profundidad. El carácter homosexual del ideal erótico platónico está en las antípodas culturales del discurso erótico del Capellán que piensa al amor necesariamente heterosexual dentro del paradigma cristiano. Este contraste se profundiza aún más si tenemos en cuenta las restricciones que pone el Capellán respecto a las condiciones de aquellos que son capaces para amar: el Capellán considera que aquellas personas demasiado viejas (mayores de setenta años los hombres y cincuenta las mujeres), demasiado jóvenes (menores de catorce años los hombres y doce las mujeres), ciegas u obsesionadas por el placer no son aptas para amar²⁹. En Platón, en cambio, el amor por la belleza o por el bien absoluto, tal como lo describe Diotima en el *Banquete*, es una intuición metafísica, en principio, posible de alcanzar por cualquier ciudadano de la *polis* y que es muy diferente a la meditación obsesiva a la que refiere el Capellán en su definición sobre el amor en el capítulo primero del libro primero:

El amor es una pasión innata procedente de la visión y del obsesivo pensamiento de la belleza del otro sexo, por lo cual alguien desea, por sobre todas las cosas, obtener los abrazos de otro y cumplir, de acuerdo a la voluntad de ambos y con sus propios abrazos, las órdenes del amor³⁰.

De los primeros en llamar la atención entre la diferencia de las formas que adquiere el concepto de “amor” en el Capellán y en Platón se encuentra Clive S. Lewis quien sostiene que la idea del “amor puro”, que el Capellán pone en boca de un clérigo en uno de sus diálogos, lo ubica lejos de Platón ya que el objeto del amor no es la “belleza en sí” sino la belleza visible³¹. En esta definición sobre el objeto del amor, consideramos

²⁸ Cf. Platón, *El banquete* 211a-211b.

²⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 5 [38-40].

³⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 1, 1 [32]: “Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri”.

³¹ Cf. Lewis, C. S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, p. 28.

que el Capellán abandona toda referencia metafísica y define al amor en términos empíricos, algo que lo aleja de una tradición intelectualista que piensa al amor de manera puramente especulativa. Así entonces, el modo empírico de tratar la cuestión, aparece explicitado cuando el Capellán da una definición del amor que tiene su origen en el sentido de la vista, aquel considerado el más importante de los cinco sentidos dentro de la cultura griega clásica, pero luego no se remonta al *eidos* platónico sino, más bien, se circunscribe al orden empírico en que se encuentra la amada y a la que el hombre, a través de abrazos, besos, contacto físico y consumación del acto sexual, quiere poseer.

Más recientemente, en concordancia con Lewis y Singer, pero profundizando sus planteos, el académico Monson rechaza toda influencia de Platón en los conceptos de amor expuestos por el Capellán. Advierte que la distinción que establece el Capellán, en el diálogo octavo del capítulo sexto del libro primero, entre el “amor puro” y el “amor mixto” no puede emparejarse, en ningún caso, con el *eros* de Platón.

Decíamos que Andrés el Capellán presenta esta distinción en uno de sus diálogos, que consideramos imaginado, entre un clérigo, quizás el *alter ego* del Capellán y una dama de la alta nobleza a la que quiere conquistar mediante una táctica retórica. En este contexto el clérigo pretende presentarse como el mejor amante para ella:

Deseo revelaros otra cosa que llevo en el pensamiento y que sé que muchos esconden en su corazón: no creo que ignoréis que existe un amor “puro” y un amor “mixto”. El amor “puro” es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión; consiste en la contemplación del espíritu y de los sentimientos del corazón; incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico, pero púdico, con la amante desnuda, con exclusión del placer último, pues éste está prohibido a los que quieren amar puramente. Éste es el amor al que se debe entregar con todas sus fuerzas el que quiere amar. En efecto, este tipo de amor crece sin fin y no sabemos de nadie que se haya arrepentido de haberlo practicado; cuanto más lo asume uno, tanto más se desea poseerlo. Tanta es su fuerza que de él proceden todas las virtudes morales, no conlleva perjuicio alguno y Dios no ve en él más que una mínima ofensa. Es decir que por un amor así, una doncella jamás se llega a corromper, ni siquiera la viuda o la mujer casada pueden sufrir daño ni manchar su reputación. Por eso yo lo cultivo y lo sigo, siempre lo adoraré y no dejaré de pedíroslo. Se llama “amor mixto” al que incluye todos los placeres de la carne y llega al último acto de Venus. ¿Cómo es este tipo de amor?: podéis saberlo por lo que se ha dicho más arriba: cesa rápidamente y dura poco tiempo y uno se arrepiente a

menudo de haberlo practicado; por él se daña al prójimo y se ofende al Rey Celestial y de él proceden los peligros más graves³².

Siguiendo el análisis de Monson, consideramos que ni el amor mixto ni el puro pueden ser leídos desde las coordenadas platónicas ya que el pasaje debe ser comprendido dentro de un contexto retórico basado en los clásicos lugares comunes medievales como las cinco etapas del amor³³. Esto nos conduce a afirmar que solamente a través del *neoplatonismo*, el Capellán, pudo haber tenido cierta influencia y acceso fragmentario a la obra de Platón pero, todas aquellas referencias metafísicas y especulativas presentadas por el filósofo griego, están ausentes en la propuesta empírica del amor mundano tanto puro como mixto que desarrolla el Capellán en sus dos primeros libros. En resumen, consideramos que no es Platón el interlocutor teórico principal del Capellán ya que no pudo haber discutido las obras del amor con quien no conocía de manera directa y consistente.

Aristóteles en *De amore*

Ahora bien, si decimos que Platón está prácticamente ausente como fuente de influencia directa y filosófica en la obra del Capellán, no ocurre lo mismo con la presencia de Aristóteles que es consecuencia, fundamentalmente, de la lectura y discusión que provocan las traducciones de las obras aristotélicas al reingresar al mundo occidental en el siglo XII de la mano de los filósofos islámicos. La influencia del Estagirita en *De amore* puede ser advertida tanto en su aspecto formal como en su contenido.

³² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 470-473 [180]: “Ego quoddam aliud vobis cupio reserare quod mente gero, quod multorum scio corda latere, vos tamen ignorare non credo, quod amor quidam est purus, et quidam dicitur esse mixtus. Et purus quidem amor est, qui omnimoda dilectionis affectione duorum amantium corda coniungit. Hic autem in mentis contemplatione cordisque consistit affectu; procedit autem usque ad oris osculum lacertique amplexum et verecundum amantis nudae contactum, extremo praetermisso solatio; nam illud pure amare volentibus exercere non licet. Hic quidem amor est quem quilibet, cuius est in amore propositum, omni debet amplecti virtute. Amor enim iste sua semper sine fine cognoscit augmenta, et eius exercuisse actus neminem poenituisse cognovimus; et quanto quis ex eo magis assumit, tanto plus affectat habere. Amor iste tantae dignoscitur esse virtutis quod ex eo totius probitatis origo descendit, et nulla inde procedit iniuria, et modicam in ipso Deus recognoscit offensam. Ex tali nempe amore neque virgo nunquam corrupta nec vidua vel coniugata potest aliquod sentire gravamen vel propriae famae dispendium sustinere. Hunc ergo colo amorem, hunc sequor et semper adoro et instanter vobis postulare non cesso. Mixtus vero amor dicitur ille, qui omni carnis delectationi suum praestat effectum et in extremo Veneris opere terminatur. Qui qualis sit amor, ex superiori potestis notitia manifeste percipere. Hic enim cito deficit et parvo tempore durat, et eius saepe actus exercuisse poenituit; per eum proximus laeditur, et Rex coelestis offenditur, et ex eo pericula graviora sequuntur.”

³³ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005, p. 63.

Por un lado, desde el aspecto formal, observamos que la obra del Capellán propone un tratamiento del amor haciendo uso de técnicas dialécticas basadas en la lógica aristotélica³⁴. En el inicio del diálogo tercero, del capítulo sexto del libro primero, el Capellán señala conocer a los lógicos:

Y esto te lo demuestra la regla general de los lógicos que dice: “Si lo que más parece que tiene que estar en algo no está, con mayor razón no estará lo que tiene menos posibilidad de estar”³⁵.

Como si fuera un conocimiento sabido y asimilado dentro del propio sistema de pensamiento, el Capellán señala conocer una regla general que atribuye a los lógicos, es decir, a los dialécticos del siglo XII que están integrando la nueva lógica de Aristóteles a los razonamientos filosóficos y teológicos. Así entonces, en este pasaje el Capellán podría estar evocando el pensamiento de Aristóteles en sus *Tópicos* como el de Boecio en los comentarios a la misma obra donde se aborda la cuestión de los lugares basados en la semejanza:

Y aún, en el caso de las cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante; v.g.: si un conocimiento lo es de varias cosas, también la opinión; y si tener vista es ver, también el tener oído será oír. De manera semejante también en los otros casos, tanto en los que lo son como en los que lo parece. El lugar es útil en ambos sentidos: en efecto, si en alguna de las cosas semejantes es así, también lo será en las demás y, si en alguna no, en las demás tampoco. Mirar también si hay semejanza en un solo caso o en muchos: pues a veces hay discordancias. V.g.: si conocer algo es pensarlo, también conocer muchas cosas será pensar muchas cosas; pero esto no es verdad: pues es posible conocer muchas cosas pero no pensarlas. Si, pues, esto no es así, tampoco será verdad, ni siquiera para una sola cosa, que conocer es pensar³⁶.

En el pasaje anterior, observamos cómo el estagirita parece estar distinguiendo, en las cosas, una dimensión de semejanza aparente frente a una dimensión de comportamiento real para luego concluir en la diferencia entre pensar y conocer: el primero es una actividad que se muestra propia de la razón, la segunda, una actividad que requiere de la experiencia empírica.

³⁴ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*

³⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 118 [72]: “Et hoc generalis tradit tibi regula logicorum quae dicit: si quod magis videtur inesse non inest, nec quod minus creditur adesse”.

³⁶ Cf. Aristóteles, *Tópicos* II, 10.

Así entonces, las distintas técnicas dialécticas, que aparecen en *De amore*, tales como la definición, la división y el silogismo, entre otras, posibilitan pensar el tratado del Capellán como una obra propia de un dialéctico. Estas distintas técnicas serán analizadas en la segunda parte de la presente tesis doctoral donde nos proponemos comprender al Capellán como un intelectual que toma una posición dialéctica frente al conflicto que se mantiene contra los antidialécticos por el uso de la razón y las nuevas técnicas de argumentación aristotélicas en cuestiones de fe.

Por otro lado, respecto al contenido de *De amore* y tal como ha sostenido J. L. Canet Vallés, no hay dudas de que el concepto del amor como pasión que describe el Capellán está influenciado también por la filosofía aristotélica, quizás a través de los tratados médicos como *Pantegni* del monje benedictino Constantino el Africano (1015-1087) y el *Canon* de Avicena, ambos conocedores de la filosofía del Estagirita³⁷.

En el siglo XII, un nuevo paradigma científico de raíces aristotélicas comienza a ganar terreno y a imponerse como nuevo horizonte de pensamiento frente al *neoplatonismo* de la Alta Edad Media. Todo aquel desarrollo de ideas que se preciara de ser científico debía ajustarse a la cuádruple explicación causalista señalada por Aristóteles en su *Física* y *Metafísica*³⁸. Así entonces, cualquier descripción científica debía tener causa formal, causa material, causa eficiente y causa final que darían respuestas a interrogantes como ¿Qué es la cosa? ¿De qué está hecha la cosa? ¿Por qué es? ¿Para qué es algo? En este sentido, el contenido de la definición del amor, que el Capellán elabora en su obra, también está bajo el influjo de la teoría de las cuatro causas: la causa formal es la pasión, una de las categorías señaladas por Aristóteles; la causa material es su condición de posibilidad para el surgimiento de la pasión; la causa eficiente es la visión y el pensamiento obsesivo del otro sexo y, por último, la causa final es alcanzar, con los abrazos, el cumplimiento de las órdenes del amor.

Además de encontrar las cuatro causas en la definición del amor, también en el diálogo octavo del capítulo sexto del libro primero, podemos advertir la misma estrategia explicativa de las causas. Allí, un clérigo intenta obtener el amor de una dama noble y la corrige cuando ella identifica a la causa eficiente del amor con los placeres de la carne. El clérigo le indica que, en realidad, esa es la causa final:

³⁷ Cf. Canet Vallés, J. L. “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus.” (J. V. A cura de Ferrán Carbó, Ed.) *Homenatge a Amelia Garcia-Valdecasas Jiménez*, 1995, pp. 191-208.

³⁸ Cf. Aristóteles, *Física* 2, 3 194b16-195b30 y Aristóteles, *Metafísica* 5, 2 1013a24-1014a25.

Dice el hombre: “En verdad padecería estupidez mental quien, tras reflexionar, quisiera aprobar lo que decís. Aunque el amante tienda principalmente a los placeres de la parte inferior y allí esté la causa final del amor, se considera, sin embargo, deshonesto e inconveniente y es una vergüenza para la mujer, que el cuerpo se entregue a los placeres inferiores excluyendo los superiores”³⁹.

Por otro lado, no solamente la teoría de las causas está presente en el Capellán sino también, aunque en menor medida, el concepto de término medio vinculado a la virtud aristotélica y que es notablemente visible en las intervenciones que el Capellán hace en el tratado. Cuando en el capítulo dos del libro primero aborda la relación entre la pobreza material y el amor y en el análisis de entre quienes puede existir el amor, sostiene que entre la prodigalidad (exceso) y la avaricia (defecto), el amante debe abrazar la generosidad como término medio⁴⁰:

Pero no te cuento esto, amigo mío, como si quisiera con mis palabras indicarte que hay que buscar la avaricia, pues para todos es evidente que ésta no puede permanecer en la misma morada que el amor; más bien quisiera hacerte ver que hay que huir de todas las maneras de la prodigalidad y que hay que abrazar con los dos brazos la generosidad⁴¹.

Otro concepto como el de la amistad podría ser pensado como gravitante entre Aristóteles y el Capellán. Sin embargo, si bien algunas partes de la *Ética nicomaquea* fueron traducidas entre finales del siglo XII y principios del XIII, el libro ocho que aborda la cuestión de la amistad no estuvo disponible en Occidente hasta que el franciscano Roberto Grosseteste (1175-1253) tradujera la obra completa del griego en la década de 1240. Por lo tanto, el concepto de amistad de Aristóteles no pudo ser fuente de influencia directa en la obra del Capellán, la cual todos los críticos coinciden que ha sido escrita antes de 1238, año en que Albertano de Brescia la refiere. Así pues, advertimos que con respecto a la cuestión de la amistad la deuda del Capellán se hace explícita al nombrar a una fuente clásica como la de Cicerón.

³⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 544 [202]: “Homo ait: Vere mentis laboraret ineptia qui hoc, quod dicitis, ex cordis deliberatione asserere vellet. Quamvis enim ad inferioris partis solatia quilibet principaliter tendat amator, et ibi sit amoris causa finalis, turpis tamen et inepta videtur nimis gestio corporis et plurimum feminae verendum, inferiora sine superioribus solatiis exercere”.

⁴⁰ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea* 4, 1.

⁴¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 2, 8 [36]: “Non autem haec tibi enarro, amice, quasi velim avaritiam sectandam esse meis tibi familibus indicare, quam cunctis constat in eodem cum amore non posse domicilio permanere, sed ut tibi ostendere valeam prodigalitem esse modis omnibus fugiendam, et ipsam largitatem utroque brachio amplectendam”.

Cicerón en *De amore*

Las influencias de pensadores y poetas romanos en la obra del Capellán son extensas y variadas y aunque Ovidio es el autor pagano de mayor presencia no son menos significativas las referencias a Cicerón y a Séneca. También, en menor medida, a Virgilio y a Horacio. Para el fin de nuestra investigación tomaremos aquí las citas y alusiones que se hacen de dos pensadores que consideramos gravitantes en el desarrollo intelectual del Capellán como lo son Cicerón y Séneca y en el siguiente apartado, analizaremos con mayor detalle a quien consideramos la fuente pagana principal y estructural de *De amore*: Ovidio.

En las instituciones de formación académica que encontramos en el siglo XII, la cultura clásica pagana tenía un lugar preponderante aunque estuviera supeditada a la instrucción religiosa, es decir, a la enseñanza de las Sagradas Escrituras. Así pues, el Capellán es un hombre educado en la tradición clásica y cristiana.

Cicerón y su filosofía ha sido muchas veces señalada como ecléctica. Sin embargo, tal expresión no consideramos que tenga un sentido negativo sino todo lo contrario ya que el filósofo ha sabido beber en fuentes diversas como las estoicas, la de los veteroacadémicos, los peripatéticos y los epicúreos para desarrollar sus propias ideas. Entre el año 46 y el 44 a.C., Cicerón redacta un conjunto de obras filosóficas que en lógica y epistemología tienen una orientación escéptica vinculada a la Academia Nueva de Carnéades de Cirene (213-129 a.C.), un filósofo que dirigió la Academia de Atenas con orientación hacia el escepticismo. En cambio, en cuestiones de ética, Cicerón tiende a seguir a los estoicos Panecio (185-109 a.C.) y Posidonio (135-50 a. C.) en obras como *De Officiis* que el autor le dedica a su hijo. También escribe *De amicitia*, un coloquio entre Lelio, integrante privilegiado del círculo de Escipión y sus yernos. Allí se presenta el paradigma de la amistad aristocrática y se discuten sus fundamentos: algunos sostienen que el fundamento de la amistad se encuentra en el beneficio mutuo, otros, en cambio, fundan la amistad en virtudes como la integridad y la lealtad.

Cicerón ha sido un pensador de referencia para muchos autores cristianos a lo largo de la Edad Media, entre ellos, Andrés el Capellán. Así entonces, en *De amore* las referencias ciceronianas aparecen en los diálogos del libro primero, en una de las treinta y una reglas del amor y, fundamentalmente, en el libro tercero donde el Capellán propone la amistad varonil como alternativa superadora al amor heterosexual.

La primera referencia a Cicerón es la de la obra *De officiis* 1, 21, 113. En el segundo diálogo del capítulo sexto del libro primero, un comerciante plebeyo intenta defender la dignidad de su actividad ante la crítica de una dama noble expresando una sentencia de Cicerón: “A todos conviene hacer aquello que su rango y su categoría social exigen”⁴². Un caso diferente ocurre en el diálogo cuarto del capítulo sexto del libro primero cuando una plebeya se defiende de la acusación de un hombre noble que, por negarse a amarla, la llama “homicida”. La mujer dice referenciar a un cierto sabio, que es Cicerón en *Tusculanas* 5, 81, para ratificar su decisión y decir que “lo que se lleva a cabo después de meditarlo no acostumbra a cubrirse de vergüenza sino que perdura siempre estable”⁴³.

En el diálogo siete del capítulo sexto del libro primero, un hombre de la alta nobleza intenta obtener el amor de una mujer noble casada y para ello argumenta que el amor solamente puede gozarse en secreto y furtivamente y que, entre los esposos, puede existir un gran cariño que no puede ser reemplazado por el amor. En ese sentido, el hombre recuerda que ocurre lo mismo en la amistad y nombra, de manera expresa, a Cicerón en *De amicitia* 27 cuando dice que:

En efecto, aunque un padre y un hijo sientan el uno por el otro un gran cariño, entre ellos no existe una verdadera amistad ya que, según el testimonio tradicional de Cicerón, los lazos de la sangre solamente mantienen entre ellos un sentimiento de afecto⁴⁴.

Compartimos con el traductor de *De amore*, John Jay Parry, el señalamiento de que la cita no es correcta y está fuera de contexto. Lelio, el portavoz de Cicerón en *De amicitia*, está hablando de amar como una actividad que consiste en preferir al amante sin ninguna utilidad. De esta manera, advertimos, al igual que ocurre con otros casos, una operación común del Capellán respecto al uso de los pensadores o poetas clásicos romanos direccionándolos para hacerles decir otra cosa muy distinta a lo que expresan en sus contextos originales. Esta descontextualización será aún más profunda en el pensamiento de Ovidio.

⁴² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 93 [66]: “Talia quemque facere decet, quae genus pariter cum ordine quaerit”.

⁴³ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 193 [94]: “quia iuxta cuiusdam sapientis eloquium quidquid consilii moderatione perficitur, non assuevit poenitudinis rubore perfundi sed perpetua firmitate durare”

⁴⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 370 [146]: “Licet enim mutua se in omnibus pater et filius diligant affectione, vera tamen inter eos amicitia non consistit, quia Ciceronis hoc traditione testante sanguinis sola propago inter eos dilectionis conservat affectum”

En el capítulo ocho del segundo libro, donde el Capellán manifiesta las treinta y una reglas del amor, la regla diecisiete afirma que: “Un nuevo amor destruye el anterior”⁴⁵. La expresión podría haber sido tomada de la obra de Cicerón, *Tusculanas* 4, 35 aunque es una frase proverbial muy extendida desde la antigüedad y que Cicerón manifiesta de una manera que nos es muy afín al contexto y significado coloquial que utilizamos dentro de la cultura occidental contemporánea:

Algunos piensan, además, que un amor viejo puede ser expulsado por uno nuevo, igual que un clavo expulsa a otro clavo, pero conviene advertirle sobre todo de cuan grave es la locura amorosa⁴⁶.

Si Cicerón está preocupado por los males a los que nos puede llevar la locura amorosa, esto adquiere mayor relevancia si tenemos en cuenta que, el filósofo romano, es utilizado dentro del discurso condenatorio del amor expresado en el libro tercero de *De amore*. Es en este último libro donde podríamos pensar que el Capellán intenta superar el *eros* a través de la amistad. Así entonces, la deuda con *De amicitia* 22 de Cicerón es explícita. El Capellán exalta a la amistad masculina como virtud superior y la eleva sobre cualquier vínculo amoroso heterosexual:

Una tercera razón aconseja a todos evitar el amor: por él los amigos se separan, aparecen grandes enemistades entre los hombres y se cometen asesinatos y otros muchos crímenes. En efecto, si alguien se diera cuenta de que otra persona, a la que estuviera unido por los lazos de un gran cariño o de amistad, está apasionadamente enamorada de su mujer, o de su hija o de otra persona cercana, enseguida empezaría a sentir contra él un odio celoso y a concebir una rabia venenosa. Pero se cree que el que desdeña los deberes de la amistad a cambio de los deleites carnales sólo vive para sí mismo y por ello todo hombre deberá alejarse de él como de un enemigo de la raza humana y rehuirlo como si se tratara de un animal venenoso, pues ¿puede encontrarse algo tan necesario y útil para los hombres como tener amigos fieles? Según el testimonio de Cicerón, ni el fuego ni el agua son tan imprescindibles para los hombres como la dulzura de la amistad y, si entre todos los hombres alguien encontrara solamente un amigo, lo consideraría el máspreciado de todos los tesoros; en efecto, nada de este mundo tiene tanto valor que pueda compararse con un verdadero amigo⁴⁷.

⁴⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 46 [282]: “XVII. Novus amor veterem compellit abire”

⁴⁶ Cf. Cicerón, *Tusculanas* 4, 35.

⁴⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 9-11 [288]: “Tertia quoque ratio amorem cunctis evitare suadet. Nam exinde unus ab altero divertitur amicus, et inimicitiae inter homines capitales insurgunt, nec non et homicidia malave multa sequuntur. Nullus enim tanto dilectionis alicui vel amicitiae vinculo colligatur, si

Más allá de que el concepto de amistad de Aristóteles sea desconocido por el Capellán, el valor de utilidad y necesidad que le asigna lo aleja definitivamente del estagirita que interpreta tanto a la amistad por placer como a la amistad por utilidad como formas defectuosas que no pueden llegar a convertirse en amistad perfecta, aquella que es la de los hombres buenos e iguales en virtud⁴⁸. En el último y tercer libro, *De amore* adquiere una nueva dirección donde se rechaza el amor mundano y se muestra a la amistad como la única alternativa útil por la cual empeñarse en este mundo humano. Posteriormente, el Capellán proclama y defiende el amor divino dentro de un programa político, ético y religioso de características trascendentes.

Séneca en *De amore*

Ahora bien, el mayor sucesor pagano de Cicerón es Séneca y su propuesta filosófica es aquella que quizás mejor combina el nervio estoico con el espíritu del cristianismo naciente. Las influencias epistolares entre Séneca y Pablo de Tarso se han demostrado apócrifas por la crítica contemporánea pero la mera existencia del tópico es consecuencia de que las relaciones entre el pensamiento de Séneca y el cristianismo de los primeros siglos han sido estrechas y han tenido un vasto predicamento a lo largo de la historia. Lo que sí puede constatarse son los influjos filosóficos de Séneca en las obras de Lactancio y Tertuliano. También en monjes cristianos notables, como Jerónimo de Estridón, que hacía referencia a Séneca llamándolo como “uno de los nuestros”.

A los veinte años, Séneca se convierte definitivamente a la filosofía estoica que desenvuelve y hace explícita en diferentes obras como *Cartas a Lucilio*, *La vida feliz*, *Sobre los beneficios*, *La tranquilidad del espíritu* etc. En ellas no se ostenta el sello aristocrático que caracteriza al peripatetismo anterior sino que van dirigidas a los desheredados de la fortuna, los pobres y los esclavos. Encontramos en esta situación a una de las fuentes estoicas del cristianismo. Séneca fue un defensor del cosmopolitismo

cognoverit ipsum pro suae uxoris vel filiae vel propincae instanter esse amore sollicitum, quin statim contra ipsum incipiat odii livore moveri et indignationis venena concipere. [10] Sed qui propter obsequia carnis honorem praetermisit amici, sibi tantum vivere creditur, et ideo tanquam humani generis inimicus ab omni videtur homine deserendus et ad instar bestiae venenosae fugiendus. Quid enim tam necessarium tamve utile hominibus invenitur quam amicos habere securos? Nam Cicerone testante non ignis neque aquae usus videtur in tantum hominibus necessarius quantum amicorum solatia. [11] Nam si unus inter cunctos homines alicui reperitur amicus, super omni thesauro pretiosior invenitur; nihil enim in orbe tantum valet quod vero possit comparari amico”.

⁴⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 8, 5, 1156b 1-13.

y fustigador de las pasiones por ser éstas indicios de una razón disminuida. También es consciente de que no es posible buscar cobijo en el individuo y negar al mundo sin más a la manera de los epicúreos sino que se abre a los bienes externos y a la realidad socio-política en su conjunto. Considera que de los grandes pensadores siempre se heredan doctrinas pero que es vergonzoso repetir las sin realizar aportes nuevos. Su filosofía estoica prescribe mantener la entereza ante el azar de la fortuna, buscar y cultivar la riqueza interior, hacer de la virtud un camino hacia la felicidad, moderar los deseos, cultivar la solidaridad entre los hombres y procurar el bien común.

Séneca aparece recurrentemente en los diálogos del capítulo sexto del libro primero y en los diversos juicios de amor del libro segundo de la obra de Andrés el Capellán. Así entonces, antes de iniciar el extenso capítulo seis del libro primero, donde se exponen los diálogos entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales, el Capellán hace una aclaración acerca de qué diferencia a un ser humano de otro y se sirve de Séneca y de su obra *De beneficiis* 3, 28 para decir:

Pues como todos los hombres provenimos de un mismo tronco y todos tenemos por naturaleza el mismo origen, no fue la belleza ni el cuidado del cuerpo, ni siquiera la riqueza, sino sólo la integridad moral lo que diferenció desde un principio a los hombres con la nobleza y trajo la distinción del origen⁴⁹.

En el pasaje anterior, el Capellán encuentra en Séneca un fundamento para desarrollar, en los próximos diálogos de su obra, la importancia y relevancia para obtener el amor, no ya de la cuna, o de la sangre, sino de la nobleza e integridad que proporcionan las buenas costumbres.

También en el diálogo tercero del capítulo sexto del libro primero, una dama de la alta nobleza instruye a un hombre plebeyo acerca de la actitud de generosidad que debe tener a la hora de amar. En este sentido aludiendo a un pasaje de Séneca que dice “Nada cuesta más caro que lo que se compra con ruegos”⁵⁰, el Capellán pone en boca de la mujer: “Pues algo que se concede porque se ha pedido da la impresión de ser una

⁴⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 14 [44]: “Nam quum omnes homines uno sumus ab initio stipite derivati unamque secundum naturam originem traximus omnes, non forma, non corporis cultus, non etiam opulentia rerum, sed sola fuit morum probitas quae primitus nobilitate distinxit homines ac generis induxit differentiam”.

⁵⁰ Cf. Séneca, *De beneficiis* 2, 1.

compra cara”⁵¹. La cita manifiesta que el rasgo propio de la generosidad no es el de ser una respuesta a un reclamo o pedido de un otro sino más bien una actitud espontánea y gratuita, es decir, la generosidad no es una reacción a una necesidad sino una entrega libre, en este caso del amor.

En el diálogo octavo del capítulo sexto del libro primero, un clérigo intenta rebatir la posición de una dama de la alta nobleza que le señala que no lo amará ya que otro hombre, que en vez de palabras prefiere acciones por ser un hombre mudo, la reclama en amores. El clérigo le dice que le demostrará con argumentos más fuertes que, antes que al mudo, debe entregarse a él debido a su insistencia discursiva con la que pide el amor de la dama. El apoyo buscado por el clérigo vuelve a ser la obra de Séneca, *De beneficiis* 2, 14:

Una cosa que se solicita varias veces parece en justicia que se ha comprado a muy alto precio y por eso debéis atender a mi petición antes que a la suya [la del mudo], porque lo que pido se debe, en mi caso, a dos razones y en el suyo, a una sola⁵².

Por último, en el capítulo siete del libro segundo el Capellán elabora diversos juicios de amor en donde la condesa María de Champaña debe decidir a quién, entre dos hombres iguales en todo, se debe amar. La condesa hace suyo el pensamiento expresado por Séneca cuando éste dice que prefiere “el indigente al rico orgulloso”⁵³ y luego concluye que “no sería justo pretender que la pobreza noble y virtuosa se posponga a la riqueza sin educación”⁵⁴.

En conclusión, el pensamiento de Séneca, tanto el expresado en boca de hombres como de mujeres, oficia de apoyo doctrinal a la hora de disputar y reglar el amor. En este sentido, Séneca ofrece las claves para ganar la disputa amorosa: integridad moral, generosidad, insistencia en el pedir y virtud son los elementos que deben configurar la moralidad del “buen amante”. Andrés el Capellán se sirve de Séneca para realizar una apropiación moral del pensador que lo hace repetir el gesto de Jerónimo al mostrar también que Séneca es “uno de los nuestros”.

⁵¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 149 [82]: “Nam res cuiuscunque concessa petitione cara videtur emptione quaesita”.

⁵² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 509 [192]: “Res enim pluries quam semel a quocunque petita carissimae videtur emptionis iure deberi, et ideo meae potius quam suae debetis petitioni favere, quia quod peto unica sibi, mihi vero duplici ratione debetur”.

⁵³ Cf. Séneca, *De beneficiis* 4, 3.

⁵⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 9 [252]: “Non esset asseveratio iusta, si nobilis et decora paupertas opulentiae postponatur incultae”.

Ovidio como fuente principal de *De amore*

Publio Ovidio Nasón quizás sea el poeta romano, después de Virgilio, más influyente en la Edad Media tanto por la obra *Metamorfosis*, una cosmología que inicia en el Caos y llega hasta los tiempos de Augusto, como por *Ars amatoria* y *Remedia amoris*, manuales prácticos sobre el arte de buscar, obtener y mantener el amor pero también de remediar el mal de amores. Antes del siglo XI, las obras ovidianas fueron despreciadas por algunos autores cristianos por ser vistas como inmorales, por ejemplo, Isidoro de Sevilla, critica la *Metamorfosis* por su poder de incentivar el pecado de la carne y hacer que los hombres quieran imitar el comportamiento de los dioses. Los siglos XI y XII, sin embargo, inician lo que Ludwig Traube ha llamado *aetas ovidiana*⁵⁵ y el poeta es convertido en modelo pedagógico a imitar. Por una parte, la alegoría bíblica iniciada posiblemente por el judío Filón de Alejandría en el siglo I d.C. confluye con la tradición alegórica de Virgilio, haciendo que dos pensadores del siglo XII como Arnulfo de Orléans, en *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, y Juan de Garlandia, en su obra *Integumenta Ovidii* interpreten las obras de Ovidio alegóricamente y en clave moral⁵⁶. Otros, más rigoristas, como el mismo papa Inocencio III (1161-1216), en *De contemptu mundi*, reaccionan contra el discurso ovidiano visto como una invitación al amor concupiscente, es decir, al amor sexual. Por otra parte, Ovidio se convierte en materia obligatoria de enseñanza escolar de monjes y clérigos y en la primera mitad del siglo XII, el monje benedictino Conrado de Hirsau, cita veintiún autores entre cristianos y paganos, que se leían en las escuelas medievales, entre los que se encuentra Ovidio⁵⁷. En muchos casos, la tradición escolar utiliza los textos de Ovidio para mostrar cómo el hombre se convierte en un animal al realizar el acto sexual por el placer mismo o sin finalidad procreativa.

Beatriz F. de la Cuesta González⁵⁸ señala que las obras de Ovidio se han transmitido a la Edad Media no sólo como obras completas sino también en forma de extractos en florilegios y compendios. En el florilegio de Douai (norte de Francia), fechado en la

⁵⁵ Cf. Traube, L., "O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 19, Munich, 1891, pp. 36-41.

⁵⁶ Cf. Cuesta Torre, M. L. *Los comentaristas de Ovidio en la "General Estoria II"*, caps. 74-115. *Revista de literatura medieval*, n. 19, 2007, p. 137-169.

⁵⁷ Cf. Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, Tomo I, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 80.

⁵⁸ Cf. De La Cuesta González, B. F., "La singular lectura de los *Fastos* de Ovidio en el florilegio de Douai, Bibliothèque Municipale ms. 749", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 2010, 1, pp. 101-116.

segunda mitad del siglo XII y tomado directamente de las obras completas, hay sentencias breves de sentido general que han perdido su contexto como, por ejemplo, los *Fastos* 1, 419, citada por el Capellán en *De amore*. González señala el carácter excepcional de tal sentencia en el florilegio de Douai debido a que éste contiene, a diferencia de otros, fragmentos extensos y contextualizados de las obras ovidianas⁵⁹.

Parry señala que el Capellán y los tres libros de *De amore* siguen el esquema general de la obra de Ovidio⁶⁰ y, en el mismo sentido, Walsh añade que el Capellán es un “Segundo Ovidio” aunque remarca que, el abismo que existe entre los dos primeros libros y el libro tercero, es mucho mayor que el que existe entre el *Ars* y el *Remedia* en Ovidio⁶¹. También el filólogo Francis Cairns afirma que el Capellán se proclama como el “Segundo Ovidio” pero sin ser un mero repetidor de él⁶². Las influencias de Ovidio en *De amore* son ineludibles, sin embargo, antes de abordarlas, nos resulta imprescindible advertir ciertos distanciamientos del Capellán respecto de la obra de Ovidio.

El primer distanciamiento de Ovidio está en que el Capellán no necesita escribir un libro acerca de la cuestión de cómo buscar alguien a quién amar y esto se debe a que los contextos socio-históricos son diferentes: para el Capellán el amor ya está establecido dentro del espacio de la corte y solo se requiere saber el arte y las reglas para hacer efectivo este amor. En este sentido, sostiene que el amor es una pasión que le ocurre a alguien y no algo que haya que salir a buscar fuera del ámbito cortesano. Monson señala que la omisión de esta cuestión le sirve al Capellán para introducir material propio de la filosofía escolástica⁶³.

El segundo distanciamiento de Ovidio se produce cuando el Capellán elabora los ocho diálogos entre personas de distintos órdenes sociales en el capítulo sexto del libro primero, que ocupa casi la totalidad del tratado. El análisis del amor en los distintos órdenes sociales nos permite observar nítidamente un mecanismo de exclusión erótico explícito entre aquellos que pueden amar (los que están dentro de la corte) y aquellos que no (los que están fuera de la corte). No hay nada parecido en Ovidio y quizás las

⁵⁹ Cf. De La Cuesta González, B. F., “La singular lectura de los *Fastos* de Ovidio en el florilegio de Douai, Bibliothéque Municipale ms. 749...”

⁶⁰ Cf. Parry, J. J., “Introduction”, *The art of courtly love*, New York, Columbia University Press, 1941, pp.3-24.

⁶¹ Cf. Walsh, P. G., “Preface...”

⁶² Cf. Cairns, F., “Andreas Capellanus, Ovid, and the Consistency of *De amore*”, *Res Publica Litterarum. Studies in The Classical Tradition*, 16, 1993, pp. 101-117.

⁶³ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 105-106.

fuentes de influencias para estos diálogos puedan hallarse en el *Facetus* del Pseudo-Ovidio o en las canciones de “amor cortés” de trovadores y troveros⁶⁴.

El tercer distanciamiento se da en los personajes ya que mientras en la obra de Ovidio la figura central es la del hombre que debe conquistar y mantener el amor de la mujer, en la obra del Capellán la figura central no es el hombre sino la dama, noble o plebeya, que instruye a éste en cuestiones de amor ya sea a través de los diálogos o de los juicios de las cortes de amor. La sexualidad no se encuentra en el primer plano como en el caso de Ovidio sino que es el resultado de un proceso largo y dialéctico que implica un desarrollo argumental, por parte de los hombres, para obtener el amor de las damas.

El cuarto distanciamiento tiene que ver con la reprobación del amor sexual. Mientras que en Ovidio hay cierta tolerancia con respecto al ciudadano romano en cumplir sexualmente con su mujer para engendrar hijos y además satisfacer su apetito sexual con esclavas, cortesanas o plebeyas, para los eclesiásticos y moralistas medievales, a partir de la Caída bíblica, había un elemento de culpa en el acto sexual. Lewis señala que nadie afirmaba que el acto fuera intrínsecamente pecaminoso y las disputas eran variadas⁶⁵: en el siglo VI Gregorio sostiene que el acto es en sí inocente y el deseo moralmente malo; Hugo de San Víctor difiere de Gregorio al afirmar que no sólo el deseo sino el placer es moralmente malo; Jerónimo llama adúlteros a algunos esposos⁶⁶ y Pedro Lombardo sostiene que el deseo es un mal, consecuencia del castigo de la Caída y el amor apasionado por la mujer propia es adulterio⁶⁷. El Capellán no es ajeno a esta tradición y su último libro es una continuación de la moral cristiana que encuentra sus fuentes doctrinales en Pablo de Tarso, quien ve en la fornicación una ofensa grave hacia Dios⁶⁸.

Por último, el quinto distanciamiento tiene que ver con la mujer. El remedio del amor, tanto para hombres como para mujeres en Ovidio, se convierte en condena y discurso misógino en *De amore*. El libro tercero encuentra inspiración en la misoginia de Juvenal, el *Adversus Jovinianum* de Jerónimo y el *Policraticus* de Juan de Salisbury que lo conducen a ver en la mujer la encarnación de todos los vicios. Luego, el Capellán

⁶⁴ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, pp. 107-108.

⁶⁵ Cf. Lewis, C. S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval...*, pp. 12-14.

⁶⁶ Cf. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1, 49.

⁶⁷ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum* 4, Dist. 31, *Quod non omnis*.

⁶⁸ Cf. *1 Cor.* 6, 18.

encuentra, en las Sagradas Escrituras, un apoyo al citar al sabio Salomón: “No hay mujer buena”⁶⁹.

Como se observa, la composición de *De amore* no es lineal ni coincide estructuralmente con la de Ovidio. Cairns sostiene que el Capellán tiene en mente que sus dos primeros libros son equivalentes al *Ars* de Ovidio y combina tanto el *Ars* 3 de Ovidio, que va dirigido a las mujeres, como el *Remedia* para luego elaborar el libro tercero de *De amore*. Apoya su tesis en las observaciones realizadas por W. Stroh, quien ha señalado que en los estudios medievales sobre Ovidio era frecuente interpretar la idea de *Remedia* como palinodia⁷⁰. Sin embargo, constatamos con Monson la curiosidad de que Andrés utiliza el término *remedium* dieciséis veces en *De amore* pero ninguna vez en el libro tercero⁷¹. Esto nos lleva a considerar al libro tercero como aquel que diferencia más radicalmente a Ovidio del Capellán, ya que mientras el primero estaría pensando en un remedio tanto para hombres como para mujeres que sufren por amor, el segundo buscaría trascender las calamidades del amor mundano para proponer otro tipo de amor que tenga que ver con la entrega absoluta a Dios y el rechazo de todo aquello que se oponga en su camino, por ejemplo, las tentaciones femeninas.

Lo dicho anteriormente, nos conduce a pensar que el Capellán re-escibe y adapta a Ovidio a su antojo creando un discurso filosófico que se ajusta a los requerimientos socio-históricos del siglo XII y refleja la complejidad y las tensiones entre la corte y la cultura escolástica⁷². De esta manera, podemos afirmar que el Capellán impone al modelo ovidiano un tratamiento escolástico al abordar la cuestión del amor desde las técnicas dialécticas, es decir, desde las nuevas formas de razonamiento aristotélico.

Ovidio como autoridad moral y estética

Hemos corroborado que hay más de una treintena de alusiones a Ovidio que han sido identificadas por traductores y especialistas como Parry, Walsh y Cairns⁷³. Parry señala que la mayoría de las citas que realiza el Capellán de autores clásicos latinos, sino todas, son tomadas de segunda mano. Incluso las de Ovidio son las repetidas una y otra vez en la literatura de su tiempo en florilegios, poesía y versos goliardos y, por lo tanto, el Capellán podría haber tomado tales citas de escritores contemporáneos.

⁶⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore*, 3, 109 [320] y *Qo* 7, 28.

⁷⁰ Cf. Stroh, W., *Ovid im Urteil der Nachwelt. Eine Testimoniensammlung*, Darmstadt, 1969.

⁷¹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 117.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 346.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 94.

Algunos académicos han señalado la importancia de Ovidio como fuente en *De amore* pero lo hicieron o bien sumariamente como Schnell (1982)⁷⁴ o bien rechazando la idea de que Ovidio pueda ayudar al problema de la consistencia como F. Schlösser (1960)⁷⁵, Cherniss (1974-1975)⁷⁶ y Walsh (1982)⁷⁷. Ahora bien, frente a las tesis que han intentado desacreditar o reducir el vínculo estrecho entre Ovidio y la obra del Capellán, Cairns sostiene que los textos de Ovidio, *Ars amatoria* y *Remedia amoris*, son la fuente primaria del Capellán que podría ayudar a resolver el problema de la consistencia⁷⁸. Así entonces, compartimos con Cairns, la perspectiva de que el Capellán es un hombre culto y bien aprendido en los términos del siglo XII, que adquiere conocimientos de diversas fuentes, muchos de ellos a través de florilegios, enciclopedias y libros de *exempla*. Nos parece improbable, sin embargo, que el Capellán no haya leído a Ovidio *in extenso* ya que autores como Ovidio fueron los más copiados y leídos del siglo XII y el Capellán vivió en una zona donde el acceso completo a los textos de *Ars* y *Remedia* no era problemático. El hecho de que algunas referencias a Ovidio sean lugares comunes o proverbios no es una objeción para decir que, el Capellán, no conoce la obra de Ovidio directamente porque un medieval con acceso directo a un autor clásico podría querer reproducir citas y conceptos que le fueran familiares a su audiencia, justamente, a través de proverbios o compilaciones.

Ahora bien, si tenemos en cuenta todas las citas de *De amore* que referencian directa o indirectamente a la obra ovidiana⁷⁹, observamos que éstas aparecen recopiladas en *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters, aus Handschriften gesammelt* (1912) de Jakob Werner, en *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung* (1963-1967) de Hans Walther o, más recientemente, en el *Dizionario delle sentenze latine e greche* (1997) de Renzo Tosi. Todas estas obras, a su vez, extraen las sentencias y proverbios de manuscritos y florilegios que circulaban en los medios escolares medievales, en particular, dos de

⁷⁴ Cf. Schnell, R., *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in De amore*, Munich, Münstersche Mittelalter-Schriften, 46, 1982.

⁷⁵ Cf. Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200...*

⁷⁶ Cf. Cherniss, M. D., "The Literary Comedy of Andreas Capellanus", *Modern Philology*, t. 72, 1974-1975, pp. 223-237.

⁷⁷ Cf. Walsh, P. G., "Preface"...

⁷⁸ Cf. Cairns, F., "Andreas Capellanus, Ovid, and the Consistency of *De amore*..."

⁷⁹ Consideramos para esta afirmación catorce citas que no presentan dudas entre los académicos respecto a su origen ovidiano: *De amore* 1, 2, 7 [36]; *De amore* 1, 6, 7 [42]; *De amore* 1, 6, 8 [42]; *De amore* 1, 6, 34 [48]; *De amore* 1, 6, 100 [68]; *De amore* 1, 8, 4 [212]; *De amore* 2, 3, 1 [230]; *De amore* 3, 12 [290]; *De amore* 3, 15 [290]; *De amore* 3, 19 [292]; *De amore* 3, 25 [294]; *De amore* 3, 74 [308]; *De amore* 3, 90 [314] y *De amore* 3, 95 [314].

ellos: *Florilegium Gottingense*⁸⁰ y *Flores Poetarum hieme et estate fragrantēs*⁸¹. Esto nos lleva a sospechar que aun cuando el Capellán haya accedido a la obra de Ovidio de manera directa, éste podría haber optado por utilizar las sentencias que más circulaban entre la audiencia culta de finales del siglo XII francés.

Ahora bien ¿qué tipo de adaptación o apropiación realiza el Capellán del pensamiento ovidiano? Empezando por el libro primero, el Capellán utiliza el discurso de Ovidio para orientarlo hacia la moral cristiana y, en ocasiones, lo hace extrayendo expresiones de un contexto abiertamente inmoral desde el punto de vista de la Iglesia. Cuando el Capellán, al inicio del capítulo sexto del libro primero, señala que los hombres, a diferencia de las mujeres, no deben consagrarse a la belleza, pero tampoco abandonarse, seguidamente advierte:

Que se mantengan lejos de nosotros esos jóvenes arreglados como mujeres; la belleza del hombre gusta de ser cuidada moderadamente⁸².

La expresión del Capellán es extraída de *Heroidas* 4, 75-76 donde Fedra dirige alabanzas a su hijastro del cual está enamorada. De igual contexto, el Capellán extrae la expresión “ningún amante ve lo que le conviene”⁸³ en el capítulo octavo del mismo libro pero mientras que lo no conveniente en Ovidio es el amor incestuoso declarado por Fedra a su hijastro, en el Capellán, el amor no conveniente es el que se dirige a la mujer religiosa.

Cuando en el octavo diálogo del capítulo sexto del libro primero, el Capellán describe las etapas de lo que denomina “amor mixto” lo hace desde los dichos de un clérigo, añadiendo el acto sexual como cuarta etapa a las que serían las cuatro etapas del “amor puro”: las esperanzas de la mujer hacia el hombre, el beso, los abrazos y el contacto físico pero púdico⁸⁴. Así entonces, en los casos en que un hombre no puede alcanzar el “amor puro”, el “mixto” le permite, al menos, superar la lujuria del amor con una esposa⁸⁵. Este pasaje ha sido interpretado por Singer de manera tal que cuando el Capellán añade la cuarta etapa en el “amor mixto” combina el “amor cortés” con el amor ovidiano haciendo que el objetivo del amor sea la plenitud sexual dentro de un

⁸⁰ Cf. *Florilegium Gottingense*, Ed. E. Voigt en Roman, Forsch, 3, 1887, 281 ff.

⁸¹ Cf. *Flores Poetarum hieme et estate fragrantēs. Sive sententiosi versus etc.* Praga, 1684.

⁸² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 8 [42]: “Sint procul a nobis iuvenes ut femina compti, fine coli modico forma virilis amat”.

⁸³ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 8, 4 [212]: “Quid deceat, non videt ullus amans”

⁸⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore*, 1, 6, 470-472 [180].

⁸⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 46-47 [300].

sistema ético. De esta manera, se estaría yendo más lejos que Ovidio al subrayar el papel del carácter moral en las tres primeras etapas y más allá del “amor cortés” al darle tanta importancia a la cuarta etapa⁸⁶.

Habiendo orientado a Ovidio, en el primer libro, hacia la moral cristiana, en el libro tercero, el Capellán lo utiliza para radicalizar algunos aspectos de esta moral hacia un discurso misógino que elimina, de plano, todo contexto originario. El Capellán señala que una de las consecuencias del amor es la pobreza material y manifiesta que “la pobreza no tiene con qué alimentar el amor”⁸⁷. La expresión original se encuentra en *Remedia amoris* 1,749 pero adquiriendo una tonalidad positiva, es decir, allí la pobreza material puede ayudar a hombres y a mujeres a ahuyentar un mal amor. En cambio, para el Capellán, la mujer corrompida por el vicio del robo, sustrae todos los bienes de los amantes y maridos dejándolos en la pobreza material. En el mismo libro, el Capellán se sirve de estilizadas fórmulas retóricas ovidianas: “En efecto, la virtud y el vicio ‘no armonizan bien ni moran en una misma sede’”⁸⁸. Mientras que la fórmula, en el contexto originario de Ovidio, es utilizada para contraponer la majestuosidad de los dioses frente al amor mundano, en el Capellán la dicotomía es modificada para servir a la moral cristiana. Más adelante, el Capellán interpreta la expresión ovidiana que aparece en *Ars amatoria* 1,349-350: “En el campo ajeno la recolecta siempre es más fértil y el ganado vecino tiene mayores ubres”⁸⁹ desde una hermenéutica exigida por el contenido del libro tercero: toda mujer es envidiosa y se consume por los celos. Si bien el pasaje ovidiano, en que aparece la expresión citada, describe situaciones de distintas mujeres y afirma que la pasión de ellas es más violenta que la de los hombres, también Ovidio alienta al hombre a tener esperanzas con todas las mujeres porque apenas habrá una que le responda negativamente. Por lo tanto, la idea de que esta expresión refiere a los celos entre mujeres es propia del Capellán y no de Ovidio.

En otra parte del libro tercero, el Capellán recurre a Ovidio para describir el rasgo de desobediencia que atribuye a toda mujer: “Nos esforzamos en conseguir lo prohibido y siempre deseamos lo que se nos niega”⁹⁰. Aquí el contraste con el contexto ovidiano de *Amores* 3, 4,17 es mayúsculo: Ovidio intenta superar el adulterio con mayor liberalidad

⁸⁶ Cf. Singer, I., *La naturaleza el amor 1: de Platón a Lutero* (Trad. Victoria Schussheim), Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 87.

⁸⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 19 [292]: “Unde suum paupertas pascat amorem”.

⁸⁸ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 25 [294]: “Nam virtus et vitium ‘non bene conveniunt nec in una sede morantur’”.

⁸⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 74 [308]: “Fertilior seges est alienis semper in agris, vicinumque pecus grandius uber habet”.

⁹⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 90 [314]: “Nitimur in vetitum cupimus semperque negatum.”.

y menos prohibiciones del hombre hacia la mujer. En cambio, el Capellán, partiendo de la premisa de que toda mujer es desobediente, concluye que si se quiere que una mujer haga algo, se le debe ordenar lo contrario. De esta manera, enlaza la desobediencia y la culpa de la mujer con el caso más notable, el de Eva, la primera mujer que, por culpa del pecado de la desobediencia, perdió la gloria de la inmortalidad llevando la muerte a todos sus sucesores. Por último, el Capellán utiliza una expresión inspirada en *Fastos* 1, 419 de Ovidio en donde un dios rústico como Priapo intenta violar a una ninfa bella mientras duerme pero que, al despertar, lo rechaza. El Capellán vuelve a interpretar la expresión ovidiana en desmedro de la mujer: “La vanidad reside en todos los hombres, la soberbia persigue la belleza”⁹¹. El contexto mitológico ovidiano es leído en clave misógina y el Capellán concluye que la soberbia acostumbra a mancillar el sexo femenino y afirma no recordar a una mujer que supiera refrenar su soberbia. La conclusión es que toda mujer desprecia a las demás y tal desprecio proviene de la misma soberbia. Para el mundo medieval, la soberbia es un pecado simbólico y un pecado teológico, la raíz de todo mal y la causa de la perdición que solamente abandona su cúspide en la pirámide de los pecados con la aparición de la moderna avaricia⁹². Además del uso moral y el direccionamiento religioso que el Capellán hace de la obra de Ovidio también explota el potencial retórico de la estética discursiva del poeta romano. Algo de esto buscaba el filósofo Juan de Salisbury cuando, al momento de explicar el método de enseñanza de Bernardo de Chartres, exhortaba a sus discípulos diciendo:

Estudia atentamente a Virgilio o a Lucano y cualquiera que sea la filosofía que profeses, encontrarás que puedes adornarla con la de ellos⁹³.

En conclusión, consideramos que la presencia de Ovidio en *De amore* es fundamental, no solamente por su semejanza estructural que, aunque parcial, revela un fuerte parecido de familia con *De amore* sino por el continuo uso, a lo largo de todo el tratado, que se realiza del poeta romano tan vigente en el siglo XII. En su obra, el Capellán despliega toda su sabiduría frente a su amigo Gualterio, pero su discurso no es meramente expositivo sino que está adornado y embellecido para realzar las disputas pro-amor, en

⁹¹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 95 [314]: “Cunctus inest fastus, sequiturque superbia formam”.

⁹² Cf. Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media* (Trad. José Gaos), Barcelona, Altaya, 1998, pp. 40-41.

⁹³ Juan de Salisbury, *Metalogicon* 1, 24, PL, 199, 854C: “Excute Virgilium aut Lucanum, et ibi, cujuscunque philosophiae profesor sis, ejusdem invenies condituram”.

los dos primeros libros y anti-amor y misóginas en el libro tercero. En este sentido, la manera de llevar a cabo este re-alzamiento estético es incluyendo piezas, sentencias y lugares comunes que le pertenecen, en su gran mayoría, a Ovidio con el fin de cautivar la intelectualidad francesa del siglo XII. Después de las Sagradas Escrituras, el Capellán hace aparecer a Ovidio como la autoridad por antonomasia tanto ética como estética que emerge dentro de una estructura discursiva dialéctica influenciada por la lógica aristotélica. En *De amore*, la moral cristiana se realza con una bella retórica acorde a los requerimientos de un tiempo más dialéctico que fideísta. De esta manera, el Capellán logra establecer que tanto la moral cristiana como la retórica clásica armonizan bien y moran en la misma sede.

¿Existe influencia árabe en *De amore*?

Casi a mediados del siglo XX, algunos académicos han pensado que *De amore* podría haber recibido influencias de fuentes islámicas. En primer lugar, historiadores como Alexander J. Denomy⁹⁴, han visto en la estructura de la obra de Andrés el Capellán una fuerte influencia de la difundida teoría de la “doble verdad” vinculada falsamente a Averroes. Por este motivo, la tesis es inverosímil y además la interpretación de Denomy de que el tratado del Capellán responde estructuralmente a la teoría de la “doble verdad” averroísta aparece como algo forzado ya que Averroes escribió *Filosofía y teología* en 1179 y su traducción latina se realizó luego de su muerte en 1198. Si consideramos que la obra del Capellán fue escrita a finales del siglo XII, parece difícil que haya sido posible una influencia de la teoría de Averroes en el Capellán. A pesar de esto, lo que sí es posible afirmar es que, la obra del Capellán, haya sido interpretada en la tradición occidental como una obra que responde a la teoría de la “doble verdad” tal como podría ser el caso más temprano del obispo Esteban Tempier en la condena de 1277. Esto se debe a que Averroes fue muy mal entendido por muchos pensadores latinos que atribuyeron falsamente al filósofo islámico la creencia de que existen dos verdades contradictorias, una dada por la razón y otra por la revelación, pero que ambas son verdaderas. Por el contrario, Averroes escribe con precisión, en el parágrafo 2 del *Tratado*:

⁹⁴ Cf. Denomy, A. J., *The heresy of courtly love*, Nueva York, McMullen, 1947, p. 40 y Denomy, A. J., “The *De amore* of A. Capellanus and the Condemnation of 1277”, *Medieval Studies*, 1946, pp. 107-149.

La filosofía no contiene nada contrario a la religión: nosotros los musulmanes sabemos categóricamente que el estudio demostrativo no lleva a una contradicción con lo que se dice en la Ley. La verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y es testimonio de ella⁹⁵.

De esta manera, Averroes considera que lo que es verdadero debe serlo en todos los espacios de intelección y por lo tanto no es posible derivar de allí ninguna teoría de la “doble verdad”. Reforzando esta idea, Averroes afirma: “Quiero decir que la filosofía es compañera y hermana de leche de la Ley [...] ellas dos son compañeras por naturaleza y amigas por sustancia y por disposición innata”⁹⁶.

Descartada, entonces, la teoría de la “doble verdad”, tanto en Averroes como en el Capellán, nos centraremos, en segundo lugar y, como anteriormente hemos mencionado, en el diálogo octavo del capítulo sexto del libro primero, donde un clérigo intenta obtener el amor de una dama de la alta nobleza y establece una distinción entre dos tipos de amor: el puro y el mixto. Ya hemos indicado que tales amores no pueden emparejarse con el *eros* platónico, sin embargo, en esta distinción tan minuciosa algunos críticos han advertido la influencia islámica. Así entonces Walsh, por ejemplo, sospecha que la distinción hecha por el Capellán quizás haya tenido influencias de fuentes árabes⁹⁷ ya que tanto Avicena⁹⁸ como Ibn Hazm⁹⁹ señalan distinciones entre el “amor puro” y el “amor mixto”. Ahora bien, respecto de Avicena, nosotros encontramos que esta distinción se realiza cuando el filósofo islámico habla del amor en las almas animales y donde se especifica que la facultad concupiscible del amor es de dos tipos: natural, es decir, que no se detiene hasta alcanzar su propósito y voluntaria, que significa que el animal puede alejarse del objeto amado por temor a los obstáculos que impiden conseguirlo¹⁰⁰. Por otro lado y a diferencia de lo que ocurre con Averroes, Ibn Hazm escribe *El collar de la paloma* en 1022 lo que hace verosímil que el Capellán pudiera tener noticias del intelectual cordobés. Las primeras relaciones entre ambos filósofos son señaladas, en el siglo XX, por el arabista Alois R. Nykl¹⁰¹ y por Parry¹⁰².

⁹⁵ Cf. Averroes, *El tratado Decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, texto bilingüe (trad. del árabe, introducción y notas: Rafael Ramón Guerrero), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2015. *Tratado Decisivo*, p. 83.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, *Desvelamiento de los métodos de demostración*, p. 121.

⁹⁷ Cf. Walsh, P. G., “Preface...”, p. 21.

⁹⁸ Cf. Avicena, “A treatise of love” (Trad. E. Fackenheim), *Medieval Studies*, 19, 221 ff, Toronto, 1945.

⁹⁹ Cf. Hazm, I., *El collar de la paloma* (E. G. Gómez, Trad.), Madrid, Alianza, 2015, pp. 123-137.

¹⁰⁰ Cf. Guerrero, R. R., “Avicena: sobre el amor”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25, 2008, pp. 245,261.

¹⁰¹ Cf. Nykl, A. R., *A book containing the Risala Known as The Dove's neck-ring about love and lovers, composed by Ibn Hazm al-Aldalusi*, Paris, 1931, p. 223.

Más recientemente, el arabista Emilio Tornero ha señalado ciertos motivos y planteamientos semejantes en los tratados árabes sobre el amor y el tratado del Capellán: (i) la utilización del recurso, retórico o no, de contestar una demanda de una persona; (ii) la justificación por haber escrito un libro sobre una cuestión poco digna para personas “serias”; (iii) la exaltación de la razón como un recurso frente a la lascivia animal; (iv) la ambigüedad en el tratamiento del amor; (v) la incompatibilidad entre el amor apasionado y el matrimonio y (vi) la distinción entre amor puro y mixto¹⁰³.

Nos resulta relevante destacar que la ambigüedad en el tratamiento del amor se da fundamentalmente por dos motivos: por un lado, por no saber muy bien si la cuestión amorosa es un asunto “serio” o más bien algo vinculado con una dimensión superficial de la vida humana y, por otro lado, debido a su carácter contradictorio que produce lo que nosotros habitualmente llamamos “sentimientos encontrados”.

Así pues, tal como lo vemos expresado en uno de los diálogos del Capellán donde un noble y una dama se debaten acerca de si el amor debe comprenderse como expresión de libertad o bien como pura esclavitud¹⁰⁴, Ibn Hazm le dedica un capítulo a la contradicción amorosa:

Cuando logre que mi alma alcance sus deseos
de esa gacela que no cesa de atormentarme,
tanto me dará su aversión como su sumisión,
e igual será para mí su cólera que su contento.
Cuando encuentre agua, he de apagar con ella
el ardor de la brasa de tamarindo¹⁰⁵.

También Ibn Hazm advierte la dificultad de pensar la cuestión del amor desde un solo lugar ya sea el de la burla o el de la seriedad. Por tal motivo afirma:

El amor, Dios te honre, empieza de burlas y acaba de veras y son sus sentidos tan sutiles, en razón de su sublimidad, que no pueden ser declarados, ni pueden entenderse su esencia sino tras largo empeño¹⁰⁶.

¹⁰² Cf. Parry, J. J., “Introduction...”

¹⁰³ Cf. Tornero, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*, Madrid, Siruela, 2014, pp. 197-199.

¹⁰⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 218 [102].

¹⁰⁵ Cf. Ibn Hazm, *El collar de la paloma* (Trad. E. G. Gómez), Madrid, Alianza, 2015, p. 203.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 126.

Ahora bien, a partir de estos elementos el arabista A. Galmés de Fuentes ha intentado afirmar que la influencia árabe es fundamental en *De amore* y que las relaciones que pueden señalarse entre la obra de Ovidio y *De amore* son vagas y, a veces, insignificantes y forzadas. Para este académico las relaciones que se establecen son, por lo general, lugares comunes y que al haber solamente una cita textual atribuida a Ovidio¹⁰⁷, esto indicaría que el Capellán, en muchos casos, no conoció directamente la obra de Ovidio sino que tuvo noticias solamente de sentencias parciales, que ni siquiera sabe suyas, a través de colecciones proverbiales eruditas que circulaban, como dijimos, entre los escolares medievales. De esta manera, Galmés de Fuentes concluye que el conocimiento que el Capellán tiene de Ovidio es muy superficial¹⁰⁸ y, basándose en la lectura de ciertos párrafos del tratado¹⁰⁹, piensa que el Capellán viajó mucho y podría haber conocido en España o en el Oriente de las Cruzadas la obra de Ibn Hazm. Galmés de Fuentes afirma que fue A. R. Nykl, en su traducción al inglés de la obra de Ibn Hazm, quien ha resumido las semejanzas más llamativas entre el poeta árabe y Andrés el Capellán y que, frente a la estructura de los tratados de Ovidio, que son de composición y fines diferentes, la estructura del libro de Ibn Hazm y de Andrés el Capellán son muy semejantes e incluso ambos concluyen con un capítulo sobre la excelencia de la castidad.

A pesar de estas observaciones, no estamos de acuerdo con la afirmación de Galmés de Fuentes respecto de Ovidio aunque no hay dudas de que el tratamiento y mucho del contenido acerca de la cuestión amorosa es muy semejante tanto en los tratados árabes como en la obra de Andrés el Capellán. Sin embargo, muchos de los puntos señalados por Tornero están presentes en otras obras filosóficas sobre el amor, particularmente, el rasgo de la ambigüedad que hemos analizado acerca de la cuestión amorosa. En ese sentido, podemos señalar que en *El banquete* de Platón también encontramos un tratamiento poco “serio” o divertido del amor y que se repite en el tratado del Capellán donde los dos primeros libros tienen un tono alegre y jocoso para luego acabar “de veras” en el libro tercero. Así entonces, nosotros consideramos que el Capellán toma al amor como un asunto liviano y divertido, para luego ocuparse de un tema más elevado y “serio” en su último libro. De esta manera, pensamos que desde Platón pasando por el

¹⁰⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 8 [42].

¹⁰⁸ Cf. Galmés de Fuentes, A. “«El amor hace sutil al hombre». Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp. 53-60.

¹⁰⁹ Sigue la interpretación de “Andrés el viajero” de Vinay, G., “*De amore* di Andrea Capellano nel quadro della letteratura amorosa e della rinascita del secolo XII”, *Studi medievali*, t. 17, 1951, pp. 206-212.

pensamiento árabe hasta llegar al Capellán, el tratamiento de la cuestión amorosa adquiere esta doble dimensión interpretativa: la de ser por un lado un asunto liviano o superficial cercano al juego y por otro lado ser una “cosa seria” y de carácter científico. Por último, advertimos que las referencias textuales en *De amore* no dan apoyo y fundamento para afirmar la tesis de una influencia árabe directa, ni mucho menos que sea esta influencia la más importante en *De amore* como afirma Galmés de Fuentes. Consideramos su tesis exagerada y frágil por sostenerse solamente en la propia manifestación del Capellán cuando expresa en su obra que ha viajado mucho. Quizás la conexión más apropiada entre Ibn Hazm y Andrés el Capellán, aunque más general y no propiamente vinculada al asunto erótico, tenga que ver con su proximidad histórica que hace que ambos sean partícipes de la conformación de un temprano escolasticismo que se lleva a cabo a partir de formas y contenidos poco ortodoxos si los comparamos con los que se desarrollarán durante el siglo XIII.

3. LAS FUENTES CRISTIANAS EN *DE AMORE*

La tradición cristiana en las disputas a favor del amor mundano

Andrés el Capellán, como pensador y filósofo, se encuentra dentro del horizonte intelectual de la tradición cristiana que se nutre, fundamentalmente, de la *Vulgata* latina. El discurso de *De amore* emerge como voz oficial de la ideología dominante de su tiempo pero sin ejecutarse de una manera directa y meramente doctrinaria sino más bien indirectamente y demostrando que el autor conoce a la perfección, aquello que combate. Walsh señala que las primeras secciones analíticas de *De amore* recuerdan a las discusiones teológicas sobre el amor del siglo XII¹¹⁰. Hemos contrastado que tanto Parry como Walsh han identificado más de setenta citas o alusiones bíblicas y cerca de cincuenta alusiones a veinticuatro diferentes filósofos, teólogos y poetas patrísticos y medievales siendo los más frecuentes Agustín de Hipona, Alain de Lille, Jerónimo y Juan de Salisbury. Las Sagradas Escrituras son la fuente más importante del tratado y revela que el Capellán conoce en detalle la Biblia latina, particularmente el Nuevo Testamento¹¹¹.

En el libro primero de *De amore* las citas de autoridades, máximas o alusiones bíblicas aparecen, mayoritariamente, en boca de hombres y mujeres que disputan sobre el amor.

¹¹⁰ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

¹¹¹ Cf. Ibidem.

En el capítulo seis del libro primero, el Capellán explica cómo debe obtenerse el amor a través de diálogos donde los Evangelios son motivo de discusión. Éstos sirven para apoyar algunas creencias de los disputadores que se enfrentan haciendo una verdadera competencia de interpretación y poniendo en conflicto a las autoridades bíblicas. Así pues, cuando en el diálogo primero, un hombre viejo plebeyo intenta obtener el amor de una mujer joven plebeya, él se presenta como un hombre prudente al que no puede aplicarse el proverbio, de inspiración salomónica, que dice “en boca propia se envilece toda alabanza”¹¹². Contrariamente, la plebeya rechaza al hombre al decir que “le horrorizan las caricias de los viejos”¹¹³ y él se defiende aludiendo a una ley bíblica que sentencia: “El que más servicios presta, mayores recompensas lleva”¹¹⁴. Así y todo, reconoce que, en el amor, está poco instruido y le pide a la mujer que sea su maestra. Ella lo vuelve a rechazar porque prefiere elegir a un amante instruido antes que enseñarle con su propio esfuerzo y, por tal motivo, lo envía a instruirse a París en lugar de aprender con una mujer como ella¹¹⁵. El plebeyo vuelve a utilizar un recurso evangélico para afirmar que ella obraría mejor si, con sus enseñanzas, introduciría en la corte del amor a un hombre menos bueno que si mejoraría a uno ya bueno. La razón es que el Rey del Cielo se alegra más por la conversión de un solo pecador que por el de noventa y nueve justos¹¹⁶.

En el tercer diálogo, un hombre plebeyo intenta obtener el amor de una mujer de la alta nobleza. Al manifestarle su negativa a amar a un hombre de menor condición social, él responde que goza de gran integridad y que “la ley no se impuso al justo sino a los pecadores”¹¹⁷. De esta ley evangélica, el plebeyo deduce que nada le prohíbe militar, dentro de las filas del amor, en una orden superior o pretender sus beneficios ya que un hombre justo, como dice ser él, no necesita ni ley ni límite social. La mujer decide concederle algo que, si bien no es la posibilidad de amarlo, sí es la posibilidad de instruirlo en la doctrina del amor. Así pues, citando a Salomón, la mujer dice que un amante digno debe ser generoso, moderado en la risa¹¹⁸ y en el juego de dados¹¹⁹,

¹¹² Cf. *Pr.* 27, 2.

¹¹³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 40 [50].

¹¹⁴ Cf. *Col.* 3,25.

¹¹⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 55 [54].

¹¹⁶ Cf. *Lc.* 15,7.

¹¹⁷ Cf. *1 Tim.* 1,9.

¹¹⁸ Cf. *Sir.* 21,20. En la Edad Media la expresión de que la risa inmoderada demuestra estupidez fue atribuida a Salomón.

¹¹⁹ El juego de dados, en el tiempo donde vive Andrés el Capellán, era perseguido y visto con aversión por los moralistas cristianos debido a que estaba asociado, fundamentalmente, a las apuestas por dinero que hacían “perder la cabeza” a los hombres, alejándolos de sus deberes de “buenos cristianos”.

amante de una sola mujer, moderado con el cuidado del cuerpo, prudente, siempre devolviendo bien por mal, hospitalario con todos, concurrente en la Iglesia y humilde entre otros, “deber ser”¹²⁰. De esta forma, la mujer hace explícitas las reglas del amor, que más adelante serán nuevamente citadas y que configuran el perfil del buen amante. En el quinto diálogo, un hombre noble intenta, a través de un relato alegórico¹²¹ y una alusión al evangelio de Mateo, convencer a una dama noble de abandonar su posición de rechazo a amarlo. El hombre relata que en el centro del mundo se construyó un palacio con cuatro fachadas hermosas cada una con una puerta. Mientras el dios del Amor se reservó para él solamente la puerta oriental, el resto se destinaron a ciertas órdenes de mujeres: mujeres prudentes a la puerta meridional, prostitutas a la puerta occidental y mujeres que se niegan a amar a la puerta septentrional. Así entonces, el hombre noble afirma que las mujeres que niegan el acceso a todos al palacio del amor y que están en la puerta septentrional, es decir, a la izquierda son vistas como malditas¹²² por el dios Amor. Como la dama permanece en su negativa hacia el amor, el hombre continúa con la explicación de la pena que le espera, luego de la muerte, si mantiene esa posición. Para esto recurre a un relato-novela caballeresco que plantea que, una vez muertas, las mujeres irán a parar a determinados lugares dependiendo de su comportamiento amoroso durante su vida terrenal. Así entonces, se indica que las prostitutas irán a parar a un lugar donde los gritos y los lamentos pueden oírse por todos lados¹²³ mientras que las mujeres que no amaron irán a parar a un lugar donde el dolor y el sufrimiento será mayor que el que puede haber en los reinos del Tártaro¹²⁴. Al final del relato alegórico se cuenta cómo el dios Amor entrega las doce reglas del amor a este hombre, reglas que prescriben evitar la avaricia, mantenerse casto para la amada, no romper matrimonios ajenos, evitar el engaño, obedecer los mandatos de las damas, respetar el pudor, ser reservado de los secretos de los amantes, educado y cortés y no sobrepasar los deseos del amante cuando se entrega a los placeres del amor¹²⁵. Todas estas reglas son los mandamientos que un buen amante debe cumplir y este relato alegórico no hace más que presentarnos muchos de los tópicos cristianos, el Paraíso, el Infierno, el castigo divino y la salvación del alma en clave secular.

¹²⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 148-162 [80-84].

¹²¹ Todo el relato alegórico y el caballeresco es desarrollado en Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 222-273 [102-118].

¹²² Cf. *Mt.* 25, 41.

¹²³ Cf. *Mt.* 8, 12.

¹²⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 263 [114].

¹²⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 268-269 [116].

Walsh señala que, en este diálogo, el amor cristiano es transpuesto en el ideal del amor secular cuando se establecen los doce preceptos del amor, reglas que prescriben generosidad, castidad y fidelidad, entre otras¹²⁶. Aquí es posible advertir aquello que, en términos del crítico literario Northrop Frye, es un elemento arquetípico estructurante. Este arquetipo, símbolo comunicable, es el del “Dios que premia y castiga”¹²⁷, es el Dios que hallamos en el Antiguo Testamento, el que expulsa a Adán del Paraíso y el que ofrece a su pueblo una Tierra prometida a cambio de fidelidad. El arquetipo oficia de estructura para abordar la cuestión del amor mundano. El dios Amor es quien gobierna el universo entero y sin el cual nadie puede hacer nada bueno en este mundo, sin embargo, es quien paga con bondad o crueldad, sin posibilidad de arrepentimiento, una vez acabado este mundo. Aquellas mujeres que amaron prudentemente serán destinatarias de regiones paradisíacas luego de la muerte, en tanto aquellas que o bien amaron a todos, las prostitutas, o bien rechazaron a todos los amantes serán destinadas a padecer los peores suplicios. El mismo dios Amor ofrece al hombre noble una serie de reglas o mandamientos para llevar el mensaje de salvación a todas las damas.

El séptimo diálogo se da entre un hombre de alta nobleza y una mujer noble casada, que manifiesta encontrar el deseo y goce amoroso dentro del matrimonio. El hombre intenta obtener los favores de la dama al argumentar que el matrimonio y el amor no pueden ser compatibles y que, como la tradición eclesiástica ha sostenido, todo placer que se extiende más allá del deseo de procrear tiene culpa y se castiga mucho más el abuso de algo sagrado como el matrimonio que cualquier otra costumbre secular. El hombre se apoya, para señalar la inmoralidad de la mujer, en la enseñanza de la tradición que afirma que el que ama a su esposa con demasiada pasión es considerado adúltero¹²⁸.

En el octavo diálogo, un hombre de la más alta nobleza, un clérigo casado, intenta obtener el amor de una dama noble viuda. Ella lo rechaza por considerar que ofende a Dios al declarar su amor a un hombre, exponiéndose a toda clase de sufrimientos y angustias. El hombre le responde que si se quiere consagrar a Dios debe hacerlo como

¹²⁶ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

¹²⁷ Tomamos el término arquetipo y su significado de la obra *Anatomía de la crítica* (1957) del teórico literario canadiense Northrop Frye en la cual desarrolla el concepto de elemento arquetípico estructurante como un símbolo literario comunicable de conjuntos asociativos, aunque no necesarios, en donde gran cantidad de personas están familiarizados con ellos. Los relatos alegóricos en que observamos el arquetipo bíblico del “Dios que premia y castiga” son desarrollados en Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 222-273 [102-118] y de otra manera distinta en todo el libro tercero. Hemos desarrollado la idea del arquetipo del “Dios que premia y castiga” en Martínez Sáez, N., “El arquetipo del Dios que premia y castiga en Andrés el Capellán”, *Mediaevalia americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 7, 1, Buenos Aires, 2020, pp. 82-95.

¹²⁸ Cf. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1,49.

dice Pablo, no dedicándose a ningún asunto terreno¹²⁹ ya que nadie puede atender bien a dos dueños a la vez, es decir, a Dios y al dinero¹³⁰. En ese sentido, le reprocha que ella acoge sonriente a quienes se le acercan y le recuerda la palabra del evangelio que dice: “lo que no quieras para ti, es decir: lo que no debes querer, no lo hagas a los demás”¹³¹, expresión que ha sido recogida hasta la fecha innumerables veces como si fuera una regla de oro del comportamiento ético sin atender a sus consecuencias prácticas. Ella contesta que prefiere los hechos a las palabras y critica al clérigo por hacerse autoelogios recordándole que Salomón afirma que “Toda alabanza en boca propia se desvanece”¹³². Ante la negativa amorosa de la dama, el clérigo introduce la distinción entre los dos tipos de amor antes mencionados y se declara seguidor y practicante del amor puro. La dama, sin embargo, manifiesta no poder creer lo que está escuchando, es decir, que alguien consiga ser tan casto como para refrenar el impulso de la pasión y controlar los deseos carnales ya que todo el mundo consideraría milagroso que alguien situado en medio del fuego no se quemara¹³³. A partir de aquí, la mujer comienza a criticar la posición del clérigo por estar alejado de sus deberes eclesiales. La dama le pide mostrar, con el ejemplo, su ideal de conducta y le recuerda que el evangelio dice que: si uno tiene una viga en el ojo, debe arrojarla antes de pretender arrancar la paja del ojo de su hermano¹³⁴. El clérigo se pregunta por qué debe guardar más castidad que un laico cuando, en realidad, no solamente al clérigo le está prohibido el placer carnal sino a todo cristiano que debe preservar su cuerpo de toda impureza¹³⁵. Así entonces, reivindica su situación privilegiada dando una interpretación a las palabras de Jesús cuando dice: “Sobre el trono de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos; observad y haced todo lo que dijeron, pero no imitéis sus obras”¹³⁶. De allí, el clérigo extrae la enseñanza de que se debe creer en las palabras de los clérigos pero que, como éstos están tan expuestos como los demás hombres a las tentaciones de la carne, no se deben observar sus obras. Incluso, afirma que más vale amar a un clérigo que a un laico ya que dispone de sus asuntos con mayor templanza y, como enseñan las Escrituras, ha adquirido el conocimiento de todas las cosas, es decir, de la ciencia¹³⁷. En

¹²⁹ Cf. *1 Cor.* 7, 32-35.

¹³⁰ Cf. *Mt.* 6,24 y *Lc.* 16,13

¹³¹ Cf. *Mt.* 6,12

¹³² Cf. *Pr.* 27,2.

¹³³ Cf. *Pr.* 6,27-28 y Jerónimo, *A Eustachium* 22,14

¹³⁴ Cf. *Mt.* 7,5 y *LC.* 6,42

¹³⁵ Cf. *Ro.* 13,13

¹³⁶ Cf. *Mt.* 23,2-3.

¹³⁷ Cf. *Mt.* 2,7.

respuesta a lo anterior, la dama refuta la idea de que un clérigo no merece mayor castigo que un laico por dedicarse a los placeres mundanos y cita las Sagradas Escrituras al decir que cuanto mayor es el privilegio del rango o de la dignidad de un hombre, tanto mayor es su caída cuando comete una falta¹³⁸. Luego, lo critica por su forma de vida dedicada al ocio y a los placeres del vientre a lo que el clérigo contesta que nada en el mundo le es más agradable que las acciones bélicas y las demostraciones de la audacia de su corazón pero es impedido debido a que el Señor le prohibió al más santo de los reyes, David, edificar un templo por ser un hombre manchado con sangre¹³⁹. Finalmente, la dama interpone otro argumento contra el amor del clérigo: hay otro hombre que reclama su amor no con palabras, como hace el clérigo, sino con obras, es decir, con acciones. El clérigo no parece detenerse y vuelve a insistir en sus requerimientos citando al Autor de la verdad: “Pedid y recibiréis, llamad y se os abrirá”¹⁴⁰. Con la misma fuerza argumentativa y demostrativa como lo haría el cínico Diógenes de Sinope frente a la paradoja de Zenón, al levantarse y echarse a andar para demostrar que el movimiento existe, la dama del octavo diálogo presenta a su prometido: es un hombre de acción debido a que es mudo y con eso da por finalizada su oposición frente a la pura palabrería del clérigo. De esta manera, la dama admite que solamente amará a un hombre que se conduzca con acciones y esta afirmación es asumida en sentido radical: ser mudo es condición necesaria para ser un hombre de acción. La capacidad del lenguaje hablado indica ya un defecto frente a la pureza que pueden mostrar las acciones y gestos silenciosos del hombre mudo en donde la falta de voz se convierte en posibilidad para alcanzar la virtud.

Ahora bien, una vez finalizado el extenso capítulo seis del libro primero con sus ocho diálogos, el Capellán trata, en el capítulo siete del mismo libro, sobre el amor de los clérigos. Señala que los clérigos son los hombres de máxima nobleza ya que ésta procede del seno de Dios apoyándose en las Escrituras que dicen: “Aquel que os toque, es a mí a quien toca” y “Aquel que os toca, toca la pupila de mi ojo”¹⁴¹. El Capellán considera que los clérigos, por esta nobleza conferida, no pueden amar y por eso explica que es inoportuno tratar sobre el amor de los clérigos. Sin embargo, advierte que, ya que casi nadie vive sin el pecado de la carne y los clérigos están expuestos a la tentación

¹³⁸ Cf. *Lc.* 12,48.

¹³⁹ Cf. *1 Cr.* 28,3, *1 Cr.* 22,8, *2 Re.* 16,8 y Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1,24.

¹⁴⁰ Cf. *Mt.* 7,7 y *Lc.* 11,9.

¹⁴¹ Cf. *Mt.* 10,40 y *Lc.* 10,16.

debido a sus muchos ocios y copiosas comidas, deberían obtener el amor como lo hacen los hombres de la alta nobleza¹⁴².

En resumen, podemos afirmar que las principales deudas bíblicas del Capellán, en los dos primeros libros, están presentes, fundamentalmente, en los diálogos del tratado. El Capellán pone en boca de hombres y mujeres de distintos órdenes sociales, el conflicto entre las diversas autoridades eclesiásticas. De esta manera, establece una equiparación entre todas aquellas personas que, aun siendo de diferente extracción social, comparten una base cultural capaz de disputar y razonar entre ellas con el mismo grado de experticia dentro de un espacio cerrado como es la corte. Fuera de la corte capeta no hay civilidad y por lo tanto tampoco personas capaces de participar en el juego del amor. Así entonces, la dialéctica y la disputa buscan, en las citas a las autoridades bíblicas, el fortalecimiento de una posición ya sea para obtener el amor como para negarse a amar. Los razonamientos elevan su desarrollo retórico al apoyarse tanto en los Evangelios como en los Proverbios de Salomón o las sentencias de Jerónimo. Si bien estas citas de autoridad ubican al discurso dentro de la esfera de “lo serio” o lo sagrado, el Capellán es un hábil discursador que no deja el sentido del humor fuera de tales disputas y es, quizás en el octavo diálogo, donde sea más manifiesta esta característica.

Así pues, al llegar al libro tercero, el Capellán asume, en nombre propio y directamente, la tradición cristiana para ponerse en pie de guerra contra el amor mundano y contra la mujer como encarnación de todos los vicios. Este libro es un libro problemático respecto a los dos anteriores ya que su contenido se presenta como una verdadera palinodia.

La tradición cristiana en la condena contra el amor mundano y de la mujer en tanto objeto de deseo

De extensión breve, el libro tercero es el que tiene mayor apoyo escritural de los tres. Su escritura no presenta formatos literarios innovadores como los dos primeros ya que el discurso es propio de un moralista cristiano. El tono es monolítico y condenatorio. El Capellán recurre tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento para condenar el adulterio y señalar que Dios odia y ordena castigar al que se ata a las obras de Venus fuera del matrimonio o a quien se entrega a todo tipo de lujuria¹⁴³. Así entonces, sentencia que es el amor carnal por el que se daña al prójimo y recuerda el mandamiento divino que

¹⁴² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 4 [210].

¹⁴³ Cf. *Ex.* 20, *Lv.* 20,10, *Dt.* 22,23, *Pv.* 6,32, *Mt.* 19,18, *Mc.* 10,19, *Lc.* 18,20 y *Ap.* 21,8.

manda amar al prójimo como a nosotros mismos¹⁴⁴. Este pecado del amor se diferencia del resto de los pecados, que manchan solamente al alma, por manchar, al mismo tiempo, el cuerpo y el alma¹⁴⁵. El amor, que es el amor sexual para el Capellán, está vinculado a la prodigalidad, algo que las Sagradas Escrituras indican como un pecado mortal¹⁴⁶. Los sufrimientos intolerables del amor son mayores una vez muertos los amantes y por eso advierte que, según las Sagradas Escrituras, la herencia de los amantes se localiza en las tinieblas exteriores donde habrá llanto y rechinar de dientes¹⁴⁷.

El Capellán no solamente es un teórico que especula sobre el amor como una cuestión abstracta y desencarnada sino que habla por propia experiencia de la dificultad para contener la lujuria cuando los agujones del amor espolean al cuerpo. Recuerda que hasta Salomón no temió acercarse, por amor a las mujeres, a otros dioses e hizo sacrificios a ídolos igual que los bárbaros¹⁴⁸. Luego, reflexiona que, si hasta el mismo Salomón cayó, pocas esperanzas quedan al resto de los mortales para evitar el amor:

Y si esto pudo ocurrirle a él [Salomón] a quien Dios quiso proveer de una sabiduría madura y de una moderación superiores a las de los demás hombres, ¿qué medio de defensa podrá protegernos a nosotros que en comparación con él somos unos ignorantes y que prácticamente actuamos a las órdenes de otro, pues “allí donde veas que se seca la madera verde, se quema la que ya está seca”?¹⁴⁹

La referencia a esta última metáfora bíblica¹⁵⁰ alude a cierta determinación e imposibilidad de evitar el amor mundano que es presentado como una fatalidad en la que han caído los hombres más eximios desde Adán hasta Salomón. Y es quizás esta fatalidad por la que el Capellán se dedica, en sus dos anteriores libros, a presentar un arte para dominar la pasión amorosa. La solución discursiva para aquellos que no pueden contener esta pasión amorosa es el matrimonio. La idea fuerza que recorre el libro tercero es que todos los males proceden del amor pero el matrimonio se tolera

¹⁴⁴ Cf. *Lc.* 10,27.

¹⁴⁵ Cf. *I Cor.* 6,18.

¹⁴⁶ Cf. *Lc.* 18,21.

¹⁴⁷ Cf. *Mt.* 8,12, *Mt.* 22,13 y *Mt.* 25,30.

¹⁴⁸ Cf. *I Re.* 11,4.

¹⁴⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 32 [296]: “Sed si ei hoc potuit evenire quem Deus prae omnibus aliis sapientiae voluit maturitate ac moderatione gaudere, quae poterit nos defensare tuitio, qui eius comparatione rudes credimur et quasi sub alterius disciplina degimus? Nam, ubi viride cognoscis arescere lignum, ibi aridum adustione consumitur”.

¹⁵⁰ Cf. *Lc.* 23,30.

como falta venial sin llegar a ser un pecado, al menos ésto es lo que atestigua el profeta cuando dice: “He aquí que he sido concebido en la iniquidad y mi madre me concibió en el pecado”¹⁵¹. La función social del matrimonio es la procreación, algo que se observa como una falta leve aunque necesaria.

El Capellán manifiesta que se conoce, a través de las Escrituras, que el diablo es el autor del amor y la lujuria, que promete muchas cosas agradables a sus caballeros y luego les ofrece otras muy amargas porque, desde el principio de los tiempos, ha sido un mentiroso que no se ha mantenido en la verdad¹⁵². En cambio, a diferencia del diablo, Dios no procede de esta manera y en lugar de cosas buenas y agradables promete y entrega otras mejores y mucho más agradables, pues “Él es el Camino, la Verdad y la Vida”¹⁵³.

Para el Capellán, el amor rompe inicualemente matrimonios y obliga al marido a apartarse, sin ningún motivo, de su esposa cuando Dios ha establecido, firmemente en la ley dictada por Él, que los esposos no pueden ser separados por el hombre. En este sentido, cita las Escrituras: “Que lo que Dios ha unido no lo separe la mano del hombre”¹⁵⁴. Dios indicó que la mujer debía ser una misma carne con su marido y ordenó que dejara a todos los demás para atarse a su esposo y “por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne”¹⁵⁵.

Con todos estos apoyos escriturales y habiendo dejado en claro su oposición al amor sexual, el Capellán avanza hacia la justificación del matrimonio como institución fundamental para la procreación y que nada tiene que ver con el placer del amor. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando los hijos son consecuencia de la fornicación? El asunto no presenta dudas para el Capellán, quien considera que estos hijos son la vergüenza del padre y no cree que Dios los vaya a aceptar. Luego, cita a las Sagradas Escrituras: “Los hijos del adulterio son abominables ante Dios”¹⁵⁶. El Capellán intenta mostrar cómo fuera de las relaciones matrimoniales todo contacto sexual puede ser agravado por los hijos nacidos en tales condiciones al ser rechazados y detestados por Dios.

En resumen, las fuentes doctrinales que condenan al amor concupiscible provienen, fundamentalmente, de las Sagradas Escrituras y en menor medida de los teólogos y Padres de la Iglesia. El énfasis, puesto en el libro tercero, en mostrar la incompatibilidad

¹⁵¹ Cf. *Sl.* 51,7.

¹⁵² Cf. *Jn.* 8,44.

¹⁵³ Cf. *Jn.* 14,6.

¹⁵⁴ Cf. *Mt.* 19,6.

¹⁵⁵ Cf. *Gn.* 2,23-24, *Mt.* 19,5-6 y *Mc.* 10,7-9.

¹⁵⁶ Cf. *Sb.* 3,16 y *Sir.* 41,6.

entre el amor y el matrimonio ya había sido expresado dentro de los diálogos y juicios de las altas damas en los libros anteriores. La novedad del libro tercero es la defensa irrestricta del vínculo matrimonial sobre cualquier otro vínculo erótico y heterosexual. Las citas que hace el Capellán de Jerónimo siguen y extreman el espíritu paulino¹⁵⁷ al sostener que las relaciones sexuales matrimoniales son libidinosas excepto para la procreación y que alguien que ama ardientemente a su mujer, comete adulterio. Así lo expresa Jerónimo:

En efecto, todo amor a la mujer de otro, e incluso el excesivo amor hacia la propia, es vergonzoso. Un hombre sabio debe amar a su esposa con discernimiento, no con pasión. Controle los impulsos de su voluptuosidad y no se deje arrastrar a la cópula. No hay nada más inmundo que el amar a la mujer como si se tratase de una amante¹⁵⁸.

Ahora bien, luego de condenar al amor mundano desde la moral cristiana, el Capellán condena a la mujer por ser el agente que despierta la pasión del amor en el hombre. La condena encuentra inspiración en la tradición misógina de Juvenal, el *Adversus Jovinianum* de Jerónimo y el *Policraticus* de Juan de Salisbury que lo conducen a ver en la mujer la encarnación de todos los vicios. Nuevamente el apoyo doctrinal principal encuentra sus fuentes en las Sagradas Escrituras donde el Capellán cita a Salomón¹⁵⁹:

Por eso el sabio Salomón, que conocía todas las maldades y todos los crímenes propios de la mujer, habló en general de sus vicios y perversidades, pues dijo: “No hay mujer buena.” ¿Por qué, entonces, Gualterio, estás tan ansioso de amar?¹⁶⁰

El discurso anti-femenino aparece como epílogo a la condena del amor mundano. Así entonces, es posible preguntarnos cómo interpretar este giro del libro tercero respecto al tratamiento que hace el Capellán del amor y las mujeres en los dos primeros. No hay dudas de que las fuentes bíblicas y las de la tradición cristiana proporcionan el marco teórico para comprender el libro tercero de *De amore*, sin embargo, podemos advertir también la presencia de estas fuentes en los dos primeros libros. De esta manera, si

¹⁵⁷ Cf. *1 Cor* 7, 9: “Pero si no logran contenerse, que se casen, pues más vale casarse que estar quemándose por dentro”.

¹⁵⁸ Cf. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1, 49.

¹⁵⁹ Cf. *Qo* 7, 28.

¹⁶⁰ Andreas Capellanus, *De amore*, 3, 1, 109 [320]: “Unde sapientissimus Salomon malitias cunctas et scelera mulieris agnoscens de ipsius vitiis et improbitate generali fuit sermone locutus. Ait enim ‘femina nulla bona’. Cur igitur quod est malum, Gualteri, tam avide quaeris amare?”

Andrés el Capellán es un filósofo moralista, tradicional y cristiano que condena al amor mundano y a la mujer por ser objeto del deseo del hombre en su último libro ¿cuál es la posición que asume en los dos primeros libros donde desarrolla detallada y largamente la doctrina del amor? Para contestar a esta pregunta, se hace necesario la reconstrucción del contexto filosófico del siglo XII en que emerge la solución discursiva del Capellán y que nos permitirá dar una respuesta al problema de la real o aparente inconsistencia entre los libros de *De amore*.

SEGUNDA PARTE: EL CONTEXTO FILOSÓFICO DEL SIGLO XII

1. DIALÉCTICOS Y ANTI-DIALÉCTICOS

Los teólogos: entre la negación y la asimilación de la dialéctica

Durante el siglo XI se impone el orden feudal, se afirma el principado de los Capetos que tienen como capital a la ciudad de París y se dan las primeras victorias de Occidente sobre el Islam. París se va convirtiendo en un centro de radiación cultural donde la filosofía latinófona se verá revitalizada por dos movimientos intelectuales: por una parte, por las consecuencias que se derivan de la reconquista española y la toma de Toledo en 1085 que iniciará una serie de traducciones de las obras de Aristóteles y que se harán accesibles en el Occidente latino y, por otro lado, por la renovación en el orden monástico de los benedictinos y el nacimiento de nuevas órdenes. Así entonces, la lógica aristotélica y las nuevas órdenes monásticas configuran el universo intelectual y de tensión entre razón y fe en que piensa, reflexiona y escribe Andrés el Capellán.

Podemos advertir la importancia de los teólogos cristianos en el libro tercero de *De amore*, teólogos versados en las artes del lenguaje, que redescubren a Aristóteles a través de la *logica vetus* de Boecio y extraen toda una especulación de algunos fragmentos entonces disponibles del *Organon*¹. Se adquiere una nueva actitud filosófica, es decir, dialéctica, con el fin de profundizar los datos de la fe y en este contexto, nuevas cuestiones son pensadas y la pasión amorosa se convierte en un problema que debe ser disputado. Sin embargo, teólogos como Pedro Damiano (1007-1072) plantearán problemas menos terrenales y más teológicos como el problema de la omnipotencia divina: ¿Dios puede hacer que no suceda lo que ya ha sucedido? A diferencia de lo que observamos en Andrés el Capellán, Pedro Damiano rechaza a la dialéctica como herramienta de análisis y es quizás una de las figuras más representativas de este movimiento anti-dialéctico e incluso condena a los filósofos que utilizan este arte dialéctico y que buscan la racionalización de toda la existencia y, en particular, por el intento de aplicar este arte a la realidad divina.

Pedro Damiano no es simplemente el teólogo anti-dialéctico paradigmático, sino que también es el ideólogo más radical de un espíritu reformista que pretendía volver a la vida austera, célibe y humilde de los primeros cristianos y que, desde la irrupción de los

¹ Cf. De Libera, Alain, *La filosofía medieval* (Trad. Claudia D'Amico), Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000, p. 284.

pueblos bárbaros en el Imperio de Occidente, observaba con desconfianza la fusión entre el cristianismo y la cultura grecorromana culpabilizándola de la caída del Imperio. En este sentido, los reformistas advertían un desafío delante de la Iglesia: aunque muchos pueblos bárbaros adhirieron al cristianismo y se bautizaron, sin embargo, mantenían costumbres de sospechosa ortodoxia, sobretodo, en el ámbito de la sexualidad. Desde el punto de vista de la Iglesia, esto significó un retroceso de la moral debido a que las costumbres cristianas no eran seguidas ni por los propios cristianos: el nicolaísmo era una práctica que hacía que los clérigos vivieran en matrimonio y lo justificaran como un remedio contra la fornicación. Los reformistas se oponen al nicolaísmo y es evidente que *De amore* da cuenta de estos fenómenos cuando trata, en uno de sus diálogos, como hemos visto anteriormente, de un clérigo casado que intenta conseguir el amor de una dama y luego en el capítulo siete del libro primero donde expresa con absoluto realismo cómo los clérigos apenas pueden resistir los aguijones del amor. Las palabras del Capellán dan cuenta de su propia poca observancia ante este asunto capital:

Sin embargo, ya que casi nadie vive sin el pecado de la carne y que la vida de los clérigos transcurre más expuesta a la tentación de la carne que la de los demás hombres, debido a sus muchos ocios y copiosas comidas, si alguno quisiera entregarse a las lides del amor que hable e intente militar al servicio del amor según su rango y orden social, tal como enseña la teoría de los órdenes sociales que expusimos con todo detalle anteriormente².

A diferencia de esta tolerancia a regañadientes admitida por el Capellán en el libro primero de *De amore*, los teólogos reformistas como Pedro Damiano consideran que los clérigos casados son incapaces de controlar su sexualidad y manifiestan su preocupación de que hombres esclavizados por prácticas “depravadas y bestiales” accedan a las órdenes sagradas³.

El monje radicaliza aún más su propuesta al considerar a la misma práctica filosófica como un elemento propio de la decadencia bárbara. Así entonces, señala que la filosofía

² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 4 [210]: “Quia vix tamen unquam aliquis sine carnis crimine vivit, et clericorum sit vita propter otia continua et ciborum abundantiam copiosam prae aliis hominibus universis naturaliter corporis tentationi supposita, si aliquis clericus amoris voluerit subire certamina, iuxta sui sanguinis ordinem sive gradum, sicut superius edocet plenarie de gradibus hominum insinuata doctrina, suo sermone utatur et amoris studeat applicari militiae.”

³ Cf. Rey Ballesteros, J. F., “Introducción”, Pedro Damiano, *Tratado VII: Liber gomorrhianus*, p. 6.

es un invento del demonio por ser el mismo diablo quien declina *Deus* en plural en el *Génesis 3, 5*:

¿Quién fue el primer profesor de gramática sino el diablo? Helo aquí hermano. ¿Quieres aprender gramática? ¡Aprende a declinar *Deus* en plural!⁴

Pedro Damiano se pregunta sobre el sentido que puede tener la dialéctica frente a un mundo que es conducido por los designios de Dios y considera a los dialécticos sofistas que, como en otro tiempo, van de aquí para allá luciendo su arte y celebrando victorias vacuas. Detesta la trivialidad, los juegos de palabras y la liviandad con que los dialécticos pretenden abordar cualquier conocimiento del mundo y de Dios. Como explica la Dra. en filosofía Susana Violante, al ser la realidad divina inefable, el intento de utilizar la dialéctica ofrece al menos dos posibilidades: por un lado procura alcanzar la verdad absoluta e indudable que exprese a la realidad divina inefable y, por otro lado, abre un espacio para los aspectos creativos, imaginativos y quiméricos del ser humano⁵. Pedro Damiano no puede soportar la insolencia de cualquier creatividad imaginativa e innovadora. No se limita a despreciar a los dialécticos de su tiempo sino que rechaza con desdén tanto a Platón, a Pitágoras, a Euclides como al resto de retóricos y lógicos del pensamiento clásico.

Los anti-dialécticos comprenden que la lógica y la filosofía son incapaces de abordar los misterios de Dios ya que las argumentaciones nada valen frente a la omnipotencia divina. Así lo muestra el monje cuando dice:

Es el por qué, frecuentemente, la potencia divina desbarata los potentes silogismos de los dialécticos y sus artificios, y confunde los argumentos de todos los filósofos, que aparecen a su juicio dialéctico como necesarios e irrefutables; escucha el silogismo: si el leño arde, él se consume seguramente; ahora bien: él arde, entonces él se consume. Pero, he aquí que Moisés vio una zarza arder sin consumirse. O se argumenta si una rama se corta, no da fruto. Ahora bien: fue cortada, luego no da fruto. Pero he aquí que se descubre que la rama de Arón, contra el orden de la naturaleza, dio sus frutos dentro del tabernáculo⁶.

⁴ Cf. Pedro Damiano, *De sancta simplicitate*, PL. 145, 695 C.

⁵ Cf. Violante, S., *Tesis doctoral: Duda y dialéctica en Suis tentationibus en O. de S. Emeramo*, Barcelona, 2009, p. 212.

⁶ Cf. Pedro Damiano, *De divina omnipotentia*, PL.145 602D-604C.

En el pasaje anterior, el monje se sirve de una experiencia sobrenatural que aparece en las Sagradas Escrituras y que él cree con fe ciega para rebatir cualquier intento lógico argumental para referir a la realidad sensible. Así pues, en otro lugar, pone en juego una y otra vez la cuestión de la sumisión de la filosofía a la teología:

Sin embargo, la pericia del arte humano, si se la emplea alguna vez en el tratamiento de las palabras sagradas, no debe usurpar para sí misma con arrogancia el derecho de Ministerio, sino que ha de servir como con cierto obsequio de fámula, como una sierva a su señora, no sea que yerre si pretende precederla⁷.

En estas expresiones encontramos, quizás, a una de las primeras fuentes de donde proviene la formulación de la filosofía como esclava de la teología⁸, una idea-fuerza propia de esta reacción verbal violenta y anti-dialéctica, podría decirse mejor, anti-filosófica. Sus efectos perduran más allá de su pronta moderación y asimilación existiendo rebrotes, de este retorno a la simplicidad y a la sola fe contrario a todo razonamiento complejo y desarrollo de la ciencia, en los siglos siguientes.

El espíritu anti-dialéctico del siglo XI alcanza al siglo siguiente sugiriéndonos pensar que la obra de Andrés el Capellán debió de ser un reto a las mentes de los teólogos reformados que buscaron eliminar la dialéctica y admitir la sola fe. *De amore* presenta un desafío en doble sentido: en primer lugar, porque los dos primeros libros abordan un tema poco “serio” como el amor mundano frente a la considerada seriedad de los asuntos teológicos y en segundo lugar, porque utiliza la misma dialéctica para ir desde el amor mundano hacia el amor divino en su libro tercero.

Al igual que en el siglo XI, en el siglo XII, la dialéctica es vista como una herramienta sospechosamente peligrosa, una especie de virus o peste que puede llevar en sus entrañas la destrucción del dogma religioso, el señalamiento de las contradicciones en las Escrituras, la formulación de tesis teológicas heterodoxas y un espíritu lúdico desbordante, a veces caótico, que se expresa a través del lenguaje y las formas de escritura. La obra de Andrés el Capellán se encuentra en el centro de esta polémica. Su objeto y las formas de su análisis no pueden ser indiferentes para las jerarquías eclesíásticas. Aquellos que ejercieron la dialéctica para abordar cuestiones de fe como la Encarnación, la Trinidad y la Eucaristía, fueron considerados herejes. En tanto y en cuanto la dialéctica había permanecido como los otros saberes del *trivium*, es decir,

⁷ Cf. Pedro Damiano, PL. 145, c. 603.

⁸ En latín, *philosophia ancilla theologiae*.

como ciencia propedéutica, no inquietó a las autoridades religiosas. Sin embargo, cuando la dialéctica se estructura como un saber autónomo capaz de fundamentar una Sabiduría racional y enfrentarse a la Sabiduría Divina, fundada en la autoridad, es cuando despierta los mayores temores y odios en muchos teólogos. De esta manera, las mentes teológicas reformadas del siglo XII y las condenas promovidas desde la jerarquía eclesiástica del siglo XIII volverán a revitalizar el espíritu anti-filosófico y a encontrar y señalar como nuevos enemigos a aquellos que asimilan y promueven la cultura científica proveniente de la traducción y difusión del saber greco-latino, en particular, de las obras lógicas de Aristóteles. En este sentido, *De amore* será víctima de este afán persecutorio y anti-dialéctico mucho tiempo después de su aparición, alrededor de 1277.

A la reacción teológica anti-dialéctica y fideísta siguió un movimiento de moderación, asimilación y apropiación que aceptó, partiendo de la revelación por la fe, avanzar hacia la aceptación de la dialéctica. Así entonces, cuando a finales del siglo XII, Andrés el Capellán escribe su tratado, asistimos a un periodo histórico donde los partidarios de una filosofía que ayude a profundizar la fe ganan la batalla de las ideas frente aquellos que defendían el método de la autoridad.

Las primeras señales de asimilación de la dialéctica, en el ámbito de la fe, las encontramos en figuras como Lanfranco de Pavía (1010-1089) que considera que la dialéctica misma no ataca a los misterios divinos. Tal como señala Violante, epistemológicamente, los monjes elaboraron un criterio de demarcación entre la legitimidad de los estudios profanos necesarios, útiles o tolerados para el estudio de las Sagradas Escrituras y aquellos que consideraron perniciosos y que trataron de destruir⁹. En resumen, podemos señalar tres actitudes que fueron posibles en el siglo XII: (i) la utilización de la dialéctica para escrutar sin autocensura los datos del dogma hasta llegar a mostrar sus contradicciones, (ii) la utilización de la dialéctica para combatir a quienes la utilizan y (iii) la utilización de la dialéctica para profundizar los datos de la fe.

Muchas de las disputas dialécticas abordaban, sobre todo, cuestiones propias de la teología que se venían discutiendo en siglos anteriores, por ejemplo: ¿hay que entender que en la Eucaristía el cuerpo de Cristo está presente allí física o simbólicamente? En el contexto que estamos describiendo, nos interesa la postura de Berengario de Tours (1000-1088) quien rechaza a la presencia sensible y se manifiesta a favor de la presencia

⁹ Cf. Violante, S., *Tesis doctoral: Duda y dialéctica en Suis tentationibus en O. de S. Emeramo...*, p. 211.

simbólica. Lanfranco, en cambio, afirmaba que el pan y el vino eran realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, algo que creía la Iglesia desde los primeros tiempos.

Son todos estos pensadores quienes, con la utilización de la dialéctica de Boecio o *logica vetus*, comienzan a estructurar racionalmente el discurso de la teología latina occidental. Uno de los discípulos de Lanfranco es el teólogo Anselmo de Aosta (1033/34-1109) que prolonga los debates lógico-teológicos de Lanfranco y Berengario. Así entonces, Anselmo representa una síntesis entre el fideísmo y la dialéctica al presentar a su programático *fides quaerens intellectum*, es decir, la fe que busca comprensión y ser comprendida. En su *Epistola de Incarnatione Verbi*, Anselmo se pone en la piel de un dialéctico para reducir a su adversario Roscelino a la contradicción¹⁰, en *De grammatico* inicia una especulación entre el significado y el referente que tendrá una gran influencia en el pensamiento posterior y en *Proslogion* (1077) advierte los límites entre el entendimiento y la verdad de Dios:

No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería¹¹.

Sin nombrarlos, Anselmo se diferencia de los fideístas y anti-dialécticos al advertir que la dialéctica puede ser de utilidad solamente para conocer de *alguna manera* la verdad de Dios. Así entonces, Anselmo quiere seguir partiendo de la fe, es decir, de la creencia para luego avanzar dialécticamente en la tarea de persuadir al ateo medieval de que al negar la existencia de Dios no hace sino más que afirmarla¹². Anselmo intenta ofrecer una justificación racional de la fe y al hacerlo formula lo que posteriormente el filósofo moderno Emanuel Kant llamará el argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

Ahora bien, las herramientas dialécticas y lógicas con que cuenta Anselmo en el siglo XI, no son las mismas con las que cuenta Andrés el Capellán. Luego de la toma de Toledo, los cristianos se ponen a traducir y acontece la emergencia de un movimiento de aculturación en el mundo occidental latino donde la notable cultura filosófica, acumulada en tierra del Islam, afluye sobre Europa del norte provocando un choque

¹⁰ Cf. Violante, S., *Tesis doctoral: Duda y dialéctica en Suis tentationibus en O. de S. Emeramo...*, p. 219.

¹¹ Cf. Anselmo de Aosta, *Proslogion* 1.

¹² Cf. Capelletti, A. J., "Introducción..."

intelectual violento¹³. En este sentido, lo que se realiza en Toledo es un movimiento de apropiación cultural que se despliega como un gigantesco trabajo de traducción donde el vencido se adueña culturalmente del vencedor¹⁴. A finales del siglo X y principios del XI, se desarrolla la denominada *translatio studiorum* donde ciudades como Toledo, Montecasino y Salerno se constituyen en verdaderos centros de traducción del pensamiento clásico logrando, en el siglo XII, la traducción al latín de las obras completas del *Organon* aristotélico. Alrededor del año 1120 Jacobo de Venecia traduce los *Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofisticas* haciendo que, a mediados de ese siglo, toda la obra lógica de Aristóteles esté disponible en el espacio geográfico donde vive Andrés el Capellán. Las traducciones de la filosofía y la lógica de Aristóteles serán fundamentales para comprender el nuevo tratamiento del amor que se desarrollará en *De amore*.

Como consecuencia de esta “recepción” de Aristóteles en el siglo XII, encontramos las bases intelectuales para la organización escolástica del conocimiento y cuyo resultado será la elaboración de *summae* en el siglo XIII. Como hemos indicado, este desarrollo escolástico tiene dos fuentes: por un lado existe un desarrollo autóctono donde se da una profundización de lo que los latinófonos tenían de propio, que está vinculado a la figura de Pedro Abelardo (1079-1142) y que pone en crisis el saber antiguo y por otro lado, como consecuencia de la llegada masiva de fuentes filosóficas greco-árabes al mundo latinófono que conforma la llamada *nova logica* y que renueva el estudio de las artes liberales, es decir, aquellas cultivadas por personas libres en oposición a las artes serviles, propias de siervos o esclavos. Silvia Magnavacca sostiene que esta división de las artes ya se encontraba en Boecio pero que empezó a propagarse desde el siglo IX a partir de la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino y que a partir del siglo XII Adelardo de Bath es quien considera que las artes liberales llevan este nombre porque son aquellas que liberan al hombre de los condicionamientos de la materia¹⁵. Entre las artes liberales encontramos, en primer lugar, el *trivium* que agrupaba las disciplinas relacionadas con la elocuencia como la gramática, la dialéctica y la retórica y, en segundo lugar pero no menos importante, el *quadrivium*, que estaba compuesto por disciplinas vinculadas a la matemática como la aritmética, la geometría, la astronomía y la música.

¹³ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 310.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 313.

¹⁵ Cf. Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 93.

Ante este contexto, la práctica del *trivium* y del *quadrivium* había llegado a ser algo que se imponía tanto en laicos como en hombres de la Iglesia¹⁶ y Andrés el Capellán, como intelectual de la corte capeta, no podía ser ajeno a estos nuevos aires intelectuales. Así entonces, asume la dialéctica del siglo XII que se erige en la ciencia más importante del *trivium* dejando a la retórica y a la gramática como saberes propedéuticos. El problema que encontrará el Capellán es que la dialéctica se encuentra fuertemente vinculada con el saber pagano y, por eso mismo, tal como señala García Junceda, el conflicto entre ambos puntos de vista se enmarca dentro del enfrentamiento entre el cristianismo y la cultura clásica¹⁷. Andrés el Capellán propondrá una solución discursiva ante este conflicto y lo hará con la dialéctica y no contra ella como hubieran preferido los teólogos de la “sola fe”. Así pues, todo este vivo movimiento cultural e intelectual favorecerá la aparición de nuevas cuestiones como el amor y nuevas fuentes de pensamiento que aceleran el proceso de surgimiento de corporaciones de profesores y estudiantes universitarios dispuestos cada vez más a hacer del pensar un oficio tan útil para la sociedad como cualquier otro. De esta manera, se consolida un nuevo mundo urbano, el mundo de los escolares, de los profesores y los maestros de artes.

La dialéctica y su aplicación: de la teología al amor mundano

Tal como afirma Gonzalo Soto Posada, para los dialécticos, la fe debía reducirse a las exigencias de la razón como el arte dialéctico lo ha establecido: reglas del correcto y lógico pensar con silogismos y demostraciones¹⁸. Tales son las herramientas con las que cuenta un pensador como Andrés el Capellán en París donde se fundan escuelas consagradas a la enseñanza y práctica de la dialéctica y que están ligadas a la personalidad de un maestro. Tres de ellos se destacan como conductores de escuela: Pedro Abelardo (1079-1142), Gilberto de Poitiers (1076-1154) y Adam de Balsham (1159)¹⁹. Tales escuelas emergen dentro del mundo urbano y sus nuevos intereses resultan diferentes tanto del ámbito monacal como del cortés. Los goliardos emergen como la clase de hombres que mejor encarnan estos ideales mundanos y que llevan una

¹⁶ Cf. Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media Media* (Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero), Madrid, Gredos, 1976, p. 218.

¹⁷ Cf. García Junceda, J. A. “Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el s. XI”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Madrid. Tomo V. Universidad Complutense de Madrid. 1985. pp. 173-238.

¹⁷ Cf. Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media...*, p. 287.

¹⁸ Cf. Soto Posada, G., *Filosofía Medieval*, Bogotá, San Pablo, 2007, pp. 240-241.

¹⁹ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, pp. 321-322.

vida entregada a la búsqueda del conocimiento por sí mismo, del placer por la bebida, el amor de las mujeres y las partidas de dados. Pedro Abelardo es quizás el modelo paradigmático de intelectual dialéctico que además lleva una vida de goliardo y que sus enemigos identifican como más cercana a la sofística que a la tradición cristiana. En este sentido, la dialéctica del siglo XII, tal como la ejerce Abelardo, comienza a verse nuevamente cuestionada debido a su autonomía respecto a la religión y la fe. Así entonces, Hugo de San Víctor (1097-1141) concuerda con Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148) y Bernardo de Claraval (1091-1152) en condenar a la dialéctica y a los estudios profanos cuando éstos son tomados como fines en sí mismos. La figura, quizás más polémica, es la de Bernardo de Claraval que denomina a las escuelas dialécticas “Babilonias culturales” y advierte que buscar el acuerdo entre filosofía y fe es, en el fondo, confundir razón y fe, dos aspectos que para el monje son inconmensurables. En su afán de condenar estos procederes dialécticos, Bernardo irá ganando en escepticismo acerca del valor de la razón y moviéndose hacia una perspectiva cada vez más mística. El combate discursivo entre Abelardo y Bernardo no podía demorarse y preconfigura un espíritu de época. Si bien no encontramos huellas textuales de este enfrentamiento en *De amore* sí podemos advertir cómo la obra del Capellán emerge dentro de este conflicto que enfrenta a la razón y a la fe. Prueba de ello son los dos extensos primeros libros de *De amore* donde la dialéctica erótica combina herramientas discursivas lógicas y apoyos de autoridades bíblicas para luego alcanzar, en el último libro, un posicionamiento ortodoxo de exigencia y aceptación de la fe católica por sobre cualquier otra fuente de conocimiento. Así entonces, después de ofrecer la doctrina del amor a través de debates dialécticos, el Capellán sostiene:

Por afecto hacia ti y deseando acatar tus deseos te hemos expuesto en este pequeño libro toda la doctrina del amor lo más detalladamente posible. Pero has de saber que lo hemos hecho no porque creamos que te convenga a ti o a cualquier otro amar, sino para que nunca puedan reprocharnos nuestra torpeza; por el contrario, es nuestra opinión que aquel que pone todos sus esfuerzos en el amor desperdicia sus posibilidades. Así, pues, léete el presente librito no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor, puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios²⁰.

²⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 1-2 [286]: “Nam propter nimiae dilectionis affectum tuis penitus cupientes annuere precibus confertissimam plenamque amoris doctrinam in hoc tibi libello edidimus.

Así como el uso de la dialéctica de Abelardo será criticado duramente por Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Claraval que lo consideran un hereje, la obra del Capellán será condenada por el obispo Tempier en 1277 quizás por sus excesos en la utilización de las herramientas dialécticas provenientes de la lógica aristotélica. Si bien Tempier no nos dice las causas de la inclusión de *De amore* en su condena, hemos señalado toda una tradición eclesiástica en la cual Tempier está inmerso y que manifiesta su constante preocupación por los considerados desvaríos de la razón. Así entonces, observamos cómo Guillermo de Saint-Thierry advierte que el uso de la dialéctica desnaturaliza la teología introduciendo un discurso puramente racional²¹. En este sentido, refiriendo a Abelardo sostiene:

Hay todavía, por lo que escucho decir, otras obras del mismo autor: una intitulada *Sic et Non* y otra *Scito te ipsum*, cuya doctrina podría ser, yo lo temo, tan monstruosa como el título. Pero, se dice, que ellas escapan a la luz y aunque se busquen bien no se las encuentra²².

La monstruosidad que puede alcanzar la dialéctica, señalada por Guillermo, es compartida en la opinión de Bernardo que, por otro lado, considera a Abelardo un extraviado dialéctico cuyos pensamientos lo llevan demasiado lejos de la doctrina cristiana. Bernardo no acuerda con esas “pobres semejanzas o desemejanzas de género y especie” con las que abordan el problema de la Trinidad los dialécticos. Tampoco aprueba las interpretaciones de Abelardo respecto a la Encarnación y la muerte de Cristo y, exasperado por el horror a dónde lo lleva el raciocinio del que llama, irónicamente, “nuevo Aristóteles”, se pregunta enloquecidamente:

¿Qué hay de más insoportable en sus palabras? ¿La blasfemia? ¿El orgullo? ¿Qué calificaremos como más criminal su imprudencia o su impiedad? Una boca que se permita hablar así, ¿no merecería ser cerrada con golpes de palo más que reducida al

Quod nos ideo fecisse cognoscas, non quod amare tibi vel alicui hominum expedire credamus, sed ne nostram in aliquo valeas arguere tarditatem; immo totam illius credimus deperire utilitatem, qui suos in amore labores expendit. Taliter igitur praesentem lege libellum, non quasi per ipsum quaerens amantium tibi assumere vitam, sed ut eius doctrina refectus et mulierum edoctus ad amandum animos provocare a tali provocatione abstinendo praemium consequaris aeternum et maiori ex hoc apud Deum merearis munere gloriari”.

²¹ Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *Adversus Abelardum*, PL 180, 262d – 263a.

²² Cf. *Ibidem*.

silencio por una refutación reglada? ¿No debería todo el mundo levantar la mano contra él puesto que él osa levantarla contra todo el mundo?²³

Los esfuerzos persecutorios de Bernardo logran que, en el concilio de Sens del año 1140, se condenen a las catorce tesis que Guillermo había extraído de la obra de Abelardo. Sin embargo, más allá de este concilio y como afirma De Libera, Bernardo tuvo un lenguaje monástico que dentro del ámbito de la ciudad ya no era escuchado por el público escolar²⁴. En síntesis, Abelardo, aun condenado, triunfaba en el mundo intelectual.

Ahora bien, sin Abelardo quizás no sería posible pensar a Andrés el Capellán que lleva a la dialéctica hacia otras cuestiones como desarrollaremos a continuación. La apropiación de la dialéctica que asume Abelardo se ejecuta con una fuerza inigualable y es uno de los primeros en utilizar el método escolástico en su obra *Sic et Non* y en sus tres teologías: la *Theologia Summi boni*, *Theologia Christiana* y la *Theologia Scholarium*. Pero, ¿qué es esta novedad llamada “método escolástico” que introduce Abelardo? ¿Qué características lo hace tan original? Siguiendo al profesor L. M. Rijk pensamos al método escolástico como:

Un método aplicado en filosofía (y en teología), que se caracteriza por el empleo, tanto para la investigación como para la enseñanza, de un sistema constante de nociones, distinciones, definiciones, análisis proposicionales, técnicas de razonamiento y métodos de disputa, que al principio se tomaron prestados de la lógica aristotélica y boeciana y, más tarde, de manera más amplia, de la propia lógica terminista²⁵.

En *Sic et Non*, Abelardo razona acerca de la verdad de unas y otras autoridades que reúnen pasajes sacados de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de los decretos conciliares. Estas autoridades no se complementan, sino que se contradicen y por tal motivo requieren de la afirmación o negación. De esta manera, la razón disputante de Abelardo se apodera de la autoridad para convertirla en un momento de su propia discursividad, transformando la exégesis en discusión razonada: se sopesa el sentido de las palabras, se distinguen argumentos y se entabla la disputa²⁶.

²³ Cf. Bernardo de Claraval, *Carta 190: Errores de Pedro Abelardo*, 5,11.

²⁴ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 340.

²⁵ Cf. De Rijk, L. M., *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985, p. 85.

²⁶ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 341.

Así entonces, con Abelardo la disputa se convierte en método de indagación filosófica y propone el método de la *quaestio* o interrogación que era practicado cada día en las escuelas dialécticas. Este nuevo método de indagación es quizás la característica más notoria en la obra de Andrés el Capellán: *De amore* es una obra de disputa, de combate... pero que, a diferencia de Abelardo, no parece quedarse en el campo de la disputa filosófica sino que intenta destruirla por dentro para dirigirse hacia el ámbito de la fe. Sin embargo, al igual que ocurre en la obra de Abelardo, en *De amore* se muestran los pros y contras que favorecen y abren la disputa acerca de la cuestión amorosa y que estimulan la búsqueda de la verdad siendo la clave de la sabiduría la constante duda y pregunta²⁷ en lugar del sometimiento epistemológico a la autoridad.

En otro sentido, también podemos advertir que Andrés el Capellán continúa una idea-fuerza de Abelardo: se necesita comprender para creer. *De amore* parte de las disputas, las divisiones de términos, las etimologías y los silogismos para luego alcanzar la fe. Abelardo ya había invertido el punto de partida de Anselmo de Aosta al decir:

Empecé explicando en mis clases el fundamento mismo de nuestra fe con argumentos sacados de la razón humana. Para ello compuse un tratado de teología destinado a los estudiantes con el título *De Unitate et Trinitate divina*. Lo compuse a requerimiento de los alumnos mismos que me pedían razones humanas y filosóficas. Razones y no palabras –segúan diciendo– si no se comprenden. No se puede creer nada si antes no se entiende. Y es ridículo que alguien predique lo que ni él mismo entiende y que los mismos a quienes enseña no puedan entender. El Señor mismo los califica de “guías ciegos de ciegos”²⁸.

Ahora bien, como observamos en *De amore*, la utilización del método escolástico y la dialéctica no han estado reservadas solamente a cuestiones teológicas y antes que el Capellán abordara la cuestión del amor, Abelardo utiliza la dialéctica para dar respuesta, en su obra *Logica Ingredientibus* de 1120, a uno de los problemas filosóficos de más resonancia en la Edad Media: la cuestión de los universales, es decir, los fundamentos de las relaciones entre las palabras y la realidad. Allí, Abelardo renueva la lógica aristotélica-boeciana y propone una solución innovadora. Francisco Bertelloni señala que, hasta Abelardo, la mayoría de las posiciones más importantes se limitaron a plantear el problema en términos puramente ontológicos tal como lo había realizado el

²⁷ Cf. Soto Posada, G., *Filosofía Medieval...*, p. 246.

²⁸ Cf. Pedro Abelardo, *Historia calamitatum* 9.

neoplatónico Porfirio. Incluso, uno de los maestros de Abelardo, Roscelino de Compiègne, lleva su posición nominalista al extremo al negar radicalmente la ontología realista e invertir el planteo porfiriano²⁹. Roscelino enseña que el universal es un simple soplo de voz, *flatus vocis*, ya que la realidad solamente está constituida por individuos. Así entonces, la lógica quedaba reducida a la gramática. Otro de los maestros de Abelardo, Guillermo de Champeaux, en oposición a Roscelino, sigue la tradición realista al sostener una esencia universal que se encontraría en cada uno de los individuos.

En consecuencia, Abelardo combate y disputa con sus dos maestros, no acuerda ni con la tradición nominalista de Roscelino ni con el exagerado realismo de Guillermo de Champeaux a quien ataca hasta hacerlo enmudecer y retirar de la docencia. Para Abelardo el universal es una imagen que resulta de los aspectos de la realidad que posibilitan los procesos del alma, el universal es un *status*, ni una voz como decían los nominalistas ni una cosa fuera de la mente como decían los realistas. De esta manera, intenta quebrar toda una tradición filosófica que había seguido la doctrina de la participación como fundamento del universal. Acordamos con Bertelloni cuando concluye que, frente a las discusiones ontológicas de Porfirio o gnoseológicas de Boecio, Abelardo incorpora, a las disputas de los universales, una dimensión semántica que afirma que el fundamento del universal no está en la ontología ni en los procesos cognoscitivos sino en la capacidad significativa que poseen los términos del lenguaje y sus relaciones con los procesos cognoscitivos y la realidad³⁰. Así entonces, el universal de Abelardo no solamente es una voz o un sonido sino también una emisión con significación. Toda la propuesta de los universales, presentada por Abelardo, es argumentada sin recurrir a citas de autoridad ni a las Sagradas Escrituras. Abelardo destruye los argumentos de sus maestros en un ejercicio de porfía tan visceral como violento: calumnia, humilla, denigra, pero también argumenta.

Lo que hace Abelardo en *Logica Ingredientibus*, de no recurrir a citas de autoridad no es posible advertirlo en la obra de Andrés el Capellán quien recurre constantemente a citas de autoridad aunque algunas de ellas resultan innovadoras: frente a la tradición de citas masculinas tanto paganas como cristianas, el Capellán añade autoridades femeninas y del ámbito cortés. Lo que sí puede señalarse en la obra del Capellán, como continuación

²⁹ Cf. Bertelloni, F., *La cuestión de los universales en la Edad Media* (Estudio preliminar), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2010, pp. 21-22.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 24.

del método utilizado por Abelardo, son estas formas de disputa donde se intenta abordar todos los aspectos de *pro et contra* y que, junto con la *lectio*, conforman los dos principales ejercicios escolares que proveen el entrenamiento práctico para la dialéctica³¹.

En este ámbito intelectual, la universidad, penúltimo estadio de la *traslatio studiorum*, se consolida como el campo de disputa y polémica, particularmente la Universidad de París se convierte en una organización corporativa de hombres jóvenes y célibes que, avezados en todas las artes de la discusión argumentada, se entregan a las competiciones y pruebas donde, en los treinta años que lleva la formación del teólogo, ocupan sucesivamente funciones lúdicas y críticas³². En este sentido, podemos señalar que la denominada “filosofía escolástica” que impregna la obra de Andrés el Capellán es indisociable del desarrollo de la universidad y de su constitutivo carácter polémico y agonal. Así entonces, es necesario precisar que el término “escolasticismo” proviene del latín *schōla*, cuya traducción al español es “escuela” que, a su vez, proviene de la palabra σχολή [*skholé*], que significa “ocio de tiempo libre”. Esta condición de finales del siglo XII y principios del XIII resulta imprescindible para el desarrollo de la filosofía y para la emergencia de *De amore*. Así entonces, tal como señala Celina Lértora Mendoza, el programa de investigación de la escolástica se caracteriza por el desarrollo de la propuesta *credo ut intelligam*, es decir, el intento de racionalizar la fe a partir de los recursos propios de la tradición monacal y añadiendo dos aspectos relevantes: por un lado, el uso de recursos lógicos y una estructura argumentativa y, por otro lado, el señalamiento de la relevancia que tiene el lenguaje en los temas centrales del pensamiento³³. Con todo este movimiento intelectual creciendo, no sin resistencias, y junto a las nuevas técnicas de razonamiento desarrolladas a partir del reingreso de Aristóteles a Occidente, la autoridad, como medio de resolución de dudas y disputas, empezará a quedar relegada y confinada al ámbito exclusivamente teológico.

Johan Huizinga señala que todo este vivo movimiento espiritual ocurre con la violencia, casi febril, que parece propia, a veces, de las grandes renovaciones culturales y donde el elemento agonal destaca en primer plano. Así pues, el vencer a los demás en la discusión, sorprendiendo con una infinidad de artimañas y argucias, armando trampas

³¹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 67.

³² Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 368.

³³ Cf. Lértora Mendoza, C. A., “Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas: Filosofía medieval y programa de investigación”, *Mediaevalia americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 7, 1, Buenos Aires, 2020, pp. 142-154.

verbales y silábicas, se convierte en un deporte que, en muchos aspectos, se halla en el mismo plano que la lucha con las armas³⁴. Siguiendo a Huizinga consideramos que el problema de los universales, que originó los bandos realista y nominalista, tiene que ver con esa necesidad primaria de formar partidos en torno a un punto de discusión, que es inseparable de todo crecimiento espiritual de una cultura en donde todo el ajetreo de la universidad medieval adopta formas lúdicas³⁵. En Andrés el Capellán vemos cómo los distintos puntos de vista sobre el amor se encarnan en hombres y mujeres donde es posible observar elementos lúdicos que luego devienen en una oposición con el punto de vista “serio” de la Iglesia. Más recientemente, también De Libera observa un componente lúdico en el ámbito de las universidades medievales y afirma que la disputa se presenta como un *role-playing* pedagógico donde los estudiantes van desempeñando distintos roles tales como “oponentes” o “del que responde” en los años de formación para luego ser admitidos para el papel de maestro y poder determinar una disputa³⁶.

2. ANDRÉS EL CAPELLÁN COMO DIALÉCTICO

Un tratamiento dialéctico del amor

A finales del siglo XII y con la expansión del espíritu universitario y científico, se va consolidando un nuevo género literario conocido como *summa* que contiene una colección de cuestiones disputadas tanto teológicas como filosóficas y donde la lógica aparece en un segundo plano estructurando el discurso y dotándolo de científicidad. Los teólogos y filósofos del siglo XII se preocupan y ocupan, fundamentalmente, de lo que consideran asuntos “serios”, de carácter científico y que abordan problemas desde la prueba racional de la existencia de Dios hasta el problema de los universales. De esta manera, la tendencia hacia la racionalización pronto invade todos los rincones de la vida de los hombres y mujeres medievales y, en este sentido, la cuestión del amor no queda exceptuada de los objetos de reflexión y de las disputas que se llevan a cabo con las nuevas técnicas de argumentación provenientes del *corpus* lógico aristotélico. Gastón Paris explica que:

³⁴ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 197-198.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 199.

³⁶ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 374.

Cuando se admitió que el amor era un arte como la guerra, una ciencia como la filosofía escolástica, que tenía leyes y un derecho, aconteció naturalmente que ciertas personas pasaran por entender particularmente de la cosa y que sus decisiones sentaran autoridad, no por cierto entre los amantes, pero sí entre quienes desearan conocer a fondo las arduas reglas del amor cortés, *artem honeste amandi*, como dice Andrés el Capellán³⁷.

Tal como ocurre con los interlocutores del *Banquete* que, en plena crisis de la *polis* griega, se hacen de un tiempo de ocio para discurrir y debatir sobre el amor, la sociedad parisina de finales del siglo XII también ofrece un espacio de producción filosófica en un momento de entrecruzamiento de tradiciones seculares y religiosas. El ámbito de la corte medieval francesa proporciona todo lo que se requiere para dar tratamiento a un tema tan ambiguo y refinado como el amor. El espacio y ocio libre de preocupaciones en cuanto a la vida material³⁸ es condición de posibilidad para la generación de un notable interés que se visibiliza en una inmensa cantidad de tratados sobre el amor y textos que desarrollan la pasión amorosa³⁹. El amor se convierte en una cuestión de interés público frente al avance secular del denominado “amor cortés”, una vertiente que se extiende desde el sur de Francia hacia el norte defendiendo al amor mundano y natural, en muchas oportunidades, con un carácter explícitamente anti-matrimonial. En consecuencia, son cada vez más los hombres de la Iglesia preocupados por estas nuevas prácticas amorosas que emergen dentro del ámbito de la corte y que enfrentan a la clase noble con la clerical.

Ahora bien, entre los hombres de la Iglesia, pero también entre los de la corte capeta, encontramos a Andrés el Capellán que ofrece una solución discursiva acerca de la cuestión amorosa, un discurso razonado frente a dos tipos de tratamientos: el del secularismo cortés y el del monacato cisterciense. De esta manera, el Capellán se convierte en un pensador dispuesto a innovar dialécticamente con una obra que resulta tan cortés como divertida, tan divertida como “seria” y tan “seria” como moral. Su pensamiento dialéctico es capaz de organizar las ideas sobre el amor dentro del contexto socio-histórico francés, urbano y cortés, compuesto por diferentes órdenes sociales bien establecidos. El tiempo histórico, en el que vive el Capellán, exige de la fuerza

³⁷ Citado por Lafitte-Houssat, J. J. *Trovadores y cortes de amor* (Trad. E. Abril), Buenos Aires, Eudeba, 1960, pp. 72-73.

³⁸ Cf. Lafitte-Houssat, Jacques. *Trovadores y cortes de amor*. (Trad. E. Abril) Buenos Aires: Eudeba, 1960, p. 9.

³⁹ Cf. Dinzelbacher, P., “Pour une histoire de l’amour au moyen âge”, *Le moyen âge*, 93, 1987, pp. 223-240.

intelectual de pensadores como Pedro Abelardo para el abordaje de un problema nuevo, la cuestión del amor, algo que no puede ser tratado a la ligera o con tibieza sino que requiere de tanta reflexión como cualquier otro asunto “serio” propio de la doctrina sagrada.

Así entonces, como un filósofo contemporáneo que se apresta a refutar una ideología dominante o emergente, el Capellán decide refutar la doctrina del amor mundano y cortés no sin antes exponerla y analizarla desde las nuevas técnicas de argumentación aristotélica, con máximo detalle y precisión. Por este motivo observamos que mientras los dos primeros libros podrían estar modelando las buenas costumbres de la cortesía medieval, en el tercer libro se rechaza al amor mundano con una violencia que puede resultar sorprendente para el lector contemporáneo. Es por este motivo que el Capellán ha presentado tantos rompecabezas para los eruditos contemporáneos, muchas veces, más apresurados a “encasillar” dentro de un género, corriente o *-ismo* a un pensador que a comprenderlo en su complejidad.

En resumen, podemos afirmar que Andrés el Capellán aborda la cuestión del amor mundano con las herramientas dialécticas disponibles de su tiempo pero sin someterse a un desarrollo estructurado y uniforme. Compartimos con Monson la afirmación de que *De amore* es reflejo del fuerte énfasis en la dialéctica que prevalece en el ámbito de la cultura escolástica y que los diálogos presentados en su obra, se asemejan a las formas de los debates públicos que en la Edad Media se llamaban *disputatio*⁴⁰. De esta manera, el amor es convertido en una *quaestio* que se corresponde, en términos aristotélicos, a lo que se denomina un problema dialéctico⁴¹. En este sentido, en el inicio de *De amore*, la cuestión del amor recibe un tratamiento propio de las más “serias” *summae* escolásticas. Así entonces, como “buen escolástico”, el Capellán sigue el método e inicia su libro con la definición del amor, su origen y sus efectos para luego entrar en una larga *disputatio*, organizada en los diálogos entre hombres y mujeres de diferentes órdenes sociales y donde se manifiestan formas de argumentar propias de la retórica y la dialéctica. Uno de los elementos más significativos que podemos observar para comprender cómo es que se da este tratamiento dialéctico del amor, es el repetido uso de la introducción escolástica estándar en las cuestiones disputadas: el interrogativo disyuntivo *utrum*, es decir, “si”⁴².

⁴⁰ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, pp. 66-67.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 104b1-17.

⁴² Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 68.

Ahora bien, este término interrogativo no es utilizado en los capítulos que corresponden a lo que podría considerarse un apartado tratadístico de carácter “serio”, que podría ser lo propio de un “buen escolástico” del siglo XIII sino más bien dentro de diálogos que podemos pensar imaginados por el Capellán. Así entonces, en el diálogo séptimo del capítulo sexto del libro primero, la condesa de Champaña arbitra, epistolarmente, en la disputa entre un hombre noble y una dama noble respondiendo con la utilización del interrogativo mencionado:

Vuestra carta nos ha mostrado el origen de la duda que se ha despertado entre vosotros: si (*utrum*) puede existir el amor entre dos esposos y si hay que condenar los celos entre amantes; en ambas cuestiones cada uno de vosotros se ha mantenido en su opinión y ha combatido la del otro y queréis que decida qué opinión merece, en justicia, prevalecer⁴³.

En por lo menos nueve oportunidades más, el Capellán utiliza el término *utrum* en los diálogos del libro primero y tres veces en el libro segundo donde encontramos las reglas y juicios expresados por las altas damas expertas en cuestiones de amor. Este grupo de mujeres, que ocupan el lugar de verdaderas *auctoritates*, tampoco podrían ser tomadas muy en “serio” por un “buen escolástico” que buscaría un respaldo en autoridades canónicas como las Sagradas Escrituras o los Padres de la Iglesia. Tampoco podrían ser tomadas muy en “serio” por un “buen dialéctico” que buscaría arbitrar, entre dos posturas que se oponen, utilizando la razón más que la autoridad experta. En este sentido, advertimos que el Capellán realiza un aporte innovador, en lo que respecta a la cuestión de las autoridades, al introducir a las damas de la nobleza como autoridades seculares en un contexto teológico y filosófico donde ha prevalecido el carácter masculino. Así entonces, en sus dos primeros libros, el Capellán estaría proponiendo seriamente que las altas damas medievales puedan ser autoridades en cuestiones de galantería amorosa en igual medida y jerarquía que Salomón, Pablo de Tarso o Jerónimo⁴⁴.

En todos los diálogos y disputas expresadas en *De amore* se muestra cómo determinados puntos de vistas están estrechamente vinculados a los órdenes sociales y

⁴³ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 396 [156]: “Vestra igitur pagina demonstravit talem inter vos dubitationis originem incidisse, utrum inter coniugatos amor possit habere locum, et an inter amantes zelotypia reprobetur, et in ambobus dubiis utrumque vestrum in suam declinare sententiam et alterius adversari opinioni; et cuius de iure mereatur obtinere sententia, nostro velle vos iudicio definiri”.

⁴⁴ Hemos desarrollado esta idea con anterioridad en Martínez Sáez, N., “Andrés el Capellán y la *auctoritas* femenina”, *Homo, Natura, Mundus: Human Being and Their Relationships*, Leuven, BREPOLs, 2020, pp. 557-566.

al sexo del disputante. Andrés el Capellán se muestra como un verdadero maestro de la *disputatio*⁴⁵ y podemos advertir cómo, en la aplicación de las razones para amar, pueden ser señaladas tres tipos de técnicas de argumentación dialéctica: la división, la definición y el silogismo⁴⁶.

Así entonces, por un lado, el Capellán hace uso de la técnica analítica de la división en, por lo menos, tres sentidos. En el primero, se comprende la división como “división en partes”. Así entonces, por ejemplo, el hombre plebeyo del primer diálogo del capítulo sexto del libro primero le explica a una mujer plebeya los grados en la cuestión amorosa:

Desde la antigüedad existen cuatro grados en el amor, constituidos de modo distinto. El primero consiste en dar esperanzas, el segundo en la ofrenda del beso, el tercero en el placer de los abrazos, el cuarto termina con la entrega total de la persona⁴⁷.

En un segundo sentido, el Capellán entiende la división como distinción entre varios significados de una palabra que tiende a aclarar equívocos o ambigüedades. Así, en el cuarto diálogo del capítulo sexto del libro primero, un hombre noble le aclara a una mujer plebeya el significado de una palabra dentro de una expresión utilizada por él:

Aunque he afirmado sin rodeos que más vale elegir el amor de una plebeya celosa de su virtud que el de una mujer noble y hermosa, no debes entender que el amor de una mujer noble no haya de ser loable y deseable. Por el contrario, es más digno de ser elegido el amor de una dama noble si además goza de mayor integridad que la plebeya. Con este sentido proferí la palabra “más”: que si se considera más integra a la mujer plebeya que a la noble, habrá de ser elegida antes que la noble⁴⁸.

En un tercer sentido de la *divisio*, el Capellán la analiza en su forma más compleja y a través de la boca de la vizcondesa Ermengarda de Narbona cuando la alta dama divide y distingue, por especie, el sentimiento amoroso de los amantes de aquel de los casados.

⁴⁵ Cf. Buridant, C., “Introduction”, *Traité de l’amour courtois*, París, 1974.

⁴⁶ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 70.

⁴⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1,6,60 [56]: “Ab antiquo quatuor sunt gradus in amore constituti distincti. Primus in spei datione consistit, secundus in osculi exhibitione, tertius in amplexus fruitione, quartus in totius personae concessionem finitur”.

⁴⁸ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 184-185 [92]: “Quamvis simplici verbo asserui, magis studiosae plebeiae requirendum amorem quam nobilis mulieris atque decorae, non tamen intelligere debes nobilis mulieris non esse laudandum atque peroptandum amorem. Immo magis nobilis mulieris amor est eligendus, si maiori gaudeat probitate quam ipsa plebeia. [185] Tali ergo intentione verbum protuli ‘magis’ ut, si plebeia probior quam nobilis inveniatur, potius sit quam nobilis eligenda”.

Entre los diversos juicios del amor del capítulo siete del libro segundo, el Capellán relata que:

Alguien pidió a esta misma dama que le diera a conocer cuándo es mayor el sentimiento amoroso, entre amantes o entre casados. La dama le respondió con una teoría filosófica. Dijo así: “El sentimiento conyugal y el verdadero amor entre dos amantes son considerados completamente diferentes y tienen su origen en movimientos totalmente distintos. Por esto, la creación de esta palabra de doble sentido excluye la posibilidad de comparación y hace que dos cosas de distinta especie se unan en ella”⁴⁹.

En esta división por especies se observa el uso más sofisticado de la dialéctica que intenta aclarar la confusión de la expresión *dilectionis affectus* para advertir las diferencias sustanciales e incompatibles entre un sentimiento de afecto propio del matrimonio y un sentimiento erótico propio de las relaciones de amor. De esta manera, la cuestión pone al Capellán en el lugar de un filósofo analítico contemporáneo que lucha por medio del lenguaje contra el embrujo del entendimiento⁵⁰.

Por otro lado, al principio del tratado, el Capellán utiliza definiciones que nos proporcionan otra razón más a favor de la propuesta interpretativa del tratamiento dialéctico y escolástico que el Capellán hace del amor. El primer capítulo del libro primero está dedicado a definir el amor:

El amor es una pasión innata procedente de la visión y del obsesivo pensamiento de la belleza del otro sexo, por lo cual alguien desea, por sobre todas las cosas, obtener los abrazos de otro y cumplir, de acuerdo a la voluntad de ambos y con sus propios abrazos, las órdenes del amor⁵¹.

Ya hemos mencionado, en la primera parte de esta tesis, la deuda a la teoría de las cuatro causas aristotélicas que comporta esta definición. Sin embargo, hay otra definición más acotada del amor que se da en el séptimo diálogo del capítulo sexto del

⁴⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 7, 21[258]: “Quidam a praefata postulavit ut ei faceret manifestum ubi maior sit dilectionis affectus, inter amantes an inter coniugatos. Cui eadem domina philosophica consideratione respondit. Ait enim: “Maritalis affectus et coamantium vera dilectio penitus iudicantur esse diversa et ex motibus omnino differentibus suam sumunt originem. Et ideo inventio ipsius sermonis aequivoca actus comparationis excludit et sub diversis ea facit speciebus adiungi”.

⁵⁰ Cf. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas* (Trad. Alfonso G. Suárez & Carlos U. Moulines), Madrid, Gredos, 2014, p. 111, parágrafo 109.

⁵¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 1, 1 [32]: “Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri”.

libro primero. Esta es una definición típica al modo escolástico: *nihil aliud esse quam/nisi...* y se da en un contexto donde un hombre noble intenta contradecir a una mujer noble que considera que el amor es compatible con el matrimonio: “¿Qué es el amor si no el deseo desenfrenado de gozar apasionadamente de abrazos furtivos y secretos?”⁵². Esta segunda definición no es incompatible con la primera sino más bien que la expande mostrando sus límites. Nuevamente, la dialéctica se pone al servicio de la justificación de la incompatibilidad entre el matrimonio y el amor.

Por último, en los diálogos de *De amore*, es posible registrar el uso de la técnica del silogismo. Aristóteles había definido a la dialéctica como el razonamiento o silogismo desde argumentos probables⁵³. Así entonces, en el tercer diálogo del capítulo sexto del libro primero, un hombre plebeyo intenta conquistar el amor de una dama noble a través de un silogismo del modo AAA con tres proposiciones universales o, de acuerdo al dispositivo nemotécnico medieval, silogismo en *Barbara*:

Dice el hombre: “Si por sus costumbres y su integridad un plebeyo es digno de ser ennoblecido por un príncipe, no veo por qué no puede ser digno del amor de una dama noble. Pues si sólo la integridad moral hace a un hombre digno de ser noble y sólo la nobleza se considera digna del amor de un noble, es lógico que sólo la integridad moral merezca ser coronada por el amor de una noble dama”⁵⁴.

Desde un punto de vista analítico, podemos reescribir el silogismo de un modo más inteligible lógicamente:

Toda nobleza proviene del buen carácter.

Todo amor de una mujer noble se gana por nobleza.

Por lo tanto, todo amor de una mujer noble debe ser ganado por el buen carácter⁵⁵

Así entonces, la dialéctica y más concretamente el silogismo permite demostrar que no es la cuna, ni la sangre, ni la riqueza lo que permite obtener el amor de una dama sino más bien el buen carácter y las costumbres que ennoblecen y permiten que un plebeyo

⁵² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 368 [146]: “Quid enim aliud est amor nisi immoderata et furtivi et latentis amplexus concupiscibiliter percipiendi ambitio?”

⁵³ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 100a 18-30.

⁵⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 141 [78]: “Homo ait: Si propter suos mores et probitatem aliquis plebeius dignus a principe nobilitari inveniatur, cur nobili non dignus sit amore non video. Nam quum sola probitas faciat hominem dignum nobilitari, et sola nobilitas nobili reperiatur digna amore, merito sola probitas nobilis amoris est digna corona”.

⁵⁵ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 76.

de buen carácter sea preferido para amar ante un noble de cuna privilegiada pero de malas costumbres.

Asimismo, la dama noble, del quinto diálogo del capítulo sexto del libro primero, argumenta utilizando un silogismo, que también podría ser reorganizado en modo *Barbara*, acerca de la falta de libertad en la corte de amor y el argumento es utilizado para resistirse a entregar su amor a un hombre noble:

Dice la mujer: “Se considera muy fácil entrar en la corte del amor, pero es difícil quedarse allí debido a los tormentos que amenazan a los amantes, pues a causa de los deseos que despierta el amor resulta imposible y muy arduo salir de ella. Pues después de entrar en la corte del amor, el amante no puede querer o dejar de querer otra cosa que no sea lo que le presente la mesa del amor y lo que pueda gustar al amado. Por eso no hay que desear esta corte; hay que evitar por todos los medios entrar en ese lugar del que no es posible salir libremente⁵⁶.

El silogismo utilizado por la mujer noble le sirve para justificar su recomendación de evitar entrar en la corte de amor porque una vez que se entra, se pierde la libertad y los amantes no pueden desear otra cosa que quedarse allí, un “lugar” lleno de tormentos.

Otra forma argumental deductiva y que corresponde al silogismo disyuntivo, aparece en el sexto diálogo del capítulo sexto del libro primero y en boca de un hombre noble que discurre acerca de si el amor es, en definitiva, un bien o un mal:

Considero que, en justicia, no podéis privarme de vuestro amor, pues amar o es un bien o es un mal. Que sea un mal no es prudente asegurarlo, pues a todos consta y es algo evidente, y la doctrina del amor nos lo demuestra, que la mujer y el hombre no pueden considerarse felices ni practicar la cortesía ni hacer nada bueno a menos que les inspire el amor. De aquí necesariamente se deduce que el amor es bueno y deseable⁵⁷.

Este silogismo disyuntivo podemos reescribirlo de la siguiente manera:

⁵⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 213-214 [100]: “Mulier ait: In amoris curiam facillimus est inventus ingressus, sed propter imminentes amantium poenas ibi est perseverare difficile, ex ea vero propter appetibiles actus amoris impossibilis deprehenditur exitus atque durissimus. Nam post verum amoris curiae ingressum nihil potest amans velle vel nolle, nisi quod mensa sibi proponat amoris, et quod alteri possit amanti placere. Ergo talis non est curia appetenda; eius namque loci est omnino fugiendus ingressus, cuius libere non patet egressus”.

⁵⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 304-305 [126]: “Probo ergo quod me non recte potestis amore vestro privare. Nam amare aut est bonum aut est malum. Quod sit malum non est asserere tutum, quia satis omnibus constat et est manifestum, et amoris hoc nobis doctrina demonstrat, quod neque mulier neque masculus potest in saeculo beatus haberi nec curialitatem nec aliqua bona perficere, nisi sibi haec fomes praestet amoris. Unde necessario vobis concluditur ergo bonum esse amare et appetibile”.

Premisa 1: El amor es un bien o el amor es un mal

Premisa 2: El amor no es un mal

El amor es un bien

La proposición que se obtiene como conclusión del silogismo, “el amor es un bien” es una idea-fuerza que atraviesa los dos primeros libros de *De amore* y donde la lógica y los argumentos deductivos ofrecen el soporte fundamental de una razón que por momentos parece autónoma e independiente de cualquier elemento religioso.

Seguidamente, el hombre noble utiliza de nuevo el silogismo para, de esta manera, intentar obtener el amor de la mujer plebeya:

Por tanto, si una persona de uno u otro sexo desea ser tenida por buena y digna de alabanzas, está obligada a amar. Pero cuando se está obligado a amar hay que elegir entre los malos y los revestidos de integridad moral. Por supuesto, a los malos no hay que amarlos, ya que una regla del amor lo prohíbe. De ello se deduce, pues, que sólo debéis otorgar vuestro amor a los buenos. Por tanto, si me consideráis revestido de buenas costumbres cometéis una injusticia al negarme vuestro amor⁵⁸.

A pesar del intento de obtener el amor por silogismos, el noble fracasa al recibir la negativa de la plebeya que expresa que no puede amarlo por falta de cariño y afecto de su corazón. Ensoberbecido en la fortaleza y profundidad de su argumentación lógica, el noble acusa a las palabras de la dama de ser sofisticas aunque sin obtener resultados favorables.

Podemos concluir que estas utilizaciones de las técnicas de argumentación lógica hacen de Andrés el Capellán un filósofo que piensa y escribe como un dialéctico del siglo XII y que lo hace a través de un discurso que tiene como fin obtener el amor de las mujeres. Su método escolástico no sigue el formato organizado que muchas veces muestran las *summae* del siglo XIII. Tomando las ideas de Martin Grabmann, Monson afirma que las formas de los diálogos no responden a lo que se denomina estrictamente *disputatio in forma*, que se inicia con la *logica nova* sino a algo mucho más libre que se ha

⁵⁸ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 306 [126,128]: “Satis ergo utriusque sexus homo amare tenetur, si bonus et laudabilis in orbe cupit haberi. Si autem amare tenemini, ergo aut malos aut probitate decoros. Malos quidem non, quia praeceptum contradicit amoris. Sequitur ergo solis bonis vestrum esse largiendum amorem. Quare, si me moribus noveritis decoratum, improbe mihi vestrum denegatis amorem”.

denominado *disputatio extra formam* donde a través de los diálogos, las técnicas formales de la dialéctica son intercaladas con las de la retórica y adaptadas para los requerimientos informales de una situación particular⁵⁹. En consecuencia, podemos señalar que en los dos primeros libros de *De amore*, el Capellán adopta un uso de la dialéctica más libre del que propiamente se utilizará en el siglo XIII y lo hace para dar un tratamiento innovador sobre una cuestión que se encuentra entre las preocupaciones de la sociedad parisina de finales del siglo XII.

Ahora bien, en el libro tercero, el Capellán interrumpe la argumentación lógica y dialéctica para expresar un punto de vista que considera más elevado, con el cual intenta dejar bien en claro que el amor, de elegirse como un tema de exposición, merece de un tratamiento no ya dialéctico sino ético y religioso. Por este motivo, podemos advertir en el Capellán a un hombre educado en el aprendizaje de la dialéctica y la lógica que extiende el género literario de la *disputatio* a la estructura de su tratado y que confronta dos puntos de vista distintos sobre la cuestión del amor: los dos primeros libros representarían el punto de vista urbano, cortés y dialéctico mientras que el libro tercero mostraría el punto de vista de la Iglesia que comprende al amor verdadero como amor divino. De esta manera, el Capellán refleja, voluntaria o involuntariamente, una situación real: el conflicto entre sociedad e Iglesia⁶⁰.

De amore: ¿ciencia o arte?

Hemos señalado cómo Andrés el Capellán ofrece un tratamiento dialéctico del amor haciendo uso de las herramientas lógico-aristotélicas en los dos primeros libros del tratado. Ahora bien, *De amore* es un soporte discursivo de dos posibles acercamientos al fenómeno amoroso. En primer lugar, un acercamiento epistemológico que, vinculado al género *summa* y a las técnicas dialécticas, permite al Capellán desarrollar y elaborar una teoría o estudio científico especulativo sobre el amor y, en segundo lugar, un acercamiento a la manera de técnica o arte que apunta a dominar la pasión amorosa con prácticas concretas y empíricas. Esto nos invita a preguntar si el discurso que se desarrolla en *De amore*, pertenece al ámbito de la ciencia o más bien al del arte de amar. Durante el siglo XII, la distinción entre los términos latinos *ars* y *scientia* es difícil de precisar ya que muchas veces son empleados como sinónimos. Si nos remontamos a la *Metafísica* de Aristóteles, el estagirita diferencia la *téchne* (arte) y la *episteme* (ciencia)

⁵⁹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 79.

⁶⁰ Cf. Vidal-Quadras, I. C., “Prólogo...”

de la *empeiria* (experiencia) ya que mientras las dos primeras implican la universalidad de la regla y el conocimiento de las causas, la experiencia se constituye por el recuerdo de casos particulares y no alcanza una generalización. Sin embargo, Aristóteles considera que la experiencia da lugar al arte, que se genera a partir de múltiples percepciones y de donde resulta una única idea general acerca de casos semejantes. La falta de experiencia, sin embargo, da lugar al azar⁶¹. En consecuencia, arte y ciencia, coincidiendo en su universalidad y generalidad, no coinciden en su orientación: mientras que el arte tiene un carácter productivo orientado o bien a la utilidad o la necesidad o bien al placer, la ciencia es un saber teórico orientado a la búsqueda libre del mero conocimiento. Aristóteles parece indicar cómo a la ciencia y al arte se los puede asociar a la contemplación y al trabajo manual de forma correspondiente.

La obra *De amore* muestra en varias ocasiones cómo el amor es una ciencia que puede ser conocida a partir de definiciones y otros procedimientos dialécticos y también cómo el amor es un arte, es decir, una técnica práctica y discursiva de seducción que tiene como fin obtener el amor de las mujeres. La ciencia y el arte de amar formaban parte de las ocupaciones del ocio de las aristocracias parisinas acomodadas del siglo XII en las que vive Andrés el Capellán. Así pues, podemos comprender al *otium* medieval no como la negación del hacer sino como un ocuparse en ser lo humano del hombre, es decir, el trato social, el desarrollo de las ciencias y las artes entre otras y algo opuesto al *nec-otium*, lo que es una zona llena de esfuerzo para satisfacer las necesidades elementales y lo que hacía posible aquel *otium*⁶².

En el mundo cristiano anterior a Andrés el Capellán las relaciones entre el trabajo y el ocio parecen haber tenido mucha importancia y a diferencia de la sociedad pagana donde el trabajo manual era considerado tarea propia de esclavos, el cristiano tenía muy presente la idea de que el trabajo era resultado del pecado original descrito en el libro del *Génesis*. Sin embargo, se consideraba al trabajo manual inferior al trabajo intelectual de clérigos y aristócratas. Esta mentalidad es deudora, fundamentalmente, del pasaje evangélico de Lucas, donde Jesús se detiene en la casa de las hermanas Marta y María y observa que la primera pasa todo el día trabajando en los quehaceres domésticos mientras que María escucha su palabra atentamente. Ante el reclamo de Marta por la actitud de su hermana, Jesús responde:

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 981a.

⁶² Cf. Ortega y Gasset, J., “Meditación de la técnica” en *Obras completas*, Vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1939, pp. 342-343.

Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada⁶³.

Con estas palabras Jesús destaca su preferencia por la actitud contemplativa de María frente a las ocupaciones manuales de Marta, es decir, la preferencia del ocio frente al trabajo. Así pues, el cultivo del *otium* se convierte en trabajo intelectual que será llevado a cabo por moralistas como Andrés el Capellán.

Otra cuestión que atraviesa *De amore* es la crítica al trabajo o actividad comercial que también tiene su historia. En el siglo V d.C., el obispo Aurelio de Cartago, se ve obligado a consultar a Agustín de Hipona respecto a las disputas dentro de los monasterios cartagineses y alrededor de las comunidades laicas que parecían enfrentar a las palabras de Jesús con las de Pablo debido a la cuestión del trabajo manual. Por este motivo, algunos monjes rechazaban el trabajo manual citando las palabras que enseñaba Jesús:

Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Por lo demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer? ¿Qué vamos a beber? ¿Con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal.⁶⁴

⁶³ Cf. *Lc.* 10, 41-42

⁶⁴ Cf. *Mt.* 6, 25-34

Otros monjes, en cambio, establecían que era posible llevar una vida compatible entre el silencio de la oración y los trabajos manuales y se justificaban en las enseñanzas de Pablo cuando manifestaba que: “Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma”⁶⁵.

Agustín, citando la segunda epístola a los tesalonicenses, toma partido por Pablo al cual piensa en una actividad apologética infatigable y teniendo la decisión de ocupar algo de su tiempo para realizar trabajos manuales⁶⁶. Agustín entendía que, tanto el trabajo manual como el intelectual, son perfectamente compatibles con la vida del monje siendo un error considerar que, rechazando el trabajo manual, Dios proveerá de todos los bienes necesarios⁶⁷. Así pues, concluye que todo trabajo es bueno y útil si es hecho con inocencia y sin fraude⁶⁸, como no ocurre en los casos de los comerciantes y los financistas. Agustín considera que, en estas profesiones, si bien se trabaja con la mente, se tiene como meta la acumulación de riqueza personal⁶⁹. Comentando el *Salmo* 70, refiere a la raíz de la palabra *negotiatio* en donde encuentra el significado de “acción” o “falta de reposo” e interpreta que la condena del *Salmo* no es a la profesión en sí sino a la autosuficiencia del comercio respecto a la providencia de Dios⁷⁰. El celo que expresa Agustín respecto a los comerciantes, deudor de algunas sentencias del Antiguo Testamento y de la posición refractaria de Jesús hacia los mercaderes del templo, impregna la mentalidad feudal y aristocrática que comenzará a resquebrajarse justamente en el tiempo en que Andrés el Capellán escribe su tratado. En este siglo es donde emerge una nueva clase social que es la de una burguesía incipiente que traerá consigo el concepto sociológico de movilidad social.

Así pues, cuando en *De amore* se habla de hombres y mujeres plebeyos, ese orden social se corresponde al de aquellos comerciantes que intentan, desde el discurso amoroso, traspasar su propio orden social. Encontramos una referencia explícita en *De amore* en el segundo diálogo del capítulo sexto del libro primero donde un plebeyo intenta conseguir el amor de una dama noble. Ella le advierte que un hombre íntegro no debe exceder los límites de su orden social y que, aunque no le reproche el ejercicio honesto de su actividad, es decir, dedicarse al comercio, no corresponde que, dedicándose a éste, pretenda el amor de una mujer noble. Más bien, la dama le recomienda, tal como hace Jesús con el joven rico, que reparta generosamente los

⁶⁵ Cf. 2 *Te.* 3,10

⁶⁶ Cf. Agustín de Hipona, *De opere monachorum*.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 22, 101.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 22, 102.

⁷⁰ Cf. Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos* 13, 265.

beneficios del comercio para que tal acción lo haga digno de obtener el amor de una mujer de su misma condición social:

[Dice la mujer:] Sin embargo, el que repartas generosamente los beneficios del comercio te hace muy digno de obtener el amor de una mujer de tu misma condición. Además, aunque de vez en cuando el halcón huya del cernícalo, no por ello deja de ser incluido en el género de los halcones y el cernícalo en el de los cernícalos. Sin menoscabo de que aquel sea llamado vil halcón y éste el mejor cernícalo. Así, tu integridad no te influye en la nobleza, pero te favorece para ser considerado un buen plebeyo y digno de amor de una buena plebeya⁷¹.

En este pasaje observamos que la dama noble no acepta que un comerciante pretenda, a través del amor, salirse de su propio orden social y le advierte cómo en el mundo natural ningún ave aunque tenga un comportamiento anómalo deja de ser el ave que es. Así entonces, le recomienda que, convirtiéndose en un hombre generoso, al regalar todo su dinero a los pobres, podrá ser el mejor plebeyo y el mejor candidato para alcanzar el amor de una mujer plebeya pero nunca el de una noble. Advertimos cómo la voz femenina viene a representar al orden feudal y estático, el mismo que empieza a resquebrajarse en una crisis que dará paso a un discurso de ascenso social propio de la nueva clase burguesa que aparece expresada en boca del hombre plebeyo.

Ahora bien, habiendo realizado estas distinciones conceptuales sobre la idea de trabajo en el mundo medieval cristiano concluimos que Andrés el Capellán trabaja no como lo hace un trabajador manual sino como uno intelectual, es decir, como un artista que vendría a representar al nuevo tipo de trabajador del mundo urbano que se está gestando en la sociedad parisina de finales del siglo XII. Este fenómeno es observable también si distinguimos semánticamente dos palabras utilizadas en este siglo: por un lado, la palabra *labor* que denotaba, en sentido negativo, el trabajo manual principalmente campesino y por otro lado la palabra *ars* que adquiere una connotación más favorable y que refiere al trabajo intelectual de elaborar discursos morales como por ejemplo los

⁷¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 109-110 [70]: “Quod autem mercimonii luca effluenter largiaris, hoc te facit tui ordinis feminae amore dignissimum. Praeterea, licet falco a lacertiva ave quandoque fugetur, nihilominus falco inter falcones et lacertiva avis inter lacertivas computabitur aves; ille tamen vilis falco, ista vero optima lacertiva vocabitur avis. Sic et tua te probitas non in nobilium facit ordine stare, sed bonum te suadet vocari plebeium et bonae dignum amore plebeiae. Apparet igitur et est manifestum: et si nullius sim amoris vinculo colligata, tu tamen quasi alienigena indignus meo reperiris amore”.

discursos sobre el amor. En este sentido general de la palabra *ars* es que puede comprenderse la obra del Capellán como un arte de amar.

Si el Capellán es un trabajador intelectual o artista que elabora un arte de amar, podemos profundizar el significado que tiene el término “arte” para el siglo XII francés. Todas las definiciones de arte que encontramos en este período se resumen a una expresión: el arte es un “saber hacer”⁷². *Ars* significa *tekhné*, es la especialidad del profesor, así como el carpintero y el herrero tienen las suyas. El arte es toda actividad racional y justa del espíritu aplicada a la fabricación de instrumentos, tanto materiales como intelectuales, es decir, una técnica inteligente del hacer⁷³.

En este sentido, podemos sostener que Andrés el Capellán se autopercibe como autoridad experta en materia de amor, título que ha conseguido gracias a las enormes experiencias amorosas, incluso, aquellas que lo han llevado a los mayores sufrimientos. El Capellán tiene la capacidad de ofrecer a los hombres de la corte una técnica discursiva inteligente para obtener el amor de cualquier mujer. Sin embargo, su experiencia no es contrapeso suficiente ante el agobio que le produce la petición de su joven e inexperimentado amigo Gualterio a quien se dirige. Así entonces, el Capellán manifiesta que explicarle la doctrina del amor le resulta una actividad trivial, poco “seria” e indigna de ocupar su valioso tiempo. Así pues, en el prefacio, el Capellán sostiene:

Aunque no me parece muy provechoso insistir en estos temas [la doctrina del amor] ni que convenga a una persona prudente dedicarse a tales cacerías, no obstante, gracias al afecto que me une a ti, de ningún modo puedo oponerme a tu petición; y ya que veo más claro que la luz del día que, una vez instruido en la doctrina del amor, progresarás con mayor seguridad en él, procuraré, en la medida que pueda, ceder a tu solicitud⁷⁴.

Si pensamos en el amor como un arte, no debería resultar llamativo que el andar preocupado en cuestiones amorosas sea comparable con el andar de cacería. Hay, incluso en *De amore*, varias explicaciones del comportamiento amoroso que se dan a través de metáforas provenientes del arte de la caza. Consideramos que no es casualidad

⁷² Cf. De Bruyne, E., *Études d'esthétique médiévales*, Brugge, De Tempel, 1946, p. 37.

⁷³ Cf. Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media...*, p. 72.

⁷⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 0, 4 [30]: “Quamvis igitur non multum videatur expediens huiusmodi rebus insistere, nec deceat quemquam prudentem huiusmodi vacare venatibus, tamen propter affectum quo tibi annector, tuae nullatenus valeo petitioni obstare; quia luce clarius novi quod docto in amoris doctrina cautior tibi erit in amore processus, tuae prout potero curabo postulationi parere”.

ni inocente el uso de la metáfora de la caza a la hora de hablar de las cuestiones del amor sino más bien que responde a que ambas actividades encuentran su centro y sutura en el *otium* de las aristocracias nobles y acomodadas parisinas.

Así entonces, por un lado, en el capítulo tres del libro primero, el Capellán analiza de dónde procede la palabra “amor” vinculándola, en su interpretación etimológica, al ámbito de la captura de peces:

‘Amor’ procede del verbo ‘amar’ que significa ‘coger’ o ‘ser cogido’. Pues el que ama es cogido por las cadenas del deseo y anhela coger a otro con su anzuelo. En efecto, igual que el pescador astuto intenta atraer a los peces con sus cebos y cogerlos con el gancho del anzuelo, así también el que es cogido por el amor se esfuerza en atraer al otro con sus halagos, y con todos sus esfuerzos intenta unir dos corazones distintos con un vínculo inmaterial o, si ya están unidos, conservarlos siempre juntos⁷⁵.

Esta etimología de la palabra “amor” es tomada por el propio Capellán de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla que hace derivar la palabra *amicus* de la palabra “amor” y afirma que el significado de *amicus* es *hamus*, es decir “anzuelo” por su capacidad para prender o enganchar⁷⁶. De esta manera la obtención del amor para el Capellán es más bien un arte de “enganchar” a las damas, tal como observaremos en los diferentes diálogos del tratado. Así entonces, en el diálogo segundo del capítulo sexto del libro primero, la dama noble rechaza el argumento del hombre plebeyo que intenta afirmar el ascenso social a través del amor valiéndose de una comparación entre la conquista amorosa y la caza entre animales:

[Dice la mujer]: ¿Es que ha podido el cernícalo superar en algo a la perdiz o al faisán, gracias a su fuerza? Así, es propio de los halcones o de los azores cazar esta presa, pero no atormentarse por la pusilanimidad de los milanos. Tu fatuidad, pues, debe ser reprimida ya que, siendo indigno, buscas una amante de alto linaje⁷⁷.

⁷⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 3, 1-2 [36]: “Dicitur autem amor ab amo verbo, quod significat capere vel capi. Nam qui amat captus est cupidinis vinculis aliumque desiderat suo capere hamo. Sicut enim piscator astutus suis conatur cibiculis attrahere pisces et ipsos sui hami capere unco, ita vero captus amore suis nititur alium attrahere blandimentis, totisque nisibus instat duo diversa quodam incorporali vinculo corda unire, vel unita semper coniuncta servare”.

⁷⁶ Cf. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* 10, 4-5.

⁷⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 82 [62]: “Numquid enim lacertiva avis perdicem vel fasianum sua potuit unquam superare virtute? Falcones igitur vel astures hanc decet capere praedam, non autem a milvorum pusillanimitate vexari. Tua igitur est multum fatuitas cohibenda, quod alti generis indignus tibi quaeris amantem”.

En el pasaje anterior, la dama compara el intento de ascenso social del plebeyo como si fuera propio de un animal que intenta cazar a otro que es más fuerte y poderoso, mostrando, nuevamente, que un plebeyo nunca podrá obtener el amor de una mujer noble. Tal actitud contrasta con lo que el Capellán había dicho al inicio del mismo capítulo respecto de que la condición para obtener el amor no era la cuna ni la sangre sino la integridad moral.

Ahora bien, sin duda, las relaciones, comparaciones y metáforas entre la caza y el amor no son novedades ni originalidades del Capellán ya que, por ejemplo, en el mismo Ovidio podría encontrarse la idea del amor como un tipo de cacería, sin embargo, lo que aquí nos interesa subrayar es el carácter de técnica o arte con que se trata tanto al amor como a la cacería, dos actividades fundamentales para la identidad de la nobleza y que solamente pueden darse en un contexto de disponibilidad y tiempo de ocio como en el que vive el Capellán. En este sentido, Ángel Luis Molina Molina explica que, en la Edad Media, la caza de piezas mayores como venados, osos y jabalíes y la cetrería constituían un deporte que formaba parte de numerosas fiestas cortesanas y era ejercicio deportivo de reyes y nobles, donde encontraban entrenamiento para el ejercicio del poder y para la guerra, descanso para la mente y salida a sus instintos violentos. Molina señala que la caza era un arte que pedía dedicación, gusto y sentimiento; era una ciencia que exigía reflexión, tacto y experiencia y era una pasión que requería enamoramiento⁷⁸. La caza no se llevaba a cabo por necesidad sino más bien por pura distracción y demostración de habilidades. Asimismo, la cuestión del amor parece circunscribirse dentro de este mismo marco de distracciones nobles que, al igual que la caza, requiere del desarrollo de un arte pero de uno que permita competir y combatir discursivamente con el fin de obtener el amor de la mujer-presa. Si tenemos en cuenta la extensión que el Capellán dedica a explicar estos procederes dentro de su obra, parecería que el arte de amar se termina imponiendo sobre cualquier tratamiento científico aunque no suprimiéndolo. Esta última afirmación es posible justificarla si recordamos que, tanto para el mundo romano como para los moralistas cristianos del siglo XII, el amor es entendido como una pasión, es decir, algo que se sufre y se padece como una enfermedad y que es necesario dominarla. Entendido así, en el amor, el ser humano es rebajado socialmente y el amor es reducido al deseo sexual, una enfermedad del alma

⁷⁸ Cf. Molina Molina, A. J., “Juegos, diversiones y ocio en la Murcia medieval” en *Regnum Murciae. Génesis y configuración del Reino de Murcia*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 2008, pp. 135-147.

peor que la peste y causante de las mayores tragedias humanas. Por este motivo y para salir de la esclavitud a la que nos somete el amor es que se requiere de un arte, una técnica inteligente para dominar la pasión amorosa.

Todo lo anterior nos lleva a reflexionar si acaso la cuestión del amor, abordada por el Capellán, no podría interpretarse de manera bifronte: por un lado, el amor es objeto de estudio capaz de ser enseñado de modo científico, necesario y demostrable, es decir, por definiciones causales y silogismos y, por otro lado, el amor puede enseñarse como una técnica o arte discursivo que tiene como fin obtener el amor de una mujer. De esta manera, podemos decir que luego de que el Capellán elabora un breve tratamiento científico del amor, en los primeros capítulos del libro primero, pasa a desarrollar en el capítulo sexto del mismo libro, todo un extenso arte de amar.

Así entonces, advertimos cómo en el diálogo primero del capítulo sexto del libro primero, una mujer plebeya y joven rechaza el amor de un hombre plebeyo y viejo recomendándole que vaya a instruirse a la universidad de París en vez de aprender la doctrina del amor, de manera práctica, con una mujer como ella:

En cambio, dices que quieres aprender de mis conocimientos en este campo [el del amor], pero rechazo totalmente este trabajo porque prefiero elegir un amante instruido antes que a uno al que tenga que enseñar mediante mi esfuerzo. Por tanto, espera a ser instruido en París y no por una mujer, ya que, si un hombre inculto e ignorante busca el amor de una mujer prudente e instruida, parece padecer de demasiada ignorancia⁷⁹.

En este pasaje, la mujer deja en claro las dos posibles vías para adentrarse en las cuestiones del amor: una tiene que ver con el arte discursivo desarrollado en primera persona y otra con el estudio universitario y científico. Podemos concluir, entonces, que *De amore* se presenta, por un lado, como un tratado descriptivo y teórico que configura un discurso científico y dialéctico sobre el amor dentro de un género en formación como la *summa* y, por otro lado, se presenta como un manual prescriptivo y práctico que rige, moralmente, las relaciones amorosas heterosexuales a través de un arte argumentativo con el fin de obtener el amor. Ambas dimensiones, la teórica-científica y la práctica-artística parecen ser dos caminos igualmente válidos para aprender la doctrina del amor.

⁷⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 55 [54]: “Sed dicis in hoc mea te velle disciplina doceri; hunc autem penitus recuso laborem, quia magis doctus videtur eligendus amator quam qui meo labore est docendus. Parisius igitur exspecta erudiri, non a muliere doceri, quia nimia videtur imperitia laborare qui rudis et indoctus prudentis et instructae feminae sibi quaerit amorem”.

Ahora bien, en el último libro de *De amore*, el autor abandona estas dos dimensiones para dar lugar a otro tipo de discurso y que nos abre a nuevos interrogantes: ¿pretende en él retractarse con una palinodia de lo que ha escrito en sus dos primeros libros? ¿El Capellán ha tomado una actitud irónica general al escribir su tratado y, de esta manera, le daría consistencia a su obra? ¿El Capellán intenta, a través del método escolástico, convertir su obra en un discurso “serio”, edificante, moral y de reflexión cristiana luego de desviarse por tesis dialécticas y triviales sobre el amor mundano? ¿Es posible que el Capellán establezca algún tipo de juego por el cual confunde o engaña a sus lectores contemporáneos o incluso a lectores como nosotros? ¿Podría el discurso de *De amore* interpretarse como un discurso lúdico en tanto su autor asume, a su vez, un comportamiento de igual características lúdicas? Las respuestas a tales preguntas nos conectan con los problemas más debatidos por los críticos y estudiosos de *De amore* y que analizaremos en la próxima parte de la tesis.

TERCERA PARTE: PROBLEMAS EN TORNO AL *DE AMORE*

1. *DE AMORE*: ¿CÓDIGO DE “AMOR CORTÉS”?

De amore y los valores de la poesía trovadoresca

Uno de los grandes problemas que ha planteado la crítica especializada, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha sido la relación entre *De amore* y el denominado “amor cortés”. Así pues, se han preguntado si acaso *De amore* podría ser una obra donde se codifica y sistematiza el amor cortesano y también si es posible comprenderla sin atender a este fenómeno literario donde un tipo de poesía erótica se expande desde el sur de Francia e invade toda Europa.

Los primeros estudios sistemáticos sobre *De amore*, que datan de finales del siglo XIX, han interpretado la obra del Capellán como un tratado que describe y codifica el amor cantado por los trovadores del siglo XII. En 1883, Gastón Paris, es uno de los primeros en afirmar que *De amore* es un código de “amor cortés” que sistematiza lo que los trovadores y troveros pensaban realmente sobre el amor y las relaciones sexuales¹. Durante el siglo XX, muchos académicos han compartido esta opinión: R. Bossuat (1926)², J. J. Parry (1941)³, A. Denomy (1945)⁴, S. Battaglia (1947)⁵, J. Lafitte-Houssat (1950)⁶, M. Lazar (1954)⁷, P. Remy (1955)⁸, F. Schlösser (1962)⁹, R. R. Bezzola (1967)¹⁰, Z. P. Zaddy (1973)¹¹, L. A. de Villena (1978)¹² y Betsy Bowden (1979)¹³. En este sentido, es preciso señalar que los trovadores de Provenza escribieron poesía pero no lograron sistematizar y codificar sus opiniones en tratados y, por lo tanto, los autores

¹ Cf. Paris, G., *Romania*, XII, 1883, pp. 524 y sg.

² Cf. Bossuat, R., “Drouart la Vache, traducteur d’André le Chapelain”, *Thèse Lettres*, París, 1926.

³ Cf. Parry, J. J., “Introduction”...

⁴ Cf. Denomy, A., “Fin Amors: the pure love of the Troubadours, its amorality, and possible source”, *Medieval Studies*, 1945, I, 39ff

⁵ Cf. Battaglia, S., *Introducción al Trattato De amore*, Roma, 1947.

⁶ Cf. Lafitte-Houssat, J. J. *Trovadores y cortes de amor...*

⁷ Cf. Lazar, M., *Amour courtois et fin’amors dan la littérature du XII^e siècle*, París, 1954.

⁸ Cf. Remy, P., “Les cours d’amour”: Legende et réalité, *Revue de l’Université de Bruxelles*, VII, pp. 179-197.

⁹ Cf. Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200...*

¹⁰ Cf. Bezzola, R. R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident*, 3^{ème} partie, Tome II, 1967.

¹¹ Cf. Zaddy, Z. P., “Le chevalier de la Charrette and the *De amore* of Andreas Capellanus”, *Studies in Medieval Literature and languages in memory of Frederick Whitehead*, Manchester, 1973.

¹² Cf. De Villena, L. A., *Dados, amor y clérigos. El mundo de los goliardos en la Edad Media europea*, 1978.

¹³ Cf. Bowden, B., “The Art of Courtly Copulation”, *Medievalia et Humanistica*, 9, 1979, pp. 67-85.

que siguen a Paris, consideran que solamente en la Francia septentrional el “amor cortés” adquiere una formulación doctrinaria con la obra del Capellán.

Así entonces, por ejemplo, Denomy y Lazar han mostrado cómo los trovadores y sus poesías ejercen una fuerte influencia indirecta en las doctrinas de *De amore*. Lafitte-Houssat señala que las cortes femeninas, que aparecen en el libro segundo de *De amore*, ponen en escena a mujeres que basan sus juicios en las reglas del código de amor del Capellán, en las poesías de los trovadores y en los poemas de la Mesa Redonda, especialmente en los de Chrétien de Troyes, asistente de la corte de la condesa de Champaña y para quien escribe *El caballero de la carreta*, una cartilla de la perfecta sumisión del caballero a su dama¹⁴. Bezzola observa en los diálogos del capítulo seis del libro primero de *De amore*, un intento del Capellán de conciliar el “amor cortés” con las condiciones reales de la sociedad feudal cuando un trovador de condición humilde intenta conquistar el corazón de una dama noble¹⁵ colocando la nobleza de las costumbres por encima de la nobleza de la sangre. Por su parte, Zaddy se ha concentrado en el estudio de la influencia de Chrétien sobre el tratado del Capellán.

La constante de estos académicos es que han abordado *De amore* como una obra, fundamentalmente, de literatura y han identificado allí la presencia de determinados valores estrechamente vinculados a la poesía trovadoresca: la cortesía, la generosidad, la moderación, la distancia entre los amantes, la humildad, la fidelidad, la castidad, el pudor, la confidencia, los celos como garantía del verdadero amor, el esfuerzo para la obtención del amor, los servicios a las damas y la promoción social.

Tanto en los diálogos, en las sentencias de las altas damas como en las reglas del amor aparecen numerosos ejemplos que aluden a estos valores. Así entonces, observamos que, en el diálogo primero del capítulo sexto del libro primero, un plebeyo intenta conseguir la instrucción erótica de una mujer plebeya poniendo en valor el esfuerzo para el perfeccionamiento amoroso:

En cuanto a que antes dijeras que para evitarte una carga, preferías elegir un amante instruido que uno al que tengas que esforzarte en enseñar, creo que tu opinión merece ser condenada; en efecto, más dulce debe ser para cualquiera el fruto que se ha recogido en el huerto propio, que el que se arranca de un árbol ajeno, y se aprecia más lo que se

¹⁴ Cf. Lafitte-Houssat, *Trovadores y cortes de amor...*, p. 48.

¹⁵ Cf. Bezzola, R. R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident...*, pp. 385-400.

adquiere tras muchos esfuerzos que lo que se llega a poseer sin apenas preocuparse; pues “nada grande puede hacerse sin duro esfuerzo”¹⁶.

La última expresión proviene de un proverbio muy extendido en la Edad Media a partir de un verso de Horacio, *Sátiras* 1, 9, 59 y cala hondo en la mentalidad de los poetas trovadores que hacen del esfuerzo un valor positivo para obtener el amor. Monson advierte que a través de la mayor parte de *De amore*, incluyendo los diálogos y el relato caballeresco bretón, el servicio de milicia que busca el amor a través de pruebas y desafíos es idealizado tal como ocurre en los romances cortesanos¹⁷.

La promoción social, a través del amor, es otro importante tema en la poesía trovadoresca, proclamado en poetas como Guillermo de Poitiers (1071-1126) que sostienen que el amor es capaz de transformar a un patán en un hombre cortés. En el segundo diálogo del capítulo sexto del libro primero, se da una conversación entre un plebeyo y una dama noble donde está presente la idea de que el amor es capaz de trascender las estructuras sociales y tal idea forma parte de los argumentos que el hombre utiliza para obtener el amor de la dama:

[El hombre plebeyo dice:] Desde luego reconozco que el amor no acostumbra a distinguir a los hombres con la marca de la discreción pero, a todos los fuerza del mismo modo a lo suyo, es decir, a militar en su ejército sin fijarse en la belleza ni en el linaje ni en el sexo y sin establecer diferencias por el nacimiento; por el contrario, se fija sólo en esto: si una persona es apta para llevar las armas del amor¹⁸.

En los diversos diálogos, los hombres intentan superar las barreras de sus propios órdenes sociales intentando mostrar a las damas de mayor nobleza que el amor siempre puede hacerlos mejores y que la nobleza es cuestión de costumbres y no de nacimiento o de sangre. En contrapartida, las damas de la alta nobleza exigen a los amantes que pertenezcan a su mismo orden social y que para pretender su amor, deben gozar de una buena reputación y estar dotados de todo lo relacionado con la cortesía.

¹⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 65 [58]: Quod autem dixisti te oneris evitandi causa velle magis amantem deligere doctum quam tuo labore docendum, satis in hoc tua videtur opinio reprobanda; dulcior enim cuilibet fructus sapere debet ex propria plantatione perceptus, quam qui ex aliena arbore assumitur, et carius habetur quod pluribus est laboribus acquisitum quam quod sollicitudine modica possidetur; nam ‘Absque labore gravi non possunt magna parari’.

¹⁷ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 256.

¹⁸ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 71 [60]: “Cognosco igitur manifeste quod amor non consuevit homines discretionis stilo discernere, sed omnes pariter angit in suo, id est, amoris exercitu militare, non excipiens formam, non genus, neque sexum neque sanguinis inaequalitatem distinguens, sed hoc solum discernens, an aliquis sit aptus ad amoris arma ferenda”.

Otro aspecto central del “amor cortés” es la distancia entre los amantes. Cuando en el diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero, una dama noble rechaza el amor sexual de un noble, ésta le señala la importancia del distanciamiento para que, de esta manera, poder pensar el amor como ausencia más que como presencia:

[La dama dice:] Te doy las debidas gracias por pensar en mí aun en mi ausencia y tener el propósito de ayudar a todos los que puedas. Yo a mi vez pensaré también con gusto en ti durante tu ausencia y no me negaré a aceptar tus servicios en su lugar y a su tiempo, pues eres tan importante y tanta integridad te distingue que ninguna mujer honraría rechazar tus servicios. Además, no deseo que te contentes sólo con escrutar el aire, sino que podrás gozar de la visión de mi persona y contemplarme cara a cara¹⁹.

La fidelidad es otro de los valores que, en gran cantidad de ocasiones, se manifiesta en las poesías trovadorescas. También, en *De amore*, está presente a la manera de una regla de amor donde se afirma que: “XII. El verdadero amante no desea otros abrazos que los de su amada”²⁰.

Muchos de estos valores descritos podrían ser incluidos dentro de otro de mayor alcance: hablamos del valor de la cortesía, un valor propio de las buenas costumbres urbanas del siglo XII francés y opuesto a la rudeza de los campesinos. Los trovadores, frecuentemente, citan a este valor como una de las virtudes del poeta amante o de la dama. Por su etimología, la cortesía evoca al medio aristocrático de las cortes feudales donde se presume que esa virtud era practicada. Incluso en los romances del norte, la cortesía era un valor necesario del perfecto caballero²¹. En este sentido, es en el quinto diálogo donde aparece, entre las doce reglas del amor, una que tiene que ver con este valor: “XI. Muéstrate educado y cortés en todo momento”²². No es un pasaje aislado de *De amore* sino que son muchos los pasajes donde se expresa que es la cortesía la que constituye y hace posible la adquisición de la nobleza²³.

¹⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 204-205 [98]: “Quod igitur tibi placet de mea in absentia mei cogitare persona, mihi que in omnibus in quibus poteris serviendi habere propositum, debitas tibi refero grates, et ego versa quidem vice in absentia quoque tui de te cogitabo libenter, tuaque servitia suo loco et tempore non detractabo suscipere, quia tantus es tantave probitate refulges quod nulli feminae ascriberetur honori, si tua obsequia recusaret. [205] Praeterea nolo ut solius sis aëris inspectione contentus, sed nostra specie poteris corporali visione potiri et opposita me facie intueri”.

²⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 46 [45]: “XII. Verus amans alterius nisi suae coamantis ex affectu non cupit amplexus”.

²¹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 258.

²² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 269 [116]: “XI. In omnibus urbanum te constituas et curialem”.

²³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 36 [48]; Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 78 [62]; Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 89 [64]; Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 94 [66] y Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 330 [134].

Así entonces, estos valores corteseros constituyen la clave de lectura con que se ha reducido la obra de Andrés el Capellán a ser un código de reglas que responde directamente al denominado “amor cortés”. En consecuencia, para los académicos que interpretan a *De amore* como una mera codificación de este amor, el Capellán no habría hecho más que establecer las reglas de un juego que sería el resultado de sintetizar la moralidad expresada en las poesías trovadorescas. Tales reglas serían solamente válidas dentro del espacio de la corte del príncipe donde el amor se transforma en algo que puede ser aprendido a través de un arte.

Sin embargo, consideramos que, si bien los valores cortesanos encuentran un punto neurálgico en *De amore*, la lectura del contenido del libro tercero presenta grandes dificultades hermenéuticas para reducir la obra de Andrés el Capellán a ser solamente un código de “amor cortés”: ¿cómo compatibilizar la adulación cortesana a la dama de los dos primeros libros con la condena al amor mundano y a la mujer del libro tercero? El contenido de este último libro no puede estar más en las antípodas del elogio e idealización de la dama manifestado en las poesías trovadorescas. Así entonces, al final de la obra queda de manifiesto, en voz propia y de manera indudable, la consideración del autor de que el amor mundano es un pecado y la mujer su instrumento. Sin cortapisas, el Capellán considera que el hombre cristiano que quiera obtener el premio mayor del Rey Celestial, solo debe amar a Dios y, en todo caso, hay dos valores morales aceptables en el ámbito propiamente humano: el primero de ellos es el vínculo heterosexual constituido bajo el amparo de la institución eclesiástica del matrimonio para fines procreativos y opuesto al amor y, el segundo, es el valor de la amistad entre personas masculinas y cuyo ideal, el Capellán, toma de la obra de Cicerón que ya hemos analizado.

Las dudas en torno al carácter cortesano de *De amore*

En la década de 1950, Durant W. Robertson afirma que la teoría del “amor cortés” es un obstáculo para la comprensión de determinadas obras medievales como aquellas que, aparentemente, encarnan este ideal: *De amore* de Andrés el Capellán, *El caballero de la carreta* de Chrétien de Troyes y *El Roman de la rose*²⁴. Entre las décadas de 1960 y 1970, otros autores han puesto en duda el carácter cortesano de *De amore*, entre ellos, Peter Dronke que ha sostenido que la identificación del tratado con la lírica

²⁴ Cf. Robertson, D. W., “The subject of *De amore* of Andreas Capellanus”, *Modern Philology*, L, 1952-53, pp. 145-161.

trovadoresca obedece a la lectura del tratado de manera aislada sin atender al género en que se escribió²⁵. Dronke sostiene que todo el estilo del tratado del Capellán pertenece más a la escolástica que al mundo cortés²⁶ y piensa al *De amore* como un texto que contiene un fondo de anécdotas picantes y conversaciones imaginarias para el divertimento del público aristocrático con pretensión de satirizar sus costumbres. También Deyermond pone en duda el carácter cortesano de *De amore* al introducir puntos de vistas personales ajenos a los trovadores como lo son los que se explicitan en el libro tercero²⁷.

Desde, aproximadamente, 1980 hasta entrado el siglo XXI, otros estudiosos como J. E. Ruiz Doménech (1980)²⁸, P. G. Walsh (1982)²⁹, I. Singer (1984),³⁰ T. Moi (1986)³¹, C. Brown (1998)³², J. L. Canet Vallés (2004)³³, D. A. Monson (2005)³⁴ y P. Di Patre (2018)³⁵ han vuelto a subrayar la conexión entre *De amore* y el “amor cortés” pero, en general, advirtiendo que allí se hace algo más que una codificación de este amor y que la obra del Capellán está atravesada por un formato de disputas propias de la escolástica del siglo XII. Por un lado, Ruiz Doménech considera que el Capellán ofrece una solución discursiva a la cortesía medieval y lo hace para el rey y para el mundo de la corte capeta³⁶. Singer señala que la teoría del “amor cortés” de Andrés el Capellán es virtualmente un intento sistemático por sintetizar lo que considera el realismo de Ovidio con elementos que se derivan de Platón y del cristianismo³⁷. Desde una perspectiva feminista, Moi remarca la importancia de *De amore* para comprender la ideología del “amor cortés” y Brown sostiene que *De amore* construye una poética del “amor cortés”,

²⁵ Cf. Dronke, P., *Medieval latin and the rise of european love lyric*, Oxford, 1965.

²⁶ Cf. Dronke, P. “Andreas Capellanus”...

²⁷ Cf. Deyermond, A., *Historia de la literatura española, 1. La Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 41-42.

²⁸ Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1980.

²⁹ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

³⁰ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*

³¹ Cf. Moi, T. “Desire in language: Andreas Capellanus and the controversy of courtly love”, *Medieval Literature: Criticism, Ideology and History*, Ed. David Aers, New York, Saint Martin's Press, 1986, pp. 11-33.

³² Cf. Brown, C., *Contrary Things: Exegesis, Dialectic, and the Poetics of Didacticism*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

³³ Cf. Canet Vallés, J. L., “Literatura ovidiana (*Ars Amandi* y *Reprobatio amoris*) en la educación medieval”. *Lemir*, 8, 2004.

³⁴ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*

³⁵ Cf. Di Patre, P., “A la sombra del *De amore*. Dante entre Capellanus y *La Celestina*”, *Celestinesca*, 42, 2018, pp. 57-82.

³⁶ Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, p. 9.

³⁷ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*, p.48.

en la primera parte del libro y que luego la socava en la última parte mediante una invectiva contra las mujeres. Canet Vallés afirma que las bases teóricas para la filosofía amorosa cortesana están en el *De amore* pero teñidas e influenciadas por el aristotelismo medieval y, más recientemente, Di Patre afirma que el Capellán no es teórico del “amor cortés” pese a constituirse en su más atento dilucidador³⁸.

Finalmente, Monson sostiene que *De amore* está en el centro del debate del “amor cortés” y que, en los dos primeros libros, el Capellán intenta cristianizar el amor secular de los trovadores partiendo de valores e ideas comunes: el mejoramiento moral a través del amor, ocasionales expresiones de renuncia a una gratificación física y a la fidelidad. Remarca que los trovadores aportan juicios de tendencia igualitarista al sostener, por ejemplo, que el amor no se ajusta al orden social sino que, más bien, las flechas de Venus ignoran cualquier barrera socio-económica³⁹. Así entonces, desde un enfoque formalista e interpretando al *De amore* como una obra que sistematiza el amor cantado por los trovadores pero que no se agota en el mismo, Monson hace hincapié en el método escolástico que estructura el desarrollo de esta precursora *summa* de amor. En este sentido, en la obra del Capellán, encontramos dos modelos interpretativos del amor que están en tensión: un punto de vista secular de raigambre ovidiana y trovadoresca y un punto de vista moral cristiano. Monson señala que, aparentemente, el objetivo de Andrés está puesto en conciliar ambos puntos de vista⁴⁰ pero que, sin embargo, en el último libro, fracasado su intento de reconciliar el amor de los trovadores con la moral cristiana, el Capellán responde con una diatriba anti-feminista contra el amor y las mujeres⁴¹.

Como se observa a partir de los aportes críticos de las últimas décadas, el problema de las relaciones entre la obra de Andrés el Capellán y el “amor cortés” sigue siendo materia de debate hasta nuestros días, en particular, entre los profesionales de la literatura. Consideramos que la interpretación “a secas” de que *De amore* es un tratado de “amor cortés” es reduccionista y tiene la desventaja, en términos filosóficos, de que ha capturado la atención de la mayoría de los académicos provenientes del ámbito de las letras y provocado una catarata de reflexiones y escritos que han desatendido las formas de escrituras filosóficas medievales. De esta manera, la interpretación “a secas” logró obturar o generar escasos incentivos para los análisis propiamente filosóficos.

³⁸ Cf. Di Patre, P., “A la sombra del *De amore*. Dante entre Capellanus y *La Celestina*”...

³⁹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courty Tradition...*, p. 240.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 288.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 341-343.

En resumen, consideramos que las relaciones entre *De amore* y el “amor cortés” son importantes y dignas de señalar, pero no exclusivas a la hora de dar una interpretación filosófica de la obra del Capellán. Nuestra lectura pretende interpretar *De amore* no solamente como una obra que recupera, sistematiza y codifica los valores de la poesía y cantos trovadorescos, aun cuando no fuera la intención del Capellán la de defenderlos o sistematizarlos, sino también como una temprana *summa* de amor donde la dialéctica y el método escolástico organizan el desarrollo de la obra. Advertimos que para llevar a cabo una hermenéutica no reduccionista de *De amore* es fundamental incorporar a la dimensión literaria y cortesana del tratado, la dimensión filosófica escolástica y dialéctica tal como la hemos analizado en el apartado anterior.

Por último, proponemos que el debate sobre el problema de las relaciones entre *De amore* y el “amor cortés” podría ser integrado dentro de un problema de carácter más general como es el de la real o aparente consistencia del tratado debido a que advertimos que es allí donde la reflexión filosófica es exigida mayormente. La dimensión filosófica escolástica de *De amore* no solamente podría tener en cuenta la exposición de los valores cortesanos sino también las formas argumentativas de los diálogos donde se disputa y polemiza, el conflicto entre las autoridades, la formulación de nuevas autoridades como las altas damas y la recuperación de una perspectiva moral y cristiana propia de la tradición de la Iglesia.

En síntesis, consideramos que podemos realizar un aporte filosófico si proponemos una nueva manera de pensar el problema de la consistencia en *De amore* y así poder ir más allá de los enfoques que han dominado a la crítica. Para este fin, primeramente, reconstruiremos el problema de la consistencia, plantearemos tres posicionamientos donde entendemos podemos re-agrupar a la mayoría de los académicos y sus propuestas para, al fin, explicitar nuestro nuevo enfoque.

2. EL PROBLEMA DE LA CONSISTENCIA EN *DE AMORE*

Contenido y forma en *De amore*

Además de las problemáticas relaciones entre el tratado del Capellán y el “amor cortés”, el problema más discutido y analizado por la crítica, principalmente durante el siglo XX, ha sido el de la consistencia de *De amore* que nace de la discrepancia o contradicción, aparente o real, entre los dos primeros libros y el tercero. Esto se debe al contenido del tratado. Así pues, los dos primeros libros consideran al amor como fuente

de todo bien en *este* mundo, allí se establecen las reglas para el comportamiento del buen amante y se subraya la importancia de los tribunales femeninos en donde damas expertas emiten sentencias sobre cuestiones de galantería. Sin embargo, el libro tercero denigra y condena al amor mundano, tanto en su versión pura como mixta, por ser un pecado incompatible con la moral cristiana y también a la mujer por ser la encarnación de todos los vicios y por llevar al hombre hacia el pecado. Esta discrepancia o contradicción en su contenido ha llevado a los académicos a preguntarse sobre el significado del tratado y sobre las verdaderas intenciones del Capellán. Así entonces, se han preguntado: a fin de cuentas ¿el Capellán está a favor o en contra del amor? ¿Es posible que el Capellán se haya arrepentido y retractado en el libro tercero de lo que había escrito en los dos primeros? ¿Están, los dos primeros libros, atravesados por una intención irónica y bromista que en el libro tercero es reemplazada por una posición “seria” y doctrinaria? ¿O es quizás al revés y los dos primeros libros están escritos sin ironía y solamente ésta aparece en el último libro? Otros académicos también se han preguntado: ¿podría ser el libro tercero una continuación de los dos primeros? ¿Es posible que *De amore* sea un tratado consistente y sistemático?

No pudiendo establecer con certeza los momentos en los que el Capellán habla “en serio”, los momentos donde bromea o ironiza y los momentos donde se retracta, así pues, sostenemos con Frye que si bien podemos aceptar que la intención del autor se halla en su producción intelectual, a ella, como dijimos, no podemos acceder desde nuestra interpretación⁴². En este sentido, *De amore* se presenta como un verdadero rompecabezas para todos los críticos que lo han analizado. Algunos, han manifestado encontrar en el contenido del texto y en acontecimientos externos, como la condena de 1277, apoyo para sostener que *De amore* es una obra contradictoria y la han interpretado desde la difundida teoría de la “doble verdad”, donde se afirmarían algunas tesis en los dos primeros libros y luego las contrarias en el tercero. Otros han observado guiños irónicos en alguno de los libros de *De amore* que lo harían inteligible para una interpretación no contradictoria sino más bien irónica en alguna de sus partes. En cambio, muchos otros también han observado una intención irónica general que guía la escritura del tratado del Capellán. Por último, otros han optado por analizar, no el contenido en sí mismo, sino las formas discursivas que se manifiestan en el tratado para así luego acercarse al significado de la obra y ofrecer una interpretación consistente.

⁴² Cf. Frye, N., *Anatomía de la crítica...*, p. 119.

Éstos se han enfocado, fundamentalmente, en las formas del discurso dialéctico que están presentes en la obra y en la utilización del método escolástico propio del siglo XII.

Con el fin de sistematizar todas las propuestas interpretativas de *De amore* provenientes de distintos académicos, desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, vamos a proponer agruparlos de acuerdo a las respuestas que los han dividido más tajantemente. De esta manera, pensamos que sería posible diferenciar tres tipos de académicos: (I) aquellos que interpretan el tratado del Capellán como una obra contradictoria, es decir, inconsistente; (II) aquellos que interpretan *De amore* como una obra consistente pero irónica en alguno de sus libros y (III) aquellos que lo interpretan como una obra consistente, sistemática y carente de ironía.

Finalmente, proponemos un nuevo enfoque sobre la obra de Andrés el Capellán y consideramos que el problema de la consistencia es la clave a partir de la cual, no solo podríamos recuperar la dimensión literaria y las interpretaciones que vinculan a *De amore* con el “amor cortés”, sino también ofrecer una nueva perspectiva filosófica desde la cual abordarlo. Así, entonces, proponemos el concepto de “juego” como un principio explicativo y organizador de la obra que podría abrir un nuevo campo de investigaciones filosóficas sobre el tratado de Andrés el Capellán.

Los contradictores

Utilizaremos el término “contradictores” para señalar a todos aquellos académicos y especialistas que interpretan *De amore* como una obra contradictoria o inconsistente y que han sostenido que el Capellán escribe los dos primeros libros para un fin que le es ajeno y, el tercero, o bien para expresar su propio pensamiento, o bien para retractarse a pedido de la Iglesia.

Siguiendo algunas observaciones de Pio Rajna⁴³, a finales del siglo XIX, Parry considera que el Capellán es un clérigo poco sincero y que *De amore* es una parodia de los tratados técnicos de Ovidio, algo que nunca debió tomarse “en serio” y no duda en que, al igual que Chrétien de Troyes, el Capellán escribe los dos primeros libros para la condesa María de Champaña y el tercero representa un intento de calmar los ánimos de sus superiores eclesiásticos que estaban ofendidos por el tono de los libros anteriores⁴⁴.

⁴³ Cf. Rajna, P., “Tre studi per la storia del libro di Andrea Capellano”, *Studi di filologia romanza*, 5, 1891, pp. 193-272.

⁴⁴ Cf. Parry, J. J., “Introduction”...

También, Sidney Painter supone que Andrés compuso los dos primeros libros en contra de su voluntad y obligado por María de Champaña y expresaría su propio pensamiento solamente en el libro tercero⁴⁵. De igual forma, Paul Zumthor señala que Andrés, como capellán, se da cuenta de la herejía que suponía dicha teoría amorosa expresada en los dos primeros libros pero, como teórico, sabía que describía una situación de la sociedad en la que vivía y eso lo resuelve asumiendo un papel contradictorio en el libro tercero⁴⁶. Finalmente, Denomy, destaca que *De amore*, condenado en 1277 por Tempier, fue agrupado entre los escritos que “dicen que las cosas pueden ser ciertas de acuerdo con la filosofía pero no de acuerdo con la fe, como si hubiese dos verdades contradictorias”. Esta ha sido conocida como la teoría de la “doble verdad” y tal como ya lo hemos señalado falsamente atribuida a Averroes haciendo que académicos como Denomy observaran, en el tratado, componentes averroístas vinculados a esta teoría⁴⁷.

Muchos son los especialistas que, pasada la mitad del siglo XX, siguen observando dos puntos de vistas irreconciliables en *De amore* ya sea porque el Capellán se arrepiente de haber ido demasiado lejos en sus dos primeros libros y el miedo lo hace retroceder y retractarse en el libro tercero o bien porque el Capellán es un clérigo insincero y oportunista que acomoda su discurso a la situación más conveniente. En la década de 1960, Felix Schlösser vuelve a abonar la tesis del sentido contradictorio de *De amore* donde interpreta que existen dos puntos de vista contradictorios representados uno por el aristocrático y laico y otro por el cristiano⁴⁸. Dos décadas más tarde, Walsh, traductor de *De amore* y crítico de la interpretación irónica del tratado, sostiene que Andrés es un capellán poco talentoso que habría, inicialmente, planeado escribir solamente dos libros pero debido a que la audiencia a la que se dirigía era clerical y ésta se escandalizaría con su contenido, debió escribir el libro tercero⁴⁹. De esta manera, según Walsh, la perspectiva que observa ironía en el libro tercero quedaría desmentida si se tienen en cuenta las dos recepciones de *De amore* en el siglo XIII que demostrarían la seriedad y hasta la peligrosidad del contenido del tratado: en primer lugar, la condena de Tempier en 1277 al acusarlo de *vanitates et insanias falsas y quosdam manifestos et execrabiles errores* y, en segundo lugar, las omisiones de Drouart la Vache en la adaptación

⁴⁵ Cf. Painter, S., *French chivalry, chivalric Ideas and Practises in Medieval France*, Baltimore, 1940.

⁴⁶ Cf. Zumthor, P., “Notes en marge du Traité de l’amour d’André le Chapelain”, *Zeitschrift für romanische Philologie*, 63, 1943, pp. 176-191.

⁴⁷ Cf. Denomy, A., *The heresy of courtly love...*, p. 40 y Denomy, A. J., “The *De amore* of A. Capellanus and the Condemnation of 1277” ..., pp. 107-149.

⁴⁸ Cf. Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200...*

⁴⁹ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

realizada de *De amore* en 1290 donde el traductor elimina no solamente el contenido más ofensivo sino toda evidencia que identificaría al autor original⁵⁰. Al mismo tiempo que Walsh, Vidal-Quadras también sostiene que, en *De amore*, encontramos expresados dos puntos de vista contradictorios: el de la sociedad en los dos primeros libros y el de la Iglesia en el tercero pero advierte, a diferencia de los anteriores autores, algo más que una simple contradicción y es que el Capellán, como hombre educado en la dialéctica, utilizó el género literario de la *disputatio* en toda la estructura de su tratado⁵¹.

Finalmente, en su traducción italiana de *De amore* en 2015, Jolanda Insana vuelve a señalar que el libro tercero es una autocensura realizada por el Capellán, es decir, una estratagema de autolegitimación mediante la cual se hace posible introducir la carga innovadora, desactivándola sin embargo con la modalidad afirmación y negación, ocultando y develando a un tiempo para así evitar incurrir en sospechas de herejías⁵².

Tanto los comentarios de Vidal-Quadras como los de Insana muestran al Capellán como alguien académicamente preparado y talentoso. Esto lo hemos analizado y mostrado, en la segunda parte de nuestra tesis, al comprender al Capellán como un maestro a la hora de hacer uso de las herramientas de argumentación dialécticas. Por este motivo es que no compartimos la idea que guía las interpretaciones de los académicos “contradictorios” que observan en Andrés el Capellán a alguien insincero, mediocre o poco talentoso que luego de presentar un punto de vista atrevido y contrario a la moral cristiana, ya sea por miedo o por convicción, retrocede y se retracta. Si así fuera, solo veríamos en Andrés el Capellán a un representante del conservadurismo religioso como el que, casi un siglo después, es asumido en figuras de la jerarquía eclesiástica como el obispo Tempier. Por lo tanto, no consideramos que existan elementos discursivos para afirmar que el Capellán haya realizado un ejercicio de la palabra insincero ni tampoco que el miedo le exigiera retroceder hasta autocensurarse al final de su tratado.

Asumiendo que *De amore* no es una obra contradictoria quedan dos modos de explicarla como una obra consistente: o bien entender que algunos de sus libros están atravesados por una intención irónica del autor o bien que todos los libros son parte de un método general que confronta autoridades, tesis y argumentos. Aquellos académicos que sostienen lo primero, los denominaremos “ironistas” en tanto los que afirman lo segundo los llamaremos “sistémicos”.

⁵⁰ Cf. Walsh, P. G., “Preface”...

⁵¹ Cf. Vidal-Quadras, I. C., “Prólogo”...

⁵² Cf. Andrea Capellano, *De amore* (Trad. J. Insana), Milana, SE, 2015, p. 185.

Los ironistas

En los años cincuenta del siglo XX, un grupo de académicos de la mano de D. W. Robertson sugieren que *De amore* podría interpretarse como un tratado consistente pero irónico y de ambigüedad intencional. Robertson pretende mostrar que no hay contradicción en *De amore* sino que la condena del amor está ya implícita en la definición que el Capellán establece al principio del tratado. Así pues, sostiene que los dos primeros libros están marcados por la ironía y, en cambio, el libro tercero expresa con “seriedad” la posición del Capellán. De esta manera, Robertson concluye que no solamente *De amore* sino también *El caballero de la carreta* de Chrétien de Troyes y *El Roman de la rose* son posibles de interpretarse desde el humor y la ironía⁵³. Muchos académicos han continuado las ideas de Robertson: R. J. Schoeck⁵⁴, John F. Benton⁵⁵, Christopher Kertesz⁵⁶, Doris Ruhe⁵⁷, Barbara Marie Gaffney⁵⁸, Charles Dahlberg⁵⁹, Paolo Cherchi⁶⁰, y varios trabajos de Alfred Karnein⁶¹. Otros autores han decidido invertir, en parte, la tesis de Robertson interpretando el último libro como una parodia irónica mientras que, en los dos primeros libros, han observado un movimiento subversivo, sexual y obsceno en *De amore*. Es el caso de E. Talbot Donaldson⁶², Betsy Bowden⁶³, Hubert Silvestre⁶⁴ y Bruno Roy⁶⁵ que han buscado, en este tipo de lectura ironista, una forma de superar la aparente contradicción en *De amore*. Conmovidos por las profundidades del lenguaje, estos estudiosos sospechan del significado literal de las palabras del Capellán. De esta manera, Bowden, por ejemplo, hace notar que ningún académico se siente comfortable alrededor de la obra de Andrés el Capellán ya que

⁵³ Cf. Robertson, D. W. *A Preface to Chaucer*, Princeton, 1962.

⁵⁴ Cf. Schoeck, R. J., “Andreas Capellanus and st. Bernard of Clairvaux: the twelve rules of love and the twelve steps of humility”, *Modern Language Notes*, 1951, 66:5, pp. 295-300.

⁵⁵ Cf. Benton, J. F., “The evidence for Andreas Capellanus Re-examined Again”. *Studies in Philology* 59, 1962, pp. 471-478.

⁵⁶ Cf. Kertesz, C., “The De arte (honeste) amandi of Andreas Capellanus.”, *Texas Studies in Language and Literature*, 13, 1971-1972, pp. 5-16.

⁵⁷ Cf. Ruhe, D., *Le Dieu d’amour avec son paradis. Untersuchungen zur Mythenbildung um Amor in Spätantike und Mittelalter*, Munich, Fink, 1974.

⁵⁸ Cf. Gaffney, B. M., “Andreas Capellanus and the Myth of Courtly Love”. PhD dissertation, Arizona State University, 1977 (*Dissertation Abstracts International* 38:1408A).

⁵⁹ Cf. Dahlberg, C., *The literature of Unlikeness*. Hanover, University of New England Press, 1988.

⁶⁰ Cf. Cherchi, P., *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*. Toronto, University of Toronto Press, 1994.

⁶¹ Cf. Karnein, A., “Amor est passio – A Definition of Courtly Love?”, In Burgess, pp. 215-221.

⁶² Cf. Donaldson, E. T., “The Mith of Courtly Love”, *Ventures*, 5, 2, 1965, pp. 16-23.

⁶³ Cf. Bowden, B., “The Art of Courtly Copulation”...

⁶⁴ Cf. Silvestre, H., “Du Nouveau sur André le Chapelain.”, *Revue du moyen âge latin*, 36, 1980, pp. 99-106.

⁶⁵ Cf. Roy, B., “A la recherche des lecteurs médiévaux du *De amore* d’André le Chapelain”, *University of Ottawa Quarterly*, 55, 1985, pp.45-73.

considera a *De amore* como un tratado que es tan “serio” como divertido, tan divertido como moral para, al final, ser tan “serio” como moral. Para Bowden en *De amore*, hay un ingrediente que puede hacernos ver el contexto de humor escolástico donde el Capellán hace juegos de palabras que aluden a sentidos sexuales y no sexuales al mismo tiempo.

Bowden es quizás una de las más importantes representantes de este grupo de académicos ironistas que critican a los medievalistas que nunca han reparado en los juegos de palabras de *De amore*. Así entonces, Bowden se presenta en oposición al enfoque de Robertson, al que le critica su posición de evitar señalar las contradicciones en *De amore*: tanto en los dos primeros libros donde observa ironía como en el libro tercero que lee de manera literal, Robertson considera que el Capellán siempre está condenando al amor.

Bowden no acuerda con este tipo de lectura ironista y sostiene que el arte que enseña el Capellán no es un arte de seducción sino un arte de argumentación y, como muchos dialécticos del siglo XII, es capaz de defender dos puntos de vista sobre una misma cuestión. Así entonces, también el Capellán conoce cómo jugar con las palabras latinas y, en este sentido, la académica analiza los juegos de palabras y el imaginario carnal explícito y con dobles sentidos que impregna todo el tratado de un tono frívolo. Sin embargo, la mayor utilización de la jocosidad aparece en el diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero donde el Capellán prescribe cómo un hombre noble debe obtener el amor de una mujer noble. Así entonces, en el tratado se indica que el hombre debe iniciar la conversación con una mujer de ese orden social haciendo uso de la más acartonada cortesía: primero lo hará con halagos hacia la integridad moral de la mujer, al mismo tiempo que manifestará que el amor es fuente y origen de todos los bienes y que si éste desapareciera todas las obras de la cortesía serían desconocidas⁶⁶. El hombre confiesa que su corazón y su alma nunca se apartan de ella, que está constantemente en su pensamiento como un tesoro al que aspira y que le trae tantas penas como alegrías⁶⁷. Cuando él la observa, ningún dolor puede alcanzarle pero cuando no la ve todo tipo de desgracias se estrellan contra él⁶⁸ y por eso el hombre le pide a la dama que lo libere de esas penas:

⁶⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 197 [96].

⁶⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 198 [96].

⁶⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 200-201 [96-98].

[El hombre dice:] Pero mientras la vida me posea, aunque sea como un castigo, una suave brisa podrá derramar sobre mí la lluvia de redención y traerme el rocío de la dulzura. Pues creo y tengo plena confianza en que una dama tan noble y tan íntegra como vos no permitirá por mucho tiempo que yazca bajo tormentos tan terribles, sino que me liberará de todas esas penas⁶⁹.

Bowden observa que, cuando el Capellán habla de *poena*, castigo, la palabra suena muy similar a “pene” y el pasaje adquiere una connotación sexual aludiendo, más que al castigo o a la pena, al alivio que siente el hombre cuando tiene la “visión” de la dama. En el mismo sentido, el hombre noble alude con los términos “derramar”, “lluvia”, “rocío” y “dulzura” a lo que coloquialmente se describe como “sueño húmedo”, es decir, la eyaculación de semen involuntaria durante el sueño.

Posteriormente, la mujer noble le reconoce al hombre que ha expuesto sus derechos a amarla con previsión e inteligencia y que no le negará aceptar sus servicios, en su lugar y su tiempo, es decir, cuando ella lo crea pertinente. Sin embargo, le permitirá al hombre que cada día pueda contemplarla a distancia y le manifiesta que tiene el firme propósito de no someterse jamás al servicio de Venus ni sufrir los tormentos a que se exponen los amantes⁷⁰. El hombre la exhorta a que abandone su error, insiste y le reclama que, siendo una mujer tan bella e íntegra, intente recorrer las sendas del amor y probar sus azares. El argumento del hombre apunta a que nada desconocido puede ser rechazado de antemano:

Pues nada ha, sea lo que sea, que pueda ser conocido en su totalidad, si primero no se ha experimentado. Sólo después de probarlo es lícito rechazarlo⁷¹.

En este pasaje también Bowden señala el contenido obsceno detrás del término *cognosci* indicando que alude al concepto bíblico del árbol del conocimiento y sugiriendo directamente al acto sexual. A la mujer noble, el palacio del amor, le parece odioso y exhorta al hombre a buscar el amor en otra parte. El noble intenta argumentar que el arbitrio de alguien no puede ser más libre que cuando no se puede querer separar de lo

⁶⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 203 [98]: “Sed quousque mihi affuerit licet vita poenalis, levis potest aura imbrem mihi liberationis infundere et rorem suavitatis inducere. Credo namque et plenariam gero fiduciam quod tam nobilis tantaeque femina probitatis non diu permittet me poenis subiacere tam gravibus, sed a cunctis me relevabit angustiis”.

⁷⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 209 [100].

⁷¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 212 [100]: “Nihil enim, quid sit vel quale, aperta potest veritate cognosci, nisi primitus illud experientiae probaverit usus. Post rei tantum experientiam decet recusare probatum”.

que se desea con toda el alma, pues a cualquier persona le debe gustar ser incapaz de rechazar lo que desea con todas sus fuerzas⁷². Para el noble, la libertad de cualquier persona no solo está en aceptar y seguir el deseo que se tiene sino en no poder ni siquiera querer rechazar tal deseo. Amor y libertad son comprendidos, en la perspectiva del hombre noble, como conceptos perfectamente compatibles. En cambio, la mujer noble solo ve, en el concepto del amor, a la pura esclavitud:

Dice la mujer: “A cualquiera [le] parece que militar bajo el escudo del amor es libertad y además algo apetecible, sin embargo, a mí me parece la peor servidumbre y algo que hay que rehuir por todos los medios. Vanos son, pues, tus esfuerzos, ya que ni el mundo entero podrá apartarme de este propósito”⁷³.

En este punto filosófico y polémico respecto a las relaciones que se dan entre el amor, la libertad y la servidumbre, las perspectivas del hombre y la mujer parecen irreconciliables. ¿De qué manera, la mujer, podría aceptar de buena gana cambiar su libertad por algo que considera la peor esclavitud? El hombre noble no encuentra más argumentos racionales para convencerla y decide hacer un cambio en el registro de su discurso. Así entonces, desde la esfera de la racionalidad y la argumentación dialéctica se mueve y posiciona en la esfera de la alegoría literaria donde hará uso del arquetipo bíblico del “Dios que premia y castiga” para mostrarle a la mujer los tormentos que sufrirá en el “más allá” si no decide cambiar su actitud de no amarlo⁷⁴.

La mujer le solicita al noble que le explique cuáles son esos tormentos para así poder prevenirse y en este momento del diálogo, el noble inicia dos relatos alegóricos y amenazadores con el fin de mostrar a la mujer qué lugar del palacio del amor está reservado para ella en una vida “más allá” de la muerte. Si es verdad que el noble sabe muy bien que los relatos alegóricos no están necesariamente comprometidos con la realidad, sin embargo, al inicio del primer relato, alude a una estructura gramaticalmente impersonal: “se dice” y, seguidamente, aclara que lo que va a decir “es verdad”⁷⁵. Queda de este modo asumido que muchas cosas alegóricas son las que “se

⁷² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 216-217 [100-102].

⁷³ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 218 [102]: “Mulier ait: Cuicumque sub amoris clipeo ipsa videatur militare libertas et res apprehendenda, mihi tamen deterrima videtur servitus et res per omnia fugienda. In vanum ergo laboras, quia mundus universus me non posset ab isto proposito revocare”.

⁷⁴ Hemos analizado esta cuestión en Martínez Sáez, N., “El arquetipo del Dios que premia y castiga en Andrés el Capellán”, *Medievalia americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 7, 1, Buenos Aires, 2020, pp. 82-95.

⁷⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 222 [102]: “Fertur enim et est verum”.

dicen” y, aunque algunas de ellas son falsas, el noble considera que la suya es una alegoría verdadera. Así pues, como ya hemos mencionado anteriormente, el noble relata el pasaje de las puertas del palacio del dios Amor y las mujeres que están detrás de cada una de ellas.

Bowden observa que tanto el término *porta* como *ostium*, en la erótica clásica, son utilizados en sentido sexual al referirse al término “vagina”. Igualmente *radius* puede, en efecto, significar “pene”. Estas palabras aparecen en el relato alegórico ante el cual, la mujer reclama al hombre una interpretación que desvele las palabras y significados ocultos que le resultan incomprensibles. Así pues, el noble ofrece una interpretación: las mujeres que se encuentran en las puertas abiertas del sur son aquellas que cuando alguien les pide entrar, es decir, les pide amarlas, indagan en los méritos y dejan entrar solamente a los dignos; las mujeres de la puerta occidental son meretrices vulgares que no rechazan a nadie y admiten a todos sin diferencias. En cambio, las mujeres de la puerta norte, que viven con la puerta cerrada, son aquellas que no abren a nadie, que niegan a todos el acceso al palacio del amor y que el dios no las considera debido a que, por estar a la izquierda, están malditas⁷⁶.

Ante la interpretación del noble, la mujer manifiesta que detrás de la puerta norte, es decir, de aquella en que se encuentran las mujeres que no amaron, se siente segura y no maldita. Es la libertad y la seguridad la que la mujer siente amenazada frente a las incertidumbres y los azares del amor. Así entonces, en vistas de que la dama permanece en su negativa a amarlo, el hombre intenta una nueva incursión, con un segundo relato alegórico y la utilización nuevamente del arquetipo del “Dios que premia y castiga”, a fines de horrorizarla.

El segundo relato pertenece al género de la breve novela caballeresca y tiene como protagonista al propio hombre noble. Él cuenta que cabalgando al servicio de su señor Roberto, por el bosque real de Francia, encontraron a un jinete al que le seguían cabalgando un ejército de mujeres. Una de ellas detuvo al noble y le explicó que tal ejército era un ejército de mujeres muertas divididas en tres grupos que seguían a un caballero que era el dios del Amor. Este dios retribuye con equidad a cada uno según lo que merezca por lo bien o mal que se haya comportado durante su vida. Las primeras que lo siguen son bellas mujeres que cabalgan junto a caballeros que las custodian y son felices porque mientras vivieron amaron prudentemente; las segundas son mujeres

⁷⁶ Mt. 25, 41.

solicitadas por hombres a pie y a caballo, mujeres inmundas que, mientras vivieron, no temieron entregarse al placer de todos los hombres sin negarse a ninguno y ahora sienten vergüenza y angustia y las últimas están miserablemente arregladas y se encuentran atormentadas por todo tipo de desgracias y sufren ahora ultrajes por parte del dios Amor, como pago por sus actos pasados.

Al escuchar todo esto, el noble intenta partir, pero la mujer del relato le indica que no puede irse hasta tanto no conozca los mayores y más duros castigos de unas mujeres y la gran alegría y felicidad de otras. Así entonces, tanto el noble como la mujer del relato, hacen un recorrido hasta un lugar muy bello de armoniosas praderas, árboles frutales y perfumados, un lugar circular y dividido en tres partes. En el centro e interior de esta región, llamada “Delicias”, se encuentra la reina del amor y allí están todos los placeres y deleites: fuentes, peces y frutos describen todo este jardín de las Delicias. La segunda parte se llama “Humedad” con hierba encharcada y agua tan fría que ningún ser vivo podría tolerar su contacto mientras que, por lo alto, alumbra un sol insoportable. La tercera y última parte se llama “Aridez”, un lugar de sequía donde todo arde y sólo hay arbustos con espinas. Al llegar el rey del Amor a este lugar, las mujeres que lo seguían se ubicaron según correspondía: el primer grupo en las “Delicias” junto con juglares que cantaban, jugaban y saltaban; el segundo grupo de mujeres y caballeros soltaron sus frenos en la región de “Humedad”, donde hubo gritos y lamentos que podían oírse por todos lados. Finalmente, entró el tercer grupo de mujeres que vagaron por la región de la “Aridez” donde había un matorral de afiladas espinas para cada una de ellas que les provocaba desgarros y, al pisar el suelo, ardían sus pies desnudos. Había allí más dolor y sufrimiento del que puede haber en los reinos del Tártaro⁷⁷.

Los relatos alegóricos de *De amore* son ricos en imágenes: la región “Delicias” simboliza una especie de Paraíso recuperado o *locus amoenus*, la “Humedad” simboliza la concupiscencia de las prostitutas y la “Aridez” es el símbolo de la frigididad de las mujeres que no amaron. El escenario donde ocurren los relatos es el escenario típico del romance: el bosque, donde queda suspendida la ley natural para dar lugar a un dios y a un ejército de mujeres muertas. Bowden insinúa que la fuente y los árboles de la región “Delicias” podrían ser símbolos de la vagina y el pene respectivamente; el extremo calor del sol y la extrema frialdad del agua de la región “Humedad” serían símbolos extremos de la promiscuidad y el fuego que arde en los pies de las mujeres de

⁷⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 263 [114].

la región “Aridez”, el castigo por su celibato. Así entonces, todas estas regiones adquieren una connotación sexual y obscena.

Continuando con el relato, al ver esto, el hombre noble intenta marcharse nuevamente pero la mujer le propone que primero vaya al encuentro del rey Amor, el cual, tiene algo que enseñarle. El dios Amor le ordena y encomienda al hombre que, siempre que encuentre una dama desviada y que rehúse seguir los riesgos del amor, intente describirle lo que ha visto para apartarla de su error y pueda evitar los castigos terribles y recibir los honores que le aguardan y, de esta manera, el hombre noble, podrá salvar a muchas damas. Seguidamente, el dios Amor le entrega al noble las doce reglas para amar, un instrumento a seguir por los hombres que quieran obtener el amor, un manual de instrucciones preclaras que podrá ser expandido, según indica el dios Amor, con el propio libro de Andrés el Capellán escrito para Gualterio. Finalmente, el dios Amor le entrega al hombre un báculo de cristal para que lo arroje en el primer río que encuentre. Aquí nuevamente, Bowden observa en el báculo la representación de un elemento fálico.

Todas estas observaciones y el estudio de Bowden son paradigmáticas ya que se detienen en el análisis del diálogo más misterioso y misceláneo del tratado para analizar el tono irónico, divertido y sexual del discurso del Capellán. Bowden pregunta: ¿son los juegos de palabras un pasatiempo para Andrés el Capellán? ¿Ha querido el Capellán engañar y divertir a sus lectores? Los académicos que han seguido a Bowden han compartido la idea de que *De amore* está atravesado por un tono frívolo y jocoso que se hace visible en los juegos de palabras y dobles sentidos que aluden a cuestiones sexuales y obscenas. Por un lado, Hubert Silvestre observa evidencia de un movimiento subterráneo y subversivo en la ambigüedad del texto⁷⁸ y, por otro lado, Bruno Roy afirma que, si el juego de ocultación practicado por el Capellán no se hubiera llevado a cabo con destreza, nunca hubiera tenido auditorio en la Edad Media, especialmente en los monjes⁷⁹. Más recientemente, la académica Kathleen Andersen-Wyman ha llevado más lejos y profundizado el abordaje de Bowden. En su obra: *Andreas Capellanus on love? Desire, Seduction, and Subversion in a Twelfth-Century Latin Text* (2007)⁸⁰, aborda el tratado desde un enfoque posestructuralista poniendo en duda hasta el mismo contenido de la obra y elaborando un tipo de interpretación ironista, una variante

⁷⁸ Cf. Silvestre, H., “Du Nouveau sur André le Chapelain”...

⁷⁹ Cf. Roy, B., “A la recherche des lecteurs médiévaux du *De amore* d’André le Chapelain”...

⁸⁰ Cf. Andersen-Wyman, K., *Andreas Capellanus on love? Desire, Seduction, and Subversion in a Twelfth-Century Latin Text*, New York, Palgrave MacMillan, 2007.

innovadora dentro de las numerosas perspectivas que se han dado desde la crítica. Andersen-Wyman señala que el Capellán utiliza el amor para hablar de otros temas y quienes han interpretado que el tema principal de *De amore* es el amor han hecho una lectura superficial⁸¹. Así entonces, pretende mostrar a *De amore* como una sofisticada herramienta de crítica social útil para cualquier época donde se expone la manipulación y el interés de las propias instituciones para socializar el deseo socavando sus cimientos⁸². Por este motivo, considera que el texto de Andrés el Capellán es una obra que no solo desafía a las instituciones de poder falocentristas de su tiempo y que marginan a las mujeres sino también que resquebraja la subjetividad del propio autor y del lector. El tema de *De amore* no es el amor sino el deseo, sostiene Andersen-Wyman⁸³.

Esta académica critica los enfoques de Bowden y otros por abordar *De amore* como un trabajo unívoco sobre el sexo y muestra, en el texto del Capellán, cómo el deseo es reclutado con relaciones heterosexuales a través de mecanismos que actúan respecto de la clase y el género para finalmente advertir que el libro tercero no es misógino. Así entonces, presenta al Capellán como una figura moderna, crítica de las instituciones clericales y que emerge subvirtiendo los valores tradicionales y defendiendo el sexo libre, los campesinos y las prostitutas.

Ahora bien, consideramos que algunas observaciones, que realizan las académicas ironistas como Bowden pueden ser útiles para mostrar al Capellán como un hombre de gran talento literario y que es capaz de representar alegóricamente significados sexuales y obscenos. Esta operación quizás se muestre, máximamente, en algunos pasajes de la obra como por ejemplo, cuando se describe y caracteriza a aquellos ámbitos del “más allá” y se los llama con los nombres “Delicias”, “Humedad” y “Aridez” en virtud del comportamiento sexual que tuvieron las mujeres en la vida terrena. Sin embargo, cuando se intenta llevar estas interpretaciones hacia la totalidad del tratado y se lo hace enunciando tesis más radicales, la cuestión nos resulta problemática. Análisis como el de Andersen-Wyman interpretan *De amore* con el fin de ajustarlo al espíritu de época contemporáneo que exige discursos políticamente correctos aun a costa de la descontextualización y contra la imposibilidad de saber con certeza cuáles eran las verdaderas intenciones del autor cuando hace uso de la alegoría. Estos tipos de discursos

⁸¹ Cf. Andersen-Wyman, K., *Andreas Capellanus on love? Desire, Seduction, and Subversion in a Twelfth-Century Latin Text...*, p. 1.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 3.

⁸³ Cf. *Ibid.*, pp. 19-27.

ironistas, siguen las modas y necesidades del presente para convertir *cualquier* texto en excusa para la crítica social antojadiza.

Quien ha sido el crítico más duro y actual contra las posiciones ironistas al momento de escribir esta tesis es Monson quien considera que tanto la posición de Robertson, la de Bowden y la de Andersen-Wyman son interpretaciones del mismo tipo en tanto sus análisis buscan descubrir un segundo nivel de significado debajo del significado superficial⁸⁴. Monson considera que estos académicos retuercen la gramática latina para encontrar lo que quieren encontrar proponiendo lo que en términos actuales se conoce como “deconstrucción” sin atender al contexto y a las expectativas de los lectores medievales:

¿Qué razón tenemos nosotros para pensar que los juegos de palabras obscenos fueron una mayor expectativa para el público de Andrés, una expectativa lo suficientemente fuerte como para que Andrés supusiera que tendría éxito en comunicar una intención obscena sin hacerlo más explícito?⁸⁵

¿Podría Andrés Capellán estar trabajando en clave deconstruccionista casi a la par de filósofos como Jacques Derrida o Roland Barthes? Responder afirmativamente a esta pregunta sería consecuencia de una operación intelectual forzada, una práctica estéril en términos epistemológicos, de difícil argumentación y que resulta poco sensible al contexto histórico-filosófico del siglo XII donde estamos pensando y re-pensando al Capellán. Consideramos que en el mencionado siglo es innegable toda una literatura humorística, satírica, paródica y erótica que incluye juegos de palabras obscenos que se pueden encontrar en los denominados poemas goliardos pero que usualmente son mucho más obvios y accesibles a mostrar estas características que lo que Bowden y sus seguidores pueden señalar. En este sentido, contrariamente a lo que se observa en los goliardos, la lectura de *De amore*, propuesta por los académicos “ironistas”, está desatendiendo el contexto de producción y el público al que se dirige el Capellán.

Los sistémicos

En su obra *La alegoría del amor* (1936), Lewis realiza una aguda observación sobre la perplejidad del lector contemporáneo cuando alcanza el libro tercero de *De amore*. Así

⁸⁴ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 144.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 155.

pues, advierte que, en el diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero, el Capellán pone en boca de un hombre noble la siguiente expresión:

En efecto, soy incapaz de ver qué bien puede hacer alguien *en este mundo* si no nace del amor⁸⁶.

La expresión “en este mundo”, *in saeculo*, viene a significar que todo lo bueno, en el sentido humano del término, es decir, en *este* mundo terrenal, proviene del amor pero que elevándose por encima de esta escala humana o secular se yergue, como acantilado, otra escala con la que aquella no puede reconciliarse. Así pues, el amor es, *in saeculo*, lo que Dios es en la eternidad⁸⁷. De esta manera el Capellán es exigido, por su propia formación escolástica, a superarse a sí mismo, a abandonar el análisis de un asunto en su dimensión temporal y terrenal para elevarlo a su dimensión ético-religiosa. En este sentido, consideramos que, en Lewis, está el germen de lo que serán las interpretaciones consistentes y sistemáticas del tratado del Capellán, particularmente, las elaboradas durante las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI. Este tipo de interpretaciones se constituyen en una tendencia predominante desde la década de 1980, aunque no aceptadas universalmente como hemos advertido en el apartado anterior. Así entonces, los académicos que han interpretado *De amore* como una obra consistente, “seria” y sistemática, proponen demostrar la continuidad entre los dos primeros libros y el tercero. Las disciplinas de donde provienen estos académicos, sin embargo, los llevan a desarrollos y análisis diferentes.

Entre los pocos filósofos que han abordado *De amore* desde un punto de vista consistente se encuentra Irving Singer quien ha criticado la explicación del *contradictor* Denomy al señalar que, en el Capellán, no está hecha la distinción entre razón y fe⁸⁸. Así entonces, cuando el Capellán defiende al amor en los dos primeros libros no lo hace desde la sola razón sino acudiendo a todo tipo de citas de autoridad tanto paganas como cristianas y cuando rechaza al amor mundano en el libro tercero apela a las enseñanzas de la Iglesia, pero no a la fe como opuesta a la razón. Singer no considera que el Capellán pretenda ser gracioso sino más bien que *De amore* debe leerse como un tratado escrito por un autor “serio” que intenta, en la totalidad de su obra, conciliar el amor

⁸⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 211 [100]: “Quid enim valeat *in saeculo* bonum ab aliquo exerceri, nisi ex amore suam sumat originem, videre non possum”. Las cursivas son nuestras.

⁸⁷ Cf. Lewis, C. S., *La alegoría del amor...*, pp. 35-36.

⁸⁸ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*

mundano con el amor a Dios. Según Singer, el Capellán hace uso de la dialéctica de su tiempo para la confrontación racional entre opuestos dentro del campo de la moralidad erótica. De esta manera, hemos hallado en el abordaje de Singer uno de los primeros intentos de ofrecer una interpretación consistente y sistemática de *De amore* atendiendo a su contexto filosófico más que al ámbito de la literatura.

Desde una perspectiva histórica crítica e influenciado por el pensamiento estructuralista foucaultiano de los años 1970 y 1980, Enrique Ruiz Doménec observa el discurso del Capellán poniendo de relieve una extraordinaria coherencia con el poder político y sus intentos de normalizar y reglar a una sociedad en crisis⁸⁹. Intenta desvelar las circunstancias que hacen posible la composición de *De amore* y señala que a principios del siglo XII el carácter matrilateral del sistema de alianzas matrimoniales feudal, es decir, el matrimonio de un hombre con su prima cruzada, comienza a ser criticado por los ideólogos de la Iglesia⁹⁰. Ante esta crisis de los sistemas normativos feudales, se requiere de un intelectual con experticia capaz de ejecutar un discurso moral acorde a los cánones científicos del siglo. Así entonces, Andrés el Capellán emerge de esta crisis buscando combatir el fenómeno denominado “amor cortés” y ofreciendo una solución discursiva que culmina en su libro tercero. *De amore* es, en verdad, una representación ideológica de la clase dominante capeta, un programa a través del cual adoctrinar, dirigir, encauzar y modelar a la sociedad⁹¹ donde ciencia y arte se ponen a disposición del poder político-religioso como si fueran armas para el combate. En su papel y oficio de intelectual, el Capellán no deja de pensar en la complejidad de su presente, disputa y combate discursivamente proponiendo cursos posibles de acción. Con maestría, se inserta en la polémica, la sutileza y el juego, es decir, en las características que mejor distinguen a los dialécticos del siglo XII.

También, desde un enfoque feminista, Moi propone leer *De amore* como una obra sistemática que encuentra su punto final en el libro tercero mientras que, en los diálogos que ocupan gran parte del tratado, los supuestos patriarcales de la ideología cortesana se dejan entrever en la defensa que hace el Capellán de la violación a las campesinas y en el lenguaje violento y amenazador con que los hombres avasallan a las mujeres nobles para que los amen⁹². En este sentido, las mujeres aparecen defendiendo el *statuo quo* frente a los deseos masculinos que subvierten y ponen en jaque el orden social cortés.

⁸⁹ Cf. Ruiz Doménec, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 54-55.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 9-28.

⁹² Cf. Moi, T. “Desire in language: Andreas Capellanus and the controversy of courtly love”...

Moi afirma que *De amore* es más un *kit* de emergencias para los amantes (hombres) heridos que una introducción a las delicias del amor. La solución dada por el Capellán, en el libro tercero, parece inevitable: el deseo debe aniquilarse y solamente Dios puede poner fin a este amor como deseo incesante.

En los años 1990, Francis Cairns vuelve a sostener la consistencia del tratado del Capellán y ofrece como justificación el hecho de que Ovidio sea la principal fuente del Capellán desde el punto de vista de la forma y del contenido⁹³. Asimismo, señala que tanto Ovidio como Andrés se muestran preocupados por la consistencia de sus respectivas obras pero, mientras el primero es pro-amor, el segundo es contrario al amor mundano y exponente de la moral cristiana.

Por último, tanto el filósofo Canet Vallés⁹⁴ como Monson⁹⁵ han sostenido que *De amore* es una obra sistemática dentro del género conocido como *summa*, acorde al formato de producción científico aristotélico del siglo XII, es decir, una enciclopedia de conocimiento sobre la cuestión filosófica del amor. Por un lado, Canet Vallés sostiene que, al escribir el tratado, el Capellán hace uso de la filosofía aristotélica en boga y plantea al amor humano como un término medio frente a dos extremos: el amor bestial y el amor divino. *De amore* constituye así una primera *summa* escolástica sobre la cuestión. Por otro lado, Monson señala que, la adaptación y trasposición escrita de técnicas orales del debate, reproduce el mismo procedimiento que producirán las grandes *summae* escolásticas del siglo XIII y que por tal motivo comparte las opiniones de anteriores académicos de que *De amore* es un tipo de *summa* de amor, no distinta de las obras *Sic et non* de Abelardo, de las *Sentencias* de Pedro Lombardo o del *Decretum* de Graciano. En este sentido, Monson considera que el libro tercero debe leerse e interpretarse vinculándolo con el carácter antitético de la dialéctica, como una continuación del debate de los dos primeros libros. Las difíciles y controvertidas relaciones entre los dos primeros libros y el tercero se explican mejor no por el contenido doctrinal sino más bien por el método utilizado⁹⁶. Monson critica a los académicos dominados únicamente por la cuestión del significado del tratado y siguiendo una perspectiva de corte predominantemente formalista lo analiza prestando atención al modo escolástico de la construcción del discurso y asumiendo que el aspecto

⁹³ Cf. Cairns, F., "Andreas Capellanus, Ovid, and the Consistency of *De amore*" ...

⁹⁴ Cf. Canet Vallés, J. L. "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus" ...

⁹⁵ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 83.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 83-84.

formal del tratado no es solamente interesante por sí mismo sino un camino más seguro para descifrar su significado, el cual admite las más diversas lecturas e interpretaciones cuando se lo analiza solamente desde su contenido o desde una perspectiva irónica⁹⁷. De esta manera, advierte que el último libro de *De amore* es consecuencia, por lo tanto, de dos factores: uno interno y moral referido a los resultados obtenidos en las discusiones de los dos primeros libros; y otro externo y metodológico relacionado con el tratamiento escolástico y dialéctico que atraviesa al tratado entero⁹⁸. Monson no duda en afirmar que el rechazo radical del amor mundano por estar en conflicto con la moralidad cristiana indica el fracaso del proyecto de reconciliación⁹⁹. Así pues, concluye que *De amore* no es solamente un tratado de especulación sobre el amor, ni un manual práctico en el arte de amar o una homilía religiosa sobre la peligrosidad de la concupiscencia, sino que es todo eso y más: el amor para Andrés no es solamente una emoción o actividad sino un discurso¹⁰⁰.

En resumen, consideramos que los enfoques sistémicos, aquí presentados, comparten con las interpretaciones ironistas el carácter consistente de *De amore*, sin embargo, se diferencian en que, los primeros, se centran mucho más en las formas de escritura del tratado y el método filosófico que en los juegos de palabras, bromas, alegorías y dobles sentidos que son el centro de atención de los segundos, muy preocupados en desentrañar las intenciones del Capellán.

Ahora bien, en esta tesis pretendemos poner énfasis en la dimensión filosófica de *De amore* y por lo tanto consideramos más apropiado seguir las huellas de los enfoques sistémicos, que ubican a la obra en el centro de las polémicas dialécticas del siglo XII y dejar, en segundo lugar, las especulaciones acerca del carácter sexual, obsceno y jocoso que puede ser detectado en algunos pasajes del tratado. Sin embargo, consideramos problemático pensar a *De amore* exclusivamente en términos de especulación o discurso “serio” como lo hace Singer o Monson ya que esto no nos permite adentrarnos en las complejidades de la obra y dar cuenta de los numerosos recursos que utiliza el Capellán a la hora de escribir su tratado. Por este motivo es que proponemos el concepto filosófico de “juego” como una nueva perspectiva hermenéutica que nos permita superar la oposición “serio” / “no serio” y que no resulta para nada ajena a la misma

⁹⁷ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, pp. 3-5.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 334.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 351.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 121.

tradición occidental que ha visto en el amor y en el juego, algo inseparable de la esfera del pensamiento y la vida humana.

Hacia un nuevo enfoque de *De amore*

Aunque *De amore* prácticamente no ha sido analizado por filósofos, desde comienzos del siglo XXI las discusiones, en torno a la obra del Capellán, parecen estar dominadas, principalmente, por dos marcos filosóficos antagónicos. Por un lado, el post-estructuralismo que encuentra a una de sus primeras y principales expositoras en Bowden y que culmina, en su expresión más radicalizada, con Andersen-Wyman, quien considera a *De amore* como una obra que debe ser deconstruida para ser interpretada como un mensaje liberador y subversivo del orden patriarcal que llega hasta nuestros días. En estos enfoques, se revitalizan las lecturas del tipo ironista y se busca detrás de la literalidad de las expresiones, un discurso más profundo para los tiempos que corren y sentidos ocultos que, el Capellán, habría intentado esconder. Por otro lado, el pensamiento sistémico o estructuralista encuentra un hilo conductor desde la propuesta de Lewis hasta la de Monson, donde se interpreta *De amore* como una obra científica y “seria” que, si bien codifica las perspectivas del “amor cortés” del siglo XII, también muestra todo un desarrollo metodológico vinculado al mundo filosófico escolástico al que pertenece. Para el pensamiento sistémico o estructuralista, el recurso principal es el análisis formal de la obra y la observación de estructuras argumentativas y retóricas dentro del ámbito intelectual en que se desarrolla. De esta manera, se abandona toda especulación sobre las posibles intenciones irónicas del autor para hacer hincapié en las formas discursivas que permitan comprender la verdadera dimensión histórico-filosófica del tratado.

Tanto Andersen-Wyman como Monson son, quizás, los representantes contemporáneos más significativos de estos dos modos de abordajes filosóficos sobre *De amore* al momento de escribir esta tesis doctoral. Sus enfoques son intentos novedosos y originales que, desde marcos teóricos diferentes, invitan a re-pensar una obra tan compleja como abierta a sus posibilidades hermenéuticas. Si en algo coinciden, ambos académicos, es en la importancia del análisis del discurso que se expresa en *De amore*. Sin embargo, lo que más llama la atención es que ante este “giro lingüístico”, el tratamiento por parte de filósofos de *De amore* sigue siendo nulo o casi nulo en comparación con los tratamientos por parte de profesionales en literatura.

Anteriormente hemos señalado que la propia temática y la interpretación exclusivista “a secas” de *De amore* como un tratado de “amor cortés” había capturado la atención de la mayoría de los académicos provenientes del ámbito de las letras durante gran parte del siglo XX. Ahora bien, si tenemos en cuenta la importancia del análisis del lenguaje y sus estructuras para la comprensión de *De amore* ¿cuál es el motivo que hace que *De amore* siga siendo prácticamente ignorado dentro de la tradición filosófica occidental? ¿Por qué los filósofos profesionales nos seguimos entregando con pasión y entusiasmo a la lectura e investigación de obras de amor como *El banquete* y mantenemos en el anonimato e invisibilizadas a obras como las de Andrés el Capellán?

En la entrevista que realizamos a Monson, ante la pregunta sobre el escaso trabajo filosófico de la obra del Capellán, el académico respondió:

A pesar de que no soy filósofo y no puedo hablar por los filósofos, hay algunas observaciones acerca de *De amore* que quizás podrían ayudar a explicar su inquietud. Andrés el Capellán está claramente inmerso en la temprana escolástica, pero no es un pensador sistemático de primer orden. Incluso su definición de amor y su discusión en el capítulo uno, la parte más rigurosa del tratado, contiene sorprendentes errores como la afirmación de que la *passio* que es el amor no proviene de ninguna *actio* (obviamente confundido con *factio*) o la sustitución de *passio innata* por *passio interior*, expresiones escolásticas estándar para las emociones. Quizás más grave, desde el punto de vista filosófico, es el hecho de que Andrés mezcla en su especulación una gran cantidad de material literario, empezando por su obvia imitación a Ovidio, pasando por la alegoría del Purgatorio de las bellezas crueles del quinto diálogo, hasta el relato arturiano del libro segundo, capítulo ocho y que incluye, especialmente, muchos lugares comunes de la literatura vernácula –como la poesía de amor de los trovadores–. Es precisamente esta dimensión literaria lo que ha hecho del tratado un atractivo objeto de estudio para los académicos de la literatura, quienes han visto, en su enfoque relativamente sistemático del tema, una posible clave para resolver algunas de las ambigüedades de la poesía vernácula¹⁰¹.

De la respuesta de Monson, advertimos la dificultad de admitir en el discurso filosófico elementos “mezclados” provenientes de una dimensión literaria. ¿Podría ser esta “mezcla”, entre filosofía y literatura, la que aleja a los filósofos contemporáneos? ¿Acaso éstos no terminan por asumir bien la complejidad de discursos cuando no están dominados por las lógicas de la simplificación? No pretendemos dar respuestas finales a

¹⁰¹ La entrevista está en proceso de publicación en la revista de filosofía y ciencias *Prometeica*: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica>

estas preguntas sino más bien señalar los prejuicios que solemos mantener, principalmente con los pensadores medievales, debido a que esta “mezcla” la podemos encontrar en dosis mucho mayores en pensadores antiguos como Platón o modernos como Nietzsche a los cuales ningún profesional de la filosofía los dejaría fuera de la historia del pensamiento occidental. Quizás valdría la pena recordar los aportes de Edgard Morin cuando sostiene que el paradigma de la simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo y persigue el desorden. La simplicidad ve a lo Uno y ve a lo Múltiple pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de la simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción) o bien unifica lo diverso (reducción)¹⁰².

En resumidas cuentas, hoy pensamos la realidad como una trama compleja que impregna también nuestro horizonte de comprensión y, por ese motivo, la filosofía de la Edad Media no puede quedar exenta de este tratamiento. Es todavía claro que muchos académicos y filósofos contemporáneos prefieren pensar a la Edad Media de una manera simplista y reduccionista, como un periodo que más bien habría que eliminar por oscuro e improductivo para el pensamiento. En este sentido, *De amore* quizás represente y muestre máximamente lo contrario a esta creencia común y exponga a la complejidad, en su primer plano, a través de los tres libros que lo componen y donde están presentes tramas de discursos heterogéneos. Si tal como afirma Monson, la gran cantidad de material literario hizo y hace que la obra de Andrés el Capellán sea atractiva para los profesionales de las letras o también como nos ha indicado Ruiz Doménech respecto a los enfoques posestructuralistas que han olvidado ciertos debates, quizás se pueda ofrecer un nuevo punto de vista de interés para los filósofos que, desde lo formal, pueda incluir diferentes géneros literarios abriendo nuevas vías de investigación. Para llevar a cabo esta tarea, necesitamos asumir la complejidad del periodo que nos ocupa con el fin de desarmar cualquier antagonismo moderno y contemporáneo entre el discurso literario y el filosófico o el discurso “no serio” y el “serio”.

Con este fin, asumimos situar a *De amore* en los inicios históricos de un movimiento escolástico indisociable de una esfera de juego receptiva a todo tipo de recursos discursivos y géneros literarios. En ellos encontramos, en un primer plano, el factor agonal, la polémica y el juego de la disputa. La denominada fase sistémica del pensamiento filosófico del siglo XIII, que rápidamente podría pensarse como la

¹⁰² Cf. Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo* (Trad. M. Pakman), Barcelona, Gedisa, 1994, p. 55.

“maduración” de la escolástica, no es más que olvido de los orígenes lúdicos del siglo precedente donde se encuentra nuestro autor. La tendencia intelectual del siglo XIII es hacia la síntesis, el refinamiento, el pensamiento sistemático y los esquemas “maduros” que irán a consolidar el género denominado *summa* y que, inmediatamente, es entendido como literatura “seria”, científica y con una estructura formal inapelable. De esta manera, podemos entonces subrayar cómo el escolasticismo del siglo XII y su cultura se van haciendo cada vez más “serias” relegando el juego a un papel secundario¹⁰³ y en este proceso de “maduración”, el escolasticismo irá perdiendo no solamente espontaneidad y frescura en sus expresiones, palabras y relatos sino también temperamentalidad en las disputas verbales y ¿por qué no decirlo también? el elemento agonal y esencial propio de la filosofía.

Como hemos señalado anteriormente, el contexto de la corte y la formación del Capellán no nos permiten inferir que el autor haya intentado convertir todo el *De amore* en una obra exclusivamente humorística o burlesca dentro de la sociedad en que vivía. Sin embargo, no nos es posible dejar de mencionar el contenido anecdótico y vivencial, burlesco, cargado de fino sentido del humor y críticas explícitas que aparecen a lo largo del tratado como para hablar de una obra exclusivamente “seria”. El intento de pensar y reducir al *De amore* o bien a una total broma irónica o bien a un tratado científico “serio” puede dejarnos atrapado en una falsa dicotomía que nada tiene que ver con la situación del pensamiento del siglo XII. Postular que *De amore* es una *summa* en sentido estricto y que conlleva absoluta “seriedad” puede ponerse en crisis a partir de determinados pasajes que dejan al lector contemporáneo, y quizás también al lector medieval, en una situación anímica entre dos polos que van del abandono al éxtasis.

Ahora bien, ¿cómo salirse de la dicotomía entre “lo serio” y “lo no serio”? ¿Cómo integrar discursos tan dispares? ¿Cuál es ese punto de vista alternativo a los *ironistas* y *sistémicos* desde donde interpretar el tratado del Capellán? ¿Existe alguna categoría conceptual que pueda incluir y dar cuenta significativamente de todas las posibilidades discursivas y experiencias que encontramos en *De amore*?

Como respuesta a estas preguntas proponemos articular la obra del Capellán a partir del concepto de “juego”, el cual será nuestro horizonte de comprensión filosófica y que nos orientará en la lectura de *De amore*. De esta manera, pretendemos mostrar que tanto los *ironistas* como los *sistémicos* han dejado de lado el elemento lúdico que puede dar

¹⁰³ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 101.

fundamento al *De amore*. Este elemento lúdico es creador, capaz de ser un principio explicativo y organizador que está más allá de las dicotomías simplificadoras que han intentado reducir la obra del Capellán a algunas categorías interpretativas en desmedro de otras igualmente válidas. Por este motivo, pensamos a *De amore* como un tratado lúdico-filosófico sobre una cuestión tan ambigua y humana como es el amor.

Así entonces, consideramos que el concepto de “juego” puede pensarse y conjugarse muy bien con el del “amor” ya que de su vinculación estrecha y fundantes relaciones es posible hallar huellas en toda la tradición del pensamiento filosófico occidental. Por este motivo y antes de explicitar nuestra perspectiva lúdico-filosófica, pretendemos establecer unos lineamientos generales sobre el amor como juego en la filosofía occidental. Entendemos que es una tarea necesaria el poder identificar y explicitar un horizonte común de comprensión lúdico en el que el amor se piensa y se vive como juego haciendo que la obra de Andrés el Capellán no sea una “anomalía” sino más bien una emergencia de estos lineamientos histórico-filosóficos.

Finalmente, queremos subrayar que nuestra propuesta interpretativa sigue los lineamientos generales que surgen de una obra precursora como es *Homo ludens* (1938) de Johan Huizinga y también consideramos numerosos e importantes aportes, sobre la teoría y el concepto de juego, que se llevaron a cabo durante el siglo XX.

CUARTA PARTE: EL AMOR COMO JUEGO EN LA FILOSOFÍA

1. EL AMOR COMO JUEGO EN LA ANTIGÜEDAD GRECO-ROMANA

Los antiguos griegos y la figuración del *Eros*

Aun sin superar el problema etimológico de la palabra latina ‘amor’, valdría el intento de indagar en el fenómeno que detrás del término *eros* se describe en el mundo cultural de la antigua Grecia y cuyo análisis nos lleva a las fronteras entre la filosofía, la religión, la poesía y el juego. A los fines de comprender y reconocer los antecedentes en el tratamiento lúdico del amor que llegan hasta los tiempos de Andrés el Capellán, nos resulta significativo reparar en las primeras figuraciones poéticas de los antiguos griegos. Compartimos con Huizinga la idea de que, en las raíces de la creación poética se halla una estrecha conexión entre el juego y la cultura. La poesía nace en la esfera del juego y permanece allí como en su casa, a diferencia de la religión, la ciencia, el derecho, la guerra y la política que, en sus formas altamente organizadas, pierden contacto con el juego. En este sentido, los poetas griegos han tenido al “amor” como protagonista de sus poesías y sus juegos con palabras.

Así entonces, encontramos que las primeras expresiones sobre el *eros* son dichas por los poetas del período arcaico. Alrededor del siglo VIII a.C., Hesíodo, en *Teogonía*, señala que en primer lugar existió el *Caos*, después *Gea*, la Tierra, y por último *Eros*, el más hermoso entre los dioses inmortales¹. *Caos*, *Gea* y *Eros* son las tres realidades originarias que existen desde el principio. Así pues, *Eros* descrito en el poema de Hesíodo es la fuerza que provoca el devenir y quien fundamenta los lazos entre dioses y diosas de los que nacen los hijos y el curso de las generaciones. La unión entre seres y la procreación son las primeras características que se asocian a este hermoso dios. Unos pocos siglos después, Aristóteles, en su búsqueda de las cuatro causas, reconocerá a Hesíodo como el primero en señalar a *Eros* como causa del movimiento y orden del universo², problemas fundamentales que preocupaban a la mentalidad griega.

El tratamiento poético que recibe *Eros* lo destaca como una fuerza divina que se encuentra por fuera de la “vida corriente” y las creaciones de los poetas griegos imaginan una cosmología llena de dioses, entre los cuales *Eros* tiene una función doble: intenta dar fundamento al mundo sensible y ofrece una respuesta al problema del

¹ Cf. Hesíodo, *Teogonía* 116-121.

² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1,4.24-29.

movimiento. A este tratamiento poético y lúdico del *eros* no se lo puede, sin embargo, considerar como algo “no serio” sino que es justamente a través de los poemas, que se transmiten oralmente, donde es posible manifestarse acerca de cosas tan elevadas como el *eros*.

El tratamiento lúdico del amor o *eros* a través de la figuración no se da solamente en los poetas sino también en los denominados “filósofos presocráticos” que buscan especulativamente el *arché*, es decir el principio constitutivo y último de la realidad y también el principio del devenir, la *physis*. A veces, en estas búsquedas e indagaciones intelectuales, encuentran a *Eros*. En el poema de Parménides, la diosa engendra a *Eros* como el primero de los dioses³ y en Empédocles de Agrigento el *eros* y su contrario *eris*, odio o discordia, son las fuerzas conformadoras del cosmos que, desde la eternidad, actúan sobre los cuatro elementos primigenios: agua, tierra, aire y fuego⁴. Se puede advertir que la idea del *eros* como fuerza cósmica pudo haber influido en Heráclito de Éfeso debido a su descubrimiento del contraste implícito en el mismo *eros* que es, precisamente, relación y vínculo entre opuestos⁵.

En resumen, cuando los poetas y los filósofos griegos personifican al amor, desarrollan lo que es la esencia de la formación de mitos y de casi toda poesía: personificar lo incorpóreo y lo que no tiene vida⁶. Tal función primitiva de figurar lo que se percibe a partir de los sentidos es, a la vez, función expresiva y función lúdica. Los enunciadores de los mitos griegos contaron con gran libertad lúdica para ofrecer relatos imaginados sobre experiencias amorosas. Así pues, por ejemplo, cuando Pasifae se enamora y es rechazada por el toro blanco, con la ayuda de Dédalo crea un juguete para engañarlo y construye una vaca de madera hueca que cubre con una piel blanca. Luego, según algunas versiones del mito, Pasifae lleva la vaca de madera al campo donde pasta el toro que en seguida se prende de ella. Mientras tanto, ella ingresa al interior de la vaca y queda preñada, dando a luz al Minotauro que tiene cabeza y cola de toro y cuerpo humano.

El arte de imaginar mitos en torno a la cuestión amorosa y con el objetivo de obtener el amor, también lo advertimos en las figuraciones realizadas en la obra de Andrés el Capellán cuando en el relato alegórico mencionado en el apartado anterior, impone una

³ Cf. Parménides, fragmento B13 DK.

⁴ Cf. Empédocles, fragmento B35 DK.

⁵ Cf. Mondolfo, R., *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* (Trad. Oberdan Caletti), Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 169-170.

⁶ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 174.

verdad a partir de algo que “se dice”: “pues se dice y es verdad”⁷ que el dios Amor premia y castiga en el “más allá” según el comportamiento erótico de las mujeres en el “más acá”. Cuando el Capellán convierte el amor en un dios que dictamina acerca del destino de las vidas transmundanas de las mujeres no hace más que repetir la lejana y lúdica figuración de los antiguos poetas y filósofos griegos. Asimismo, en el libro tercero de *De amore*, el Capellán encuentra el *arché* griego en la figuración del Dios cristiano.

Platón y los sofistas: la competición discursiva sobre el amor

Con Platón y sus diálogos llegamos al último eslabón de esta tradición griega figurativa y lúdica y quizás la más influyente para el pensamiento erótico occidental⁸. Tenemos que destacar, tal como hemos señalado que, a diferencia del tratamiento erótico de Andrés el Capellán, el *eros*, descrito en los diálogos platónicos, es identificado con el deseo sexual de carácter homosexual –conforme lo entendemos hoy– ya que, gran parte de los griegos, consideraban las relaciones homosexuales compatibles con las relaciones heterosexuales y con el matrimonio. Las relaciones homosexuales tenían, además, un componente educativo que no existía en las relaciones entre hombres y mujeres. Sin embargo, al igual que ocurre con *De amore* de Andrés el Capellán, en la obra de Platón los aspectos literarios son indisociables de los filosóficos haciendo que literatura y ciencia, juego y seriedad se entremezclen en un entramado difícil de diferenciar.

Platón no solamente ha abordado lúdicamente al amor cuando realiza figuraciones del *eros* sino también cuando presenta una larga competencia de discursos en honor a este dios. La competencia en sí misma muestra la conciencia lúdica del mundo griego al pretender ofrecer la mejor definición del *eros*. Los sofistas son las figuras centrales de la vida cultural cuyo producto típico es el sofisma que utilizan para golpear con destreza al combatiente⁹. Todas sus preguntas capciosas descansan en la condición de que el campo de validez lógica se limita tácitamente a un campo de juego en el que se supone que también el contrario se mantiene sin oponer un “sí, pero...” que estropea el juego a la manera como lo hace Diógenes de Sinope desde su actitud cínica, crítica y burlona contra toda norma y convención social. En este sentido podemos afirmar que los modelos de disputas y competencias discursivas de los griegos se convierten en normas

⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 222 [102]: “Fertur enim et est verum”.

⁸ Cf. Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, pp. 34-35.

⁹ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 187-189.

a seguir para el tratamiento de cualquier asunto “serio” y “científico”. En cambio, el sofista o retórico reconoce la naturaleza lúdica de su actividad argumentativa y no ansía la verdad, sino más bien ese “tener razón personal”, el “vencer” por la palabra que está animada por la actitud arcaica de la competición¹⁰.

Cuando Platón presenta cuestiones epistémico-filosóficas como el amor, a través de diálogos ingeniosos y a veces divertidos, el espíritu agonal y competitivo está en primer plano. El amor se convierte en una competición, un duelo de discursos con opiniones contrapuestas y complementarias acerca del dios *Eros*. Así pues, es en *El banquete*, donde Sócrates muestra la actitud más firme, combativa y seria contra la segunda generación de sofistas al tratar la cuestión del amor donde se discute acerca de: ¿por qué *Eros* es un dios? ¿Qué papel juega en la vida humana? ¿Cuáles son sus efectos? etc. Todas estas preguntas se convertirán en el *canon* a través de las cuales pensar la cuestión del amor y en este sentido tanto en Platón como en Andrés el Capellán encontramos un esfuerzo intelectual, en proponer y superar, convirtiendo los tipos de discursos lúdicos sobre el amor, en discursos “serios”.

Ahora bien, si el amor se presenta como juego ¿quién arbitra los discursos? ¿quién distingue, en la competencia, entre discursos verdaderos y discursos falsos? Como en todo juego, deben existir árbitros y ni en Platón ni en Andrés el Capellán están ausentes. En primer lugar, podemos afirmar que la teoría del amor del *Banquete* no se expone en forma sistemática sino dialéctica y, mientras los comensales proceden y parten de los caracteres particulares de *Eros* para pasar luego a los componentes esenciales, la conversación final entre Sócrates y Diotima, sacerdotisa de Mantinea, empieza con la definición de *eros* para después dedicarse a estudiar los efectos en la vida humana¹¹. Así entonces, luego de los discursos mitológicos de los sofistas, Diotima, a través de Sócrates, emerge como una sabia árbitro que intenta dar un discurso verdadero, racional y “serio” sobre el amor. La sacerdotisa le enseña a Sócrates las tres notas distintivas del *eros* que gravitarán con mayor o menor intensidad a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental: (i) el *eros* es todo deseo de lo que es bueno y feliz¹²; (ii) el *eros* es deseo de poseer siempre el bien¹³ y (iii) el *eros* es procreación en la belleza, tanto del cuerpo como del alma¹⁴. En segundo lugar, observamos que esta situación se repite,

¹⁰ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 195.

¹¹ Cf. Martínez Hernández, M., “Introducción”, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1986, vol. 3, pp. 154-155.

¹² Cf. Platón, *El banquete* 205d.

¹³ Cf. Platón, *El banquete* 206b.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 206b.

aunque en otro contexto, cuando en los juicios de amor presentados por el Capellán, son las altas damas de la nobleza aquellas mujeres expertas en el amor y capaces de dirimir conflictos de galantería, al sentenciar sobre casos particulares, instituyen la verdad del amor. Podemos concluir que tanto en Platón como en Andrés el Capellán, la mujer se presenta como una autoridad competente en cuestiones eróticas y por ende en árbitro del juego del amor.

Además del aspecto competitivo y lúdico de los discursos griegos también observamos la existencia de prácticas propiamente de juego, que aparecen alrededor del contexto de producción de los discursos eróticos. Una de ellas la encontramos muy extendida en los banquetes realizados por la juventud ateniense y en los simposios o reuniones de bebedores que empezaban con libaciones en honor a los dioses. Allí se bebía una pequeña cantidad de vino puro y se rociaban algunas gotas invocando, en general, al dios Dionisio. El *kóttabos* o cótabo era un juego de habilidad, de origen siciliano, que consistía en arrojar el líquido del fondo de la copa de vino contra un recipiente en lugar de hacerlo en el suelo, mientras se pronunciaba el nombre de la persona amada. De esta manera, según dónde cayese el vino, era un presagio positivo o negativo respecto del resultado de la futura conquista amorosa. Esta práctica de juego, vinculada estrechamente al amor, estuvo de moda en la antigua Grecia y fueron inventadas diversas variantes. A veces, el premio era conseguir el beso de la persona amada¹⁵. En este sentido, queremos resaltar la importancia de las prácticas propiamente de juego asociadas al tratamiento del amor y que también encontraremos en Andrés el Capellán cuando en uno de los diálogos una dama noble le dice a un plebeyo: “si quieres obtener mi amor debes ser moderado en el juego de dados”¹⁶.

Finalmente, resulta llamativo que, en *Las leyes*, el último de los diálogos de vejez, Platón se vuelve hacia un pesimismo crítico de su propia obra y asume una actitud que lo lleva a abandonar muchas ideas expuestas anteriormente. Considera que los asuntos del hombre no son dignos de seriedad pero que, sin embargo, es necesario tomarlos en “serio”, aunque no sea algo afortunado y que, si se actúa “como si fueran cosas serias”, quizás los resultados serían los mismos¹⁷. El pensamiento del último Platón se mueve hacia una esfera lúdica-religiosa donde identifica “lo serio” y “lo sagrado” con “lo lúdico”:

¹⁵ Cf. Flacelière, R., *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles* (Trad. Cristina Crespo), Ediciones Temas de Hoy, España, 1989, pp. 223-224.

¹⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 154.

¹⁷ Cf. Platón, *Las Leyes* 803bc.

Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria. Pues esto, por cierto, no lo sabemos, pero sí sabemos que estas pasiones interiores nos arrastran como si fueran unos tendones o cuerdas y que, al ser contrarias unas a otras nos empujan a acciones contrarias, en las que quedan definidas la virtud y el vicio¹⁸.

En la cita anterior encontramos el fundamento para derivar la tesis de que toda la vida humana es el resultado del juego divino y de nuestras pasiones, entre ellas, la pasión amorosa que nos arrastra de un lado a otro; de la virtud al vicio. Así entonces, el amor como juego en la filosofía no solamente aparece en la expresión figurativa, en las competencias discursivas, en las prácticas propiamente lúdicas de los bebedores sino también en el centro de la vida misma del ser humano.

Aristóteles: *philia* y *eutrapelia*

Ni Platón ni Aristóteles, en su esfuerzo de luchar “en serio” contra los sofistas y sus juegos de palabras, pudieron liberarse conscientemente de la esfera del juego. Así entonces, en *Refutaciones sofisticas*, el estagirita señala algunas formas de razonamientos, desde el punto de vista de la validez, que aplicará a diferentes cuestiones, entre ellas, la de la pasión amorosa.

De esta manera, en los *Analíticos primeros*, Aristóteles desarrolla un argumento que representa un movimiento donde el amor se aleja de la unión carnal y se mueve hacia un ámbito afectivo diferente:

Entonces, si todo amante, en virtud de su amor, prefiere A, <a saber>, que <el amado> esté dispuesto a conceder favores, pero no los conceda (sobre lo que <ponemos> C), en lugar de que los conceda (sobre lo que <ponemos> D) sin que esté dispuesto a concederlos (sobre lo que <ponemos> B), está claro que A, estar dispuesto, es más deseable que conceder favores. Luego ser amado es más deseable, en virtud del amor, que la unión carnal. Por lo tanto, el amor es más propio del afecto que de la unión carnal¹⁹.

Así pues, Aristóteles razona que es mejor que alguien amado esté dispuesto a conceder favores pero no lo haga, a que alguien no esté dispuesto y los conceda. Es decir, mejor

¹⁸ Cf. Platón, *Las leyes* 1, 644d-e.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *Analíticos primeros* 2, 68a.

es la condición de “estar dispuesto sin llevar adelante la unión carnal” que el “no estar dispuesto y practicar la unión carnal”. La primera opción es lo propio de la *philia* o la amistad, la segunda del *eros* o del amor-pasión. Este tratamiento lógico de la pasión amorosa anticipa el tratamiento dialéctico que hemos observado en el tratado *De amore* de Andrés el Capellán.

La tradición filosófica griega que va desde Platón, pasando por Aristóteles, hasta los estoicos y el mundo cristiano en que vive el Capellán participa de un horizonte intelectual común que comprende a las pasiones no controladas como aquellas que esclavizan al hombre al subordinar su razón a los apetitos sensitivos, esos que comparten los seres humanos con los animales. En las obras *Sobre el alma* y *Ética nicomaquea*, Aristóteles aborda las relaciones entre la razón, el deseo, las pasiones y el placer. Advierte que las dos facultades motrices del cuerpo son el deseo y el intelecto²⁰ y que mientras el intelecto siempre acierta, el deseo puede acertar o no²¹. Lo que causa el movimiento es el objeto deseable que es lo bueno o lo que se presenta como lo bueno²². Aristóteles concluye que todo bien es obra del arte y no hay ningún arte del placer²³.

Así entonces, a diferencia de Andrés el Capellán, para Aristóteles el *eros*, vinculado al apetito y al placer sexual, es algo más bien caprichoso del cual no hay arte posible. El placer que se desprende del *eros* tiene como consecuencia el impedirnos pensar²⁴ y, por lo tanto, este amor sexual o amor-pasión ocurre cuando el deseo se mueve contrario al razonamiento y genera un estado similar al de la embriaguez o la locura²⁵.

Lo dicho anteriormente sirve para comprender por qué la especulación filosófica de Aristóteles cambia el centro de gravedad del *eros*, que queda reducido al amor sexual, hacia la *philia*, la amistad definida en torno a la virtud. Por este motivo es que el filósofo reflexiona sobre la amistad dentro de la esfera de la racionalidad del *zoon politikón* mientras que el *eros* es comprendido como una fuerza más bien del orden irracional. De la amistad, Aristóteles afirma que es una virtud o algo acompañado de virtud y lo más necesario para la vida ya que, con amigos, los hombres están más capacitados para pensar y actuar²⁶. Señala que solamente se puede amar lo bueno, lo

²⁰ Cf. Aristóteles, *Sobre el alma* 3, 10.

²¹ Cf. *Ibid.*, 3, 11.

²² Cf. *Ibid.*, 3, 10.

²³ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea* 7, 11, 1152b.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 7, 11, 1152b.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 7, 3, 1147a.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 8, 1, 1155a.

agradable o lo útil y se pregunta si acaso los hombres aman lo bueno o lo que es bueno para ellos²⁷. La amistad requiere reciprocidad pero los que aman por placer o por interés lo hacen porque les es agradable o útil. A estas dos últimas amistades, Aristóteles las llama amistades por accidente porque uno no es amado por lo que es sino por lo que procura, ya sea utilidad ya sea placer²⁸. La amistad perfecta, sin embargo, es la de los hombres buenos e iguales en virtud y, aunque estas amistades son raras, requieren de mucho tiempo y trato²⁹.

Ahora bien ¿cuáles son las notas distintivas que definen a esta amistad y cuáles las virtudes que la acompañan? En *Ética nicomáquea*, Aristóteles responde que son dos las notas de la amistad: la convivencia en mutua compañía y el disfrute³⁰. En otro lugar, el filósofo dirá que amar es alegrarse³¹. Por lo tanto, establece que la amistad está fundada en la igualdad y que ni entre un hombre y una mujer, ni entre el hombre y la divinidad puede establecerse fácilmente una amistad perfecta a menos que, en el caso del hombre y la mujer, ambos sean buenos y tengan una amistad por causa de la virtud³². En el ámbito de la amistad, el tratarse bien es regla y allí los amigos no rivalizan ni disputan, pues nadie se enoja con el que manifiesta su querer o lo favorece³³. La amistad perfecta carece del elemento lúdico de la competición ya que el amor hacia un amigo no es un amor egoísta, sino que es un amor que deja de lado su propio bien³⁴.

Descartada la pasión amorosa como fuente de bienestar, el ideal de amistad aristotélico entronca con la ética de la búsqueda de la felicidad: el hombre feliz necesita de amigos virtuosos³⁵. La felicidad es fin de todo lo humano, elegida por sí misma a diferencia de los pasatiempos y diversiones que, si bien son agradables, no deben buscarse por sí mismos. El peligro de pasatiempos y diversiones está en que los hombres descuidan sus cuerpos y bienes más que los beneficios que obtienen de ellos. La felicidad no se encuentra en la diversión pero, como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, el divertimento es como un descanso para la tarea “seria” y esforzada de vivir conforme a la virtud³⁶. La risa, la diversión y los pasatiempos son importantes

²⁷ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 8, 1, 1155b.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 8, 2, 1156a.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 8, 3, 1156b.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 8, 6, 1158a.

³¹ Cf. Aristóteles, *Ética eudemia* 7, 2

³² Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 8, 12, 1162a.

³³ Cf. *Ibid.*, 8, 13, 1162b.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 9, 8, 1168a.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 9, 9, 1170b.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 10, 6, 1176b-1177a.

en tanto sirven de medios para un fin superior. En los tiempos de ocio, el desarrollo lúdico del hombre se integra dentro del ideal aristotélico de felicidad como un escalón hacia las tareas verdaderamente “serias” y esforzadas del ser humano. En este sentido, Aristóteles aborda una virtud relevante para el tiempo de descanso y el mundo social: la *eutrapelia* o virtud del juego, es decir, el modo correcto en que intervenir socialmente sin caer en su defecto, ser parco y no reírse de nada o en su exceso, la bufonería o grosería³⁷.

En síntesis, observamos cómo el análisis lógico de la cuestión amorosa lleva a Aristóteles a intentar superar la noción del *eros*, vinculada a lo patológico e irracional, no a través de un arte, con el cual se podría dominar la pasión erótica como intentaría hacer Ovidio o el Capellán en sus dos primeros libros, sino a través de la elaboración de un discurso “serio”, institucional y político sobre la amistad. Así entonces, no puede pensarse en Aristóteles a la amistad sin el acompañamiento de virtudes como la *eutrapelia*, una virtud esencial para las relaciones sociales y asociada al juego que se lleva a cabo en los momentos de descanso del alma. Ahora bien, esta amistad y virtud eutrapélica se circunscriben solamente al ámbito masculino donde los hombres virtuosos y amigos son los únicos capaces de intervenir en los asuntos públicos. Así entonces, el discurso de la *philia* y la *eutrapelia* se cristaliza en un ideal ético, político y científico que persiguen todos aquellos hombres que viven como ciudadanos de la *polis* y por lo tanto son dueños de sí mismos.

Ovidio: maestro en el juego del amor

Ya hemos abordado *in extenso* la notoria influencia de Ovidio en la obra de Andrés el Capellán. Ahora nos proponemos mostrar, en el poeta romano, las relaciones entreñables entre el discurso erótico y el juego. Así pues, queremos subrayar cómo en el mundo romano, el juego se destaca en primer plano generando fascinación en todos los órdenes sociales. El carácter lúdico de la sociedad romana se manifiesta, fundamentalmente, en la famosa expresión “pan y circo”, *panem et circenses*, que pedía el público a las autoridades políticas. Como sostiene Huizinga, la sociedad romana no podía vivir sin el juego que constituía el fundamento de la existencia, lo mismo que el

³⁷ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 4, 1128a 31-34.

pan³⁸. Para los romanos muchos juegos eran sagrados y el pueblo los exigía como un derecho.

Ahora bien, muchos de los espacios de diversión, descanso y entretenimiento lúdico eran los teatros y los circos, ámbitos que recomendaba el poeta romano Ovidio a visitar a todos aquellos hombres que quisieran conquistar mujeres:

Pero más que en ningún otro sitio has de cazar en los curvos teatros: éstos son los lugares más fecundos para tus propósitos. Allí encontrarás qué amar y con qué divertirte, algo de lo que disfrutarás sólo una vez y algo que desearás mantener³⁹.

En el pasaje anterior se muestra la importancia que tenía el amor como juego en la mentalidad de la aristocracia intelectual romana. Así pues, ambas dimensiones, juego y amor, se entremezclan en el pensamiento, la vida y la historia mitológica de Roma. En el libro primero del *Arte de amar*, el poeta sostiene que es Rómulo el primero que alborotó los juegos escénicos con violencia, cuando el rapto de las sabinas alegró a los varones sin mujeres⁴⁰.

También las prácticas propiamente lúdicas como los juegos de azar o de tablero estaban a la base de los consejos de Ovidio para que los hombres conquisten el amor de las mujeres:

Cede cuando ella te lleve la contraria; cediendo saldrás vencedor; intenta únicamente representar el papel que ella te mande. Si reprende, tú reprenderás; todo lo que ella apruebe, lo aprobarás tú; lo que afirme, lo afirmarás; lo que ella niegue, lo negarás. Si se ha reído, te reirás; si llora, no se te olvide llorar: que ella imponga condiciones a la expresión de tu cara. O si juega y tira con su mano los dados de marfil, tira tú a perder y dáselos después de haberlos tirado mal. O si tiras las tabas, para que no tenga que sufrir el castigo por haber perdido, haz que te salgan más de una vez los ruinosos perros. O si el peón se mueve en el juego de los soldados, procura que tu soldado sea muerto por su enemigo de vidrio⁴¹.

De esta manera, Ovidio enseña al hombre que al dejarse perder en los juegos de dados o de tablero, en realidad, lo que está haciendo es ganar el verdadero juego que es el del amor. Asimismo, el poeta no solamente ofrece consejos a los hombres sino también a

³⁸ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 225.

³⁹ Cf. Ovidio, *Ars amatoria* 1, 90-93.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 1,101.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 1, 197-207.

las mujeres a las cuales les dedica su último libro del *Arte de amar* para enseñarle cómo conquistar y retener el amor de un hombre:

Me avergüenza dar consejos de poca monta: que sepa el nombre de las jugadas de tabas y tu valor cada vez que te tiran dado, y que unas veces arroje los tres dados y otras veces cavile sobre qué ficha tiene que perseguir y a cuál debe atraer con su astucia y que juegue con precaución y talento al juego de los soldados: un peón cae vencido al encontrarse con dos enemigos; el rey, cogido por sorpresa, pelea sin su compañera y tratando de mantenerse, desanda muchas veces el camino emprendido. Depositense también en una retícula extendida las bolitas, no debiendo moverse ninguna de ellas sino la que retiras. Hay otro tipo de juego: una estrecha línea lo divide en tantas casillas como meses tiene el año fugaz; en un pequeño tablero se colocan tres fichas por cada una de ambas partes y la victoria consiste en poner en línea las fichas propias. Practica mil juegos, es vergonzoso que una mujer no sepa jugar: el amor se concierta muchas veces durante el juego⁴².

En este pasaje, Ovidio vuelve a ligar el juego con el amor al sostener que las propias prácticas lúdicas como los juegos de tablero o dados son condiciones de posibilidad para la emergencia del amor. Finalmente, el poeta subraya y recomienda a las mujeres ser moderadas en los juegos de dados:

Pero es poco esfuerzo aprender a tirar los dados como es debido; lo verdaderamente difícil es contener los propios ímpetus. En esos momentos nos despreocupamos; en el mismo apasionamiento manifestamos cómo somos y nuestro carácter aparece desnudo a través del juego. Surge la ira, vicio horrible, el deseo de ganar, las disputas, las peleas y la angustiada inquietud. Se lanzan acusaciones, resuena el aire con las voces y cada uno invoca en su favor la ira de los dioses. Ante la mesa de juego no hay que fiarse de nadie. ¿Qué es lo que no se solicita con plegarias a los dioses? Incluso he visto a veces humedecerse de lágrimas las mejillas. ¡Que Júpiter aleje de vosotras tan feos defectos en mujeres que se preocupan por agradar a un varón!⁴³

Así pues, advertimos que en el mundo romano la pasión por los dados como la pasión erótica, hacía “perder la cabeza” a quienes se entregaban a tales ocupaciones, es decir, perder la capacidad del propio dominio y de ser dueños de sí mismos. Por tal motivo, también en Andrés el Capellán, cuyo pensamiento amoroso es, como ya vimos, deudor de Ovidio, encontramos la misma preocupación en el dominio de las pasiones y en uno

⁴² Cf. Ovidio, *Ars amatoria*, 3, 353-358.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 3, 369-380.

de los diálogos del capítulo sexto del libro primero pone en boca de una mujer de la alta nobleza una sentencia dirigida hacia un hombre plebeyo, esta es, la de que todo buen amante debe ser moderado en los dados⁴⁴.

En síntesis, encontramos que el ambiente del juego y el de las propias prácticas lúdicas, tanto en el mundo de las aristocracias romanas paganas como en el mundo de las cortes medievales cristianas, se encuentran fuertemente vinculadas al discurso y prácticas eróticas haciendo de estos un juego propiamente dicho en el cual los jugadores, es decir, los amantes, deben avanzar mediante un arte inteligente y sutiles estrategias si desean alcanzar sus objetivos de seducción.

2. EL AMOR EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

El juego del amor en la tradición judía

Desde el siglo III a.C. encontramos registros de comunidades judías en Alejandría, ciudad helenizada y gobernada por la dinastía ptolemaica que había sido fundada por uno de los generales de Alejandro, Ptolomeo I Sóter. En tiempos de su sucesor y faraón Ptolomeo II Filadelfo, se traduce la biblia hebrea al griego y se conforma la llamada *Septuaginta* o de los *LXX* que, según la leyenda, hubo de ser traducida por alrededor de setenta sabios que trabajaron de manera independiente y que coincidieron en sus traducciones. A diferencia de la *Metafísica* de Aristóteles que establece al *theos* como un primer motor inmóvil que mueve necesariamente al mundo⁴⁵, el *Génesis* señala que *Yahvé* crea el mundo en un acto intencional y lleno de bondad. Así entonces, la religión judía sostiene que *Yahvé* no crea por necesidad sino por amor y luego de crear al hombre considera que “no es bueno que el hombre esté solo”⁴⁶ y se dispone a crear a una auxiliar, una ayuda para el hombre: la mujer. A partir de aquí, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a la mujer y pasar a ser los dos una sola carne⁴⁷. Así entonces, observamos cómo en el libro primero del Antiguo Testamento, la cuestión del amor aparece en el centro de las preocupaciones. Algunos académicos han sostenido una herencia común de griegos y hebreos que justificaría el fenómeno de la atracción sexual. La idea de que los dos sexos fueron anteriormente una unidad parece haber sido

⁴⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 154.

⁴⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 12,7.

⁴⁶ Cf. *Gn.* 2,18.

⁴⁷ Cf. *Gn.* 2,24.

habitual en el oriente mediterráneo antes de la aparición de griegos o hebreos. Así pues, es posible observar una correspondencia en el discurso de Aristófanes del *Banquete* con el *Génesis* 2, 24. En ambos discursos, la unión amorosa tiene que ver con la pérdida de la individualidad en favor de la unidad⁴⁸. También el entonces papa Benedicto XVI ha señalado que, en el trasfondo de la narración bíblica, pueden advertirse concepciones como las del mito que aparece en *El banquete* de Platón, según la cual, originariamente, el hombre era esférico, completo y autosuficiente pero luego, por su soberbia, es castigado y dividido en dos por Zeus. En el *Génesis* aparece la idea del hombre como un ser incompleto que requiere de una ayuda o de una auxiliar que lo complete⁴⁹. Ahora bien, mientras en el mito platónico de Aristófanes se contempla la posibilidad tanto de uniones heterosexuales como homosexuales, en el *Génesis* queda claro que la unión carnal es entre un hombre y una mujer. A pesar de las diferencias, tanto en la tradición griega como en la judía, es posible advertir formas discursivas comunes que resultan peyorativas respecto a la unión sexual y a la mujer.

Ahora bien, no es el *Génesis* el libro más relevante para abordar la estrecha vinculación entre el amor y el juego sino más bien *El Cantar de los Cantares*, prototipo de las relaciones eróticas entre dos amantes heterosexuales. Compartimos con Luis Heriberto Rivas la afirmación de que el libro del *Cantar*, de origen palestino y escrito entre los siglos V y IV a.C., trata sobre los incidentes entre dos enamorados a los que acompaña un coro que va haciendo comentarios y aclarando el sentido de algunas escenas que eran representaciones muy comunes en las fiestas de casamiento del mundo oriental⁵⁰. La tradición judeocristiana ha atribuido la autoría del *Cantar* al rey Salomón, hijo de David y tercer y último monarca del reino unido de Israel. En el *Libro primero de los reyes* se exponen algunos rasgos de la vida de su autor: a la figura histórica de Salomón se la presenta como víctima de la lujuria carnal, amando a muchas mujeres extranjeras, teniendo setecientas mujeres princesas y trescientas concubinas que lo arrastran a seguir a otros dioses⁵¹. El *Cantar* ha sido objeto de diversas interpretaciones pero han predominado las lecturas del tipo alegóricas, sobretudo, porque el diálogo tiene como protagonistas a los misteriosos pronombres “Él” y “Ella” que en ningún momento denotan a referentes espirituales o materiales.

⁴⁸ Cf. Gordon, C. H., “Griegos y hebreos”, *Revista de Occidente*, Año IV, 43, 1966, pp. 43-61.

⁴⁹ Cf. Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, Carta encíclica, 2005.

⁵⁰ Cf. Rivas, L. H., *Los libros y la historia de la Biblia*, Buenos Aires, San Benito, 2013, p. 117.

⁵¹ Cf. *I Re.* 11, 1-3.

Desde la tradición judía y, en las primeras comunidades cristianas, los pronombres “Él” y “Ella” no son interpretados en la literalidad expresada por su género masculino y femenino sino como parábolas en donde los pronombres masculino y femenino representan a *Yahvé* y al pueblo de Israel respectivamente, que manifiestan distintas expresiones de amor. A su turno, la gran mayoría de los teólogos y místicos cristianos de la Edad Media han ofrecido una interpretación alegórica, donde el pronombre “Él” refiere a Dios o a Cristo y “Ella” refiere a la Iglesia o al alma. En consecuencia, las lecturas judeocristianas del *Cantar* han considerado la alegoría como el método que permite interpretar la profundidad y seriedad del mensaje de un texto que, en su sentido literal, se presenta más bien como un juego misterioso y literario entre dos amantes, un juego de búsquedas, encuentros y desencuentros, donde los amantes corren en una competencia por alcanzar al Amado, el cual a veces se escapa y otras veces se esconde:

Abrí a mi amado, pero mi amado ya se había ido. ¡Se me fue el alma tras él! Lo busqué y no lo hallé, lo llamé y no me respondió⁵².

Teniendo en cuenta que esta obra ha sido frecuentemente interpretada desde el método alegórico, Jean Leclercq propone comprender a Salomón no como un autor erótico sino como alguien que enseña solamente el amor a Dios y que, por este motivo, es tan influyente en toda la literatura del amor monástico del siglo XII francés en que encontramos a Andrés el Capellán⁵³. Sin embargo, desde un punto de vista histórico y crítico, consideramos que la atribución de esta obra a Salomón es ficticia y señalamos tres posibles puntos de vista para interpretar el *Cantar*: (1) El libro no fue escrito originalmente como libro religioso sino que se trata de un drama para ser representado durante un casamiento y que puede ser leído como parábola del amor de *Yahvé* hacia el pueblo de Israel; (2) El libro fue escrito para describir el amor de *Yahvé* hacia el pueblo de Israel y se trata de una alegoría y (3) El libro tiene el aspecto de un drama para una fiesta de matrimonio y fue escrito para cantar el amor entre los esposos donde el matrimonio es querido y bendecido por Dios⁵⁴.

⁵² Cf. *Ct.* 5, 6.

⁵³ Cf. Leclercq, J., *Monks and love in twelfth-century france*, Oxford, The Clarendon Press, 1979, p. 29.

⁵⁴ Cf. Rivas, L. H., *Los libros y la historia de la Biblia...*, pp. 117-118. Es interesante resaltar que Benedicto XVI ha adherido a la última nupcial interpretación, al pensar el *Cantar* como un libro con cantos de amor escritos quizás para una fiesta nupcial israelita en la que se debía exaltar al amor conyugal. Benedicto ha puntualizado que son dos términos los que se utilizan para indicar el amor en *El Cantar*: *dodim*, un plural que expresa búsqueda de un amor todavía inseguro y *ahabá* que la tradición griega del Antiguo Testamento denomina con un vocablo de fonética similar: *agapé*. Así entonces, éste último

Aunque consideramos que quizás la tercera posibilidad sea la más verosímil, *El Cantar* sigue siendo un libro misterioso que ha desafiado a todos los filósofos y teólogos cristianos de la Edad Media y cuyo significado, antes en clave alegórica, es debatido y retomado hasta nuestros días. La encíclica de Benedicto es muestra de la importancia de este libro para pensar la cuestión amorosa dentro de la filosofía cristiana en que está inmerso Andrés el Capellán.

Desde el principio hasta el final, *El Cantar* no arroja luminosidad y se cierra con una voz que pide al amado que huya justo antes de consumir el encuentro entre los amantes. Después de este llamado, solamente podemos deducir que los juegos de búsquedas y la competencia para llegar al Amado deben proseguir. En este sentido, más allá de la hermenéutica cristiana y sus intentos de superación, el amor como juego expresado en *El Cantar* parece converger con el pensamiento platónico que ha caracterizado al deseo amoroso como algo difícil y esforzado de satisfacer.

El cristianismo: recepción de la *eutrapelia* y rechazo de la pasión amorosa

Alrededor del año 57 d.C., Pablo de Tarso delinea las ideas centrales para una moral y sexualidad cristiana. La cuestión del amor se convierte en un asunto “serio”, es decir, divino y por lo tanto ya no cabe lugar para juego alguno. Pablo considera que la unión sexual es la entrega de la persona toda y, de esta manera, o bien se debe atender a las solicitudes de la naturaleza o bien al llamado de Dios. En su primera carta a los “descarriados” de Corinto, Pablo amonesta a aquellos que siguen una sexualidad inmoral que incluye prácticas homosexuales y relaciones con prostitutas. Recomienda huir de las relaciones sexuales prohibidas y sostiene que la fornicación, como obra de la carne, hace que los hombres no hereden el Reino de Dios⁵⁵. Sin embargo, para aquellos que no pueden abstenerse de los pecados de la carne, Pablo prescribe el matrimonio y manifiesta toda una nueva mirada que intenta superar el *eros* griego a través del término *ágape* que posteriormente será traducido al latín como *cáritas*, caridad. En uno de los pasajes más notables, Pablo expone el núcleo esencial del concepto de caridad como parte del *kerigma* cristiano:

término denota una experiencia del amor que supera el carácter egoísta del *eros* griego para convertirse en ocupación y preocupación del otro y donde el ansia del bien del amado se convierte en renuncia y sacrificio. Cf. Benedicto XVI, *Deus Caritas est...*

⁵⁵ Cf. *Ga.* 5, 19-22.

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha. La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca⁵⁶.

La visión de la moral paulina contra la fornicación, a favor del matrimonio como mal menor y donde la caridad expresa el sentimiento más elevado, impregnará gran parte del imaginario teológico y filosófico del medioevo cristiano y será posible advertir su influencia en el libro tercero de *De amore* donde el Capellán condena al amor sexual, ofrece como alternativa al matrimonio y considera a la caridad como un ornamento para aguardar la llegada del Esposo⁵⁷.

Otro pasaje relevante para nuestro análisis es el que aparece en una carta del Nuevo Testamento, fechada alrededor del año 95 d.C. y ante un movimiento gnóstico que progresaba en torno de la Iglesia de Éfeso, donde el evangelista Juan escribe en griego: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor”⁵⁸. Otra vez, el término utilizado para referirse al amor es *ágape*: Dios es *ágape*. Dios es quien ama primero y da muestras de su amor al enviar a su Hijo único a este mundo⁵⁹. Esta expresión parece dejar fuera de dudas que, la muerte de Cristo, en nada puede vincularse con el espíritu de juego. Es más, la actitud de los primeros cristianos fue de aversión hacia aquellas personas que, en su tiempo libre, se entregaban a los diferentes juegos por considerarlos propios de las costumbres paganas romanas. En este sentido, es notorio observar la evolución semántica que tiene el término griego *eutrapelia*, la virtud del juego en Aristóteles, cuando Pablo confiere al término un sentido peyorativo cercano al de “bufonada” o “payasada”⁶⁰. También ocurre algo similar cuando Jerónimo traduce la

⁵⁶ Cf. *1 Cor.* 13.

⁵⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 121 [323].

⁵⁸ *1 Jn.* 4, 8: “ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν”.

⁵⁹ Cf. *1 Jn.* 4,9-10

⁶⁰ Cf. *Ef.* 5, 3-4

biblia griega al latín y utiliza el término peyorativo *scurrilitas* que vendría a significar algo así como “chiste o dicho grosero”⁶¹.

La actitud anti-lúdica perdurará durante muchos siglos en los cristianos y en los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, entre los Padres de la Iglesia de Oriente, Juan Crisóstomo será quien manifieste con más fuerza esta aversión hacia el juego al vincularlo directamente con el demonio:

Pero hay hombres tan locos que, aun habiendo oído estas palabras, todavía dicen: ‘¡Lejos de mí el derramar lágrimas! ¡Concédame Dios que esté siempre en risas y juegos!’ ¿Puede haber cosa más infantil? No es Dios quien concede el juego, sino el diablo⁶².

Crisóstomo prescribe que el “buen cristiano”, por causa de la tragedia de Cristo, debe comportarse más bien como alguien compungido que como alguien alegre y festivo. Ahora bien, advertida la seriedad con que dos preceptos del Antiguo Testamento se presentan, esto es: “Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas”⁶³ y “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”⁶⁴, la figura de Jesús emerge como síntesis cuando manifiesta, en un solo precepto, que el amor no es solamente un mandamiento sino la respuesta al don del amor. En este sentido, podemos sostener que el *eros* de Dios para con el hombre es, en realidad, *ágape*, un amor que se da todo, gratuitamente, libremente y sin mérito anterior⁶⁵. En el Nuevo Testamento ya no encontramos el término *eros* y en cambio sí aparece el término *ágape* que en el lenguaje griego estaba dejado de lado y que denota algo esencial y novedoso de cómo el cristianismo entiende al amor⁶⁶.

Durante los siglos II y III d.C., cuando el cristianismo aun es una religión perseguida dentro del Imperio Romano, los padres griegos intentan convertir a los infieles predicando el amor a Dios en aquellos hombres que consideraban serios y prudentes. El apologista cristiano Clemente de Alejandría, en su obra *El pedagogo*, censura a todos los hombres libidinosos que se consagran a los espectáculos, los teatros, la caza de

⁶¹ Hemos desarrollado esta idea con mayor detalle en Martínez Sáez, N., “La *eutrapelia*. Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia”, *Las emociones en la Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, pp. 20-32.

⁶² Cf. Juan Crisóstomo, *Homilía 6 sobre el Evangelio de san Mateo*.

⁶³ Cf. *Dt.* 6, 4-5.

⁶⁴ Cf. *Lv.* 19, 18.

⁶⁵ Son estos elementos, propios del juego, los que permiten a Hugo Rahner afirmar que el Dios cristiano es un *Deus ludens* que juega primero con la creación y luego con la redención. De esta manera, el autor ofrece una interpretación religiosa y teológica del juego. Cf. Rahner, H., *Man at play* (Trad. B. Battershaw & E. Quinn), New York, Herder and Herder, 1967.

⁶⁶ Cf. Benedicto XVI, *Deus Caritas est...*

mujeres, los juegos de dados y las tabernas, concluyendo que la pasión amorosa es pecaminosa y que el hombre debe abstenerse de mirar a las mujeres porque no sólo tocándolas sino simplemente mirándolas se puede pecar⁶⁷.

El siglo III d.C. experimenta una convergencia de pensamientos localizados en la escuela alejandrina de Amonio Saccas, donde es posible identificar diferentes líneas de pensamiento platónico que, desde el final institucional de la Nueva Academia en el año 88 a.C., han entrado en contacto con el pitagorismo y con diversas corrientes de pensamientos orientales. El filósofo neoplatónico y pagano, Plotino, oficia de nexo entre la Antigua Academia platónica y el incipiente cristianismo. Así entonces, recupera la cuestión del amor retomando el pensamiento del que llama *Divino Platón* y distingue dos tipos: el amor puro, ajeno a la unión carnal y propio de los castos y el amor mixto, tendiente a la unión carnal y propio de los no castos. Para Plotino, la unión carnal es un acto torpe que puede ser conforme a la naturaleza cuando se realiza entre personas de distinto sexo pero que es ilegítimo y antinatural cuando se lo realiza entre personas de igual sexo⁶⁸. Así pues, la castidad emerge como el rasgo esencial del hombre “serio” y sabio y, en consecuencia, podemos afirmar que uno de los últimos sistemas filosóficos paganos griegos ha de converger, consciente o inconscientemente, con el mensaje cristiano de Pablo: celibato, vida “seria” entregada a lo más excelso y nada de juegos.

Otro fenómeno clave, que se experimenta a finales del siglo III y durante el siglo IV d.C., conforma una fase fundamental de la expansión del pensamiento cristiano y erótico. Ya sea como consecuencia de las persecuciones a los cristianos por parte de los emperadores romanos Decio (201-251 d.C.) y Dioclesiano (244-311 d.C.) o bien como síntoma del reblandecimiento de la moral cristiana después de Constantino (272-337 d.C.), cientos de ermitaños adoptan formas de vida solitaria en los desiertos orientales u organizados en comunidades ascéticas y retiradas del mundo. Estos monjes responden a una vocación que encuentran en la propia tradición cristiana de los evangelios donde Jesús le indica al joven rico que venda todo lo que tiene, entregue su dinero a los pobres y lo siga⁶⁹. La actitud de entregar todo el dinero a los pobres será una idea fuerza expresada en numerosas oportunidades en la literatura cristiana y la veremos en *De amore* cuando, en uno de los diálogos, una dama noble le exige a un hombre plebeyo o

⁶⁷ Cf. Clemente de Alejandría, *El pedagogo* (Trad. Joan Sariol Díaz), Madrid, Gredos, 1998, pp. 321-328.

⁶⁸ Cf. Plotino, *Enéadas* 3,5.

⁶⁹ Cf. *Mc.* 10,17-30.

comerciante, que si quiere convertirse en un amante digno de su condición debe entregar todas sus riquezas a los pobres⁷⁰.

En el siglo IV d.C., cuando Agustín de Hipona se convierte al cristianismo lo hace leyendo un pasaje de la carta de Pablo a los romanos donde les dice que “no se dejen arrastrar por la carne para satisfacer sus deseos”⁷¹. Agustín arremete contra los estoicos a quienes considera más ávidos de contienda que de verdad⁷². Éstos habían considerado a las pasiones como patológicas, es decir, enfermedades que hacían que la influencia del *logos* sea nula o esté muy debilitada. El pensamiento agustiniano distingue dos tipos de amor de acuerdo a su objeto: por un lado, siguiendo a Aristóteles⁷³ y a Plotino⁷⁴, Agustín llama con el término latino *cupiditas* al amor como apetito y que ama a un objeto perecedero o temporal y, por otro lado, denomina *cáritas* al amor que aspira a la eternidad y lo absoluto que implica el goce de Dios por sí mismo y el goce de uno mismo y con su prójimo en subordinación a Dios⁷⁵. Los conceptos de *cupiditas* y *cáritas* agustinianos tienen en común entender al amor como deseo, pero se diferencian por el objeto deseado. Así pues, cuando algunos Padres de la Iglesia, Agustín⁷⁶ y Boecio⁷⁷ condenan al amor sexual por ser meramente un amor animal consideran que el hombre abandona la virtud que lo hace propiamente humano. Si el amor sexual no lleva consigo el afán de procrear, entonces es considerado un deseo o apetito inferior más bien propio de los animales, es decir, un amor bestial. Extremando este planteo, Jerónimo incluso considera adúlteras las relaciones sexuales entre el marido y su esposa⁷⁸.

En conclusión, toda esta moral anti-sexual, en favor del matrimonio heterosexual y de estricta observancia descrita por Pablo de Tarso, que atraviesa el mundo intelectual y ascético del neoplatonismo y alcanza a Agustín y a Jerónimo será la fuente principal que nutrirá el libro tercero del Capellán con el fin de rechazar todo posible juego de amor mundano y sexual que, bajo las reglas de la cortesía, se ha llevado a cabo en los dos primeros libros del tratado *De amore*.

⁷⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 109-110 [70].

⁷¹ Cf. Ro. 13,14

⁷² Cf. Agustín de Hipona, *De civitate Dei* 14, 9.

⁷³ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1, 1095a.

⁷⁴ Cf. Plotino, *Enéadas* 6, 8.

⁷⁵ Cf. Agustín de Hipona, *De doctrina christiana* 3, 10.

⁷⁶ Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones* 8, 5

⁷⁷ Cf. Boecio, *Consolación de la filosofía* 3, 7.

⁷⁸ Cf. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1, 49.

3. EL AMOR EN EL MUNDO ISLÁMICO HASTA LOS TIEMPOS DE AVICENA

Formas y abordajes del amor islámico

Ortega y Gasset ha señalado que, aun cuando hacia el siglo V d.C. la cultura grecorromana se había resumido y reducido a epítomes, enciclopedias o diccionarios, los nuevos pueblos periféricos como germanos y árabes, alojados en los bordes del Imperio, tuvieron que afrontar un repertorio de formas de vida enormemente complicadas y sutiles, totalmente ajenas y que tanto los unos como los otros se dedicaron a recibir e imitar. Justamente esto es lo propio del “escolasticismo”, no el ser una filosofía creada sino una filosofía recibida, aprendida, adaptada y perteneciente a un círculo cultural distinto y distante. De esta manera, podríamos arriesgar con Ortega que no son los monjes de Occidente los primeros escolásticos sino los árabes de Oriente⁷⁹.

Ahora bien, la cuestión del amor aparece como constituyendo una preocupación dentro de la cultura árabe. Tornero afirma que el amor apasionado, romántico y heterosexual que exhalan los poemas e historias amorosas procede de lo más profundo de la Arabia pre-islámica y que, con la aparición del Islam, no se pierde sino que se lo integra dentro del matrimonio legal islámico. Así entonces, Tornero sigue las intuiciones de Stendhal cuando afirma que el modelo y la patria del verdadero amor habría que buscarlo bajo la tienda gris del árabe beduino⁸⁰. En este sentido, afirma que el amor *udrí*, también denominado *amor bagdadí*, que surge en el siglo VII en el ámbito beduino y en oposición al amor libertino desarrollado en medios urbanos, tiene las siguientes características: (i) la mujer es idealizada como un ser superior al que el hombre se inclina con adoración; (ii) es un amor monógamo frente a la poligamia lícita en el Islam; (iii) se procura una fidelidad que va más allá de la muerte del amante; (iv) la castidad se mantiene no solo en relación con otras mujeres sino con la propia amada y (v) esta clase de amor produce una enfermedad en el alma y en el cuerpo que demuestra que el amante es un verdadero enamorado⁸¹.

Los historiadores y estudiosos no acuerdan en las múltiples hipótesis que podrían explicar el origen de este amor: algunos destacan las condiciones económicas y sociales resultantes del aumento de las riquezas a partir de las conquistas árabes y que

⁷⁹ Cf. Ortega y Gasset, J., “Prólogo al Collar de la Paloma” en Ibn Hazm, *El collar de la paloma* (Trad. E. G. Gómez), Madrid, Alianza, 2015, pp. 11-33.

⁸⁰ Cf. Stendhal, *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 251.

⁸¹ Cf. Tornero, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval...*, pp. 150-154.

facilitarían un ámbito de ocio donde este amor podría surgir; otros indican que el amor *udrí* se relaciona con el monoteísmo y de ahí surgiría, por imitación, el culto a la dama única; también se ha sugerido que el amor *udrí* es una reacción contra la religión organizada, el matrimonio polígamo del Islam y el racionalismo griego y, finalmente, se ha señalado que este amor pone de relieve la importancia del individuo frente al clan por ser un amor individual, anti-social y subversivo respecto del orden social de matrimonios pactados dentro de la mismas familias⁸².

Los tratados árabes que recopilan fuentes orales, dichos, sentencias, poesías e historias de amor han tenido fuertes influencias del pensamiento griego y abordan cuestiones como la naturaleza, la esencia, las causas, los nombres, las clases de amor y las circunstancias en que hombres y mujeres se enamoran. En términos generales, el amor abordado por estos tratados, es el amor apasionado, romántico, el amor denominado *ishq*, que se distingue de la unión amorosa con fines procreativos. Tornero afirma que, en la tratadística islámica que va del siglo IX hasta el XVII, el objetivo es censurar el amor *ishq*⁸³, término que no aparece en el *Corán* donde, en cambio, sí aparece otro término más general que es el de *hawá*, que significa deseo y que entre sus sentidos incluye el de la pasión amorosa. Este término es condenado reiteradamente cuando es un amor ilícito, excesivo y enfermizo que lleva a la muerte. Lo que los tratados pretenden, a diferencia del cristianismo, es rescatar la pasión amorosa dentro del matrimonio⁸⁴.

Ya hemos señalado cómo estos motivos de los tratados eróticos del mundo islámico son semejantes a los abordados en el tratado de Andrés el Capellán aunque en *De amore* no nos sea posible hallar referencias explícitas de tales fuentes. Sin embargo, aquí la cuestión es analizar si el amor que abordan los islámicos, admite o no elementos lúdicos como ocurre en el amor explicitado en los dos primeros libros de Andrés el Capellán. De esta manera, observamos que gran parte de los tratados islámicos tienen una

⁸² Cf. Tornero, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval...*, pp. 154-156.

⁸³ Influenciado por la tradición neoplatónica, el filósofo y médico musulmán Avicena se ocupa de reflexionar sobre el amor *ishq* en su obra *Epístola sobre el amor* y lo estudia como una enfermedad del alma que debe ser tratada y que está presente en todos los seres como fuerza interna por la que el cuerpo tiende a su propio bien. El pensamiento platónico gravita en la concepción del amor de Avicena al concebirlo como fuerza que inicia en la belleza sensible y llega hasta la belleza despojada de toda sensibilidad. Avicena señala que, en el hombre, se dan dos tipos de amor: uno que pertenece al alma animal y otro al alma racional. Antes de Avicena, la filosofía musulmana había negado, en general, el valor del amor derivado del alma animal: por ejemplo, los sufíes insistían en que todo lo relacionado con la animalidad del hombre debía ser suprimido ya que lo alejaba del amor del Bien Puro sólo alcanzable por intereses espirituales. Y contra esto, reacciona Avicena intentando demostrar que el amor por la belleza natural puede contribuir al crecimiento espiritual.

⁸⁴ Cf. Tornero, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval...*, pp. 15-16.

escritura que se caracteriza por el empeño de sus autores por justificar y defenderse de la acusación de frivolidad al ocuparse de una cuestión como el amor. Estos mismos advierten que el discurso amoroso es un pasatiempo, un juego, una distracción, un descansar del alma para luego emprender la tarea “seria” de buscar la verdad. Es en este sentido donde hallamos, dentro del ámbito literario, filosófico y religioso, una obra singular y única como *El collar de la paloma*, escrita a comienzos del siglo XI por el cordobés Ibn Hazm. El tratamiento escolástico, es decir, científico y “serio”, que podemos percibir al leer una obra como *El collar de la paloma*, ha llamado la atención a quienes han advertido que el libro del cordobés comienza con un surtido de nociones filosóficas sobre el amor que son puro escolasticismo y que podrían haber sido enunciados, siglos más tarde, por cualquier fraile de Occidente⁸⁵: ¿quizás Andrés el Capellán?

Ibn Hazm: del amor como juego al amor “en serio”

Algunos académicos como Galmés de Fuentes afirman que el amor platónico se codifica, antes de desplegarse por los territorios de la actual Francia, en el mundo árabe: en el siglo XI en Bagdad, el teólogo Muhammad Ibn Dāwūd de Isfahān, en su *Libro de la flor*, hace la primera sistematización poética del amor platónico y la obra resulta muy difundida entre los miembros de la secta mística de Udra o “Los hijos de la virginidad”. Más tarde Ibn Hazm codifica el amor *udrí* en *El collar de la paloma*⁸⁶ aunque librándolo de su original amaneramiento⁸⁷. Así pues, no utiliza el término *udrí* ni una sola vez en su obra y afirma que las historias de los beduinos o de los antiguos van por distintos caminos que las de él⁸⁸.

Ibn Hazm nace en tiempos de la dinastía omeya en la España musulmana que produjo un rico movimiento cultural desde el siglo X hasta el siglo XII cuando el Al-Andalus pasó a depender del imperio almohade. Formado ideológicamente en el horizonte intelectual neoplatónico y bajo la lógica aristotélica, Ibn Hazm adquiere un conocimiento enciclopédico que va desde la filosofía, la lógica, los números, la geometría, la astronomía hasta la medicina. Considera que el estudio de la verdad exige

⁸⁵ Cf. Ortega y Gasset, J., “Prólogo al Collar de la Paloma” en Ibn Hazm, *El collar de la paloma* (Trad. E. G. Gómez), Madrid, Alianza, 2015, pp. 11-33.

⁸⁶ Cf. Galmés de Fuentes, A. “‘El amor hace sutil al hombre’. Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica”...

⁸⁷ Cf. Hernández, M. C., *Historia del pensamiento Al-Andalus*, Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985, pp. 99-100.

⁸⁸ Cf. Ibn Hazm, *El collar de la paloma*..., p. 121.

conocimientos científicos y señala que el saber racional es útil para demostrar la unidad de la divinidad y su omnipotencia. Así entonces, la filosofía no resulta contraria a la religión sino un camino que conduce a la verdad a donde también lleva la fe.

Desde su infancia, es criado junto a un harén que lo inicia tempranamente en la sexualidad y es separado del contacto con hombres hasta la edad de la pubertad. Así entonces, aprovecha esa experiencia para ahondar en los secretos de la psicología femenina y, al igual que Salomón, que también había convivido con miles de mujeres, considera que ya conoce suficiente como para desplegar todo lo aprendido en una obra como *El collar de la paloma*.

A diferencia de lo que observamos en el tratado *De amore* de Andrés el Capellán, el amor entre seres humanos que presenta Ibn Hazm tiene fuertes resonancias platónicas, procedentes de Muhammad ibn Dāwūd, quien toma en serio la explicación humorística del amor de Aristófanes cuando discurre, en *El banquete*, sobre una vida transmudana donde habitan las almas, originalmente esféricas y que han sido separadas por enojo de Zeus y que en la tierra, se buscan para unirse a su otra mitad y reintegrar así su naturaleza originaria. Ibn Hazm reinterpreta y corrige el pasaje platónico quitándole dramatismo:

Difieren entre sí las gentes sobre la naturaleza del amor y hablan y no acaban sobre ella. Mi parecer es que consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, en relación de cómo primero eran en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad Ibn Dawūd (¡Dios se apiade de él!) cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que ‘son las almas esferas partidas’, sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en la forma de su actual composición⁸⁹.

Así entonces, Ibn Hazm sostiene que el amor consiste en la unión y fusión de partes del alma que buscan lo complementario en la otra y que, desencadenado el amor por la belleza del cuerpo, el hombre pasa por distintos grados: simpatía, afecto, enamoramiento, pasión o *ishq* y delirio amoroso que significa un “no poder conciliar el sueño, ni comer, ni beber, un estar enfermo hasta el extremo de morir de amor”⁹⁰. Para el cordobés, el verdadero amor está basado en la atracción irresistible la cual se adueña

⁸⁹ Cf. Ibn Hazm, *El collar de la paloma...*, p. 128.

⁹⁰ Cf. Hernández, M. C., *Historia del pensamiento Al-Andalus...*, p. 97-98.

del alma y no puede desaparecer sino con la muerte⁹¹. Es por este motivo, que el amor es considerado como una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí mismo si sabemos tratarlo y es un mal apetecible al extremo que hace que, el que se libre de él, reniegue de su salud y el que lo padece, no quiera ya sanar⁹². Esta expresión nos recuerda a lo que manifiesta la dama noble del quinto diálogo del capítulo sexto del libro primero de *De amore*, cuando manifiesta que es fácil entrar en la corte del amor pero que una vez dentro no se puede querer o dejar de querer otra cosa que no sea lo que le gusta al amado y que es a su vez tormento puro⁹³.

Ahora bien, la preponderante orientación lógica-empírica en los filósofos islámicos, que es consecuencia de que gran parte de ellos tengan como ocupación principal la de ser médicos y no teólogos como los filósofos cristianos, ha llevado a que el abordaje del problema del amor esté dominado por una perspectiva terapéutica. Son frecuentes los análisis y especulaciones que observan al amor desde la lente dicotómica de los conceptos de salud y enfermedad. En este sentido, Ibn Hazm es un pensador paradigmático dentro de esta tendencia cuando reflexiona como un médico del alma y asume la complejidad y ambigüedad del fenómeno amoroso. Si bien se piensa al amor, desde la lógica y la experiencia, como cualquier otro asunto “serio”, la cuestión podría presentarse también como un asunto algo superficial. Tal actitud está reflejada en el prólogo de *El Collar de la paloma*, donde el filósofo cordobés comenta que, un amigo de Almería, le solicita que le enseñe con veracidad la doctrina del amor, sus características, causas, accidentes y cuánto en él o por él acaece. Ibn Hazm contesta que, de no ser por complacerlo, no se ocuparía del discurso del amor por tratarse de un asunto “liviano”.

Esta resistencia que parece expresar Ibn Hazm al inicio de su tratado se repite en Andrés el Capellán quien considera que el tratamiento del amor no es digno de personas prudentes pero debido a la insistencia de Gualterio, que parece ser la misma que la del amigo de Almería, decide desarrollar detalladamente la doctrina del amor.

Ibn Hazm también decide avanzar en la explicación del amor y justifica su postura recordando un dicho de una tradición que llega hasta los días de vida de un compañero del Profeta y que dice: “Dejad que las almas se explayen en alguna niñería, que les sirva

⁹¹ Cf. Ibn Hazm, *El collar de la paloma...*, p. 130.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 136.

⁹³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 213-214 [100].

de ayuda para alcanzar la verdad”⁹⁴. Luego, ofrece más justificativos para abordar la cuestión amorosa al señalar otra tradición del Profeta que reza así: “Dejad descansar a las almas porque si no toman moho como el hierro”⁹⁵.

De esta manera, el filósofo cordobés, advierte al inicio de su obra que la cuestión que va a tratar es un asunto liviano, poco “serio” y más cercano a los juegos y pasatiempos de los niños que a las ocupaciones de los hombres adultos. Su rasgo de “liviandad” vendría dado por oponerse a la ocupación de un tiempo que lleva en sí la posibilidad de hacer más cómoda la existencia futura y más placentera la eterna morada el día de la resurrección⁹⁶. Así entonces, la complejidad asumida por Ibn Hazm tiene que ver con la ambigüedad del amor: se le reconoce, por un lado, como un asunto no del todo “serio” pero, por otro lado, como algo preparatorio para la “vida seria”. La dificultad hermenéutica, en su tratamiento, deriva de que lo liviano o frívolo puede tornarse “serio” de un momento a otro y por eso, el cordobés, sentencia que el amor es un asunto que suele empezar de burlas y acabar de veras⁹⁷.

Finalmente, luego de desarrollar veintinueve capítulos sobre el amor y sus problemáticas afines, el último capítulo lleva como título *Sobre la excelencia de la castidad* y, allí, Ibn Hazm explicita el horizonte hacia el cual orienta todo su “liviano” y lúdico tratamiento sobre la cuestión del amor. Así pues, nos dice que una de las mejores cosas que puede hacer el hombre es guardar castidad, no cometer pecado ni renunciar al premio que su Creador le destina en la eterna morada⁹⁸. Por lo tanto, lo que ha empezado como un juego de niños se ha tornado y convertido no sólo en una cuestión “seria” y adulta sino también en una cuestión moral y religiosa que exige una vida de pureza y castidad inalterable.

Queda de este modo establecido que, para el cordobés, el premio a obtener en la última morada divina es demasiado importante como para perderlo arriesgando la vida en asuntos “livianos”. De este modo, podemos pensar que la obra de Ibn Hazm prefigura un movimiento discursivo similar en el *De amore* que, iniciando con el juego del amor y la explicitación de sus reglas, concluye en una defensa de la castidad y de la entrega solamente a la divinidad pero que, sin embargo, a diferencia del texto del cordobés,

⁹⁴ Cf. Ibn Hazm, *El collar de la paloma...*, p. 120.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 119-120.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 126.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 378.

incluye toda una dimensión misógina de duras críticas hacia la mujer por percibirla como agente del pecado.

4. EL AMOR EN EL SIGLO XII

El amor que no se juega en el ámbito monacal

Si hay un tipo de amor que no puede ser considerado juego es el “amor a Dios” que pregonan los monjes cristianos. Este tipo de amor “serio” lo es por su carácter sagrado. En el corazón del desierto egipcio durante el siglo V d.C., el monje eremita Juan Casiano escribe dos obras, *Conferencias* e *Instituciones*, donde expone las obligaciones y los aspectos prescriptivos de la vida del monje. Para Casiano la soledad del monje implica el deber de huir tanto de las mujeres como de los obispos⁹⁹. Sus obras dan forma al temprano movimiento monástico occidental que lleva a Benito de Nursia a servirse del trabajo de Casiano para dar fundamento a su *Regla* con la que intenta legislar y vigilar cada aspecto de la vida de los monjes y, cuando se requiera, castigar duramente con azotes y amputaciones sus faltas. En la *Regla* se establece que el trabajo manual y la lectura espiritual son las tareas propias de los monjes y que éstos no deben distraerse en otras ocupaciones. La ociosidad, dirá Benito, es enemiga del alma¹⁰⁰.

En los últimos años del siglo XI, los laicos pertenecientes a la Iglesia se encuentran conmovidos debido a algunas prácticas de los clérigos. El matrimonio y el concubinato de clérigos era algo extendido por el suelo europeo y, en reacción a esto, un movimiento de origen milanés, violento, laico y popular denominado la *Pataria* se opone a la simonía y al nicolaísmo. Este grupo de laicos se declara “servidores de Cristo”, practican la humildad, la pobreza y se flagelan. A sus ojos, los sacramentos ofrecidos por estos clérigos casados carecen de valor por ser obra del mismo demonio¹⁰¹. La Santa Sede intentó encauzar este movimiento y, para eso, el papa Nicolás II envió al monje Hildebrando y luego a Pedro Damiano para su contención. Nicolás II intentó regular el celibato de los sacerdotes en el sínodo de Letrán en 1059 y su sucesor, Alejandro II, animó a la *Pataria* destituyendo a clérigos concubinarios pero sin lograr la reforma de las costumbres que se buscaba. Cuando, luego de la muerte del papa Alejandro II, el 21 de abril de 1073, es nombrado como papa el monje Hildebrando, llamado Gregorio VII,

⁹⁹ Cf. Juan Casiano, *Instituta* 11, 18, CSEL I7, 203.

¹⁰⁰ Cf. Benito de Nursia, *Regla* 47, 1.

¹⁰¹ Cf. Herrero, J. S., *Historia de la Iglesia. II. Edad Media*, Madrid, BAC, 2005, p. 228.

una de las primeras medidas que toma es la de prescribir el celibato a los sacerdotes para así no poder contraer matrimonio ni tener hijos y, de esta manera, no transmitir su herencia. Gregorio VII es el papa que lleva a cabo una reforma inspirada en la *Regla* de Benito y que pone de manifiesto una ideología que se había iniciado desde la fundación de la abadía de Cluny hacia el 910 d.C. y que destaca por consagrar a Roma como Sede Apostólica. De estos nuevos monasterios saldrán, un siglo después, aquellos reformadores preocupados por cuestiones que atañen a las costumbres del clero como las antes mencionadas y que consideran que la vida religiosa se encuentra en decadencia.

Ya hemos mencionado cómo en *De amore* se manifiesta esta tensión del amor de los clérigos en al menos dos ocasiones. La primera tiene que ver con uno de los diálogos del capítulo sexto del libro primero donde un clérigo casado intenta obtener el amor de una dama. La segunda ocasión se da en el capítulo siete del libro primero donde el Capellán prescribe a regañadientes la doctrina del amor a los clérigos que no pueden contenerse. El problema radicaba en que, según los más ortodoxos cristianos, el matrimonio de los sacerdotes, era visto no solamente inválido sino ilícito ya que la legislación canónica preveía la destitución de los clérigos casados¹⁰².

Toda esta cuestión problemática referida al amor de los clérigos requería de orden, de un discurso “serio” y capaz de reorientar este “amor desviado” hacia algo más sublime y religioso. Así entonces, se buscó reformar y sublimar el amor y un grupo de teólogos y filósofos entre los cuales se encontraban Guillermo de Saint-Thierry¹⁰³, Bernardo de Claraval¹⁰⁴, Elredo de Rieval¹⁰⁵, Ricardo de San Víctor¹⁰⁶, Bauduin de Cantorbéry¹⁰⁷, Pedro de Blois¹⁰⁸ y Egbert de Schönau¹⁰⁹ reaccionaron y escribieron tratados que sostendrán que el único objeto digno de amor es Dios mismo. Estos pensadores reviven la tradición del amor divino en un momento de entrecruzamiento de diversas corrientes que dan origen a un proceso y discurso secular alrededor de la idolatría del amor mundano en las cortes medievales.

Bernardo de Claraval, uno de los más importantes e influyentes expositores del monacato medieval, alza su voz para defender el amor divino y afirmar que el judío y el

¹⁰² Cf. Herrero, J. S., *Historia de la Iglesia. II. Edad Media...*, p. 208.

¹⁰³ Cf. Guillermo de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*.

¹⁰⁴ Cf. Bernardo de Claraval, *De diligendo Deo y Sermones in Cantica Cantorum*.

¹⁰⁵ Cf. Elredo de Rieval, *Speculum caritatis*.

¹⁰⁶ Cf. Ricardo de San Víctor, *De gradibus amoris*.

¹⁰⁷ Cf. Bauduin de Cantorbéry, *De vulnere caritatis*.

¹⁰⁸ Cf. Pedro de Blois, *De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*.

¹⁰⁹ Cf. Egbert de Schönau, *Stimulus amoris*.

pagano no vibran tanto ante el estímulo del amor como lo hace la Iglesia¹¹⁰. Bernardo sostiene que el *vera caritas*, es decir, el verdadero amor es desinteresado, no busca recompensa ni premio pero la merece. Este amor es un afecto del corazón y no un contrato¹¹¹. Las obras de Bernardo son de características espirituales y místicas. Su punto de partida es la *fides quaerens intellectum*, la fe que busca comprender y, como ha señalado Leclercq en el *cenit* de su actividad, Bernardo canta el amor puro y desinteresado del *Cantar de los Cantares* y redacta su gran manifiesto sobre la necesidad de amar a Dios¹¹². Así entonces, manifiesta la exigencia de volver a la regla monástica de Benito ante un ámbito impregnado de poesía trovadoresca que en muchas ocasiones alcanza niveles intolerables de secularismo al fomentar elucubraciones amorosas e incitar a ejercer una sexualidad contrapuesta a la moral cristiana. Los intereses de Bernardo atienden al único amor verdadero, el amor divino que es expresado, por un lado, en *Liber de diligendo Deo* y, por otro lado, en unos comentarios al texto paradigmático del amor del Antiguo Testamento: *El Cantar de los cantares*. De esta manera, Bernardo le quita al *Cantar* toda posibilidad hermenéutica de comprenderse como juego mundano para situarlo e interpretarlo mística y alegóricamente. Con este fin, primero tiene que reemplazar cualquier deseo amoroso mundano por el deseo de amor a Dios y señalar la flaqueza del deseo humano cuando ama objetos terrenales:

Poseas lo que poseas, codiciarás lo que no tienes, y siempre estarás inquieto por lo que te falta. El corazón se extravía y vuela inútilmente tras los engañosos halagos del mundo. Se cansa y no se sacia, porque todo lo devora con ansiedad, y le parece nada en comparación con lo que quiere conseguir¹¹³.

En este pasaje Bernardo intenta persuadir que el amor a Dios es el único que vale la pena perseguir y, para ello, será necesario transitar con esfuerzo por cuatro grados:

El hombre comienza por amarse a sí mismo: es carne y no comprende otra cosa fuera de sí mismo. Cuando ve que no puede subsistir por sí mismo, comienza a buscar a Dios por la fe y amarle porque le necesita. En el segundo grado ama a Dios, pero por sí mismo, no por él. Sus miserias y necesidades le impulsan a acudir con frecuencia a él en la

¹¹⁰ Cf. Bernardo de Claraval, *Liber de diligendo Deo* 3, 7.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 7, 17.

¹¹² Cf. Bernardo de Claraval, *Obras completas de San Bernardo*, Tomo I (Prólogo de J. Leclercq), Madrid, BAC, p. XVI.

¹¹³ Cf. Bernardo de Claraval, *Liber de diligendo Deo*, 18.

meditación, la lectura, la oración y la obediencia. Dios se le va revelando de un modo sencillo y humano, y se le hace amable.

Y cuando experimenta cuán suave es el Señor, pasa al grado tercero, en el que ama a Dios no por sí mismo, sino por él. Aquí permanece mucho tiempo y no sé si en esta vida puede hombre alguno elevarse al cuarto grado, que consiste en amarse solamente por Dios¹¹⁴.

De esta manera, Bernardo sublima el amor mundano en amor divino. Su ideal de amor es el que está libre de los lazos de la carne y, para esto, señala el paso por tres estados de ascensión entre los cuales el cuerpo y el espíritu van teniendo diferentes relaciones entre sí: el primer estado es el de trabajo manual donde el cuerpo pesa en el espíritu, pero le ayuda; el segundo estado es el de ociosidad donde el cuerpo no ayuda al espíritu y le deja libre y, el tercer estado, es el de la gloria donde el cuerpo ayuda al espíritu y no le sirve de carga¹¹⁵. Bernardo lee, en el *Cantar de los cantares*, la invitación a subir por estos tres grados:

Escucha cómo invita el esposo en el *Cantar* a subir por estos grados: *Comed, amigos míos y bebed; embriagaos, carísimos*. A los que trabajan con el cuerpo les llama a comer; a los que descansan, privados del cuerpo, les invita a beber; y a los que vuelven a tomar el cuerpo les anima a que se embriaguen y les llama carísimos, es decir, llenísimos de caridad¹¹⁶.

Los dos primeros estados implican un apego al cuerpo que impide lanzarse libre y ardiente a amar a Dios: el primero porque se lleva el cuerpo con trabajo y el segundo porque se espera el mismo cuerpo con cierto deseo. Sólo en el tercer estado, no antes de la resurrección, es posible el amor a Dios. Esto nos conduce a pensar que la mística del amor propuesta por Bernardo solamente es posible en una dimensión escatológica:

Antes de morir comemos del trabajo de nuestras manos, con esta carne mortal, teniendo que masticar lo que tomamos. Después de la muerte gozamos de la vida espiritual y comenzamos ya a beber, asimilando fácil y gustosamente lo que recibimos. Finalmente, resucitado ya el cuerpo, nos embriagamos de la vida inmortal y rebosamos de incalculable plenitud. Esto quiere decir el esposo en los Cantares: *Comed, amigos míos*

¹¹⁴ Cf. Bernardo de Claraval, *Liber de diligendo Deo* 39.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 31.

¹¹⁶ Cf. *Ibidem*.

y bebed; embriagaos, carísimos. Comed antes de la muerte, bebed cuando ha llegado la muerte y embriagaos después de la resurrección¹¹⁷.

Bernardo indica que este desfallecer del alma con Dios, este grado máximo posible de lograr, luego de la resurrección del cuerpo, es una gracia que procede del poder divino y no del esfuerzo humano¹¹⁸. Las especulaciones sobre el amor en el *Cantar* nos llevan a señalar que la vigilia se hace imprescindible y cualquier distracción, como el amor mundano, nos llevaría demasiado lejos del verdadero premio que ofrece el Rey Celestial. Esta vigilancia permanente que propone *El Cantar* tendrá su continuación en el Nuevo Testamento cuando Mateo relata la parábola de las diez vírgenes que salen al encuentro del novio. Allí se señala que la vigilia y la planificación de cinco vírgenes prudentes, que mantienen con aceite suficiente la lámpara durante la noche, frente a las cinco vírgenes descuidadas que se duermen sin aceite, es lo que espera de nosotros el Esposo, de cuya venida desconocemos día y hora¹¹⁹.

Si Bernardo sublima el amor mundano en amor divino a través de la mística, Andrés el Capellán lo hará a través de la dialéctica y su posterior negación. Así entonces, en el libro tercero de *De amore*, el Capellán rechaza el amor mundano para elevarse hacia el amor divino y le pide a Gualterio que elija la verdadera salvación frente a las distracciones del mundo:

Elige, pues, Gualterio, la doctrina de salvación que te presentamos y olvida las vanidades del mundo para que cuando llegue el Esposo a celebrar las bodas excelsas y un clamor se eleve en la noche, estés preparado para correr a Su presencia con lámparas provistas de lo necesario y para entrar en Su compañía en las bodas divinas; para que no tengas que buscar precipitadamente y demasiado tarde lo necesario para llenar tu lámpara en el mismo momento de Su venida, ni llegar a la casa del Esposo cuando la puerta esté cerrada ni escuchar la voz de la vergüenza¹²⁰.

Vigilia permanente, tensión y competencia son esos mismos elementos lúdicos que encontramos en el *Cantar* y que observamos reaparecer tanto en la obra de Bernardo

¹¹⁷ Cf. Bernardo de Claraval, *Liber de diligendo Deo* 33

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 29

¹¹⁹ Cf. *Mt.*, 25, 1-13.

¹²⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 120 [322]: “Sumas ergo, Gualteri, salubrem tibi a nobis propinatam doctrinam et mundi penitus vanitates omittas, ut quum venerit sponsus nuptias celebrare maiores et clamor surrexerit in nocte, sis praeparatus cum lampadibus occurrere sibi ornatis secumque ad nuptias introire divinas, nec te oporteat tempore opportunitatis instantis tuae lampadis serotina ornamenta disquirere et ad sponsi domum ianua clausa venire ac verecundam vocem audire”.

como en la de Andrés el Capellán. Sin embargo, mientras en el primero se asume en todo tiempo la seriedad de la cuestión, en el Capellán encontramos mayor ambivalencia ya que solamente en su libro tercero, se produce la condena del amor mundano en favor del divino. En este sentido, podemos afirmar que el amor divino expresado y defendido por los monjes cristianos está presente explícitamente en el mencionado libro tercero de *De amore*, lo cual no nos permite reducir la obra a ser concebida como un tratado monacal más.

El juego del amor cortés

Ya hemos mencionado que la expresión “amor cortés” no es propia de la conciencia medieval sino que fue Gastón Paris quien, en el siglo XIX, caracterizó de esta manera a una actitud sobre el amor que se manifiesta en la literatura francesa de finales del siglo XI y principios del XII¹²¹. No todos los críticos y académicos han acordado que la expresión “amor cortés” pueda sintetizar y unificar todos los relatos, poesías, cantos, emociones, discursos y acciones eróticas de este tiempo. Singer ha criticado que, bajo esta expresión, se pueda dar cuenta de fenómenos tan variados que van desde novelas que defienden el adulterio hasta poemas trovadorescos que insisten en la continencia sexual. Incluso, algunos académicos más radicales, han rechazado de plano la expresión “amor cortés” por ser un impedimento para la comprensión de los textos medievales¹²². Sin embargo, siguiendo a Singer, consideramos que es posible utilizar la expresión “amor cortés” para hacer mención a ciertas creencias como: (i) que el amor sexual entre hombres y mujeres es un ideal por el que vale la pena esforzarse; (ii) que el amor ennoblece tanto al amante como al amado; (iii) que por ser un logro ético y estético, el amor sexual no puede reducirse a un mero impulso de la libido y (iv) que el amor se vincula con la cortesía y el cortejo, pero no necesariamente con la institución del matrimonio¹²³. Así pues, la originalidad de los trovadores estriba en el acto de idealización de la dama como encarnación de todos los más altos ideales y de esta manera podemos hablar de un intento de secularización del amor religioso.

Desde una perspectiva histórico-sociológica, Georges Duby sintetiza el modelo cortés propio de las aristocracias europeas de estos siglos:

¹²¹ Cf. Paris, G., “L’Amour courtois”, *Romania*, XII, 1883, p. 519.

¹²² Cf. Robertson, D. W. “The concept of courtly love as an impediment to understanding of Medieval text”, en Francia X, Newman (Comp.), *The meaning of courtly love*, Albany, State University of New York Press, 1968.

¹²³ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*, p. 39.

Un hombre, ‘joven’, en el doble sentido de esta palabra –en el sentido técnico que tenía en aquella época, es decir, un hombre sin esposa legítima y, además en el sentido concreto, un hombre efectivamente joven, cuya educación no había concluido–. Este hombre asedia, con intención de tomarla, a una dama, es decir una mujer casada, en consecuencia inaccesible, inexpugnable, una mujer rodeada, protegida por las prohibiciones más estrictas erigidas por una sociedad de linajes cuyos cimientos eran las herencias que se transmitían por línea masculina y que, en consecuencia, consideraba el adulterio de la esposa como la peor de las subversiones, amenazando con terribles castigos a su cómplice. Por tanto, en el mismo corazón del esquema se encuentra el peligro. [...] se trataba de una prueba en el curso de una formación continua y cuanto más peligrosa es la prueba más formativa es¹²⁴.

Así entonces, la propia estructura del “amor cortés” se convierte en una prueba a ejecutarse, es decir, un juego peligroso que comienza con una mirada furtiva y, a partir de la cual, el hombre joven utiliza estrategias y tácticas para obtener el amor de la dama. En este sentido, la obra de Andrés el Capellán se presenta como un arte que contiene todas las reglas necesarias para participar en este juego.

Comprender al “amor cortés” como juego no representa ninguna novedad y el mismo Duby ha comparado a este tipo de amor con el juego de ajedrez:

En efecto, aun cuando, como en el ajedrez, la dama es una pieza mayor, no puede, precisamente por ser mujer (y aquí su poder se detiene), disponer libremente de su cuerpo. Este pertenecía a su padre y ahora pertenece a su marido. Contiene en depósito el honor de este esposo, así como el de todos los varones adultos de la casa, solidarios. Este cuerpo, por tanto, es atentamente vigilado. En las moradas nobles, sin tabiques, sin verdadero espacio para el retiro, donde se vivía en el hacinamiento permanente, tanto de día como de noche, no se puede escapar por mucho tiempo a la mirada de quienes la espían y prejuzgan que esta mujer es mentirosa y débil como todas las mujeres. Apenas sorprenden en su conducta el menor indicio de desviación, se apresuran a declararla culpable. Entonces se hace merecedora de los peores castigos, que amenazan igualmente al hombre al que se cree cómplice. La atracción del juego residía en el peligro al que se exponían los compañeros. Amar con *fine amour* era correr la aventura. El caballero que decidía lanzarse a ella sabía lo que arriesgaba. Obligado a la prudencia y sobre todo a la discreción, tenía que expresarse mediante signos; edificar, en el seno

¹²⁴ Cf. Duby, G., “A propósito del llamado amor cortés”, *El amor en la edad media y otros ensayos*, Argentina: Alianza Universidad, 1991, pp. 66-73.

del ajetreo doméstico, el recinto cerrado de una suerte de jardín secreto y encerrarse con su dama en ese espacio de intimidad¹²⁵.

En este pasaje observamos cómo el “amor cortés” es caracterizado por llevarse a cabo en un espacio separado del entorno habitual o corriente, es decir, un círculo cerrado donde, por un lado, los órdenes sociales se subvierten pero, por otro lado, acabado el juego del amor, cada uno vuelve al lugar en que Dios lo había colocado. Esta tensión donde el amor es motivo para ascender rompiendo los órdenes sociales establecidos en la Edad Media puede ser advertida en los distintos diálogos que Andrés el Capellán escribe en el libro primero de *De amore* donde la actitud general de los hombres es considerar que pueden amar a mujeres de órdenes sociales superiores en tanto su nobleza no depende de la sangre sino de las buenas costumbres adquiridas por sus acciones.

Ahora bien, a esta descripción histórica y sociológica, que muestra al “amor cortés” como un juego, le corresponde una serie de formas literarias que también adquieren formas lúdicas y que son cantadas por trovadores y juglares. Las famosas cortes de amor, conformadas por altas damas de la aristocracia y que aparecen en el capítulo siete del libro segundo de *De amore*, expresan con juicios y sentencias las reglas del juego del amor. Así pues, se observa en la obra del Capellán todo un imaginario cortesano, a veces incluso opuesto al punto de vista de la Iglesia. En estas cortes de amor, se da un tratamiento polémico-casuístico de cuestiones amorosas en forma lúdica donde se copia el proceso judicial con la mayor exactitud posible. Los géneros de la poesía trovadoresca, la *castiamentum* (reprimenda), la *tenzone* (disputa), la *partimen* (canto alternado) y el *joc partit* (juego de preguntas y respuestas) guardan estrecha relación con la corte de amor donde, al principio de todo esto, no se halla un auténtico proceso judicial, ni un libre impulso poético ni tampoco un puro juego de sociedad, sino la primitiva competición por el honor en asuntos de amor¹²⁶.

Además de Huizinga, y más recientemente otros académicos como Ian Macpherson, interpretan el “amor cortés” como práctica lúdica y señalan los elementos propios del juego que han sido descritos en *Homo ludens*: (i) el ser una práctica fuera de la vida habitual, (ii) el llevarse a cabo en un campo limitado en tiempo y espacio, (iii) el tener reglas y (iv) el tener jugadores. Lo dicho anteriormente, nos permite pensar al Capellán

¹²⁵ Cf. Duby, G. & Perrot, M., “El modelo cortés”, *Historia de las mujeres en Occidente* (Trad. M. A. Galmarini), Vol. III., Madrid, Taurus, 2000, pp. 301-319.

¹²⁶ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 160.

como un compilador de las reglas de este juego planteado por los poetas¹²⁷. También Monson ha señalado que desde la publicación de *Homo ludens* en 1938, los académicos han visto cada vez más cómo el juego y el humor son elementos centrales en las creaciones artísticas de los trovadores medievales. De esta manera, observamos que los debates trovadorescos, la *partimen*, están basados en reglas y limitados en tiempo y espacio mostrando así su carácter radicalmente imaginario y separado de la realidad. Estas discusiones de la poesía trovadoresca no tienen que ver con la necesidad de plantear una discusión sobre un dilema real. Menos organizada, la *tenso* no comparte todas las propiedades formales del juego señaladas por Huizinga, como por ejemplo el de ser una práctica sometida a reglas, pero en ocasiones participa del mismo espíritu lúdico.

En síntesis, quizás más que los conceptos de Huizinga, la terminología de Roger Caillois nos sería de utilidad para identificar estos dos tipos de juegos dentro de la poesía erótica y trovadoresca: por un lado, podríamos pensar al *partiment* como un juego del tipo que Caillois denomina *ludus* o juego controlado y, por otro lado, a la *tenso* como un juego del tipo *paidia* o juego espontáneo. Sin embargo, más allá de las diferencias de uno con respecto al otro, ambos comparten el ser juegos psicológicos masculinos donde se lleva a cabo un cortejo hacia aquellas damas idealizadas en la imaginación de los poetas¹²⁸.

El amor como juego alegre en el ámbito escolar

Las representaciones tan difundidas, desde el Renacimiento hasta tiempos recientes, de una Edad Media oscura y sombría marcada por las ideas del infierno y la mortificación del cuerpo, han sido cuestionadas, fundamentalmente, desde el conocimiento en el año 1803 y la posterior difusión, de los *Carmina Burana*, una colección de poemas anónimos o semi-anónimos que ofrecen una perspectiva vital que surge no del ámbito cortés de señores feudales y caballeros sino del escolar tanto francés, alemán como inglés pero que, sin embargo, encuentra puntos de contacto dentro de un ideario cultural común.

¹²⁷ Cf. Macpherson, I., "The game of Courtly Love: Letra, Divisa and Invención at the Court of the Catholic Monarchs", *Poetry at Court in Trastamaran Spain: from the Cancionero de Baena to the Cancionero general*, 1998, pp. 95-110.

¹²⁸ Cf. Monson, D. A., "The troubadours at play: irony, parody and burlesque", *The troubadours: an introduction*, Ed. Gaunt S. y Kay S, Cambridge University Press, 1999, pp. 197-211.

Los poemas del *Carmina burana* han sido escritos en latín y están dirigidos, principalmente, a un público culto masculino, conformado por maestros y estudiantes de escuelas y universidades, que habían alcanzado algún beneficio o prebenda administrativa para vivir en un medio urbano y protegido. Quienes escriben y cantan en recintos universitarios, lugares de recreo y cortes episcopales, son clérigos, *clerici vagantes*, que son, a la vez, hombres de estudio, formados en el pensamiento clásico y bíblico-eclesiástico proveniente de la *Vulgata* y la exégesis de los Padres de la Iglesia. Ellos son consecuencia de este retorno de la ciencia greco árabe al mundo latinófono, hombres cultivados e intelectuales que buscan saberes especializados, vagan de ciudad en ciudad, desdeñan a los campesinos y niegan la relevancia de la sangre por considerar que es la virtud la que otorga la nobleza y no el nacimiento. En su tiempo, se los conoce como “goliardos” y tal nombre proviene, aparentemente, del gigante bíblico Goliat. Según un relato antiguo es Bernardo de Claraval quien llama a Pedro Abelardo “Golías” en relación a Goliat, por su orgullo en la razón y en sí mismo. Esta acusación peyorativa les pareció, a los seguidores de Abelardo, un elogio que, como réplica y revancha a favor de su maestro, tomaron como nombre para llamarse a sí mismos “goliardos”, es decir, seguidores de Golías¹²⁹.

Ahora bien, los temas abordados, en muchos de los poemas anónimos, tienen que ver con los ingredientes fundamentales de la vida del goliardo: el vino, el juego y la vida errante.

I
Es culpa del vino sin mezcla
que a lo prohibido me lleva:
¡la bebida divertida
no es consuntiva!
A Baco adoro
sin dolo
porque tengo el antojo
de que mi boca tenga bebida.

II
¡En esta mesa plana
tengamos una ocupada pausa!
Los dados, nuestros compañeros,

¹²⁹ Cf. De Villena, L. A., *Dados, amor y clérigos. El mundo de los goliardos en la Edad Media europea...*, p. 47.

pelean como manjaferros.
Por culpa del juego
casi llevo
desnudo el trasero
igual que mis compañeros.

III

Nunca será un tío de verdad
quien no vive de acá para allá
y no vague por el mundo
con el corazón lleno de júbilo
y ande
y pase
y repase
el orbe rotundo.

IV

Simón vino a Alsacia
para visitar a su patria,
vino a sus cofrades
para visitar todas las partes
donde el vino
tanto albariño
como tinto
beben nuestros contubernaes¹³⁰.

Los poemas de los goliardos son, en ocasiones, muy críticos con la jerarquía eclesiástica y sus costumbres. Ante la simonía, los goliardos reaccionan y se presentan no como revolucionarios, ya que pertenecen al mismo mundo clerical que critican, sino como verdaderos rebeldes. Sus críticas, que tienen como fuente a la sátira latina, se dirigen hacia todo el orden civil y religioso que consideran corrupto y ajeno a las necesidades de sus miembros.

Otra cuestión presente en sus poemas son los cantos de amor. Los goliardos llevaban una vida práctica no sujeta, en muchos casos, a la ley del celibato. Al igual que *De amore*, los poemas eróticos de los goliardos siguen el modelo y la fuente de inspiración del poeta Ovidio pero a diferencia de los dos primeros libros de Andrés el Capellán, el amor cantado no es un “amor cortés” y distante ya que el centro de gravedad de sus poemas está en el goce y el placer corporal. Para los goliardos, el amor representa el

¹³⁰ Cf. Anónimo, *Carmina Burana* (II). *Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna...*, pp. 203-204.

gozo de la rebelión elegida y su manifestación es fundamentalmente carnal, sin metafísica y ajena a cualquier teorización o especulación idealizante. Su lírica amatoria se desarrolla, en muchos casos, a través de la pastorela que no es ni cortesana ni popular sino escolar. El motivo típico es el encuentro entre un caballero o clérigo trovador con una pastora con la que entabla un diálogo y le ofrece un regalo pero, ante la negativa de la mujer, la situación se torna del todo violenta:

I

Mediada la dulce primavera,
no en mayo, sino poco antes,
bajo la luz del sol radiante
una doncella de hermoso semblante
bajo la verde pradera se encontraba,
tocando la flauta.

II

Allí me llevó el destino.
¡No hay ninfa de tanta hermosura
ni semejante en figura!
Al verme a mí tan expedito,
huyó con su rebaño entre balidos,
su espíritu de miedo poseído.

III

Gritando se fue a la majada.
Yo la sigo rogando: “calla,
de mí no temas nada”.
Mis súplicas desprecia y el collar
que le mostraba teniéndolo en nada,
la doncella así me habla:

IV

‘No quiero’, dijo, ‘tu regalo,
Porque viene con engaño’,
y se defendía con el huso de la rueca.
Agarrándola, la tumbé en tierra;
no vi bajo el cielo otra más bella,
aunque vistiera con pobreza.

V

Para ella fue muy penoso,
para mí placer y gozo.
‘¿Qué has hecho’, dijo, ‘maldito?’

¡Ay, ay de ti! ¡Pero marcha
y de esto a nadie digas nada,
para vivir segura en mi casa!

VI

Si se enterase mi padre
o Martín, el mayor de mis hermanos,
para mí sería un día aciago.
Y si lo supiera mi madre,
que es mucho peor que una víbora,
a palos sería molida¹³¹.

La situación descrita no puede ser más trágica. Lo que para el goliardo es un juego de placer, gozo y desahogo sexual para la pastora resulta una violación dramática. Tal situación también se ve reflejada en *De amore* cuando Andrés el Capellán aborda la cuestión del amor de los campesinos y si bien los considera no dignos de la corte del amor, aconseja a su amigo Gualterio que de enamorarse de una campesina tome de ella lo que necesita a la fuerza¹³².

Sin embargo, este no es el único motivo amoroso de los poemas goliardos. Debido a la influencia ejercida por las obras lógicas aristotélicas y sus formas argumentativas, los goliardos se convierten en incansables polemistas dispuestos a discutirlo todo. Así entonces, fue muy típico de este tiempo el *conflictus* o *altercatio* que es una auténtica derivación poética de las *controversiae* clásicas caracterizadas por la presentación antitética de dos posturas igualmente defendibles y sostenidas por personajes que son símbolos de la posición que mantienen¹³³. En este sentido, el debate goliardo más célebre sobre el amor es la *Disputa de Filis y Flora* alrededor del 1170 donde dos damas discuten quién es mejor en el amor, si el clérigo, *clericus*, o el caballero, *miles*. Filis sostiene que es el caballero el mejor para el amor mientras que Flora defiende que es el clérigo por ser sabio, inteligente, desdeñoso del vil trabajo manual, conocedor de los astros y de sus secretas rutas¹³⁴. Entre 1150 y 1250 hay en Europa una serie de poemas como el *Concilio de Remiremont*, *Le Jugement d'Amour*, *Hueline et Eglantine*, *Blanchefour e Florence* y *El debate de Elena y María* que tratan acerca de la misma

¹³¹ Cf. Anónimo, *Carmina Burana* (I). *Poemas de amor* (Ed. Enrique Moreno Cartelle), Madrid, Akal, 2001, pp. 291-292.

¹³² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 11, 3 [222].

¹³³ Cf. Cartelle, E. M., "Introducción", *Carmina Burana* (II). *Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna* (Ed. Enrique Moreno Cartelle), Madrid, Akal, 2017, pp. 4-42.

¹³⁴ Cf. De Villena, L. A., *Dados, amor y clérigos. El mundo de los goliardos en la Edad Media europea...*, p. 71.

cuestión: si es mejor como amante el caballero o el clérigo. En términos generales, los debates tienden a mostrar como argumentos ganadores aquellos que señalan que es el clérigo mejor amante que el caballero. Tal lucha viene a mostrar lo que podría representar la disputa teórica entre el “amor cortés” y el mundo goliardo.

Esta cuestión tampoco ha sido ajena en Andrés el Capellán, quien retoma el asunto en el diálogo octavo del capítulo seis del libro primero de *De amore*. Allí se señala la importancia y superioridad como amante del clérigo por sobre cualquier otro:

Así pues, me basta con intentar anunciar la palabra de Dios ante mi grey y, si pretendiera ser amado por alguna mujer, no se me podrá rechazar bajo el pretexto de que soy clérigo; por el contrario, os demostraré de un modo irrefutable que más vale amar a un clérigo que a un laico. En efecto, un clérigo parece más cauto y prudente que un laico, dispone sus asuntos con mayor templanza y está acostumbrado a guardar en todo la medida que debe ya que, como enseñan las Escrituras, el clérigo ha adquirido el conocimiento de todas las cosas. Su amor ha de ser juzgado, consecuentemente, mejor que el de un laico, pues nada en el mundo parece más necesario que estar versado en la técnica de todo lo referente al amor¹³⁵.

En conclusión, podemos subrayar que las características fundamentales de los poemas goliardos permiten visibilizar “otra” Edad Media que es, ante la más popularizada, una época atravesada por un espíritu polémico, agonal, vitalista y lúdico. Los temas de los poemas, como hemos señalado, son variados y ofrecen reflexiones acerca de la vida cotidiana, las actividades de ocio y los arrebatos sexuales. Así entonces, los goliardos se manifiestan proclives a un estilo de vida propiamente lúdico, carnal, sexual y entregado al riesgo de juegos como los dados, frente a las formas de vida aristocráticas de las cortes, donde campea el distante y especulativo “amor cortés” y juegos reflexivos y sesudos como el ajedrez.

La emergencia de *De amore*

¹³⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 487-488 [184]: “Sufficit ergo mihi, si altari assistens meae plebi Dei studeam verbum annuntiare. Unde, si ab aliqua petam muliere amari, sub clericali me non potest praetextu repellere; immo inevitabili vobis necessitate probabo quod magis in amore clericus quam laicus est eligendus. Clericus enim in cunctis cautior et prudentior quam laicus invenitur, et maiori moderamine se suaque disponit et competentiori mensura solitus est omnia moderari, et quia clericus omnium rerum scientiam habet scriptura referente peritiam. Unde potior ipsius quam laici amor est iudicandus, quia nil in mundo tam necessarium invenitur quam omnium industria rerum amorosum esse peritum”.

En este entrecruzamiento entre el ámbito escolar-goliardo, el ámbito cortés-trovadoresco y ámbito clerical-monacal es donde encontramos la emergencia de la obra *De amore* ofreciendo un tratamiento original a la cuestión amorosa. Andrés el Capellán es un hombre de los tres ámbitos que dialoga, filosóficamente, con cada una de estas tradiciones donde es posible encontrar elementos que se van amalgamando en un nuevo discurso sobre la cuestión del amor. Por un lado, en el libro primero de *De amore* se abordan temas comunes del mundo escolar que son expresados en los poemas de los *Carmina burana*. Tópicos como la distinción de los grados del amor que inician con las esperanzas de la mujer y que culminan con su entrega¹³⁶, la preponderancia de la nobleza de las costumbres por sobre la nobleza de nacimiento, las descripciones alegóricas del palacio del amor, el debate sobre si el clérigo o el caballero es mejor amante y la perspectiva sobre el amor de las campesinas aparecen de manera recurrente en el desarrollo de la obra del Capellán. Por otro lado, mucho se ha discutido también acerca de las relaciones entre *De amore* y el “amor cortés”. El análisis de los diálogos entre hombres y mujeres de diferentes órdenes sociales, las reglas del amor, los valores que se circunscriben dentro del concepto de cortesía y las cortes femeninas donde se elaboran sentencias sobre cuestiones de galantería nos ha permitido concluir, en la tercera parte de esta tesis, que *De amore* es también una codificación del “amor cortés” aunque no podamos reducirlo a ser solamente eso debido a que el libro tercero presenta todo un desafío interpretativo. Finalmente, este último libro es posible vincularlo estrechamente con el mundo monacal y tal como lo hemos presentado en la primera parte de nuestra tesis, existe en él un vasto apoyo escritural. De esta manera, al sostener que el único amor verdadero es el amor a Dios, el Capellán prescribe la castidad como virtud para luego condenar todo tipo de amor mundano y admitir como válidas únicamente las relaciones de amistad varonil y las del matrimonio heterosexual con fines procreativos.

Ahora bien, es nuestro propósito presentar a Andrés el Capellán como un filósofo que participa activamente en torno a los problemas filosóficos que se discuten y sobre los que se polemiza en el siglo XII. Advertimos que este siglo se presenta como una época de innovaciones intelectuales donde el elemento agonal ocupa un lugar destacado. La innovación, ya sea en el ámbito intelectual como en el material, es siempre una

¹³⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 60 [56].

“destrucción creadora”¹³⁷ que requiere de la ruptura de reglas de juego establecidas por las disputas y problemas precedentes. Huizinga ha señalado que la actitud agonal lúdica de este siglo se ve con más claridad en las porfias por el saber y el conocimiento que en los dominios de la guerra y el derecho¹³⁸. Todas estas contiendas dialécticas son receptivas de las formas lúdicas propias del pensamiento filosófico griego y hasta podríamos hablar de un origen lúdico del escolasticismo. ¿Acaso esto puede ser posible?

En el prólogo al *Collar de la paloma*, Ortega y Gasset realiza una serie de observaciones sobre esta obra que pueden orientar nuestra indagación:

Este libro de tan bello título comienza con un surtido de nociones ‘filosóficas’ sobre el amor que son puro escolasticismo y podrían haber sido enunciadas, siglo y medio más tarde, en un enteco latín por cualquier fraile de Occidente. En la página 123 se tiene ya el que va a ser el consuetudinario recuelo de Aristóteles. En la 124-125 se tropezará con una típica pedantería escolástica. En la 128 se define la causa del amor recurriendo al otro escolasticismo que es el platónico. Por cierto, que en este punto corrige Ibn Hazm a Ibn Dāwūd, su predecesor en teorizar el erotismo, y la corrección nos permite comprobar el progreso en el conocimiento de Platón que los medios árabes habían hecho durante siglo y medio. Ibn Dāwūd, en efecto, que pretende ser un platónico, toma grotescamente en serio la explicación humorística del amor que Platón pone en boca del archihumorista Aristófanes, según la cual son las almas en su vida cismundana esferas partidas que, en un tiempo y en región transmudana, estaban enterizas.

Pero este trivial escolasticismo sirve sólo de marco donde el andaluz cobija su verdadero tratamiento del tema erótico. Éste es nada escolástico. Ibn Hazm espuma recuerdos propios y experiencias ajenas, contados con precisión y energía, directamente. En otros lugares formula, con sorprendente y perspicaz nitidez, análisis de diversas situaciones que el amor trae consigo¹³⁹.

En estos comentarios, Ortega y Gasset nos habla, por un lado, de un “escolasticismo puro” y por otro de un “escolasticismo trivial”. Lo cierto es que éste último, que se le señala a Ibn Hazm, es un escolasticismo más flexible, abierto y lúdico que los escolasticismos puros y cerrados que se desarrollan en el siglo XIII. La observación orteguiana nos permite pensar que tanto el *Collar de la paloma* como *De amore* participan en estos orígenes lúdicos del escolasticismo y, por este motivo, en ambas

¹³⁷ Tomo prestado este concepto de la obra del economista Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 121.

¹³⁸ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 138.

¹³⁹ Cf. Ortega y Gasset, J., “Prólogo al Collar de la Paloma”...

obras se presentan una serie de géneros literarios dispares que van desde definiciones “serias” pasando por diálogos ficcionales hasta anécdotas personales y relatos humorísticos. Lo que podemos destacar, en estas *proto summae*, es el elemento lúdico que las caracteriza y las recorre, capaz de acoger distintos géneros de escritura y que no se opone a registros discursivos “serios” sino que más bien los incluye.

No cabe duda de que la obra del Capellán es una obra compleja y de difícil clasificación en un mundo como el contemporáneo, donde las pretensiones didácticas exigen la eliminación de todo lo que no admite criterios simplicadores y reduccionistas. Sin embargo, profundizando la lectura filosófica de Singer, consideramos que ya es tiempo de otorgarle a Andrés el Capellán su carta de ciudadanía en la historia de la filosofía y que su mérito es haber argumentado con maestría discursiva acerca de las ambigüedades y complejidades de la cuestión amorosa.

Por último, habiendo recorrido diferentes abordajes sobre la cuestión del amor como juego en los discursos filosóficos de Occidente y que oscilan entre tratamientos humorísticos, científicos y religiosos, nuestro propósito se concentrará en ofrecer un nuevo enfoque sobre *De amore* capaz de ser receptor de estas mismas oscilaciones con el fin de elaborar una alternativa filosófica a los numerosos tratamientos literarios tanto de los académicos ironistas como sistémicos. Así entonces, pretendemos explicitar nuestra interpretación lúdico-filosófica de *De amore* apoyándonos en el concepto filosófico de “juego” que funciona como principio explicativo formal capaz de dar cuenta de toda la obra. El germen de esta idea lo encontramos en el trabajo precursor de Ruiz Doménec quien, reconociendo exagerada su propia posición, aunque no falsa, considera que el Renacimiento fue, en último término, un producto del tratado *De amore* de Andrés el Capellán debido a que fue este período el que se ligó al juego del amor al buscar en el pasado griego y latino las alegorías de la literatura erótica¹⁴⁰.

En síntesis, consideramos que el concepto de “juego” puede ser la respuesta interpretativa para abordar la complejidad de *De amore* y para resolver los principales problemas planteados por la crítica hasta la actualidad. Si bien, desde tiempos remotos se ha escrito sobre el juego, es recién en el siglo XX con la obra de Johan Huizinga, *Homo ludens* (1938), cuando podemos señalar la existencia de un análisis filosófico sistemático de este concepto. Huizinga reflexiona sobre la definición de juego y señala los elementos formales del mismo haciendo un recorrido que hoy podríamos

¹⁴⁰ Cf. Ruiz Doménec, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, p. 155.

circunscribir dentro de los llamados estudios culturales, por las diferentes civilizaciones tanto occidentales como orientales. Posteriormente, las críticas de Roger Caillois en su obra *Los hombres y los juegos* (1958), de H. G. Gadamer en *Verdad y método* (1960), el trabajo de Eugen Fink en *Oasis de la felicidad* (1966), las relaciones entre el juego y el rito advertidas por Giorgio Agamben en el artículo “El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego” (1978), las críticas observaciones de Umberto Eco en su prólogo “Huizinga y el juego” (1985) y los aportes de Graciela Scheines en su ensayo *Juegos inocentes, juegos terribles* (1998) han contribuido al desarrollo y al estudio filosófico del juego como una actividad tan humana y universal que puede ser de gran utilidad para reflexionar sobre la cuestión del amor.

QUINTA PARTE: UN ENFOQUE LÚDICO-FILOSÓFICO DE *DE AMORE*

1. HACIA UN ENFOQUE LÚDICO-FILOSÓFICO

El concepto de juego de Huizinga para leer *De amore*

La perspectiva lúdico-filosófica con la cual abordamos *De amore* es deudora, en primer lugar, de los lineamientos teóricos generales expresados en la obra *Homo ludens* (1938) de Johan Huizinga. Allí, el filósofo holandés, subraya con fuerza que todo juego es a la vez una lucha por algo o una representación de algo. En este sentido, el rito y el culto sagrado pueden considerarse juegos porque pertenecen a él por su forma y por su esencia debido a que transpone a los participantes a otro mundo¹. Huizinga identifica un elemento lúdico creador en diferentes momentos histórico-culturales y sostiene que uno de ellos es el de la Edad Media cristiana donde el código de honor, las costumbres cortesanas, las órdenes de caballería y los torneos muestran una íntima conexión entre la cultura y el juego², es decir, entre las prácticas rituales y el juego. En una obra publicada previamente a *Homo ludens*, *El otoño de la Edad Media* (1919), Huizinga advierte que la nostalgia y el anhelo de una vida más bella ha visto delante de sí, en todo tiempo y lugar, tres posibles caminos hacia esa meta lejana. El primero de ellos ha conducido, por lo regular, hacia fuera del mundo, hacia el “más allá” pero siendo la negación del mundo y el desprendimiento de todo lo terrenal los pasos intermedios y necesarios mientras los asuntos mundanos formarían parte de los obstáculos que retrasarían la verdadera salvación. El segundo camino es el que conduce hacia mejoramiento y perfeccionamiento del mundo que, en la Edad Media cristiana, apenas se conoce porque el mundo era considerado tan bueno y tan malo como podía ser y todas las cosas buenas lo eran porque Dios lo ha querido, siendo los pecados de los hombres los que tienen al mundo en la miseria. El tercer camino que conduce hacia un mundo más bello es el país de los sueños y la fantasía donde marchando cómodamente por él, se permanece siempre a la misma distancia de la meta. Lo que ocurre en la Edad Media, y en particular en el ámbito de la corte del siglo XII francés, es que la realidad terrena es desesperantemente lamentable y la actitud de negación del mundo difícil de asumir fuera del monacato cristiano. Así entonces, muchos medievales vinculados al mundo cortesano, entre los cuales encontramos a Andrés el Capellán, eligen un

¹ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 34.

² Cf. *Ibid.*, p. 136.

comportamiento de fuga para darle a la vida un bello colorido ilusorio y fantástico dentro de la corte. Este huir de la dura realidad y acogerse en la ilusión no es solamente una cosa que tiene consecuencias en la literatura sino también que afecta a la forma y al contenido de la vida social misma³.

En conclusión, sostenemos que esta actitud de huida o de evasión de la realidad para construir un mundo ideal, es la que mejor nos predispone para pensar al juego del amor como una de las posibles opciones culturales de la aristocracia medieval. En este sentido, las palabras de Huizinga, nos parecen esclarecedoras:

¿Cómo actúa ahora, sobre la vida, la tercera actitud, el anhelo de una vida más bella en el sentido de un ideal soñado? Convirtiendo las formas de la vida en formas artísticas. Pero no es solamente en las obras de arte, en cuanto tales, en donde esta actitud da expresión a su idea; esta actitud ennoblece y embellece la vida misma y llena la vida social de juegos frívolos y de formas ceremoniosas. Justamente en este caso es cuando se hacen al arte personal de vivir las más elevadas peticiones; peticiones a que sólo puede responder una *élite*, haciendo de la vida un juego lleno de artificio⁴.

Las especulaciones de Huizinga nos conducen a advertir cómo el fenómeno amoroso, que transcurre en las cortes francesas de finales del siglo XII, adquiere carácter lúdico. En este sentido, *De amore* es el resultado de una nueva forma de vida elegida por la aristocracia medieval.

Si en *El otoño de la Edad Media* encontramos la actitud fundamental que impregna todo el pensamiento de Andrés el Capellán, en *Homo ludens*, hallamos los lineamientos teóricos formales para abordar al concepto de “juego” como estructura social y también para caracterizar diferentes comportamientos lúdicos en las relaciones amorosas heterosexuales. El punto de partida de Huizinga es una tesis general que afirma que el juego auténtico constituye un fundamento y factor de la cultura. Sus análisis lo llevan a señalar que el juego, al traspasar los límites puramente biológicos o físicos, se presenta como una función llena de sentido y que todo juego significa algo⁵. De esta manera, el juego descrito en el tratado de Andrés el Capellán adquiere un nuevo horizonte interpretativo.

Así entonces, al realizar un análisis conceptual, advertimos que el término “juego” se opone y está en tensión con “lo serio” pero que, si detenemos la mirada en esa

³ Cf. Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media...*, pp. 53-55.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 56.

⁵ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 12-14.

oposición, resulta que no es demasiado estable ya que el “juego” puede ser algo “serio”. En cambio, cuando hablamos de que el juego es lo “no serio”, nos encontramos que muchas de nuestras prácticas cotidianas pueden interpretarse desde la expresión de lo “no serio” y sin embargo no tienen nada que ver con el juego. La risa y lo cómico se encuentran en cierta oposición con la seriedad pero no pueden vincularse necesariamente con el juego sino más bien secundaria o contingentemente.

En conclusión, sostenemos que el contenido significativo de lo “serio” pareciera determinarse y agotarse en la negación del juego, pero el contenido significativo del juego no se define ni se agota por lo “no serio” ya que es de un orden conceptual más alto y puede incluir, como hemos indicado anteriormente, a lo “serio”⁶. Como señala Huizinga, basta observar que los niños, los jugadores de fútbol y los de ajedrez juegan con la más profunda seriedad y no sienten la menor inclinación a reír⁷. Este análisis nos permite advertir que la categoría de “juego” puede incluir tanto lo “serio” como lo “no serio” y por este motivo nos resulta relevante recurrir a ella al momento de analizar una obra como la de Andrés el Capellán.

Ahora bien, ¿qué es lo opuesto al juego? ¿Acaso existe algo en directa tensión? Quizás el concepto que más pueda oponerse al “juego” es el de “trabajo”⁸, un concepto deudor del mundo moderno que lo ha caracterizado muchas veces como alienador y alejado de cualquier posibilidad lúdica por estar asociado culturalmente, con lo “exclusivamente serio”. Por lo tanto, es a partir de esta oposición desde donde podemos describir algunas características formales de lo que habitualmente denominamos “juego”.

En primer lugar, señala Huizinga, el juego es una actividad libre que no se realiza en virtud de ninguna necesidad física y mucho menos de un deber moral ya que se juega en tiempo de ocio y por propio gusto. El juego por mandato no es juego ya que de todo juego siempre es posible salirse, es decir, abandonarlo. De esta manera, el juego se presenta como algo superfluo que se desea en la medida que tenemos necesidad de él⁹. En segundo lugar, el juego no es la “vida corriente” o la vida propiamente dicha sino más bien un escaparse de ella a una esfera temporal o, en términos de Huizinga, a un “como si”. En este “como si” reside una conciencia de inferioridad, un sentimiento de broma opuesto a lo que va en “serio”. Sin embargo, esta oposición suele oscilar y el juego se cambia en “cosa seria” y “lo serio” en juego. Así pues, el juego no pertenece al

⁶ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens.*, p. 66.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 17-18.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 64.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 20.

ámbito de la “vida corriente” sino que se halla fuera del proceso de satisfacción de necesidades y deseos y, por lo tanto, tiene un carácter desinteresado¹⁰. En tercer lugar, al juego le corresponde un estar encerrado en sí mismo, una limitación dentro de un espacio y tiempo, dentro de un campo material o ideal en donde rigen determinadas reglas y que Huizinga denomina *círculo mágico*. En este campo de juego existe un propio orden absoluto donde se cancela el mundo temporal cotidiano. El juego crea orden y tensiones en donde hay azar e incertidumbre. Sus propias reglas son obligatorias y no permiten duda alguna¹¹. Por último, el juego se vincula con el club o, dicho de otra manera, con un sentimiento de hallarse juntos en una situación de excepción, de separarse de los demás haciendo algo que mantiene su encanto y misterio más allá de la duración de cada juego. Los jugadores hacen algo para ellos y no para los demás que están afuera y no importan¹².

De esta manera, Huizinga concluye con una definición sobre el concepto del juego:

Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada ‘como si’ y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual¹³.

Estas especulaciones acerca del juego, han sido centrales para los debates y para el desarrollo teórico y filosófico de numerosos pensadores desde el siglo XX hasta nuestros días. Así entonces, antes de abordar en sentido estricto el tratado de Andrés el Capellán desde las categorías conceptuales propuestas por Huizinga, haremos algunos comentarios y subrayaremos los principales aportes y críticas que se han realizado a los conceptos propuestos por este autor con el fin de abordar con mayores y mejores herramientas teóricas nuestro objeto de estudio.

Aportes críticos a la teoría del juego de Huizinga para leer *De amore*

¹⁰ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 21.

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 22-24.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 26.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 27.

Una de las primeras obras críticas sobre el juego es *Los juegos y los hombres* (1958) de Roger Caillois que, siguiendo el itinerario intelectual trazado por Huizinga, resalta la idea de que el juego es una actividad esencialmente incierta donde el curso del mismo no está determinado, ni hay un resultado alcanzado de antemano sino que existe cierta libertad innovadora que se deja a la iniciativa del jugador. Sin embargo, Caillois critica el aspecto desinteresado que le asigna Huizinga al juego y si bien considera al juego como algo improductivo que no genera ni bienes, ni salud, ni ningún nuevo elemento, advierte que muchos juegos, como los de casino, la ruleta y la lotería, para bien o para mal, ocupan un lugar importante en la economía y vida cotidiana de muchas culturas¹⁴. Tal aspecto resulta relevante, si tenemos presente la cultura en que vive Andrés el Capellán donde los goliardos apostaban todo su dinero y hasta sus ropas en los juegos de dados. Por otro lado, Caillois realiza un aporte mayúsculo al ensayar una teoría sobre los tipos de juegos dividiéndolos según los impulsos civilizatorios hacia los cuales se orientan: *agon* (competencia), *alea* (suerte), *ilinx* (vértigo) y *mimicry* (simulacro); y también según el nivel de complejidad: *paidia* (juego espontáneo de escasa organización) y *ludus* (juego controlado de alta complejidad). En el análisis de Caillois es posible observar cómo los conceptos de Huizinga de “juego falso” (aquel que no contiene el elemento lúdico creador) y de “juego verdadero” (puro y contenedor del elemento lúdico) se pueden asociar con los términos *paidia* y *ludus* correspondientemente.

Tanto la propuesta de Huizinga como la de Caillois, sin embargo, parten de una definición de la noción de “juego” desde criterios externos y trascendentales, es decir, enunciados *a priori* de la experiencia lúdica. Algunos académicos han denominado a las teorías de Huizinga y Caillois como “Aproximaciones clásicas sobre el juego” y han señalado que los criterios que ambos pensadores exponen se pueden aplicar a actividades que habitualmente no llamamos “juego” a la vez que excluyen a otras que sí consideramos juegos¹⁵.

Seguidor de la tradición antropológica de Huizinga, pero asumiendo una postura ontológico-existencial más radical, Eugen Fink aborda al juego como una función simbólica y no como un conjunto de criterios predeterminados que pueden definirse formalmente. Sostiene que el juego se nos aparece como un conjunto de características

¹⁴ Cf. Caillois, R., R., *Man, play and games* (Trad. Meyer Barash), Chicago, University of Illinois Press, 2001, pp. 5-10.

¹⁵ Cf. Bonenfant, M., “Le jeu comme producteur culturel: distinction entre la notion et la fonction de jeu”, *Ethnologies*, vol. 32, no. 1, 2010, pp. 51-69.

familiares pero difíciles de explicar. En *El juego como símbolo del mundo* (1966), sostiene la tesis de que los juegos son restos fósiles de antiguos ritos que han perdido vigencia y que han desaparecido y, por lo tanto, son ritos secularizados¹⁶. En otra obra, *Oasis de la felicidad* (1966), Fink mantiene la oposición comúnmente aceptada entre el concepto de juego y el concepto de trabajo del mundo moderno. Esta oposición nos lleva a pensar al juego como lo pensaba Aristóteles, es decir, a partir de la virtud ética de la *eutrapelia*, como desarrollamos anteriormente. Así pues, el juego es un “pasatiempo”, una pausa ocasional de recuperación, una terapia para el alma enferma, una vacación frente al peso de los deberes de la vida “seria”, un libre vagabundeo por el reino de la fantasía y una fuga de la oposición de las cosas hacia el sueño y la utopía. Sin embargo, Fink considera que estas ideas impregnadas de oposiciones tales como juego-trabajo o juego-seriedad son operativamente ingenuas para entender al juego en su contenido y profundidad de ser¹⁷. Así entonces, a diferencia de Huizinga que ve en el salvaje y el niño la esencia del puro juego o el elemento lúdico creador, Fink sostiene que si se toma la imagen del concepto de juego del niño quizás tengamos una mala comprensión de la naturaleza del juego ya que tal vez el adulto juegue, en igual medida que el niño, pero de forma distinta, más secreta y enmascarada. De esta manera, no considera al juego como una cuestión marginal que tiene lugar dentro del curso de la vida, sino que el juego pertenece esencialmente a la condición óntica de la existencia humana, es decir, el juego es un fenómeno existencial fundamental¹⁸, una de las figuras cósmicas más claras de nuestra existencia finita¹⁹. En este sentido, el juego se vincula al ideal eudemonista del ser humano al presentarse tranquilizador y con un sentido autosuficiente frente al curso dinámico e inquieto de la vida y, de esta manera, el juego es semejante a un oasis que nos sale al encuentro en el desierto de nuestra búsqueda de felicidad. Al jugar, afirma Fink, nos liberamos, por un momento, del engranaje vital trasplantándonos a otro planeta donde la vida parece más fácil, más ligera y más feliz²⁰. Intentando ir más lejos que Huizinga, Fink advierte que el juego, a diferencia de otros fenómenos fundamentales de la existencia como la muerte, el trabajo o el amor, no está traspasado, como éstos, por una aspiración común hacia el último fin y, por ese motivo piensa que, en cierto modo, está *frente* a ellos para representarlos. El juego es

¹⁶ Cf. Fink, E., *Le jeu comme symbole du monde*, París, Les Editions de Minuit, 1960.

¹⁷ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad* (Trad. Elsa C. Frost), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos 23, 1966, pp. 7-9.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 11.

¹⁹ Cf. Fink, E., *Le jeu comme symbole du monde...*, p. 22.

²⁰ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad...*, p. 14.

representación de la muerte, del trabajo y del amor²¹, una representación que nunca es una acción individual y aislada, sino que requiere de una comunidad lúdica²². Todo el intento teórico de Fink está puesto en apresar la estructura del juego a partir de la conciencia fenomenológica del jugador y a través de algunos conceptos formales tales como el ánimo lúdico donde se enmascara el jugador, la comunidad lúdica, la regla de juego, el juguete y el mundo lúdico. Sus especulaciones lo llevan a preguntarse sobre cuál es el lugar de esta esfera de la apariencia que se identifica con el mundo lúdico y qué es ese mundo imaginario que a veces es más real y sugestivo que muchas cosas habituales de la vida cotidiana²³. Fink concluye instalando el problema del juego humano en el centro de los problemas filosóficos ontológicos fundamentales con el fin de hacer frente al desierto postulado por el pensamiento nihilista:

Es un problema muy profundo y de la mayor dificultad intelectual revelar con precisión cómo se compenetran en el juego humano la realidad y la irrealidad. La determinación óntico-conceptual del juego nos retrotrae a las preguntas cardinales de la filosofía, a la especulación sobre el ser y la nada, la apariencia y el devenir²⁴.

Las reflexiones de Fink nos permiten ahora pensar al tratado de Andrés el Capellán como si fuera un juego de representación de un fenómeno tan fundamental como existencial: el amor. Sin embargo, el problema de representar al amor no escapa a la tensión entre el ámbito secular cortesano, el ámbito escolar-goliardo y el ámbito clerical en que vive nuestro autor. Así entonces, el juego de representación del amor mundano, en la obra del Capellán, se irá desplegando y adquiriendo diferentes telones de fondo en cada uno de sus libros.

Ahora bien, no solamente Fink se mueve desde las “Aproximaciones clásicas” de Huizinga y Caillois hacia una perspectiva fenomenológica del juego sino también H. G. Gadamer, en su obra *Verdad y método* (1960), se acerca a una nueva perspectiva hermenéutico-lingüística del juego. Gadamer intenta librar al juego de la significación subjetiva que observa en los análisis de los filósofos Kant y Schiller y que, posteriormente, se continúa en las investigaciones antropológicas de Huizinga y sus seguidores. De esta manera, Gadamer afirma que la pregunta por la esencia del juego no podrá hallarse en la reflexión subjetiva del jugador sino más bien en el modo de ser del

²¹ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad...*, p. 16.

²² Cf. *Ibid.*, p. 18.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 28.

juego como tal, que tiene su propia esencia independientemente de la conciencia de los que juegan. Así entonces, advierte que es en el uso metafórico del término “juego”, en sus ámbitos no originales, donde el concepto cobra su significado original²⁵ y entonces, cuando hablamos de “juego de luces”, “juego de fuerzas” etc. nos estamos refiriendo al movimiento en vaivén que no requiere a ningún sujeto que juegue y que nos permite advertir que el sentido más original del jugar se expresa en la voz media como cuando decimos que “algo juega”²⁶. Para Gadamer, de algunos pasajes de Huizinga es posible derivar este primado del juego frente a la conciencia del jugador. Siguiendo un lenguaje heideggeriano, Gadamer, afirma que el rasgo esencial del juego se refleja en el comportamiento lúdico al advertir que todo jugar es un ser jugado, en el sentido de que el juego se hace dueño de los jugadores. Las reglas e instrucciones que prescriben el cumplimiento del espacio lúdico constituyen la esencia del juego²⁷. En ese sentido, para Gadamer, el modo de ser del juego es la autorrepresentación, es decir, jugar es siempre representar²⁸, en el sentido de que el jugador está inmerso en un “como sí...” y experimenta el juego como una realidad que lo supera²⁹. La interpretación del juego que ofrece Gadamer, como algo que domina al jugador y lo sobrepasa, se corresponde con su propuesta hermenéutica que observa cómo un intérprete (jugador) arriesga una interpretación de un texto (juego/reglas) dentro de los límites que le imponen los condicionamientos propios de su cultura (reglamento).

Un enfoque, quizás también cercano a la propuesta gadameriana, encontramos en el artículo “El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego” (1978) donde Giorgio Agamben intenta diferenciarse de la idea de Huizinga de identificar al rito y las festividades arcaicas con el puro juego y propone pensar al juego y al rito en tensión constante y como principios explicativos de todo el sistema social. Para Agamben, la historia humana es producto de algo intermedio entre una concepción lúdica radical del mundo que vendría a decir que “todo es juego” y una concepción ritual del mundo que postularía que “todo es rito”. De esta manera, advierte que mientras los ritos institucionalizan la realidad, fijan y estructuran el calendario, los juegos olvidan las fuerzas creadoras del mito haciendo que el hombre se desprenda del tiempo sagrado para olvidarlo en el tiempo humano, un tiempo que transcurre como un relámpago

²⁵ Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, (Trad. A. A. Aparicio & R. d. Agapito), Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 144-145.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 146.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 150.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 151.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 153.

destruyendo ritmo, repetición y armonía³⁰. Agamben propone pensar que el mundo histórico cultural no puede ser explicado solamente por el concepto de juego, como lo hace Huizinga, sino que se requiere de cierta dialéctica entre los conceptos de juego y rito.

Ahora bien, las diferencias que venimos considerando entre las interpretaciones que observan al juego dentro de una aproximación clásica antropológico-existencial como las de Huizinga y Caillois, una aproximación fenomenológica como la de Fink y aquellas aproximaciones que señalan la primacía de cierta estructura reglada frente a la conciencia del jugador como las de Gadamer y Agamben encuentran en Umberto Eco y su artículo “Huizinga y el juego” (1985) un despliegue conceptual de mayor sofisticación. En primer lugar, Eco considera, meritoriamente, que la obra de Huizinga es de un atrevido gusto interdisciplinario y que su autor “mete las narices” en áreas del conocimiento diferentes aunque a veces, equivocadamente. El filólogo italiano sostiene que gran parte de las críticas que se le han realizado a Huizinga apuntan al hecho de hacer una excesiva estetización de un pasado áspero y rudo que no redime, a los ojos de los contemporáneos, los males del presente. Eco señala que el filósofo holandés hace del juego un trascendental histórico pero que, al final de *Homo ludens*, la dialéctica entre el juego y la conciencia moral muestra que, en realidad en el pasado, el juego puede explicarlo todo, pero no ocurre lo mismo con la situación del presente de su autor. Así entonces, Eco concluye que el juego para Huizinga es una categoría estética capaz de embellecer solamente lo distanciado por la muerte y depurado por el recuerdo. Sostiene que Huizinga no hace una teoría del juego sino una teoría del comportamiento lúdico y que tampoco estudia al juego que nos juega sino el juego jugado y la costumbre de jugar. De esta manera, le critica al filósofo holandés no haber sabido ver al juego como lengua y matriz de reglas, algo que el estructuralismo contemporáneo ha sabido problematizar y también lo critica por no haber llevado hasta sus últimas consecuencias la tesis de que “la cultura es juego”³¹. Esta crítica de Eco a Huizinga nos permite advertir en el análisis de *De amore* dos aspectos bien diferenciados: por un lado, la comprensión del tratamiento del amor como un juego que es matriz de reglas y, por otro, ofrecer una interpretación consistente a partir del comportamiento lúdico que el

³⁰ Cf. Agamben, G., “El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego” en *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 95-128.

³¹ Cf. Eco, U., “Huizinga y el juego”, *De los espejos y otros ensayos* (Trad. Cárdenas Moyano), Lumen, Buenos Aires, 1985, pp. 296-315.

Capellán adopta en el libro tercero en el que considera que, el aspecto moral de la cultura, no es juego.

Por último, en nuestro país, la filósofa Graciela Scheines admite encontrar en Huizinga la primera obra específica sobre el tema y pretende retomar la senda de la aproximación clásica antropológica-existencialista abierta por Huizinga frente a la estructuralista de pensadores como Eco. En *Juegos inocentes, juegos terribles* (1998), observa cómo el juego, en la década del noventa, es cooptado por las lógicas utilitarias del sistema para servir, con eslóganes, a múltiples intereses: la educación (“la letra con juego entra”), la economía (*gammificación* o “jugar para ser productivo”), la salud (“jugar para expresarse”) etc. Así entonces, Scheines intenta mostrar el sentido auténtico, ontológico y existencial del juego que permite abrir una puerta prohibida, pasar al otro lado del espejo donde el sentido común, el bien y el mal y la vida real no funcionan. Allí el jugador se instala en la pura apariencia del mundo³² debido a que no es posible vivir ni en el vacío ni en el caos y, por eso, el ser humano conjura la realidad para darle sentido, establece una red o sistema de relaciones con el fin de humanizarla³³. La filósofa afirma que no hay juego sin reglas y que la regla es el juego³⁴. Luego se pregunta, si acaso los juegos y juguetes no pueden ser de ayuda para definir y conocer a una sociedad ya que las relaciones entre el jugador y sus juegos es siempre síntoma y símbolo de una época, de una cultura, de una patología³⁵. Siguiendo la tesis genealógica de los juegos de Fink, Scheines diferencia el rito del juego al decir que mientras el rito es una acción eficaz que persigue un resultado como la respuesta del dios y que no admite en sus repeticiones error ni sorpresa, el juego, por el contrario, es esencialmente inútil ya que, al secularizarse, pierde su eficacia e intención. El juego se agota en sí mismo³⁶ y salva al ser humano de la angustia existencial, de la nada, del sinsentido de la existencia. Scheines sostiene, a diferencia de Gadamer que, lo contrario al jugar, es el “ser jugados”, es decir, entrar en juego no como jugador sino como juguete o ficha que desconoce las leyes del extraño juego en que se participa³⁷. La poesía, los sueños y los juegos, si bien son vías de evasión, puertas de salida, son puertas de acceso a otra dimensión de la realidad. Scheines compara el hacer inútil del juego con la mirada mística del no-hacer ya que ambos son anti-acciones desde el punto de vista de la

³² Cf. Scheines, G., *Juegos Inocentes, juegos terribles*, Espiritu Guerrero, Buenos Aires, 2019, p. 39.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 41.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 53.

³⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 75-79.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 97.

³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 165-166.

tradición judeocristiana, intelectualista y activista que se centra en la virtud del trabajo y la santidad de la conducta³⁸. Cita el *Génesis*, el fragmento 52 de Heráclito y *Las leyes* de Platón para mostrar que, tradicionalmente, el trabajo fue entendido como la actividad propia de hombres y mujeres, mientras que el juego es una actividad privativa de los dioses que hacían de los seres humanos sus juguetes. En línea con la propuesta de Fink, la filósofa considera lo anterior parte de un planteo maniqueo propio del pensamiento occidental que opone trabajo y juego. La crítica la lleva a concluir que cuando jugamos lo hacemos para evadirnos de las cárceles cotidianas, del momento histórico que nos toca vivir, del país, de la familia, del trabajo y que, en este sentido, los juegos son zonas de fuga, planes de evasión y en tránsito a ninguna parte. Sus últimas reflexiones apuntan a ver al juego como una teofanía que nos sumerge en la pura apariencia de las cosas³⁹ y que nos permite superar la deriva, el caos y el vacío en el que se regocija el nihilismo que hace del sinsentido de la vida humana algo absoluto.

Luego de realizar este recorrido por los principales aportes y críticas filosóficas al concepto de juego, advertimos, como hemos dicho, que a partir de Eco *De amore* puede ser leído e interpretado desde dos dimensiones propias del juego: por un lado, como un sistema o matriz de reglas que prescribe el comportamiento amoroso de hombres y mujeres y donde es posible encontrar elementos formales y discursivos propios de lo que habitualmente llamamos “juego” y, por otro lado, advertimos, a partir de Scheines, el comportamiento lúdico del Capellán desde la actitud existencial asumida y el giro conceptual de su último libro ofreciendo una respuesta al problema de la consistencia del tratado entre los dos primeros libros y el tercero. Finalmente, a partir de Fink, pensamos que la obra del Capellán puede ser parte de un nuevo enfoque filosófico que reivindique la apariencia ontológica que la dimensión lúdica del discurso propone.

En conclusión, advertimos el carácter lúdico fundamental en *De amore* donde el concepto de juego puede ser pensado como clave hermenéutica, es decir, como estructura social y como principio organizador que mantiene en tensión dialéctica categorías conceptuales que, en principio, parecen opuestas como “lo lúdico” y “lo serio”.

2. DE AMORE Y SU ESTRUCTURA LÚDICA

³⁸ Cf. Scheines, G., *Juegos Inocentes, juegos terribles...*, pp. 173-174.

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 183-184.

De amore como juego

Habiendo explicitado los principales conceptos teóricos y filosóficos sobre el juego desarrollados por Huizinga y sus críticos, subrayaremos ahora la estructura social del juego como principio explicativo y organizador de la obra de Andrés el Capellán. O, expresado de un modo más directo: interpretaremos a *De amore* como una obra que se mueve dentro de una esfera lúdica y donde es posible señalar elementos formales que pertenecen a lo que habitualmente denominamos “juego”: reglas, jugadores, círculo mágico, condiciones de victoria, etc. Veremos entonces que lo que desarrolla el Capellán es un sutil y sofisticado juego de amor que se lleva a cabo en la imaginación de los hombres y mujeres vinculados a la corte, en un círculo mágico, un espacio separado de la vida habitual y matrimonial.

En ese sentido, nos resulta relevante volver sobre la obra *Homo ludens*, ya que Huizinga, que pocas veces se refiere al amor, cuando lo hace, identifica el concepto de “amor” con el de procreación y la expresión “juego de amor” con el adulterio y las relaciones eróticas que se alejan de las normas sociales establecidas. Así pues, concluye que el amor no puede ser considerado *strictu sensu* como un juego y que solamente se puede hablar de “juego de amor” en sentido metafórico. Nosotros no compartimos este juicio de Huizinga y, en cambio, observamos cómo en la obra del Capellán aparece el juego de amor no de manera metafórica sino encarnándose en el corazón de la vida de la corte y por fuera de la institución matrimonial. Es allí donde es posible identificar muchos de los aspectos que constituyen propiamente un juego: reglas, tipos de jugadores, círculo mágico, condiciones de victoria, etc⁴⁰.

Por este motivo nos resulta más relevante seguir las ideas del antropólogo neerlandés Frederik Buytendijk, quien considera al amor como una forma lúdica de figurar, es decir, de encantar al mundo a través de imágenes, posibilidades y fantasías. En ese sentido, considera que el juego del amor se presenta como el ejemplo más perfecto de todos los juegos⁴¹.

Resulta interesante notar que es Gadamer quien recupera las aplicaciones metafóricas de Buytendijk para advertir que, en el uso metafórico del término “juego” es posible

⁴⁰ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 63-64.

⁴¹ Cf. Buytendijk, F. J. J., *El juego y su significado...*, pp. 164-165.

acercarse al significado “original” que es siempre la manifestación de un movimiento, un vaivén, cuyo resultado es indeterminado⁴².

Ahora bien, si por un lado, Huizinga considera al “juego de amor” como una metáfora que alude a las relaciones fuera del matrimonio y, por otro lado, Gadamer considera fundamental advertir la aplicación metafórica del término “juego” para acceder al significado originario de un movimiento del cual no sabemos su resultado, *De amore* quizás puede ofrecernos un caso filosófico paradigmático para el estudio del juego. En este sentido, el juego de amor, al que se hace referencia en los dos primeros libros de *De amore* y que se encuentra sometido a reglas explícitas, es un amor fuera de las normas sociales y, por este motivo, por situarse fuera del entorno habitual o cotidiano, es que podemos pensarlo como un juego donde el movimiento dialéctico va acompañado de tensión e incertidumbre sobre su resultado.

De esta manera, advertimos cómo una de las cuestiones más debatidas, durante todo el tratado del Capellán, es la de saber si el amor es compatible o no con el matrimonio y su función procreativa. Las respuestas más contundentes pueden encontrarse en dos lugares diferentes de la obra: en el capítulo cuarto del libro primero, el Capellán indica que una de las causas de la muerte del amor se produce cuando dos amantes se unen en matrimonio⁴³ y, más adelante, en uno de los juicios de amor del libro segundo se relata la siguiente situación:

Alguien pidió a esta misma dama [Ermengarda de Narbona] que le diera a conocer cuándo es mayor el sentimiento amoroso, entre amantes o entre casados. La dama le respondió con una teoría filosófica. Dijo así: ‘El sentimiento conyugal y el verdadero amor entre dos amantes son considerados completamente diferentes y tienen su origen en movimientos totalmente distintos. Por esto, la creación de esta palabra de doble sentido excluye la posibilidad de comparación y hace que dos cosas de distinta especie se unan en ella’⁴⁴.

Tanto en los dos primeros libros como en el libro tercero, aunque por diversos motivos, se sostiene que el amor es incompatible con el matrimonio al ser fenómenos de distintas

⁴² Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y método I...*, p. 145.

⁴³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 4, 4 [232].

⁴⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 7, 21[258]: “Quidam a praefata postulavit ut ei faceret manifestum ubi maior sit dilectionis affectus, inter amantes an inter coniugatos. Cui eadem domina philosophica consideratione respondit. Ait enim: ‘Maritalis affectus et coamantium vera dilectio penitus iudicantur esse diversa et ex motibus omnino differentibus suam sumunt originem. Et ideo inventio ipsius sermonis aequivoca actus comparationis excludit et sub diversis ea facit speciebus adiungi’”.

especies. En los dos primeros libros, donde se promueve el amor mundano y cortés, solamente es posible pensar al amor por fuera de las normas e instituciones sociales, propias de la corte capeta del siglo XII, donde el matrimonio representa el resultado de un pacto entre familias y donde, a lo sumo, existe un tibio sentimiento de afecto entre los esposos. Así pues, en el discurso disputado del amor del capítulo sexto del libro primero encontramos los elementos que podemos vincular a una esfera lúdica: la furtividad de los encuentros sexuales, la tensión, la incertidumbre, la sorpresa, la resistencia simulada etc. En este sentido, el amor descrito por el Capellán, es un juego que solamente puede ser jugado al margen de la seriedad del matrimonio y dentro de un *círculo mágico* o mundo lúdico donde rigen reglas específicas de acuerdo a la condición social de los amantes que participan en tanto jugadores. Así pues, siguiendo la teoría de juego de Huizinga, compartimos el señalamiento de Ruiz Doménec cuando afirma que el juego de amor del Capellán crea un espacio y tiempo delimitado, un campo de representación que sublima el instinto sexual y hace de este juego un ritual del sexo⁴⁵.

Cuando su amigo Gualterio le pide que le enseñe la doctrina del amor, el Capellán podría haber iniciado, directamente, con la condena moral del sexo y la fornicación, que sin embargo hará explícita en el libro tercero, pero decide antes elaborar otro tipo de discurso, un discurso lúdico del amor, traspasando así los límites de lo puramente biológico o físico. Un discurso que subvierte, en algún sentido, el orden social feudal de la corte del rey al ser el amor un instrumento de movilidad social. De esta manera, el Capellán convierte el caos mental de Gualterio en orden, su vacío en lleno y su deriva en rumbo y, todo esto, con el fin de fundar un orden lúdico⁴⁶. En este nuevo orden es posible señalar detalladamente los caracteres formales de lo que habitualmente denominamos “juego”.

En primer lugar, observamos que, en los diálogos donde hombres y mujeres de distintos órdenes sociales intentan obtener el amor, los discursos se ejecutan dentro de un ámbito de libertad y fuera de la “vida corriente” a la que cada hombre y mujer pertenece por su condición legal y social. También el amor, tal como es señalado en numerosas oportunidades por el Capellán, es una práctica que se da fuera del régimen normativo del matrimonio y en un ámbito donde es posible la libertad de elegir al amante, incluso

⁴⁵ Cf. Ruiz Doménec, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, pp. 152-153.

⁴⁶ Cf. Scheines, G., *Juegos inocentes, juegos terribles...*, p. 62.

si fuera de otra condición social⁴⁷. Ahora bien, dentro del juego del amor, la libertad no es absoluta sino que, también, encuentra condicionamientos ya que el juego es una actividad gobernada por reglas que requiere del sometimiento a un orden absoluto, esto es, el de los mandamientos del dios Amor. Estas reglas de amor se encuentran explicitadas en dos partes diferentes de *De amore* y están presupuestas en los diferentes diálogos del capítulo sexto del libro primero y en los diversos juicios de amor de las altas damas medievales.

Algunos teóricos del juego como Bonenfant, afirman que solamente puede hablarse de una libertad lúdica inmanente y producida por el cuadro del juego, mientras que otros, sostienen la posibilidad de una libertad trascendente a la experiencia o anterior al juego⁴⁸. Andrés el Capellán parece ser consciente de la libertad inmanente al juego del amor cuando discursa larga y atrevidamente en el capítulo seis de libro primero pero, sin embargo, en el libro tercero, mostrará que considera que hay una libertad más relevante, que es aquella que trasciende la experiencia lúdica y que, incluso, puede rechazarla. Es decir, el Capellán defiende una libertad metafísica que implica la posibilidad de “no entrar en juego”.

En segundo lugar, encontramos que el discurso amoroso, que despliega el Capellán, se hace dentro de un campo de juego limitado en espacio y tiempo: la corte capeta de finales de siglo XII y en una geografía que incluye los territorios de Champaña, Flandes, Aquitania, Vernandois, Narbona y Gasconia. Estos espacios y sus cortes se convierten en terrenos consagrados, cercados y separados donde rigen determinadas reglas, donde se actúa “como si” y donde se encierran tanto hombres y mujeres, laicos como eclesiásticos. En el libro segundo de *De amore* aparecen los diversos juicios de amor de las altas damas medievales que, con un lenguaje judicial propio de su época, elaboran sentencias acerca de cuestiones de galantería. El mismo Huizinga ha observado que, en estas cortes de amor, se da un juego judicial y un tratamiento polémico-casuístico a cuestiones amorosas en forma lúdica. No hay al principio un auténtico proceso judicial ni un libre impulso poético, sino más bien la primitiva competición por el honor en asuntos de amor⁴⁹. Así pues, estos tribunales femeninos y nobles representan auténticos *círculos mágicos*, campos de juego donde se cancela temporalmente la diferencia de estamentos entre los hombres y mujeres y donde

⁴⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 2, 7, 21-22 [258].

⁴⁸ Cf. Bonenfant, M., “Le jeu comme producteur culturel: distinction entre la notion et la fonction de jeu”...

⁴⁹ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens*..., p. 160.

solamente la elocuencia, el mérito y la prudencia de las costumbres pueden sobreponerse a la fuerza del linaje y de la sangre.

En tercer lugar, el juego de amor, planteado por el Capellán, posee un elemento de tensión que desempeña un papel esencial. En los diálogos donde los hombres buscan obtener el amor de las mujeres, la incertidumbre acerca de la resolución de los mismos es consecuencia de los esfuerzos retóricos y dialécticos presentados por el Capellán. En cada uno de ellos siempre hay algo que está en juego y que se encuentra representado por la posibilidad de ganar el premio mayor del amor y que es la propia mujer. El mismo concepto de “ganar” guarda estrecha relación con el juego ya que significa mostrarse, en el desenlace del juego, superior a otro, muchas veces, siendo el primero. Así pues, este empeño de ser el primero se manifiesta en tantas formas como posibilidades ofrece la sociedad⁵⁰. En *De amore*, el interés de un hombre de la alta nobleza en obtener el favor de una mujer plebeya, por motivo de ser el primero en solicitarlo, lo podemos observar como parte del argumento que se utiliza en el diálogo sexto del capítulo sexto del libro primero. Sin embargo, la plebeya se niega a amarlo, reconoce no ser merecedora de reproche alguno y argumenta que no le conviene entregar el amor al primer pretendiente que llegue⁵¹. Así entonces, el noble contesta que él no puede quitarle la libertad de amar a quien quiera pero que ella debe tomar una decisión justa intentando amar al que debe:

[El hombre de alta nobleza dice]: No podréis defenderos si entregáis vuestro amor a otro que os lo pida después que yo. Pues es deshonesto negar el amor al primer pretendiente que lo merezca y menos honesto todavía concedérselo al siguiente: el Amor no quiere que ninguno de sus caballeros reciba ayuda a expensas de otros⁵².

La mujer responde que su corazón no puede someterse ni a su propia voluntad ni a los razonamientos del hombre ya que los favores obligados no son gratos a nadie ni dignos de recompensa:

[La mujer plebeya dice]: Además, ¿qué clase de amor sería el que se diera contra los deseos del corazón? Sólo lo que se desea con el corazón y la voluntad debe recibir los

⁵⁰ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 137.

⁵¹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 307 [128].

⁵² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 309 [128]: “Nec vos tueri potestis, si alii in petendo posteriori vestrum concedatis amorem; nam priori digno petenti improbe denegatur amor et minus probe posteriori annectitur. Non enim amor voluit de suis militibus aliquem cum alterius iactura sentire iuvamen. Sic nec vos, rogo, velitis alii erogare quod alteri pleno iure debetur”.

favores del amor, y yo no veo cómo voy a poder amar algo que mi corazón no desea. También habéis dicho que no tengo derecho a entregar mi amor a una persona si ya he sido requerida antes por otro. Pero cuando una bestia salvaje es herida por los venablos de un primer cazador y luego la captura otro, ¿no deberá ser del que la capturó? También en el amor el segundo enamorado debe obtener el favor antes que el primero⁵³.

Tal como anteriormente mencionamos, la caza, como el amor, es un arte, una actividad de distracción de la nobleza y, en este diálogo, vuelven a equipararse ambas actividades para buscar en una el fundamento explicativo de la otra. La mujer transpone el empeño de “ser el primero” en la caza, a la cuestión amorosa. Así entonces, el hombre noble contesta siguiendo tal identificación entre caza y amor con el fin de reclamar lo que considera que se merece:

[El hombre de alta nobleza dice]: Por tanto, si yo he sido el primero en solicitar vuestro amor, aunque vuestro ánimo no se incline hacia mí, no debéis dárselo a otro tan alegremente⁵⁴ [...] No podéis alegar vuestro argumento sobre la caza, pues eso es una costumbre bastante injusta, propia de ciertos pueblos. En cambio, según dicta la costumbre universal, el que hace salir a un animal salvaje de su guarida y lo persigue para cazarlo, aunque otro lo capture, la regla general lo reserva para el primero. Así, pues, ya que he sido el primero en requeriros no puedo, por derecho, ser privado de vuestro amor⁵⁵.

De esta manera, el noble reclama el amor de la plebeya con el derecho lúdico que le ofrece “ser el primero”. Sin embargo, el diálogo finaliza sin que el hombre logre su cometido ya que la mujer le manifiesta no poder amarlo por falta de cariño y afecto de su corazón.

⁵³ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 312-313 [128-130]: “Praeterea qualis posset esse amor contra cordis voluntatem praesumptus? Nam, quod primitus corde ac voluntate appetitur, illud solum amoris debet amplecti muneribus; quod autem corde non peto quo modo possem amare non video. Sed et dixistis quod alteri non possum recte proprium largiri amorem, si ab aliquo primo fuerit postulatus. Sed nonne fera bestia, quae prioris venatoris fuerat venabulis sauciata, si eam posterior [non] apprehenderit, eius debet esse qui cepit? Certe utique; ergo et secundus amator muneris perceptione potior est habendus in amore quam primus”.

⁵⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 314 [130]: “Ergo si vestrum postulavi primus amorem, quamvis vester non sit animus inclinatus, eum tamen in alium tam festinanter non decet expendere”.

⁵⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 315-316 [130]: “Nec mihi obstare potest quod de venatione dixistis, quia illud obtinere constat de quorundam speciali consuetudine satis iniqua. Sed generalis per orbem consuetudo conservat ut, si aliquis feram bestiam de propriis commoverit abditis et eam venando persequitur, quamvis ipsam apprehenderit alter, priori tamen eam generalis consuetudo reservat. Ergo quum alium in petendo praecessi, vestro de iure non possum amore privari”.

Un segundo caso donde es posible observar, nuevamente, este empeño lúdico en “ser el primero” lo encontramos en los diversos juicios de amor de las altas damas medievales que aparecen en el libro segundo. Allí, estas mujeres disputan, con sentencias, el derecho lúdico del que “llega primero” siendo tal cuestión presentada a la misma condesa María de Champaña. El Capellán relata el juicio de la siguiente manera:

Otra cuestión semejante se plantea: dos hombres eran absolutamente iguales en todo y empezaron a servir a una dama al mismo tiempo y de la misma forma pidiéndole vehementemente ser amados por ella. La pregunta es: ¿cuál de ellos ha de ser preferido? Los consejos de la misma condesa nos enseñan que en tales circunstancias es el primer pretendiente el que merece ser escuchado antes; pero si sus peticiones parecen ser simultáneas, no sin razón se dejará al arbitrio de la mujer el elegir entre ambos al que prefiera desde el fondo de su corazón y sin que le quepa duda⁵⁶.

Al parecer, no todas las damas tenían el mismo criterio. La alta dama Ermengarda de Narbona ofrece una solución diferente dejando la decisión al arbitrio de la pretendida:

Cierto varón, bueno y prudente, requirió en amores a una dama, pero más tarde llegó otro hombre mejor que él y pidió vehementemente a la misma mujer su amor. ¿A cuál de ellos debe preferir amar? Ermengarda de Narbona solucionó así este litigio: ‘Se deja al arbitrio de la dama la decisión de elegir entre el pretendiente bueno y el que es mejor que aquél’⁵⁷.

Tal como hemos indicado anteriormente, las sentencias de las cortes femeninas encuentran sus fundamentos en un código y un conjunto de reglas de amor que son expresadas de manera explícita en dos partes del tratado del Capellán. Lo que se busca, a través de estas reglas, es la obtención del premio del amor y no una recompensa propia de la retribución de un servicio o trabajo realizado⁵⁸.

⁵⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 7, 13 [254]: “Alia sic quidem occurrit quaestio talis. Duo erant in omnibus et per omnia coaequales, qui simul et aequaliter omni modo [his] servire coeperunt, qui etiam postulant, et instanter, amari; quaeritur ergo quis in isto sit praefendus amore. Sed eiusdem comitissae monitis edocemur ut in tali eventu prior petitor potius mereatur audiri; si vero postulationes eorum tempore videantur aequales, non immerito [in] mulieris confertur arbitrio ut amatorem illum studeat de duobus eligere, quem magis interior animi exigat explorata voluntas”.

⁵⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 7, 24 [258]: “Quidam vir bonus et prudens ab aliqua domina petit amorem; postea vero accedit vir alius probior eo et ab eadem instanter petit amari. Quis ergo alteri praefertur amandus? Hanc autem litem taliter Narbonensis Mengarda definit: ‘In mulieris confertur arbitrium, quem potius velit bonum an meliorem exaudire petentem’”.

⁵⁸ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens*..., p. 73.

Ahora bien, debido a que los nombres de las altas damas, que aparecen en *De amore*, pertenecen efectivamente a mujeres históricas, muchos académicos contemporáneos han discutido, largamente, si tales sentencias fueron reales y, si lo fueron, si tenían cumplimiento y aplicabilidad en la realidad de los amantes. No nos interesa, a los fines de nuestra investigación, determinar estas cuestiones de naturaleza histórica pero sí observar que el testimonio de estas cortes y su reglamento puede ayudarnos a pensar al amor como un sofisticado juego cortesano que el Capellán sistematiza y explicita a través de un conjunto de reglas. Este elemento constitutivo, es decir, el tener un conjunto de reglas que determinan una especie de reglamento, en este caso para obtener el premio del amor de las mujeres, es uno de los elementos formales que habitualmente exigimos de cualquier actividad que denominamos “juego” y que ha sido reconocido por los teóricos y filósofos del juego aquí analizados. En síntesis, sostenemos que no hay juego sin reglas porque la esencia del juego es su reglamento. Por lo tanto, si interpretamos a *De amore* como un juego ahora es preciso que definamos cuáles son sus reglas.

***De amore* y sus reglas**

Si hay algo esencial del juego es su capacidad para hacernos “perder la cabeza”⁵⁹. Recurrentemente, los teóricos y filósofos del juego hablan del abandono y la entrega del jugador dentro del mismo. En este sentido, el juego del amor, como tantos otros juegos también provoca que los seres humanos “pierdan la cabeza” y se entreguen a los sentimientos más radicalizados abandonando así toda racionalidad. En consecuencia, este juego se convierte en algo peligroso que el Capellán intenta reglar y dar a conocer con detalle a su amigo Gualterio. La peligrosidad atribuida al amor podemos observarla en la propia definición que se da en el capítulo primero del libro primero: el amor es una pasión inmoderada, es decir, algo que requiere de un dominio a través de un arte o bien de un conjunto de reglas o instrucciones bien precisas. En el juego del amor, Gualterio debe alcanzar el dominio de sí mismo para moverse cuidadosamente y con experticia. De esta manera, requiere con insistencia que se le enseñe la doctrina del amor y el Capellán emplea casi la totalidad de su tratado en responder a la inquietud de su amigo. Así entonces, tanto en los diálogos como en los diversos juicios, la cuestión del amor

⁵⁹ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 13.

deviene en juego dialéctico y reglado. Estas mismas reglas permitirán a Gualterio proceder con maestría en vistas de obtener el premio del amor de las mujeres.

Así entonces, lo que hace el Capellán es desplegar teórica y filosóficamente al juego del amor como una matriz combinatoria de reglas, con procederes válidos de acuerdo a cada orden social, con estrategias dialécticas de argumentación persuasivas y con recursos alegóricos a los que es posible echar mano en caso de obtener negativas por parte de las mujeres. Ahora bien ¿de dónde han salido estas reglas de amor? ¿Eran parte de la cultura cortesana de la sociedad parisina de finales de siglo XII? Observemos cómo el Capellán expone, en dos oportunidades, las reglas del amor.

La primera ocasión se da en el contexto del quinto diálogo del capítulo sexto del libro primero que ya hemos analizado anteriormente y donde un hombre noble intenta obtener el amor de una dama de su misma condición. Como al principio la mujer se niega a amarlo, el hombre recurre a un relato alegórico y al finalizar el mismo, el dios Amor le entrega doce reglas de amor para que, a través de ellas, pueda salvar a las damas del mundo. El Capellán pone en boca del dios Amor las siguientes palabras:

Has de saber que doce son las reglas del amor a seguir:

- I. Evita la avaricia como a una peste maligna y abraza su contrario.
- II. Debes conservarte casto para tu amada.
- III. No intentes destruir a sabiendas el amor de una mujer unida rectamente a otro.
- IV. No elijas el amor de una mujer con la que te impida casarte un sentimiento natural de vergüenza.
- V. Acuérdate de evitar por completo el engaño.
- VI. No quieras tener muchos confidentes de tu amor.
- VII. Intenta pertenecer siempre a la caballería del amor obedeciendo los mandatos de sus damas.
- VIII. Al dar y recibir los placeres del amor se debe respetar siempre el pudor.
- IX. No debes ser maldiciente.
- X. No divulgues los secretos de los amantes.
- XI. Muéstrate educado y cortés en todo momento.
- XII. No sobrepases los deseos de tu amante cuando te entregues a los placeres del amor⁶⁰.

⁶⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 268-269 [116]: “Duodecim autem scias esse principalia quae sequuntur amoris praecepta:

I. Avaritiam sicut nocivam pestem effugias et eius contrarium amplectaris.

II. Castitatem servare debes amanti.

III. Alterius idonee copulatam amori scienter subvertere non coneris.

IV. Eius non cures amorem eligere, cum qua naturalis nuptias contrahere prohibet tibi pudor.

La segunda ocasión donde se explicitan las reglas del amor aparece en el capítulo octavo del libro segundo. Allí, el Capellán recurre a un relato caballeresco en donde se dice que el mismo rey del Amor dictó, por su propia boca, una serie de reglas. En la historia relatada, el Capellán cuenta que un caballero bretón emprende un viaje a pedido de su amada y que, luego de unos combates sangrientos cuerpo a cuerpo con sus enemigos, recupera un manuscrito de la corte del rey Arturo. En él se encuentran escritas treinta y una reglas de amor comunicadas directamente por el rey Amor:

- I. El matrimonio no es excusa válida para no amar.
- II. El que no siente celos no puede amar.
- III. Nadie puede estar comprometido con dos amores.
- IV. Se sabe que el amor siempre crece o disminuye.
- V. Lo que el amante obtiene sin que lo quiera su compañero no tiene ningún sabor.
- VI. El hombre sólo puede amar a partir de la pubertad.
- VII. Los amantes deben guardar luto dos años por la muerte del amado.
- VIII. Nadie debe verse privado del amor sin una razón válida.
- IX. Nadie puede amar si no es incitado por el amor.
- X. El amor siempre acostumbra a huir de la casa de la avaricia.
- XI. No conviene amar a una mujer con la que uno se avergonzaría de casarse.
- XII. El verdadero amante no desea otros abrazos que los de su amada.
- XIII. El amor divulgado raramente acostumbra a durar.
- XIV. Una conquista fácil hace el amor despreciable; una difícil lo hace valioso.
- XV. Todo amante suele palidecer en presencia de su amada.
- XVI. El corazón del amante se estremece al contemplar de repente a la amada.
- XVII. Un nuevo amor destruye el anterior.
- XVIII. Sólo la integridad moral hace a alguien digno del amor.
- XIX. Si el amor disminuye, desaparece rápidamente y raras veces renace.
- XX. El enamorado siempre se muestra tímido.
- XXI. El deseo de amar crece siempre con los celos verdaderos.
- XXII. Los celos y el deseo de amar siempre crecen al sospechar del amante.
- XXIII. Poco duerme y come aquel a quien hacen sufrir sueños de amor.
- XXIV. Toda la actividad del amante termina en el pensamiento de la amada.

-
- V. *Mendacia omnino vitare memento.*
 - VI. *Amoris tui secretarios noli plures habere.*
 - VII. *Dominarum praeceptis in omnibus obediens semper studeas amoris aggregari militiae.*
 - VIII. *In amoris praestando et recipiendo solatia omnis debet verecundiae pudor adesse.*
 - IX. *Maledicus esse non debes.*
 - X. *Amantium noli exsistere propalator.*
 - XI. *In omnibus urbanum te constituas et curialem.*
 - XII. *In amoris exercendo solatia voluntatem non excedas amantis”.*

- XXV. El verdadero amante considera bueno sólo aquello que cree que complace a su amada.
- XXVI. El amor no puede negar nada al amor.
- XXVII. El amante no puede hartarse de las caricias de su amada.
- XXVIII. La más pequeña sospecha incita al amante a pensar lo peor de su amada.
- XXIX. No suele amar el que sufre una pasión excesiva.
- XXX. El verdadero amante está continuamente obsesionado por la imagen de su amada.
- XXXI. Nada impide que una mujer sea amada por dos hombres, ni que un hombre lo sea por dos mujeres⁶¹.

Finalizada la hazaña y con el manuscrito en su poder, el caballero bretón entrega a su amada estas reglas con el fin de que ella las difunda a todos los amantes. La dama reconoce la gran fidelidad del caballero y lo premia entregándole su amor, convoca a una corte de numerosas damas y caballeros a los que les da a conocer las reglas y les encomienda a los amantes respetarlas escrupulosamente para evitar así, la amenaza del

⁶¹ Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 44-48 [282-284]:

- “I. Causa coniugii ab amore non est excusatio recta.
 II. Qui non zelat amare non potest.
 III. Nemo duplici potest amore ligari.
 IV. Semper amorem crescere vel minui constat.
 V. Non est sapidum quod amans ab invito sumit coamante.
 VI. Masculus non solet nisi plena pubertate amare.
 VII. Biennalis viduitas pro amante defuncto superstiti praescribitur amanti.
 VIII. Nemo sine rationis excessu suo debet amore privari.
 IX. Amare nemo potest, nisi qui amoris suasionem compellitur.
 X. Amor semper consuevit ab avaritiae domiciliis exsulare.
 XI. Non decet amare quarum pudor est nuptias affectare.
 XII. Verus amans alterius nisi suae coamantis ex affectu non cupit amplexus.
 XIII. Amor raro consuevit durare vulgatus.
 XIV. Facilis perceptio contemptibilem reddit amorem, difficilis eum carum facit haberi.
 XV. Omnis consuevit amans in coamantis aspectu pallescere.
 XVI. In repentina coamantis visione cor contremescit amantis.
 XVII. Novus amor veterem compellit abire.
 XVIII. Probitas sola quemque dignum facit amore.
 XIX. Si amor minuat, cito deficit et raro convalescit.
 XX. Amorosus semper est timorosus.
 XXI. Ex vera zelotypia affectus semper crescit amandi.
 XXII. De coamante suspitione percepta zelus et affectus crescit amandi.
 XXIII. Minus dormit et edit quem amoris cogitatio vexat.
 XXIV. Quilibet amantis actus in coamantis cogitatione finitur.
 XXV. Verus amans nil bonum credit nisi quod cogitat coamanti placere.
 XXVI. Amor nil posset amori denegare.
 XXVII. Amans coamantis solatiis satiari non potest.
 XXVIII. Modica praesumptio cogit amantem de coamante suspicari sinistra. XXIX. Non solet amare quem nimia voluptatis abundantia vexat.
 XXX. Verus amans assidua sine intermissione coamantis imaginatione detinetur.
 XXXI. Unam feminam nil prohibet a duobus amari et a duabus mulieribus unum”.

rey del Amor. El relato finaliza con la promesa de esta corte de obedecer las reglas y de transmitir las a todos los amantes del mundo⁶².

Estos contextos del relato alegórico y la leyenda mítica, que están en el origen de la aparición de las reglas del amor, ofrecen al Capellán la posibilidad de no enunciar, de manera directa y en tono personal, unos mandamientos que prescriben el comportamiento social y erótico dentro de la corte. Al contrario, las reglas provienen del dios Amor, es decir, son de un orden trascendente y, en consecuencia, su origen divino las liga en forma directa con los mandamientos cristianos, pero a diferencia de estos, su cumplimiento tiene como objetivo el obtener el amor de una dama que es convertida en el premio mayor en *este* mundo.

Todas las reglas descritas por el Capellán, tanto en su versión reducida de doce como en la expandida de treinta y una, constituyen la esencia del juego del amor. Éstas son presentadas como un instrumento para aquellos hombres que quieren obtener el amor de las mujeres de cualquier condición social y un manual de instrucciones preclaras que podrá ser expandido, según indica el dios Amor, con el propio libro del Capellán. Así entonces, el fenómeno del juego no solamente puede describirse por la identificación con sus reglas sino por ser estas mismas las que modelan el estereotipo del comportamiento de un buen amante: generoso, casto, honesto, fiel, obediente, confidente, cortés, moderado, celoso, complaciente y cariñoso. Las reglas pre-forman a este tipo de jugador-amante.

En consecuencia, tanto las doce reglas del libro primero como las treinta y una del libro segundo, se complementan y constituyen un código cuyo fundamento mítico será utilizado por las altas damas para sus sentencias acerca de las relaciones y problemáticas surgidas entre los amantes. Así pues, tal como señala Huizinga, es en el mito y en el culto donde tienen su origen las grandes fuerzas impulsivas de la vida cultural: el derecho, el arte, la poesía, la ciencia y, en este caso, el amor. Todas ellas hunden sus raíces en el terreno de la actividad lúdica mostrando que el juego auténtico y puro constituye un fundamento y un factor de la cultura⁶³. También Eco señala que, si se tiene en cuenta la idea de que la cultura es juego, la ejecución lúdica de los juegos reconocidos, en este caso el juego del amor, constituye el momento metalingüístico en que la cultura dice sus reglas⁶⁴. De esta manera, en las reglas del amor expresadas por el

⁶² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 49-50 [284].

⁶³ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 16-17.

⁶⁴ Cf. Eco, U., "Huizinga y el juego..."

Capellán, se estaría mostrando de manera explícita la estructura y matriz lingüística del juego del amor en que participan aquellos hombres y mujeres de las cortes francesas de finales del siglo XII.

***De amore* y sus jugadores**

Al igual que ocurre con muchos juegos, en el juego del amor del que nos habla Andrés el Capellán, se especifican las condiciones que deben cumplir todos aquellos que deseen participar. Así entonces, en el capítulo quinto del libro primero de *De amore* se describen tales condiciones:

Debes saber que toda persona dueña de sí misma, que sea apta para realizar los trabajos de Venus, puede ser alcanzada por sus flechas, a menos que se lo impidan la edad, la ceguera o la obsesión por el placer. La edad es un obstáculo, porque pasados los sesenta años en el hombre y los cincuenta en la mujer, aunque el ser humano puede todavía tener relaciones amorosas, sin embargo el placer no puede conducirlos al amor, puesto que a partir de esta edad el calor natural empieza a perder fuerzas y la humedad comienza a crecer con fuerza llevando al hombre a diversas inquietudes y acechándolo con las molestias de todo tipo de enfermedades, con lo que a esta edad no le queda más consuelo que comer y beber.

Del mismo modo la mujer no suele ingresar en el ejército del amor antes de los doce años ni el hombre antes de los catorce. Sin embargo, digo y afirmo que un hombre no puede ser un verdadero amante antes de cumplir los dieciocho años, porque hasta esta edad se ruboriza por cualquier tontería, lo cual no sólo impide que lleve a buen término su amor sino que además lo destruye una vez consumado⁶⁵.

De esta manera, la ceguera, la obsesión por el placer y la edad son condicionantes para ingresar y participar en el juego del amor. Sin embargo, no son los únicos sino que es necesario, además, pertenecer a alguno de los órdenes sociales que forman parte de la buena sociedad parisina de finales del siglo XII. Así entonces, el Capellán identifica a

⁶⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 5, 1-4 [38-40]: “Et scire debes quod omnis compos mentis qui aptus est ad Veneris opera peragenda, potest amoris pertingi aculeis, nisi aetas impediatur vel caecitas vel nimia voluptatis abundantia. Aetas impedit, quia post sexagesimum annum in masculino et post quinquagesimum in femina, licet coire homo possit, eius tamen voluptas ad amorem deduci non potest, quia calor naturalis ab ea aetate suas incipit amittere vires, et humiditas sua validissime inchoat incrementa fovere, atque hominem in varias deducit angustias et aegritudinum diversarum molestat insidiis, nullaque sunt sibi in hoc saeculo praeter cibi et potus solatia. Similiter ante duodecim annos femina et ante decimum quartum annum masculus non solet in amoris exercitu militare. Dico tamen et firmiter assero quod masculus ante decimum octavum annum verus esse non potest amans, quia usque ad id tempus pro re satis modica verecundo rubore perfunditur, qui non solum perficiendum impedit amorem sed bene perfectum exstinguit”.

cierto tipo de jugadores en correspondencia con los diferentes órdenes sociales. ¿Cuáles son estos tipos de jugadores-amantes? Seguimos el análisis de Ruiz Doménec cuando señala que son tres los tipos de jugadores que distingue el Capellán: los *nobilior* o clérigos, aquellos que dominan el amor reprimiendo sus instintos y, por lo tanto, no necesitan jugar; los *nobilis* o nobles, caballeros que extraen belleza y contenido moral del propio juego no reprimiendo nunca sus instintos sino ordenándolos de manera tal de evitar toda alienación y, por último, los *plebeius* o comerciantes que son dominados por el amor y se convierten en esclavos de él⁶⁶. Es interesante notar que Andrés, como clérigo, no pudo ignorar el esquema tripartito para comprender a la sociedad medieval como dividida en tres órdenes: los que guerrear o *bellatores*, los que rezan u *oratores* y los que trabajan o *laboratores*. Sin embargo, no pone demasiado énfasis en esta división y propone ampliar los órdenes sociales para mayor especificidad. En este sentido, en *De amore* los *bellatores* son los nobles altos y bajos, los *laboratores* son los plebeyos y campesinos y, finalmente, los *oratores* son los clérigos⁶⁷.

Ahora bien, dentro del campo de juego propuesto por el Capellán, hombres y mujeres de condición noble y plebeya, pueden ser más de lo que son, se separan de su categoría social para volverse hacia sí mismos y abandonar la obediencia al rey y a cualquier autoridad. En el *círculo mágico* de la corte, los mandamientos del amor posibilitan la huida de los órdenes sociales establecidos en la vida corriente y habitual. El juego del amor es un ejercicio de evasión, de fuga hacia otra realidad y de subversión al orden feudal.

A lo largo de los diálogos, sin embargo, el Capellán muestra que no todos los jugadores son lo mismo en cuanto a su comportamiento lúdico y a sus estrategias discursivas. Así entonces, emerge una figura modelo, un jugador modelo presupuesto por el sistema de juego y capaz de superar las duras condiciones del contexto haciendo de su comportamiento algo previsible. Esta figura es la del clérigo. En el diálogo octavo del capítulo sexto del libro primero, un hombre de la más alta nobleza, es decir, un clérigo, aparece para requerir los favores amorosos de una dama de la alta nobleza. Frente a la resistencia de ella, que justifica su posición al decir que amar es ofender a Dios, el clérigo contesta con la opinión contraria al sostener que lo que se hace bajo un impulso

⁶⁶ Cf. Ruiz Doménec, J. E., “El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán”..., pp. 77-79.

⁶⁷ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 249.

de la naturaleza puede purificarse por medio de la penitencia⁶⁸. La mujer juzga negativamente la apariencia del clérigo por llevar puesto trajes raídos mientras él responde que con este tipo de vestimenta la pone a prueba para saber si ella se fija más en el cuidado de los vestidos que en la integridad moral⁶⁹. La dama interpone otro argumento para sostener su negativa a amarlo y es que ya otro hombre se ha anticipado y la ha preferido. Ante esa sorpresa, el clérigo responde:

No hay que creer que se deba elegir, en el amor, al primero que ofrezca sus servicios y solicite ser amado, sino al que goza de mayores cualidades. Además, tampoco se puede decir que se me haya anticipado cuando sólo me ha precedido en presentar su solicitud. En los asuntos de amor, sólo se dice que alguien toma la delantera a otro cuando merece recibir los frutos del amor el primero. Pues si la petición de un hombre íntegro tuviera que excluir la solicitud retardada de otro mejor, ello constituiría un ejemplo perjudicial y provocaría una gran injusticia. En efecto, no hay que tener en cuenta el momento en que algo se pide sino quién lo pide⁷⁰ [...] Así, pues, mi solicitud no puede perjudicarme, aunque sea la segunda, si me avalan méritos mayores⁷¹.

En el pasaje anterior, observamos la negativa del clérigo a aceptar la preponderancia, en términos eróticos, del empeño lúdico de “ser el primero” y con eso una primera actitud que podríamos denominar anti-lúdica en el sentido de que el clérigo no está dispuesto a participar en un juego de carreras erótico cuando su valor, es decir, su nobleza, es considerada por él mismo, como algo muy superior a la de cualquier otro hombre. En cambio, otra es la posición de la dama, que defiende como candidato para amar al hombre de mérito que llega primero:

[La dama dice]: Vuestras palabras parecen contrariar toda ley y razón. Basta con encontrar a uno que merezca ser amado aunque luego llegue otro más digno, pues la superioridad de uno no tiene por qué perjudicar la valía de otro. Por tanto, si una persona buena y digna de ser amada os ha precedido en pretender mi amor, aunque os preciéis de ser más íntegro, yo tendré que aceptar su solicitud. Y si os empeñáis en

⁶⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 417 [162].

⁶⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 427 [166].

⁷⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 436-437 [168]: “Non enim in amore ille creditur praefendus qui prior obsequia praestitisse et amorem postulasse asseritur, sed qui meritis maioribus adiuvatur. [437] Praeterea minus proprie dicor ab ipso in amore praeventus, qui sola me postulatione praecedat. Sed ille in amore dicitur tantum alium praevenire, qui amoris promeruit prior percipere fructus. Nam si alicuius prohi petito postulationem tardiosem excluderet probioris, perniciosum esset exemplum et inde magna sequeretur iniquitas. Non enim quando quid petatur, sed a quo petatur”.

⁷¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 438 [170]: “Mea igitur postera non potest mihi obesse petitio, si me potiora merita tueantur”.

defender lo contrario es que intentáis privarle injustamente de las recompensas que merece por su integridad⁷².

Seguidamente, la dama añade una nueva crítica a la vida llevada por el clérigo, al reprocharle su falsa lujuria por la cual busca el amor fuera de su hogar y rechaza así los placeres de su “hermosísima” esposa⁷³. Ante este reproche, el clérigo intenta defenderse y responde:

Reconozco que mi esposa es muy hermosa y la quiero con todo el afecto que pueda sentir un marido. Pero como sé que entre marido y mujer no puede existir el amor – según asegura la teoría de la condesa de Champaña– y que en esta vida nadie puede llegar a ser bueno si no halla la fuente de esta virtud en el amor, con razón intento buscarlo fuera de los lazos conyugales⁷⁴.

La dama reconoce ante el clérigo que es viuda y que se encuentra triste por perder al mejor de los maridos. Es entonces cuando el clérigo aprovecha la ocasión para decirle que el amor es el único que rompe las cadenas del dolor, pero la mujer advierte rápidamente la estrategia del clérigo al considerar que detrás de esa expresión se esconde una invitación deshonesta. Ante este panorama adverso, tal como ya lo hemos desarrollado, el clérigo hace uso de la técnica dialéctica de la división para introducir una distinción entre lo que llama *amor mixto* y *amor puro* del cual se dice seguidor y cultivador, es decir, de un amor puro que incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico pero que excluye el coito.

La dama prefiere no atender a estas disquisiciones sutiles y le señala que como clérigo solamente debe consagrarse al ministerio de la Iglesia, desechar todos los deseos carnales y conservar su cuerpo inmaculado⁷⁵. Él responde que comparte el destino de todos los clérigos que, concebidos en pecado, están inclinados por la naturaleza del

⁷² Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 439-440 [170]: “Ad haec verba vestra videntur obvia legi et omni rationi contraria. Sufficit enim cuilibet si dignus decernatur amari, quamvis eo dignior alius postea secundus accedat. Nullius enim melioritas alterius debet praeiudicium bonitati generare. Unde, si aliquis bonus et dignus amari in amoris vos postulatione praecedat, licet vos gaudeatis probitate maiori, illius tamen potius videtur admittenda petitio. Nam, si aliud defensare contenditis, suis nitimini probitatem iniuste meritis defraudare”.

⁷³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 443 [170].

⁷⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 444 [170]: “Confiteor me pulchram satis habere uxorem, et ego quidem ipsam totius mentis affectione diligo maritali. Sed quum sciam inter virum et uxorem posse nullatenus esse amorem, Campaniae hoc comitissae sententia roborante, et in hac vita nullum posse fieri bonum, nisi illud ex amore originis sumpserit incrementa, non immerito extra nuptialia mihi foedera postulare cogor amorem”.

⁷⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 478 [182].

pecado de la carne. Así pues, pregunta: “¿Por qué un clérigo debe guardar más castidad que un laico?”⁷⁶ La preservación del cuerpo y el evitar el placer carnal es una obligación de todo cristiano y no solo de los clérigos. De esta manera, el clérigo elabora un curioso y paradójico argumento que lo lleva a concluir que, para amar, más vale un clérigo que un laico:

Así pues, me basta con intentar anunciar la palabra de Dios ante mi grey y, si pretendiera ser amado por alguna mujer, no se me podrá rechazar bajo el pretexto de que soy clérigo; por el contrario, os demostraré de un modo irrefutable que más vale amar a un clérigo que a un laico. En efecto, un clérigo parece más cauto y prudente que un laico, dispone sus asuntos con mayor templanza y está acostumbrado a guardar en todo, la medida que debe ya que, como enseñan las Escrituras, el clérigo ha adquirido el conocimiento de todas las cosas. Su amor ha de ser juzgado, consecuentemente, mejor que el de un laico, pues nada en el mundo parece más necesario que estar versado en la técnica de todo lo referente al amor⁷⁷.

En este pasaje, observamos cómo el clérigo se presenta como un jugador modelo, un jugador profesional y el mejor de todos los órdenes sociales ante una dama que le advierte que tendrá un castigo mayor al de un laico debido a que, como es mayor su privilegio de rango, tanto mayor será la caída al cometer una falta. La dama argumenta que el amor, por su propia naturaleza, busca un cuerpo complaciente y hermoso, un hombre dispuesto a entregarse generosamente a todo y valiente frente a los enemigos, de agilidad para el combate y la guerra. Consecuentemente, advierte que el clérigo viste como una mujer, no puede ayudar a nadie generosamente, se le ve continuamente dedicado al ocio y consagrado a los placeres del vientre⁷⁸. Resulta así evidente, que nuevamente la dama es presentada en el relato del Capellán, como alguien que siempre prejuzga por las apariencias, o rangos sociales, y no tiene en cuenta la integridad moral del caballero. En este caso, el hecho de vestir “como una mujer” convierte al clérigo en un mal amante, lejos de llegar a ser “el mejor”.

⁷⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 482 [182]: “Quare igitur magis clericus quam quilibet laicus castimoniam tenetur corporis conservare?”

⁷⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 487-488 [184]: “Sufficit ergo mihi, si altari assistens meae plebi Dei studeam verbum annuntiare. Unde, si ab aliqua petam muliere amari, sub clericali me non potest praetextu repellere; immo inevitabili vobis necessitate probabo quod magis in amore clericus quam laicus est eligendus. Clericus enim in cunctis cautior et prudentior quam laicus invenitur, et maiori moderamine se suaque disponit et competentiori mensura solitus est omnia moderari, et quia clericus omnium rerum scientiam habet scriptura referente peritiam. Unde potior ipsius quam laici amor est iudicandus, quia nil in mundo tam necessarium invenitur quam omnium industria rerum amorosum esse peritum”.

⁷⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 489-491 [184-186].

Ante este avance argumental y anticipando un discurso anti-femenino, que verá su mayor desarrollo en el último libro de *De amore*, el clérigo responde acusando y diciendo que la glotonería es extrema en las mujeres ya que ellas son las que viven en continua inactividad física:

Por lo tanto, si se busca la verdad, más se puede acusar de este aspecto a las mujeres que a los clérigos o laicos pues se dice que fue antes la mujer que el hombre la que, llevada por la gula, cedió a los deseos de su vientre desobedeciendo a Dios y trasgrediendo sus mandatos, y el hombre no hubiera nunca cedido a tal deseo si antes no hubiese sido persuadido e instigado por la mujer⁷⁹.

La dama advierte el error metodológico y discursivo del clérigo y le pide que no generalice ni maltrate a todas las mujeres por la ofensa de una sola ya que, si una mujer fue la primera en transgredir las órdenes divinas llevada por la gula, lo hizo engañada por la habilidad del demonio y no porque quisiera calmar su apetito, que no existía, sino porque creyó estúpidamente las palabras del astuto demonio y deseó poseer la ciencia del bien y del mal a pesar de la prohibición divina⁸⁰. Por último, la dama advierte otro nuevo motivo para cerrarle el camino al clérigo de manera definitiva: le dice que hay otro hombre igual en integridad y linaje que le reclama su amor y que lo hace solamente mediante obras y no con palabras como hace el clérigo⁸¹. En este momento del diálogo, *De amore* alcanza uno de sus puntos más cómicos y divertidos cuando se explicita que este hombre que solicita el amor mediante obras y no con palabras es un hombre mudo. De esta manera, el diálogo continúa hasta el final desarrollando algunas pruebas y disputas entre la dama y el clérigo que dejan un final abierto e incierto para el lector. Cabe resaltar que el comportamiento erótico de los jugadores modelos, que son los clérigos, no es solamente analizado por el Capellán en el octavo diálogo sino también abordado de manera mucho más breve y tratadística en el capítulo siete del libro primero. En este capítulo no hay diálogos imaginados ni personajes que discurren dialécticamente sino que el Capellán asume con voz propia una serie de ideas, de carácter prescriptivo, sobre el amor de los clérigos. Afirma que el clérigo es de una

⁷⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 499 [188]: “Immo magis contra feminas quam contra clericos vel laicos potest in hac parte inspecta veritate praefiniri, quia ventri primo mulier quam masculus contra Dei mandatum legitur obsequia praestitisse et Dei praecepta propter gulam fuisse transgressa. Immo nec ipse masculus ventris unquam ministerio deservisset, nisi forte primitus ab ipsa muliere fuisset nimia suasionem compulsus et ipsa instigante deceptus”.

⁸⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 500 [188].

⁸¹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 504 [190].

nobleza superior por una prerrogativa que le confiere su sagrado cargo ya que su nobleza procede de Dios⁸². Así entonces, mientras el clérigo posea esta nobleza, no puede pretender el amor y está totalmente obligado a rechazar todo placer carnal y a conservar su cuerpo limpio de toda mancha. El Capellán considera inoportuno tratar sobre el amor de los clérigos debido a la divinidad de su rango y la nobleza de su orden⁸³. Sin embargo, es aquí donde se comienza a explicitar la condición de victoria para ganar el juego del amor y que se vincula estrechamente al contenido desarrollado en el último libro de *De amore*. El Capellán señala que solamente es posible ganar en este juego si se renuncia a sus falsos premios. Manifiesta que conoce y sabe muy bien, incluso por experiencia propia, la floja observancia de las costumbres de los clérigos para cumplir con tal empresa y, por este motivo, al finalizar el tratamiento sobre el amor de los clérigos matiza y aliviana sus duras prescripciones diciendo:

Sin embargo, ya que casi nadie vive sin el pecado de la carne y que la vida de los clérigos transcurre más expuesta a la tentación de la carne que la de los demás hombres, debido a sus muchos ocios y copiosas comidas, si alguno quisiera entregarse a las lides del amor que hable e intente militar al servicio del amor según su rango y orden social, tal como enseña la teoría de los órdenes sociales que expusimos con todo detalle anteriormente⁸⁴.

Ahora bien, aunque el Capellán concentra todos sus esfuerzos intelectuales en tratar con detalle al juego del amor y a los jugadores-amantes clérigos, nobles y plebeyos, también aborda la cuestión amorosa en otros órdenes sociales: el de las religiosas, las prostitutas y las campesinas. La diferencia de estos tres últimos órdenes sociales respecto a los anteriores es que, por diferentes motivos, no participan del juego noble del amor. Esto es porque: o bien son jugadores inválidos por la peligrosidad que encarnan o bien ni siquiera pueden alcanzar la condición social para jugar. Por este motivo, sostenemos que los órdenes sociales que el Capellán describe en los extensos diálogos son un mecanismo de exclusión/inclusión que permite explicitar quiénes son aquellos que

⁸² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 1 [208].

⁸³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 3 [210].

⁸⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 4 [210]: “Quia vix tamen unquam aliquis sine carnis crimine vivit, et clericorum sit vita propter otia multa continua et ciborum abundantiam copiosam prae aliis hominibus universis naturaliter corporis tentationi supposita, si aliquis clericus amoris voluerit subire certamina, iuxta sui sanguinis ordinem sive gradum, sicut superius edocet plenarie de gradibus hominum insinuata doctrina, suo sermone utatur et amoris studeat applicari militiae”.

pueden aprender a amar, a través de un arte, de una manera válida o correcta, es decir, cortesantemente y aquellos que no pueden participar en el juego del amor.

En el capítulo ocho del libro primero, titulado *De amore monacharum*, el Capellán se ocupa del amor de las religiosas, un amor que provoca la mayor cólera del Padre celestial y que puede socavar la reputación de cualquiera, además de ser la misma ley divina y humana la que prohíbe el matrimonio con una religiosa. El Capellán explica a su amigo Gualterio que es mejor que ignore las palabras que hacen falta para hacer la corte a las religiosas y esto lo dice por la propia experiencia que le ha permitido conocer la peligrosidad de este tipo de mujeres:

Hace tiempo hallamos la ocasión de hablar con una monja y, como no desconocíamos el arte de cortejar a esta clase de damas, con un elocuente discurso le obligamos a aceptar nuestros deseos. Estábamos abatidos como por una ceguera mental y no recordábamos lo que convenía, ya que ‘ningún amante ve lo que le conviene’ y también ‘el amor nada ve con claridad, todo lo ve con los ojos de un ciego’; en seguida nos empezó a atraer su apasionante belleza y a cautivarnos su dulce elocuencia⁸⁵.

El Capellán reconoce la irresistibilidad de este tipo de mujeres que convierten al hombre en un esclavo del juego, algo así como una ficha o un juguete. La prescripción del Capellán es que de estas mujeres y de su amor es mejor huir:

Y a pesar de que nos creíamos grandes peritos en el arte de amar y conocedores de sus remedios, apenas supimos evitar sus pestilentes trampas y alejarnos sin la mancha del pecado carnal⁸⁶.

En este sentido, el Capellán advierte a Gualterio que se cuide de estas mujeres ya que, si un experto como él pudo vacilar, nada podrá hacer un inexperto para evitarlas. Desde este punto de vista, las mujeres religiosas parecen representar el arquetipo de la *femme fatale*, mujeres en principio prohibidas, irresistiblemente bellas, inteligentes, sensuales y

⁸⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 8, 4 [212]: “Et ideo ad ipsarum sollicitationem pertinentia verba te volumus penitus ignorare. Nam tempore quodam quum quendam monacham nobis pervenerit opportunitas alloquendi, monacharum sollicitationis doctrinae non ignari facundo artis eam sermone coegimus nostrae acquiescere voluntati; et nos tanquam mentis caecitate prostrati et quid deceret nullatenus recolentes, quia ‘Quid deceat, non videt ullus amans’ et iterum ‘Nil bene cernit amor, videt omnia lumine caeco’, statim coepimus ipsius attrahi pulchritudine vehementi et dulciori facundia colligari”.

⁸⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 8, 5 [212]: “Interim tamen eam qua ducebamur vesaniam cogitantes a praedicta mortis dormitione summo sumus excitati labore. Et quamvis multum credamur in amoris arte periti et amoris praedocti remedia, vix tamen eius novimus pestiferos laqueos evitare et sine carnis (nos) contagione removere”.

capaces de capturar en servidumbre al hombre más cerebral y experimentado. Así pues, el Capellán recomienda el máximo cuidado a Gualterio:

Guárdate pues, Gualterio, de buscar lugares solitarios en compañía de una religiosa o de desear una ocasión para hablarle, pues si ella llegara a considerar el lugar apto para juegos lujuriosos, no tardará en entregarte lo que deseas y en procurarte fogosos placeres, con lo que difícilmente podrás evitar las abominables obras de Venus y llegarás a cometer pecados funestos⁸⁷.

Queda de este modo establecido que el juego de amor más peligroso es el que se juega con las religiosas, es el *lascivis ludis*. Hallamos aquí una huella textual y filológica que nos permite observar y hacer explícito el tratamiento lúdico del amor en el Capellán. A diferencia de lo que ocurre en otros lenguajes anteriores al latín, como el griego en el sufijo inderivable *inda* o en el término *paidia*, el término *ludus* abarca una gran extensión de actividades a las que habitualmente denominamos juego: juegos infantiles, recreo, competición, representación litúrgica, teatro y juegos de azar⁸⁸.

Sin embargo, no solamente las mujeres religiosas son jugadoras peligrosas sino también, en el capítulo doce del libro primero, titulado *De amore meretricum*, el Capellán se ocupa del amor de las prostitutas, aquellas que no solamente viven en prostíbulos sino también todas las que se entregan a un amante a la espera de cualquier tipo de remuneración. Al igual que pasa con las religiosas, un amor con estas mujeres debe ser evitado:

Por si se nos pregunta qué opinamos sobre el amor de las prostitutas, decimos que todas deben ser evitadas, porque mezclarse con ellas es totalmente vergonzoso y porque, en su compañía, casi siempre se comete adulterio⁸⁹.

El Capellán afirma que, raramente, una prostituta acostumbra a entregarse a alguien si antes no recibe un regalo que la complazca pero, si se enamora, este amor es pernicioso para la reputación de los hombres. De esta manera, desiste de enseñar a Gualterio cómo

⁸⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 8, 6 [212]: “Cave igitur, Gualteri, cum monialibus solitaria quaerere loca vel opportunitatem desiderare loquendi quia, si lascivis ludis locum ipsa persenserit aptum, tibi non crastinabit concedere quod optabis et ignita solatia praeparare, et vix unquam poteris opera Veneris evitare nefanda scelera sinistra committens”.

⁸⁸ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 55.

⁸⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 12, 1 [222]: “Si vero quaeratur, quid de meretricis sentiamus amore, dicimus omnes meretrices penitus esse vitandas, quia ipsarum foedissima commixtio est, et incestus cum eis crimen semper fere committitur”.

conseguir un amor de este tipo de mujeres que se entregan sin que se les insista demasiado.

Ahora bien, una cosa es desaconsejar el amor hacia algún tipo de mujer como pueden ser las religiosas o las prostitutas, por considerarlas jugadoras peligrosas dentro del juego del amor debido a su ocupación social dentro de la sociedad, pero otra cosa es señalar una especificación ontológica que evite que algunos hombres y mujeres puedan ser admitidos en la corte del amor, es decir, que puedan participar de manera válida en el juego del amor. Descartados los ciegos y los obsesionados por el placer, en el capítulo once del libro primero, titulado *De amore rusticorum*, el Capellán realiza algunas observaciones acerca del amor de las campesinas. Resulta significativo señalar que el discurso general del Capellán no está dirigido a los campesinos, ni hombres ni mujeres y, por ese motivo, es que se encarga de no confundirlos con los hombres y mujeres plebeyos que se dedican, en cambio, a las actividades comerciales. Así entonces, el Capellán sostiene que el amor es contrario a la naturaleza de los campesinos:

Dijimos que es muy difícil encontrar campesinos que sirvan en la corte del amor; pero ellos ejecutan las obras de Venus tan naturalmente como el caballo y la mula, tal como les enseña el instinto natural. Al agricultor le bastan el trabajo diario y los placeres ininterrumpidos del arado y el azadón⁹⁰.

Sin embargo, como hizo anteriormente con los clérigos, el Capellán matiza sus prescripciones y le adelanta a Gualterio que, si por alguna rareza, los hombres campesinos son picados por el aguijón del amor no conviene enseñarles la doctrina ya que dispersarían su atención y olvidarían su trabajo en el cultivo de la tierra, algo que es propio de su naturaleza. Pero si la situación es inversa y la imprudencia de Gualterio lleva a amar a una mujer campesina, el Capellán da un nuevo consejo:

Ahora bien, si te llegara a atraer el amor con una de esas mujeres, guárdate de alabarlas demasiado y, si hallaras un lugar oportuno, no te demores en tomar lo que desees y en poseerlas por la fuerza. En efecto, difícilmente podrías llegar a suavizar su resistencia aparente hasta el punto de que confesaran estar dispuestas a entregársete tranquilamente

⁹⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 11, 1-2 [222]: “Dicimus enim vix contingere posse quod agricolae in amoris inveniuntur curia militare, sed naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat. Sufficit ergo agricultori labor assiduus et vomeris ligonisque continua sine intermissione solatia”.

o de que te permitieran gozar de los placeres que esperas de ellas, si antes no remedias oportunamente su pudor con una pequeña coacción⁹¹.

En este pasaje observamos cómo el componente de la resistencia aparente o simulada es parte del juego del amor. Así entonces, para obtener el amor de una campesina ya no resulta útil ni la cortesía, ni la elocuencia discursiva, ni la dialéctica más sutil sino que se requiere de un acto de violencia, una *modicae coactionis*, dirá el Capellán. Algunos estudiosos han visto en este pasaje una justificación institucional del rapto y la violencia a las mujeres⁹² y también, desde una lectura feminista, se han señalado los supuestos patriarcales que defiende el Capellán y que dejan en claro su mensaje: las campesinas son criaturas naturales y deben ser tratadas como tales ya que el sexo con ellas no puede refinar ni ennoblecer al amante cortés⁹³. Sin embargo, es preciso señalar que la violencia debe ser comprendida como parte de una cultura cortés más amplia, en la que se inscribe Andrés el Capellán y que, paradójicamente, es una cultura refinada y urbana que considera a los campesinos como parte de una naturaleza que no merece ningún tipo de respeto o trato humano.

Así entonces, los campesinos, al equipararse ontológicamente con los animales, no son jugadores válidos en el juego del amor y no pueden participar de un juego que es solamente accesible para personas reflexivas y con cierta base cultural propia de la sociedad cortés de finales del siglo XII. La falta de ocio y su obligación de trabajar y de ocuparse en sostener los estamentos superiores hace imposible la distracción en asuntos amorosos y también obtura la posibilidad de evadirse o huir hacia un mundo lúdico. Según la perspectiva del Capellán, compartida por los núcleos de pensamiento aristocráticos y clericales, la naturaleza de los campesinos es inamovible, su vida rige como las leyes que dominan a la naturaleza, el lugar de nacimiento indica su función social y hasta el tipo de representaciones, ficciones y juegos a los que les es permitido acceder.

En consecuencia, observamos que el juego del amor practicado en la corte es lo radicalmente opuesto al trabajo del campesinado. El juego del amor es una actividad

⁹¹ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 11, 3 [222]: “Si vero et illarum te feminarum amor forte attraxerit, eas pluribus laudibus efferre memento, et, si locum inveneris opportunum, non differas assumere quod petebas et violento potiri amplexu. Vix enim ipsarum in tantum exterius poteris mitigare rigorem, quod quietos fateantur se tibi concessuras amplexus vel optata patiantur te habere solatia, nisi modicae saltem coactionis medela praecedat ipsarum opportuna pudoris”.

⁹² Cf. Izquierdo, J. M., “Algunos comentarios a la poesía trovadoresca”, *Romansk Forum*, Universitetet i Oslo, 8, 1998, pp. 37-56.

⁹³ Cf. Moi, T., “Desire in language: Andreas Capellanus and the controversy of courtly love”...

propia de la nobleza y hasta de ciertos plebeyos que pueden disponer de tiempo libre para amar cortésmente y vivir en un mundo lúdico donde abstraerse de sus propios y habituales órdenes sociales. En cambio, el trabajo es lo propio de los campesinos, cercanos ontológicamente a los animales e incapaces de la dignidad humana que les podría conferir y permitir el acceso al acto de jugar.

De amore como summa lúdica

Una vez establecidas las reglas del amor y la validez de sus jugadores, indagaremos sobre quiénes arbitrarán, es decir, quiénes serán capaces de distinguir aquellos movimientos correctos de los incorrectos dentro del juego. En ese sentido, advertimos que son las llamadas “cortes de amor”, reales o ficcionales que aparecen en *De amore*, aquellas instituciones donde las altas damas medievales se reúnen para ser consultadas y donde, a través de sentencias, zanjarán cuestiones de galantería⁹⁴. Sus conclusiones están basadas en las poesías de los trovadores, en los poemas de la Mesa Redonda y, fundamentalmente, en el código de amor expuesto por hombres expertos como Andrés el Capellán⁹⁵. ¿Quiénes son estas mujeres nobles que, desde una especie de tribunal, indican lo permitido y lo no permitido en el juego del amor? De los veintiún juicios de las altas damas medievales que aparecen en *De amore*, siete son emitidos por la condesa María de Champaña, tres por su madre Leonor de Aquitania, tres por Alix de Champaña, tercera esposa de Luis VII, dos por la condesa de Flandes, Elisabeth de Vermandois, sobrina de Leonor, cinco por la vizcondesa Ermengarda de Narbona y uno por la asamblea de las damas de Gasconia. Son estas mujeres, de existencia histórica, a las que el Capellán convierte en autoridades que, a través de fallos y sentencias, resolverán las disputas amorosas entre hombres y mujeres.

Estas mismas están expresadas en términos judiciales propios de la época y de esta manera, tal como señala Huizinga, es posible observar que todo este proceso jurídico tiene un carácter de porfía, agonal y, por lo tanto, el tribunal representa un auténtico *círculo mágico*, un campo de juego en que se cancela temporalmente la diferencia de rango habitual entre hombres y mujeres⁹⁶. Como hemos indicado anteriormente, estas cortes femeninas y sus sentencias eliminan cualquier diferencia de orden social

⁹⁴ J. F. Benton ha dejado en claro que no hay suficiente evidencia de que hayan existido “cortes de amor” antes del reino de Carlos VI alrededor del año 1400. Benton, J. F., “Clio and Venus: an historical view of medieval love” en *The Meaning of Courtly Love*, Newman, Albany, N. Y., 1968.

⁹⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 0, 3 [30].

⁹⁶ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 103-104.

haciendo que el mérito y la prudencia se sobrepongan al linaje y a la sangre. De esta manera, el arbitraje femenino se constituye en una verdadera autoridad frente al mundo intelectual medieval dominado por autoridades masculinas.

El concepto *auctoritas*, en la Edad Media, siempre ha aludido a la credibilidad de una tesis por pertenecer a alguien de prestigio o de carácter sagrado. Los sabios paganos como Aristóteles, las sentencias de las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia han sido las principales *auctoritates* y referencias capaces de dirimir cuestiones y dudas suscitadas en cualquier campo del conocimiento. Grabmann ha sostenido que, en la autoridad, está representado el elemento tradicional y constante y que, por lo tanto, la exaltación de la misma lleva a un tradicionalismo hiperconservador y, por el contrario, de la exageración de la razón dialéctica resulta la manía de la sutileza y del artificio ideológico, una hiperdialéctica que piensa en abstracto sin sentido histórico alguno⁹⁷. Más recientemente, Lértora Mendoza ha indicado oportunamente que, en general, la *auctoritas* suple los límites de la propia capacidad de acceder directamente a un saber. En Pedro Hispano y Lamberto de Auxerre, afirma la medievalista, la autoridad es considerada, por un lado, autoridad personal como en el caso del maestro y su magisterio y, por otro lado, autoridad doctrinal como en el caso de las *communes opiniones*, es decir, lugares comunes tenidos como verdades ya que sería imposible que todos estuviesen en el error⁹⁸.

En contraposición al planteo de Grabmann, no consideramos que Andrés el Capellán sea ni un hiperconservador ni un hiperdialéctico. Si fuera lo primero, el Capellán no se hubiera tomado el trabajo de desarrollar una larga doctrina a modo de juego que luego, sobre el final, cuestionaría dura y crudamente. Si fuera lo segundo, la reflexión del amor, como la que se establece al momento de exponer los diálogos, hubiera estado desprovista de cualquier anclaje histórico o sociológico. Lo que encontramos en el Capellán, en cambio, es una innovación mayúscula dentro de los desarrollos intelectuales del siglo XII haciendo que el concepto medieval de *auctoritas* se amplíe, se renueve y se resemantice. A las autoridades de la tradición como los sabios cristianos, los moralistas paganos, las sentencias bíblicas y los Padres de la Iglesia, el Capellán añade ahora dos figuras del ámbito cortés: los trovadores y las altas damas medievales. De esta manera, con o sin intención, se extiende el *canon* de las autoridades

⁹⁷ Cf. Grabmann, M., *Historia de la filosofía medieval* (Trad. Salvador Minguijón), Barcelona, 1982, p. 23.

⁹⁸ Cf. Lértora Mendoza, C.A., “Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 19, 2012, pp. 11-22.

medievales en un contexto donde la polémica y la disputa se van haciendo cada vez más importantes en el horizonte intelectual europeo.

Así entonces, por un lado, los trovadores aportan juicios de tendencia igualitaria al sostener que, por ejemplo, el amor no se ajusta a la clase social sino que, más bien, las flechas de Venus ignoran cualquier barrera socio-económica⁹⁹. Por otro lado, puesto que el discurso de las mujeres nobles es un discurso científico y práctico sobre el amor, las altas damas instituyen la verdad al “decirla” y, al darles la palabra, el Capellán proclama abiertamente que lo femenino tiene un lugar esencial en la discusión dialéctica sobre el amor. En este sentido, las altas damas aportan la medida, un criterio, un sentido de civilidad que, como señala Ortega y Gasset, posibilita el ingreso de la mujer en la vida pública y que contiene el germen de lo que, frente al Estado y la Iglesia, se va a llamar siglos más tarde “sociedad”¹⁰⁰. Por estos motivos es que la actividad desarrollada por las mujeres nobles asume un rol superlativo ya que mientras los hombres, en los diálogos de *De amore*, suelen intentar saltarse cualquier regla de amor, las mujeres son las que señalan los movimientos incorrectos o no permitidos revelando los mandamientos del dios Amor que deben ser cumplidos. Ellas son los verdaderos árbitros y autoridades dentro del juego del amor, aquellas que establecen las nuevas bases para la urbanidad de la sociedad francesa.

Tal como hemos indicado anteriormente, durante los siglos XII y XIII, el género literario denominado *summa* es aquel donde los dialécticos elaboran “serios” discursos sobre cuestiones metafísicas, teológicas y éticas dejando a la lógica en un segundo plano más bien como un instrumento para la elaboración de las *summae*. Si pensamos en la *Summa Theologiae* (1234) de Alejandro de Hales o bien en la *Summa Theologiae* (1265-1274) de Tomás de Aquino, en todas ellas advertimos que no cabe lugar para el juego, la sofística, lo cómico o lo humorístico. El género *summa* es tomado como una estructura textual que transmite ciencia, es decir, asuntos de estricta seriedad.

Ahora bien, la naturaleza ambigua del amor y quiénes tratan sobre él, alcanza escrituras dispares. El tratamiento “serio” del amor se torna, en obras como las de Bernardo de Claraval, en una reducción que conduce hacia el amor divino por una vía de la expresividad mística. En cambio, el tratado *De amore* del Capellán, puede comprenderse como una proto-*summa* del amor mundano que incluye toda una serie de

⁹⁹ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 240.

¹⁰⁰ Cf. Ortega y Gasset, J., “Masculino o femenino”, *Obras completas III*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 475.

diálogos ficcionales y donde se expresan situaciones divertidas y humorísticas. ¿Es acaso la naturaleza del contenido abordado la que se presta a este tipo de tratamiento? ¿O bien el género *summa* aún no encuentra una forma “madura” y admite cierto tipo de discursos que posteriormente, con el tiempo, no prosperarán? ¿Qué tipo de discurso es el que aborda la cuestión del amor?

En este sentido, observamos que, por un lado, al igual que en el prólogo de *El Collar de la paloma* donde Ibn Hazm considera al amor como un asunto “liviano”, el Capellán lo compara, también en su prólogo, como hemos dicho, con algo similar a las cacerías, juegos de distracción y demostraciones de habilidades propias de la nobleza. El Capellán parece situarse, al inicio de su tratado, ante una de esas verdaderas *quaestiones quodlibetales*, es decir, preguntas que promueven la curiosidad sobre cualquier tema, que podían ser formuladas por cualquier persona de manera pública a los maestros y que ponía a prueba su pericia. De esta manera, advertimos cómo el amor se convierte en cuestión “seria”, científica y propia del empeño por el conocimiento que surge en estos siglos y que va configurando el mundo de las universidades. Andrés el Capellán, un hombre de corte, de vasta formación y de vínculos estrechos con el mundo clerical, entra en la disputa jugando con las ideas, llevándolas a límites de la confusión babélica para desplegar allí todo tipo de relatos y artificios literarios que dan lugar a situaciones risueñas, humorísticas, de dobles sentidos y sofisticas.

Tanto la naturaleza ambigua, polisémica y compleja del amor como el proceso de formación de este nuevo género literario de las *summae*, nos permite sostener que aún no estaba el género dominado por “purismos” de pretensiones exclusivamente científicas sino, más bien, que era permeable a la inclusión de cualquier tipo de recurso literario con el fin de organizar un discurso que permitiera doblegar a los rivales. En este sentido, el juego del amor, planteado por el Capellán, aparece en un formato proto-*summa* permitiendo conceptualizar y pensar a la obra desde una nueva categoría que podría dar cuenta no solo de su forma sino también de su contenido. Así entonces, consideramos que *De amore* puede ser comprendida como una *summa* lúdica y tal afirmación podría justificarse a partir de la presencia de los siguientes elementos:

1. Relatos alegóricos, mitológicos y humorísticos que podrían ser parte de una primera fase histórica donde el género *summa* se constituye y que, a medida que pasan los años, se va consolidando como instrumento “serio” de transmisión de sabiduría hasta alcanzar su punto de mayor “maduración”, desarrollo y sistematicidad en las *summae* del siglo XIII.

2. Elementos formales que encontramos en lo que habitualmente denominamos como “juego” tales como los señalados en los apartados anteriores: reglas, *círculo mágico*, tipo de jugadores y tensión sobre el resultado del juego.
3. Un elemento lúdico que atraviesa a la totalidad de la obra y que muestra el potencial creador de Andrés el Capellán que hace algo mucho más que una simple reelaboración del material cristiano y clásico comportándose como un jugador modelo dentro del juego del amor que plantea.

Pensar a *De amore* como una *summa* lúdica puede convertirse en un nuevo horizonte de comprensión que abra nuevas vías de investigación filosófica sobre la obra del Capellán. Esta nueva comprensión es posible si logramos alejarnos de, al menos, un prejuicio contemporáneo: el de creer que las *summae* medievales son únicamente obras “serias” acerca de temas canónicos dentro de la ciencia, la filosofía o la teología.

Así entonces, cuando al inicio decíamos, siguiendo a Huizinga, que la categoría de “lo serio” excluye al “juego” pero que el “juego” no excluye a “lo serio” pensábamos al *De amore* como un juego que se desarrolla como ciencia y arte con reglas bien establecidas. Fink es quien sostiene que el juego es un fenómeno que está siempre frente a otros fenómenos fundamentales de la existencia como la muerte o el amor, pero que, sin embargo, está de una manera que lo hace reuniéndolos para sí, representándolos¹⁰¹. En este sentido, *De amore* puede comprenderse como la representación aristocrática de la naturaleza ambigua del amor o como sostiene Ruiz Doménech como una representación ideológica de la clase dominante¹⁰².

Ahora bien, al considerar a *De amore* como una *summa* lúdica y proto-escolástica intentamos superar los posicionamientos predominantes de la crítica que han oscilado entre comprenderla o bien como una obra de absoluta seriedad o bien como una obra de intención irónica y cómica manifiesta. Si hemos optado por eludir el problema de las verdaderas intenciones del Capellán, en favor de analizar las formas del tratado, ha sido porque, a nuestro juicio, nada justifica el intento de ir más lejos de las intenciones explicitadas por el autor en su prefacio, ni el forzamiento de la gramática latina para hacer coincidir las intenciones del Capellán a lo que hoy nos conviene y que jamás podría haber estado dentro del horizonte intelectual en el que, entendemos, piensa un

¹⁰¹ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad...*, p. 16.

¹⁰² Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, p. 10.

medieval. A fin de cuentas, todo ser humano es, en gran medida, hijo de su tiempo y nunca el *Guernica* de Pablo Picasso podría haberse pintado antes de la guerra civil española.

Por último y luego de haber analizado las formas del tratado, pensamos que puede resultar compensatorio respecto a las imposibilidades a la que nos lleva el desciframiento de las intenciones detrás de *De amore*, observar los vaivenes que asume el comportamiento del Capellán en la propia obra, un comportamiento que también pretendemos explicar a partir de las teorías del juego anteriormente explicitadas.

3. ANDRÉS EL CAPELLÁN: ¿JUGADOR?

El discurso anti-amor

Mientras en los dos primeros libros, el Capellán se entrega al juego de amor estableciendo reglas y prescribiendo ejemplos de comportamientos a los distintos órdenes sociales, en el libro tercero, adopta otra actitud al condenar el amor e identificarlo con la fornicación, esto es, con el acto sexual libidinoso, caótico y desordenado. Si en los dos primeros libros, los amantes aspiran, siguiendo reglas, a un premio que es el amor de la mujer, premio de un orden menor por pertenecer a *este* mundo, en el libro tercero, en cambio, el Capellán presenta cómo debe comportarse un jugador modelo: este debe renunciar de manera absoluta al amor como única vía conducente a obtener el premio mayor que es el del Reino de Dios. En este punto, el autor ya no requiere del desarrollo de extensos diálogos y disputas sofisticadas debido a que, lo que puede ser dicho claramente, puede decirse con brevedad. El mensaje del último libro es directo y de tono personal, sin rodeos, máscaras o juegos, ante un Gualterio que se ha mantenido atento a la enseñanza de la doctrina lúdica del amor.

Así pues, consideramos que el juego del amor, desplegado en los dos primeros libros, es parte del pasaje de la juventud hacia la Sabiduría y que, si no hay juego, no hay conocimiento efectivo del mundo. La doctrina del amor es enseñada como juego que primero debe ser conocido para luego ser superado con el fin de alcanzar el dominio de sí y ejecutar una interiorización religiosa¹⁰³.

Ahora bien, ¿qué razones ofrece Andrés el Capellán para proponer a Gualterio esta renuncia a participar en el juego del amor? ¿Por qué Gualterio, una persona considerada

¹⁰³ Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, p. 112.

por el Capellán inteligente y prudente, debe rechazar todos los actos del amor y oponerse a sus mandatos? Todas estas respuestas encuentran apoyo doctrinal, principalmente, aunque no de manera única, en las Sagradas Escrituras. Así pues, el autor desarrolla cada una de las razones que justifican la renuncia a la pasión amorosa. La primera razón es que nadie puede agradar a Dios, por muchas buenas acciones que lleve a cabo, si quiere ofrecer sus servicios al amor. Dios, en sus dos testamentos, ordena castigar al que se ata a las obras de Venus fuera del matrimonio o a quien se entrega a todo tipo de lujuria¹⁰⁴. En palabras del Capellán:

¡Ay! ¡Qué dolor se apodera de nosotros, qué amargura llena nuestro corazón cuando, con dolor, vemos que continuamente se niegan a los hombres las recompensas celestes por culpa de las vergonzosas y malvadas obras de Venus! ¡Oh! ¡Cuán desgraciado, estúpido y digno de ser considerado peor que una bestia es aquel que desprecia la felicidad eterna a cambio de un momentáneo placer carnal e intenta librarse de la llama imperecedera del infierno!¹⁰⁵

De esta manera, el Capellán identifica al amor con los actos sexuales de las bestias, rebajando inmediatamente cualquier acto erótico al orden de lo animal. Tal razón lo lleva a defender el matrimonio como institución normalizadora y reguladora de lo social y cuyo único fin es la procreación:

Si Dios hubiese querido que la relación carnal no conllevara el pecado, no habría tenido ningún motivo para prescribir la celebración del matrimonio, ya que su pueblo podría multiplicarse más de ese modo que a través del matrimonio¹⁰⁶.

Una segunda razón, indica el Capellán, se opone a los amantes: “Por el amor carnal se daña al prójimo a quien un mandamiento divino nos manda amar como a nosotros mismos”¹⁰⁷. A partir de la referencia al mandamiento bíblico, expresado en el evangelio de *Lucas* 10, 27, el Capellán inicia la valoración de la amistad varonil sobre el vínculo

¹⁰⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 4 [286].

¹⁰⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 5 [286]: “Heu quantus inest dolor, quantave nos cordis amaritudo detentat, quum dolentes assidue cernimus propter turpes et nefandos Veneris actus hominibus coelestia denegari! O miser et insanus ille ac plus quam bestia reputandus, qui pro momentanea carnis delectatione gaudia derelinquit aeterna et perpetuae gehennae flammis se mancipare laborat!”

¹⁰⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 6 [288]: “Nam, si voluisset Deus sine crimine actus fornicationis exerceri, sine causa praecepisset matrimonia celebrari, quum magis per illum modum quam per matrimonia Dei posset populus multiplicari”.

¹⁰⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 8 [288]: “Nam ex amore proximus laeditur, quem ex mandato divino quisque tanquam se ipsum iubetur diligere”.

amoroso heterosexual. En ese sentido, resalta una tercera razón: por el amor, los amigos se separan y aparecen grandes enemistades entre los hombres que llegan a cometer asesinatos y muchos crímenes¹⁰⁸. El elogio de la amistad alcanza su punto más alto con la garantía, como ya señalamos, de la autoridad ciceroniana:

Pero se cree que el que desdeña los deberes de la amistad a cambio de los deleites carnales sólo vive para sí mismo y por ello todo hombre deberá alejarse de él como de un enemigo de la raza humana y rehuirlo como si se tratara de un animal venenoso, pues ¿puede encontrarse algo tan necesario y útil para los hombres como tener amigos fieles? Según el testimonio de Cicerón ni el fuego ni el agua son tan imprescindibles para los hombres como la dulzura de la amistad, y si entre todos los hombres alguien encontrara solamente un amigo lo consideraría el máspreciado de todos los tesoros; en efecto, nada de este mundo tiene tanto valor que pueda compararse con un verdadero amigo¹⁰⁹.

Posteriormente, el Capellán traslada la descripción dada sobre el concepto de amor en los dos primeros libros, esto es, la de “ser lo mejor en este mundo” hacia el concepto de amistad. Así entonces, señala que lo propiamente humano es la amistad, en tanto, a lo animal le corresponden los vínculos carnales. Son los verdaderos amigos quienes se mantienen fieles ante la adversidad y los cambios de la fortuna¹¹⁰. En cambio, el amor es inconstancia y pérdida.

Al exponer la cuarta razón que prohíbe el pecado del amor, el Capellán reflexiona diciendo que si todos los pecados, por su naturaleza, suelen ensuciar al alma, el amor es el único que mancha, al mismo tiempo, cuerpo y alma y, por lo tanto, es el pecado que más debe ser evitado¹¹¹.

La quinta razón, para rechazar al amor, retoma una discusión que se había iniciado en los dos primeros libros acerca de la compatibilidad entre el amor y la libertad. Así entonces, el Capellán considera que el que ama está fuertemente atado a cierta

¹⁰⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 9 [288].

¹⁰⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 10-11 [288]: “Sed qui propter obsequia carnis honorem praetermisit amici, sibi tantum vivere creditur, et ideo tanquam humani generis inimicus ab omni videtur homine deserendus et ad instar bestiae venenosae fugiendus. Quid enim tam necessarium tamve utile hominibus invenitur quam amicos habere securos? Nam Cicerone testante non ignis neque aquae usus videtur in tantum hominibus necessarius quantum amicorum solatia. Nam si unus inter cunctos homines alicui reperitur amicus, super omni thesauro pretiosior invenitur; nihil enim in orbe tantum valet quod vero possit comparari amico”.

¹¹⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 11 [288].

¹¹¹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 13 [290].

esclavitud y por los celos, teme y está continuamente preocupado por la fidelidad de su amante¹¹². La esclavitud es constitutiva al vínculo amoroso:

Pues, ¿quién es tan tonto o tan loco como para intentar obtener algo que lleva al hombre a someterse a un poder extraño en penosa servidumbre y a verse obligado a obedecer en todo, los deseos de otro?¹¹³

La sexta razón para oponerse al amor, es que de él surge una pobreza detestable que conduce a una cárcel de la miseria. Esto ocurre porque el amor obliga al hombre a regalar indistintamente lo que puede y lo que no puede dar y, esto, no es generosidad sino prodigalidad que está indicada en las Sagradas Escrituras como un pecado mortal¹¹⁴.

La séptima razón es que el amor causa a todos los hombres, mientras viven, un sufrimiento intolerable que se hace muchísimo mayor una vez muertos¹¹⁵. Como hemos analizado, el Capellán retoma el arquetipo del “Dios que premia y castiga” luego de la muerte y que lo hace de acuerdo a los comportamientos adoptados durante la vida terrenal. El arquetipo había sido un recurso literario utilizado dentro del relato alegórico del diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero. Sin embargo, en el libro tercero, el Capellán lo utiliza modificando el planteo acerca de a quiénes va dirigido el castigo: en el relato alegórico se castiga solamente a las mujeres que no amaron, en cambio en el libro tercero, se castiga a todos los que alguna vez amaron sean estos hombres como mujeres.

Lo anterior conduce al Capellán a formular la octava razón para evitar el amor. La castidad y la continencia se encuentran entre las virtudes y, sus contrarios, lujuria y voluptuosidad, son contados entre los vicios. De esta manera, todo hombre que quiera mantener la reputación limpia e intacta debe estar revestido por el ornato de las virtudes y evitar todo vicio¹¹⁶. Así entonces, para el Capellán, no hay orden ni estamento que no se manche con el pecado del amor.

Una novena razón muestra crudamente el pecado del amor: no es posible encontrar ningún delito que no sea consecuencia de él. El homicidio, el adulterio, el hurto, la ira,

¹¹² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 14 [290].

¹¹³ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 17 [290]: “Quis ergo tam fatuus reperitur et amens qui conetur illud appetere, quod tam feroci servitute cogit hominem alienae se potestati subiicere et alterius in cunctis penitus arbitrio colligari?”

¹¹⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 19 [292].

¹¹⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 22 [292].

¹¹⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 25 [294].

el odio, el incesto y la idolatría proceden de él¹¹⁷. Podemos observar, en este sentido, cómo la idolatría, que era considerada la esencia del juego en las condenas de los primeros cristianos hacia los juegos que los romanos realizaban en honor a dioses paganos¹¹⁸, reaparece en un contexto cortesano donde la dama es depositaria de toda adoración, idealización e idolatración masculina. Los dioses paganos romanos encuentran su reemplazo histórico y secular en las altas damas medievales mientras el Capellán manifiesta el mismo tono de condena moral que los Padres de la Iglesia.

La décima razón vas más allá de la novena al sostener que todos los males proceden del amor y que, al buscar el placer carnal, éste no pertenece a ningún género del bien sino que, al contrario, es un delito vergonzoso que se tolera en el matrimonio como falta venial sin llegar a ser pecado. Así pues, el Capellán concluye:

El amor no sólo hace que los hombres sean privados de la herencia celestial, sino que también les retira los honores de este mundo. No se encuentra un clérigo de tan noble estirpe o de tan ilustre linaje que haya conseguido sin dificultad la dignidad eclesiástica si se sabe que se ha entregado al servicio del amor¹¹⁹.

Todas estas razones se pueden reducir en un mal que se encuentra en el origen de todo y que es del orden de lo diabólico:

Además, sabemos sin lugar a dudas que Dios en persona es cabeza y principio de la castidad y del pudor; en cambio, conocemos a través de las escrituras que el diablo es el autor del amor y la lujuria¹²⁰.

En este pasaje encontramos que el Capellán reconoce como principios equiparables tanto a Dios como al diablo, en una tesis que pareciera más propia del maniqueísmo que del cristianismo. Recordemos que todo aquello que intenta prohibirse, en pos del bien del ser humano, se le adjudica al demonio. En este sentido, igual origen diabólico le asignaba Crisóstomo al juego como manifestación humana¹²¹. Por ese motivo, si el

¹¹⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 29-31 [294-296].

¹¹⁸ Cf. Tertuliano, *De spectaculis* 5, 1-6.

¹¹⁹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 34 [296]: “Amor enim non solum facit homines coelesti hereditate privari, sed etiam huius saeculi penitus subducit honores. Clericus enim adeo nullus invenitur generosus vel tanta prosapia clarus, si amoris noscatur vacare ministeriis et carnis voluptatibus inservire”.

¹²⁰ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 38 [298]: “Praeterea ipsum Deum sine omni dubitatione castitatis et pudicitiae caput esse scimus atque principium; diabolum vero amoris et luxuriae auctorem esse scriptura referente cognovimus”.

¹²¹ Cf. Juan Crisóstomo, *Homilía 6 sobre el Evangelio de san Mateo*.

diablo es autor del juego vicioso del amor, solamente cabe como respuesta la abstención a participar del mismo. Así entonces, muchos males pueden atribuirse al amor: lanza a los hombres a guerras mortales y a romper los tratados de paz perpetua, conduce a los ricos a la miseria y rompe inicuaamente matrimonios cuando Dios ha establecido que los esposos no pueden separarse a causa del hombre¹²².

Seguidamente, el Capellán se pregunta cómo el necio joven, *stulte iuvenis*, Gualterio continua con la pretensión de amar y así privarse de la gracia divina y la herencia eterna. Luego de ofrecer todas estas razones contrarias al amor, le pide a su queridísimo amigo, *carissime amice*, que conserve la castidad y que venza con la virtud del alma a los placeres de la carne guardando su copa inmaculada para el Señor¹²³.

Hasta aquí, las razones para oponerse al amor son del orden moral y religioso pero el Capellán proporciona otras razones de orden fisiológico o clínico vinculadas con el deterioro del cuerpo que resulta del comportamiento amoroso. De esta manera, a la esfera ética de la palinodia del libro tercero se le añade una esfera médico-fisiológica. La primera razón que se explicita es que, a causa del amor, el cuerpo humano se debilita y con ello los hombres pierden sus fuerzas en el combate. En palabras del Capellán:

Tres son las causas, bastante razonables, de que ocurra así: en primer lugar, porque, según demuestra la ciencia médica, la energía del cuerpo se debilita mucho con las prácticas de Venus; en segundo, porque el amor hace que el cuerpo coma y beba menos, con lo que, con toda razón, su energía disminuye. Y, por último, porque el amor aleja el sueño y suele privar al hombre de todo descanso. La privación del sueño produce una mala digestión y una gran debilidad física y esto lo podemos saber a través de la misma definición médica de la palabra “sueño”. En efecto, el sueño es, como dice Johanicus, el descanso de las fuerzas animales unido al aumento de las naturales; así, pues, la privación del sueño no es otra cosa que la fatiga de las fuerzas animales unida a la disminución de las naturales. Puede aducirse una cuarta razón de por qué el cuerpo humano se debilita: creemos que a causa del pecado todos los dones divinos disminuyen en el hombre y se acorta el tiempo de vida¹²⁴.

¹²² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 43-44 [300].

¹²³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 48 [300].

¹²⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 57-59 [304]: “Debilitantur homines ex amore triplici satis rationabili causa; nam ex ipso Veneris opere, ut physicalis monstrat auctoritas, corporis plurimum potentia minoratur, sed propter amorem corpus minoris cibi et potus assumptione nutritur, et ideo non immerito debet esse potentiae brevioris. Praeterea tollit amor etiam somnum et omni solet hominem privare quiete. Sed ex privatione somni sequitur in homine digestio mala et corporis debilitatio multa; et hoc ex ipsa nominis somni rationabili physicali possumus definitione cognoscere. Est enim somnus, ut ait Iohannicus, quies animalium virtutum cum intensione naturalium; ergo privatio somni nil aliud est nisi animalium virtutum fatigatio cum diminutione naturalium. Quarta dici potest ratione non inepte corpora

La segunda razón de orden fisiológico para evitar el amor, es que de él procede la enfermedad física, pues con una mala digestión se perturban los humores internos y de allí nacen las fiebres e innumerables enfermedades. La pérdida de sueño produce alteraciones en el cerebro que vuelven al hombre loco y furioso. También los pensamientos que obsesionan día y noche a todos los enamorados causan debilitación del cerebro que, a su vez, provocan enfermedades físicas¹²⁵. El Capellán indica que ha leído sobre el tema y afirma:

Pero me acuerdo de haber encontrado hace tiempo, en ciertos tratados de fisiología, que las prácticas de Venus envejecen a los hombres en poco tiempo y por eso intento exhortarte a no amar¹²⁶.

Finalizadas las razones del orden moral-religiosas y médico-fisiológicas, el Capellán indica razones noéticas que obligan a Gualterio a no amar, es decir, a no enfermarse de amor. Así pues, un hombre prudente pierde toda su sensatez cuando se enamora debido a que:

Se dice incluso que las personas sensatas enferman más fácilmente de amor y se abandonan con mayor ardor a los placeres de la carne que aquellos que tienen menos conocimiento. Sin embargo, cuando los hombres más sensatos sucumben al amor, suelen despreciar luego los excesos de la lujuria más que aquellos a los que ayuda un escaso conocimiento. ¿Quién, en efecto, poseyó mayor sensatez que Salomón, que, sin embargo, cayó en el pecado de la lujuria sin remedio y no temió adorar a dioses extraños por amor a las mujeres?¹²⁷

La conclusión que extraemos de estos pasajes es que la inteligencia no logra evitar caer en el pecado del amor, pero ayuda, una vez que se ha caído, a luchar contra la lujuria. Salomón es el arquetipo del sabio doliente que cae a pesar de su enorme inteligencia y

hominum debilitari. Nam propter peccatum omnia dona Dei credimus in homine minorari, et tempora vitae hominis abbreviari”.

¹²⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 60-61 [304].

¹²⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 61 [304]: “Sed nimia diei et noctis cogitatio, quam universi habent amantes, inducit cerebri quoque defectum, et aegritudines corporis inde procedunt. Sed memini me quodam tempore in dictis quibusdam physicalibus invenisse quod propter Veneris opera homines tempore breviori senescunt, et ideo te ad non amandum precibus admonere contendo”.

¹²⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 63 [304]: “Sed et magis sapientes viri, postquam in amore delinquant, luxuriae contemnere solent excessus, quam qui modica sunt scientia fulti. Quis enim Salomone maiori fuit sapientia plenus, qui tamen sine modo luxuriando peccavit et amore mulierum alienos deos non timuit adorare?”

sabiduría. Es el modelo de hombre egregio que tropieza y al tropezar muestra su condición humana. Ahora bien, una vez que el Capellán ha explicitado todas las razones necesarias para rechazar el juego del amor, su análisis se torna hacia el agente que representa la causa eficiente del desencadenamiento de este juego. Es el momento en que la mujer se convierte en objeto de un análisis misógino que recupera las peores opiniones que encontramos dentro de la tradición cristiana.

El discurso anti-femenino

El giro respecto a la cuestión femenina, en el último libro, es radical y no evita ningún agravio hacia la mujer, ya que la identifica con el agente que favorece el ingreso del hombre al juego del amor. Y entrar a un juego es entregarse a él, perder la razón y con ella el alma. En el libro tercero, el Capellán se aleja del modelo ovidiano donde el poeta romano da consejos a las mujeres para obtener el amor y en su lugar conjuga la *Reprobatio amoris* con la misoginia proveniente de la moral cristiana.

Así pues, es preciso advertir, en términos generales, que la cultura de la Edad Media en que vive el Capellán estaba en manos de los clérigos a quienes se les negaba una sexualidad normal y veían en la mujer un instrumento de Satán, una tentadora cuya seducción temían¹²⁸. Por este motivo, las ideas de las mujeres medievales se configuran en las mentes de los clérigos y nobles de abundantes recursos económicos que también determinan al concepto de matrimonio que prevalecerá hasta bien entrado el siglo XIX. Si bien, en estos órdenes, se constituyen discursos de denigración y sometimiento hacia la mujer también fue desde estos mismos ámbitos de donde surgió toda una concepción cortesana de adoración a la dama en la tierra y a la Virgen en el cielo. Por un lado, el discurso vinculado a la poesía trovadoresca y cortés pone a las damas medievales en la cima de todo elogio y veneración y, por otro lado, la virgen María se convierte prontamente en paradigma de la altura máxima de la mujer. De esta manera se va conformando un ideal de mujer imposible de cumplir: ser virgen y madre al mismo tiempo. En este sentido, las mujeres nobles y la virgen María recibieron un trato diferenciado, en las poesías amatorias, en los relatos de caballería y en los poemas marianos, respecto al que recibieron otro tipo de mujeres en las mismas literaturas y en otras que las tienen de protagonistas. En las *Pastorelas*, por ejemplo, formas de la poesía trovadoresca donde un caballero o trovador se encuentra con una pastora, se

¹²⁸ Cf. Verdon, J., *Sombras y luces de la Edad Media* (Trad. Silvia Kot), Buenos Aires, El Ateneo, 2005, p. 169.

repite la figura de sometimiento a la mujer campesina que contrasta fuertemente con el trato recibido por las anteriores.

La imagen indiscriminada de la mujer, es decir, del universal *ante rem* “mujer” como inferior al hombre llega a los apóstoles cristianos a través de la concepción judía que excluía ya a las mujeres del sacerdocio. El carácter misógino de los discursos que la sucedieron no deriva directamente de las palabras de Jesús sino de las de Pablo de Tarso. Es el pensamiento paulino quien domina gran parte del imaginario social sobre la mujer medieval y, aunque Pablo afirma la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, considera que el hombre es superior a la mujer. Los Padres de la Iglesia continuarán siendo muy severos con la mujer: “soberana peste”, “puerta del infierno”, “arma del diablo”, “centinela avanzada del infierno”, “larva del demonio”, “flecha del diablo”, son algunos de los epítetos que le adjudicaban Juan Crisóstomo, Antonio, Juan Damasceno y Jerónimo¹²⁹.

Durante el siglo XI y XII, se dan dos hechos históricos que repercutirán fuertemente en la vida de las mujeres. Estos son, en primer lugar, una nueva visión eclesiástica del matrimonio, iniciada tras el Sínodo de Sutri en 1046-47 dirigido por el papa Clemente II y que convertirá a la Iglesia en administradora de un sacramento vital para el desarrollo del poder aristocrático convirtiendo a la mujer en moneda de cambio y, en segundo lugar, las cruzadas que, a partir del concilio de Clermond en 1095 y promocionadas por el papa Urbano II, dejaban a las damas al mando de los señoríos¹³⁰. De esta manera, se empieza a afirmar entonces la incompatibilidad entre sacerdocio y matrimonio, exaltando la virginidad, el desprecio del mundo y asignando a la mujer la tarea de propagar la especie. Mientras la Iglesia sometía a la mujer a su marido, el feudalismo la subordinaba al feudo ya que todos los matrimonios feudales estaban pactados por conveniencia a los intereses de la tierra.

No sólo el discurso teológico, literario y filosófico dejaba a la mujer terrena en una posición desigual respecto del hombre sino también el discurso médico. En 1080, el monje y médico benedictino Constantino el Africano recuperaba el conocimiento griego para reinterpretarlo en función de la superioridad del hombre sobre la mujer:

Piensa Galeno que no tiene nada de extraño que el calor del testículo derecho y de la parte derecha de la matriz sea mayor que el del testículo izquierdo y de la parte

¹²⁹ Cf. Lafitte-Houssat, J. J. *Trovadores y cortes de amor...*, p. 13-14.

¹³⁰ Cf. Izquierdo, J. M., “Algunos comentarios a la poesía trovadoresca”...

izquierda de la matriz, ya que están próximo al hígado y se nutren de sangre más pura y limpia: por esta razón los miembros de la derecha engendran machos y los de la izquierda hembras¹³¹.

Las concepciones misóginas que se sostienen con diferentes matices, a lo largo de la Edad Media, no son sin embargo creaciones específicamente medievales. Ya en la antigüedad se puede observar cómo la tradición griega profesa un cierto desprecio por la mujer. Aristóteles observa que la mujer es un ser impotente por no poder transformar la sangre en lugar de perderla:

La mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza¹³².

Toda esta larga tradición judeo-greco-latina es la que nutre y da fundamento a una parte del libro tercero del Capellán. Así entonces, la mujer es considerada, desde un punto de vista instrumental, medio de superación de la pasión amorosa a través del matrimonio cuyo fin es la procreación para la manutención de los bienes terrenos.

Además, con la legítima esposa vencemos la concupiscencia sin cometer pecado, rechazamos los estímulos de la lujuria sin manchar nuestra alma, obtenemos de la esposa descendencia legítima que nos procura dignos placeres en la vida y en la muerte y en ella Dios podrá conocer nuestra ofrenda a Él¹³³.

De esta manera, el Capellán indica que el impulso erótico del hombre está solamente reservado a Dios y que es necesaria la abstinencia de los placeres otorgados por el acto sexual. Sobre el final del tratado, el enemigo está identificado y cercado. Ya no hay distinciones entre los órdenes sociales de las mujeres y el Capellán abandona la complejidad del discurso para volverse reduccionista y simplificador. Las referencias se vuelven unívocas, las mujeres se reducen al universal ontológico “Mujer” que incluye a

¹³¹ Cf. Constantino el Africano, *De coitu* c.7, Enrique Montero Cartelle (ed.), Santiago de Compostela, 1983, p. 107.

¹³² Cf. Aristóteles, *Sobre la reproducción*, 728a 18.

¹³³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 46 [300]: “Praeterea cum uxore sine crimine libidinem superamus et incentiva luxuria absque animae macula removemus, prolemque legitimam ex uxore cognoscimus, quae nobis viventibus et morientibus digna solatia praestat, et in ea Deus ex nobis sibi poterit agnoscere fructum”.

todas las mujeres y que hereda la pesada carga del pecado y culpa de Eva. La mujer es convertida en la encarnación de todos los vicios y la voz del Capellán es ahora monolítica y eclesiástica, ofreciendo una nueva razón para condenar a los amantes:

No podrás encontrar en la mujer el amor mutuo que deseas. En efecto, jamás una mujer sintió amor por un hombre ni se sabe de ninguna que se haya atado con las lianas de un amor compartido. La mujer sólo busca en el amor enriquecerse, pero no entregar a su amante deleites placenteros; y nadie debe extrañarse de esto, ya que procede de la naturaleza. En efecto, todas las mujeres, por la naturaleza de su sexo, están manchadas con el vicio de la mezquindad y de la avaricia y siempre están atentas a ganar dinero y lucro y vivamente interesadas por el oro¹³⁴.

El Capellán describe lo que considera la esencia de la mujer en uno de los pasajes en que la misoginia, recuperada de la tradición, alcanza su punto de exaltación más alto:

Además, la mujer no sólo es considerada avara por naturaleza, sino también envidiosa, maldiciente, ladrona, esclava de su vientre, inconstante, inconsecuente con sus palabras, desobediente, rebelde a lo prohibido, manchada por el vicio de la soberbia, ávida de vanagloria, mentirosa, borrachina, charlatana incapaz de guardar un secreto, lujuriosa en exceso, dispuesta a todos los vicios e incapaz de sentir amor por un hombre¹³⁵.

Luego de describir, con sumarios adjetivos negativos la esencia de la mujer, el Capellán intenta justificar cada uno de ellos. Así entonces, la mujer es avara porque no hay crimen en el mundo que ella no se atreva a cometer por dinero¹³⁶, es envidiosa porque siempre la consumen los celos de la belleza de otra mujer¹³⁷, es maldiciente ya que la maledicencia nace de la envidia y del odio¹³⁸ y, por lo tanto, ninguna mujer posee el

¹³⁴ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 65-66 [306]: “Amatores iterum alia ratione confundimus. Amorem namque mutuum, quem in femina quaeris, invenire non poteris. Non enim aliqua unquam dilexit femina virum nec amanti mutuo se novit amoris vinculo colligare. Mulier [quoque] namque quaerit in amore ditari, non autem coamanti placita solatia exhibere; nec istud debet aliquis admirari, quum de natura procedat. Nam et mulieres omnes de sexus generali natura tenacitatis et avaritiae vitio maculantur et pecuniae quaestui et lucris attentae sunt vigilique aure sollicitae”.

¹³⁵ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 70 [308]: “Ad haec mulier omnis non solum naturaliter reperitur avara, sed etiam invida et aliarum maledica, rapax, ventris obsequio dedita, inconstans, in sermone multiplex, inobediens et contra interdicta renitens, superbiae vitio maculata et inanis gloriae cupida, mendax, ebriosa, virlingosa, nil secretum servans, nimis luxuriosa, ad omne malum prona et hominem cordis affectione non amans”.

¹³⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 70 [308].

¹³⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 73 [308].

¹³⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 75 [308-310].

principio de la sabiduría¹³⁹. También la mujer está corrompida por el vicio del robo ya que sustrae los bienes no sólo de otros hombres sino de su marido, por buenas relaciones que mantenga con él. Así pues, una vez ha robado no mira para beneficiar a nadie¹⁴⁰.

La mujer es esclava de su vientre y cuando siente hambre cree que no puede haber para ella suficiente comida:

Pues nunca espera poder saciarse por completo ni soporta tener un compañero de mesa, sino que busca para comer lugares ocultos y escondidos donde suele comer a gusto en contra de la costumbre¹⁴¹.

El Capellán advierte que todo esto es observable en el comportamiento de Eva:

[Eva], la primera mujer que, aunque fue creada por la mano de Dios y sin la intervención del hombre, no temió comer el fruto prohibido y por su glotonería mereció ser expulsada del Paraíso. Por lo tanto, si aquella mujer que había sido creada sin pecado por la mano de Dios no pudo reprimir su gula ¿qué será de las demás que habiendo sido concebidas en el pecado en el seno materno no pueden vivir sin cometerlo?¹⁴².

Y, como consejo misógino para el varón: “Ten pues como regla general que no carecerás de nada por parte de una mujer si te preocupas por alimentarla espléndidamente y a menudo”¹⁴³.

La mujer también es inconstante porque no tiene suficiente firmeza en el asunto que sea como para que su fidelidad no se altere, en poco tiempo, ante una mínima palabra persuasiva¹⁴⁴. Así entonces, todas las mujeres hablan hipócritamente pues guardan siempre en su corazón algo distinto de lo que dicen y no confían en ningún amigo

¹³⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 77 [310].

¹⁴⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 78 [310].

¹⁴¹ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 80 [310]: “quod unquam speret se posse plenarie saturari vel quod in mensa petat habere sodalem, sed in cibi assumptione occulta quaerit semper et nimis latentia loca et extra ordinem libenter solet assumere cibum”.

¹⁴² Andreas Capellanus, *De amore* 3, 81-82 [310-312]: “prima mulierum cognoscere quae, licet manu divina sine hominis fuerit facto plasmata, nil tamen magis vetitum timuit assumere cibum, et pro ventris ingluvie de Paradisi meruit habitatione repelli. Si ergo illa femina, quae sine crimine fuit divina manu creata, vitia non potuit compescere gulae, quid erit in aliis, quas in peccatis mater concipit in alvo, nec unquam sine crimine vivunt?”

¹⁴³ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 82 [312]: “Sit ergo tibi pro generali regula definitum, quod [in] nihilo facile poteris in muliere carere, si saepius curaveris eam splendida mensa cibare”.

¹⁴⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 83 [312].

porque creen que todos van a engañarlas y por eso siempre se mantienen en el engaño¹⁴⁵.

Otro vicio que corrompe a la mujer es la desobediencia ya que si se le prohíbe el abuso de alguna cosa no hay ninguna mujer en el mundo tan sensata y discreta que no intente con todas sus fuerzas ir contra lo que se le ha prohibido o negado¹⁴⁶. Aquí otra vez, el Capellán se pregunta si acaso Eva no perdió también, por culpa del pecado de la desobediencia, la gloria de la inmoralidad llevando a la muerte a todos sus sucesores¹⁴⁷. Además, la soberbia acostumbra a mancillar al sexo femenino y el Capellán considera que toda mujer es mentirosa al simular cosas falsas y llegar a mentir por el hecho más insignificante jurando mil veces¹⁴⁸.

Las mujeres son borrachas porque beben vino a placer¹⁴⁹ y charlatanas pues no hay ninguna que sepa retener su lengua y evitar soltar imprecaciones al ser incapaces de aceptar las palabras de otro¹⁵⁰. Tampoco las mujeres saben guardar secretos y cuanto mayor es el secreto tanto más ávidamente intenta revelarlo a todos¹⁵¹. Asimismo, toda mujer es lujuriosa y ninguna, por ilustre que sea su rango, rechaza a un hombre fuerte en las obras de Venus, aunque sea de condición humilde y vil. Esto hace que ninguna pueda unirse a un amigo con fidelidad ni permanezca atada a su marido hasta el punto de rechazar a otro amante y menos si se trata de un hombre rico porque, en ese momento, se observa la gran lujuria y avaricia propia del sexo femenino¹⁵².

El Capellán concluye que la mujer está inclinada a todos los males que hay en el mundo y que por este motivo el sabio Salomón sentenció que: “No hay mujer buena”¹⁵³. Seguidamente, vuelve a preguntar a Gualterio por qué, conociendo todo esto, sigue con ansias de amar. El Capellán considera que no conviene a ningún hombre prudente atarse por amor a una mujer debido a que ella no siente amor por nadie y por lo tanto hay que condenarla¹⁵⁴.

Finalmente, el Capellán aduce que existen unas últimas razones por las cuales hay que rechazar al amor y que involucran a la mujer. El amor se muestra odioso porque soporta

¹⁴⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 86 [312].

¹⁴⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 89 [312-314].

¹⁴⁷ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 91 [314].

¹⁴⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 92-93 [314].

¹⁴⁹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 99 [316].

¹⁵⁰ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 100 [316].

¹⁵¹ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 102 [316].

¹⁵² Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 105 [318].

¹⁵³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore*, 3, 109 [320] y *Qo* 7, 28.

¹⁵⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 109-112 [318-320].

pesos desiguales y siempre obliga al hombre a amar a una mujer a la que no podrá tener, por mucho que la solicite, porque ella no puede sentir amor al no haber sido herida por sus flechas. Así entonces, contra todas las reglas del amor cortesano, el Capellán declara que no hay que someterse al arbitrio de alguien que te va a obligar a buscar, con todas las fuerzas, algo que luego te negará¹⁵⁵. Es por tal razón, que el juego del amor debe ser evitado porque una vez ingresado en él, ya nadie podrá salir airoso. En estas últimas advertencias, el Capellán, muestra el fracaso de cualquier tipo de síntesis entre el “amor cortés” y el amor divino.

Ahora bien, el discurso anti-amor que deviene en discurso anti-femenino quizás parezca difícil de compatibilizar con nuestro enfoque lúdico-filosófico, ¿cómo atribuir a éste un carácter lúdico? Si Andrés el Capellán ha planteado un juego en los dos primeros libros de su tratado tal como lo hemos señalado, en su último libro, en cambio, se comporta como un rompe-juegos o un *aguafiestas*, es decir, alguien que eleva su mirada desde fuera del *círculo mágico* y que se desplaza desde una esfera estético-lúdica hacia otra esfera ético-religiosa.

Andrés el Capellán como *aguafiestas*

Hemos mostrado la posibilidad hermenéutica de comprender los dos primeros libros del Capellán desde el concepto de “juego”, es decir, como una matriz combinatoria que contiene determinados elementos formales propios de aquellas actividades que habitualmente identificamos como “juego”: especificación del tipo de participantes, *círculo mágico*, reglas, tensión e incertidumbre sobre el resultado.

Desde una perspectiva antropológica y existencial, podemos afirmar, siguiendo a Scheines, que siempre se juega para conjurar la realidad debido a que todos los juegos resuelven, de alguna manera, los miedos elementales a la deriva, al vacío o al caos¹⁵⁶. El amor, a la manera como es visto por Andrés el Capellán en el libro tercero, es un mal que necesita conjurarse. Así pues, quizás la propia ambivalencia y complejidad que ofrece la cuestión amorosa y que conlleva vivir situaciones de peligro, incertidumbre, caos o vacío de sentido, le impulsan a elaborar un discurso lúdico y ordenador de una cuestión inevitablemente humana como es el amor. A través del juego y de la elaboración de un arte, el Capellán habilita un espacio durable e imaginario, es decir, aparente.

¹⁵⁵ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 113 [320].

¹⁵⁶ Cf. Scheines, G., *Juegos inocentes, juegos terribles...*, p. 50.

El arte de amar permite ordenar, justamente, un comportamiento que a veces puede ser errático entre los seres humanos. Por lo tanto, el amor es mucho más que una *passio*, es un arte que facilita la participación en un juego esforzado, selecto y que puede ser aprendido a partir del trabajo intelectual de clérigos como Andrés el Capellán. De esta manera, si en el juego del amor hay adversarios que vencer, fuera del juego solamente es posible ver enemigos, siendo estos aquellos que no quieren renunciar al juego del amor. Por eso mismo, para vencerlos definitivamente, es que se requiere adentrarse en su mundo interior del juego, en su *círculo mágico*, con el fin de conocer todos sus detalles para que, al salir del mismo, sea posible combatirlos mejor. En este sentido, Andrés el Capellán ha jugado su propio juego y, como sostiene Fink, todo jugador vive en el papel pero no como el loco que no es capaz de distinguir “realidad” y “apariencia” sino que está en ambas esferas de una manera que no es olvido o falta de concentración, ni tampoco asumiendo una intención irónica general sino que esta duplicación pertenece a la esencia del juego¹⁵⁷. El Capellán ha establecido un juego y con ello ha levantado una tienda en la intemperie¹⁵⁸, se ha entregado a la seriedad del juego de un modo expansivo y al jugar se ha expandido a sí mismo¹⁵⁹.

A partir del contenido del libro tercero, algunos académicos como Ruiz Doménech, Dronke, Duby y Sadlek han observado el comportamiento lúdico del Capellán, sin embargo, no han considerado al tratado como una matriz combinatoria de reglas ni han vinculado al género *summa* como algo cercano al juego como sí hemos realizado nosotros. Así, por ejemplo, Ruiz Doménech afirma que, en lugar de crear una ciencia de exclusión del sexo como actitud de desprecio del mundo de *prima facie*, el Capellán ofrece una teoría del juego, como forma de huir del mundo, representándolo. El objetivo del juego es evitar la intromisión en un mal como es el amor y hacerlo de una manera ignorante, es decir, sin arte. En conclusión, el Capellán ofrece reglas de juego operativas para moverse en un terreno incierto y peligroso¹⁶⁰. También Dronke, por ejemplo, señala que los juicios de las damas nobles son parte de un elaborado juego y que, incluso en el libro tercero, es posible encontrar juegos de palabras y dobles significados propios del lenguaje goliardo que coloca a este último libro en sintonía con los dos primeros. Por este motivo, Dronke llama al Capellán el *Borges medieval* y lo considera

¹⁵⁷ Cf. Fink, E., *El oasis de la felicidad...*, p. 21.

¹⁵⁸ Cf. Scheines, G., *Juegos inocentes, juegos terribles...*, p. 188.

¹⁵⁹ Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y método I...*, p. 151.

¹⁶⁰ Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, pp. 132-134.

un experto jugador que juega a engañar de muchos modos y diferentes disfraces, que utiliza burlas y juega con sus lectores¹⁶¹. Compartiendo una visión similar a Dronke, Duby identifica el comportamiento lúdico del Capellán con el de una burla cercana al engaño:

El autor [El Capellán] expone para ellos, en detalle, qué es el *fine amour*, cómo se conduce el juego y les recuerda la necesidad de dominar un día esta pasión, esta tendencia, anclada en lo carnal, que inclina al hombre a pecar. Pues él considera el amor una enfermedad, una fiebre de crecimiento. Es una experiencia de la que el hombre, si pasa bien por ella, sale aguerrido. Pero debe superarla valientemente, para no debilitarse ni volverse, como dice Chrétien de Troyes, *recreant*, nuevamente plegado, como un niño, bajo el yugo de las mujeres. Es fácil advertir que el discurso no se dirige a estos últimos. En la parte final del libro, Andreas los vitupera de todo corazón al tiempo que denuncia sus innumerables defectos y muestra, mediante la acumulación de sus sarcasmos, los remedios propios para restablecer la virilidad de su dominación absoluta, conforme al orden del mundo.

Mientras reía para sus adentros, el Capellán se dedicaba en verdad a responder a las múltiples y difíciles preguntas que planteaba, en el entorno Capeto, la adopción de las costumbres galantes propagadas desde las cortes de los príncipes feudales. Burlándose, en nombre de la razón, de los extremos del refinado amor trovadoresco, promulgaba las reglas de una sana gestión del placer masculino¹⁶².

En la interpretación lúdica de Duby, el autor desatiende el libro tercero de *De amore* porque en él no se aceptan ni las reglas ni “una sana gestión del placer masculino”, manifestado en los libros anteriores; más bien se las niega, tanto al varón como a la mujer.

Finalmente, G. Sadlek ha advertido que *De amore* es esencialmente un texto lúdico lleno de diferentes voces que no siempre es divertido y, aún cuando existen pasajes divertidos, la mayor parte de la obra tiene un tono “serio”. Sin embargo, para Sadlek el texto es lúdico porque el Capellán lo compone jugando desde diversas perspectivas y estilos de escritura sin imponer una uniformidad¹⁶³.

Consideramos que si bien Ruiz Doménech, Dronke, Duby y Sadlek interpretan lúdicamente *De amore* lo hacen sosteniendo que el juego está en la capacidad de engaño del autor detrás de las múltiples y diferentes máscaras que se asumen. De esta manera,

¹⁶¹ Cf. Dronke, P., “Andreas Capellanus”...

¹⁶² Cf. Duby, G. & Perrot, M., “El modelo cortés”...

¹⁶³ Cf. Sadlek, G., *Idleness working: the discourse of love's labor from Ovid through Chaucer and Gower*. Washington D.C., Catholic University of American Press, 2004, p. 56.

identifican de modo simplificador al juego con el comportamiento o la actitud de engaño u ocultamiento intencional, cuestión que juzgamos poco útil para el acercamiento al significado del tratado debido a que, desde estos enfoques, solamente es posible analizar los dos primeros libros como bromas o ironías, es decir como discursos “no serios”, en lugar de mostrar que la unidad de los tres libros está dada por el “concepto de juego”, que incluye tanto lo “serio” como lo “no serio” y que es principio organizador y estructural del tratado.

Ahora bien, preciso es advertir que nunca es lo mismo jugar que engañar y que el Capellán bien podría estar asumiendo una actitud lúdica pero sincera tal como podría ser la de la conciencia del “como si”. Sin embargo, nuestro análisis ha intentado basarse no en el examen de la conciencia del Capellán ya que no es posible describirla sin asunciones presuntivas sino más bien hemos preferido observar el comportamiento que se desprende del tratamiento formal del amor que se hace en su obra. Así entonces, en el libro tercero, advertimos que el Capellán se comporta de un modo específico respecto al juego del amor. El juego deviene en discurso “serio” y moral, vinculado al trabajo propio que el filósofo se ve en la necesidad de realizar. Lo que en un principio se limitó a un juego dentro del cómodo y ocioso ámbito de la corte aristocrática capeta, ahora se muestra como un proyecto político-moral que requiere del trabajo de un intelectual orgánico. En este sentido, ha sido Huizinga quien ha señalado que, frente al juego, la expresión que más puede oponerse no es tanto “lo serio” sino especialmente el “trabajo”¹⁶⁴. El Capellán se sale del juego para iniciar un trabajo moral y ese es el motivo de su abandono y de su renuncia a jugar. Lo que sabe y enseña, lo aprendió por propia experiencia: el juego del amor mundano es peligroso y no puede llevarnos “más allá” de lo bueno en *este* mundo y, por lo tanto, se requiere desarrollar una nueva actitud.

Siguiendo las ideas de Le Goff, cuando afirma que el intelectual urbano del siglo XII se considera y se siente como un artesano, es decir, como un hombre de oficio comparable a los otros habitantes de la ciudad pero cuya función es el estudio y la enseñanza de las artes liberales¹⁶⁵, pensamos al Capellán como un hombre de oficio que tiene conciencia de la profesión que debe asumir. Como clérigo de la corte, realiza un trabajo intelectual, didáctico y moral que considera, en sí mismo, un bien espiritual esencial para la sociedad. Si el Capellán hubiera pretendido brindar su ayuda únicamente a su amigo

¹⁶⁴ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 64.

¹⁶⁵ Cf. Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media...*, p. 71-72.

Gualterio, no hubiera tenido que exponer tantos y tan diversos tipos de amor, ni tan largos discursos dialogados entre hombres y mujeres, ni tampoco hubiera requerido de una formulación tan exhaustiva del juego de amor que ahora se prepara a abandonar. El objetivo de *De amore* es que el juego debe ser conocido y dominado para luego poder renunciar a él, ya que ésta es la mejor actitud frente al amor¹⁶⁶. Así entonces, en los dos primeros libros, el juego del amor ha sido una auténtica tarea del espíritu frente al instinto primario, un control de los actos instintivos por una técnica del cuerpo cuyo origen es netamente estético¹⁶⁷. En cambio, en el último libro, el Capellán abandona la esfera estético-lúdica para moverse hacia la esfera ético-religiosa. Ahora bien, ¿por qué el Capellán ha planteado un juego que, en su último libro, pretende abandonar o renunciar?

Aunque a esta actitud, asumida por el Capellán, podemos considerarla anti-lúdica, sin embargo, es posible interpretarla desde una teoría filosófica del juego. El rechazo del amor mundano que prescribe el Capellán, en su libro tercero, ya había sido prescrito en el capítulo siete del libro primero a todos los clérigos:

El clérigo, mientras posea esta nobleza no puede pretender el amor; en efecto por respeto a ella, no debe consagrarse a las obras del amor sino que está totalmente obligado a rechazar todo placer carnal y conservar su cuerpo limpio de toda mancha para el Señor, de cuya milicia forma parte según nuestra fe¹⁶⁸.

Si comparamos nuevamente la obra del Capellán con la de Ovidio, también podemos encontrar que, en este último, aparece la idea de que el juego del amor puede jugarse cada vez mejor en cada nueva partida¹⁶⁹ mientras que, en el Capellán, la mejor jugada es asumir una actitud anti-lúdica, es decir, no entrar en el juego del amor. La misma renuncia muestra de manera más nítida que todo lo expuesto anteriormente fue auténtico juego y que lo que ha hecho el Capellán ha sido duplicarse y evadirse en una conciencia del “como si”, dentro de un jugar en el *círculo mágico* del amor. Ahora, es tiempo de salirse de este *círculo mágico*, abandonarlo y destruirlo.

¹⁶⁶ Cf. Ruiz Doménech, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán...*, p. 78.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 154.

¹⁶⁸ Andreas Capellanus, *De amore* 1, 7, 2: “Sed quo ad hanc nobilitatem ad amorem clericus spectare non potest; hac enim nobilitate inspecta clericus non debet amoris operibus deservire, sed omnem carnis delectationem tenetur penitus declinare, et ab omni corporis inquinamento immaculatum se Domino custodire, cuius creditur gestare militiam”.

¹⁶⁹ Cf. Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico...*, pp. 169-170.

Buytendijk señala algunas de las causas psicológicas que influyen en el abandono de la esfera del juego: la disipación del miedo y el logro de la independencia empujan a la razón a enderezarse hacia la realidad y a salirse del juego¹⁷⁰. De esta manera, el Capellán ha despejado el miedo a los fantasmas y a los peligros del amor, ha logrado la maduración de su pensamiento con la utilización de un método que le otorga seguridad y ha encontrado esta seguridad en el amor divino frente a los azares provenientes del amor mundano.

Scheines sostiene que una vez que se entra en juego y se abre la caja de Pandora es imposible recoger lo que ha salido y volverla a cerrar¹⁷¹. Abandonado el juego, el Capellán encuentra un nuevo punto de apoyo y por ese motivo pretende recuperar la tradición cristiana, defender al matrimonio como un mal menor y condenar con todas sus fuerzas al amor mundano y a su peor agente: la mujer. En este sentido, la perspectiva anti-lúdica desde la cual se posiciona el Capellán es también meta-lúdica, es decir, un lugar fuera del juego, pero considerado “más elevado” desde el cual poder juzgar y postular la preminencia del amor divino sobre el amor mundano y, también, de la vida eterna en la contemplación de Dios.

Así entonces, lo que hace el Capellán no es negar el juego sino no entrar en él, ya que, siguiendo a Huizinga, diremos que ningún juego puede ser negado ya que solamente lo categorialmente “serio” es capaz de ser contrariado¹⁷². Por lo tanto, la perspectiva anti-lúdica no es una negación que haría inconsistente al discurso del Capellán, sino que permite mostrar de modo explícito el sentido totalizador y coherente del tratado y manifestar, con claridad, la actitud que debe asumir Gualterio si quiere ganar el premio mayor. Así pues, para ganar el juego del amor es preciso llamarse a una actitud de abstención. En palabras del Capellán:

Por afecto hacia ti y deseando acatar tus deseos te hemos expuesto en este pequeño libro toda la doctrina del amor lo más detalladamente posible. Pero has de saber que lo hemos hecho no porque creamos que te convenga a ti o a cualquier otro amar, sino para que nunca puedan reprocharnos nuestra torpeza; por el contrario, es nuestra opinión que aquel que pone todos sus esfuerzos en el amor desperdicia sus posibilidades. Así, pues, léete el presente librito no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor,

¹⁷⁰ Cf. Buytendijk, F. J. J., *El juego y su significado* (Trad. Eugenio Imaz), Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp. 166-167.

¹⁷¹ Cf. Scheines, G., *Juegos inocentes, juegos terribles...*, p. 182.

¹⁷² Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 14.

puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios¹⁷³.

Observamos en este pasaje cómo, sorprendiendo al lector contemporáneo, el Capellán decide retirarse y abandonar el juego. La actitud anti-lúdica es paradójica: para jugar y para ganar el juego del amor hace falta, necesariamente, “no entrar en juego”¹⁷⁴. De esta manera, apropiándonos de los términos que utiliza Huizinga, podemos señalar que Andrés el Capellán se comporta como un *aguafiestas* o *rompe-juegos*¹⁷⁵, es decir, como aquel que se sustrae de las reglas de juego, deshace el mundo mágico construido y de esta manera revela la contingencia y fragilidad del mundo lúdico en el que se había encerrado con otros por un tiempo. El *aguafiestas* arrebató al juego la ilusión y las esperanzas dejando en evidencia el mundo corriente y cotidiano.

En resumen, algo nos parece indudable y es que, en el último libro, el Capellán decide no jugar el juego del amor que antes había planteado y, solamente así, su amigo Gualterio, podrá ser capaz de alcanzar el pleno dominio de su propio cuerpo y, de esta manera, obtener el premio mayor junto a Dios.

El juego y la moral

Hemos señalado que las perspectivas sistémicas han interpretado al tercer y último libro de *De amore* como parte de un desarrollo dialéctico que sigue las disputas a lo largo del tratado. Sin embargo, los académicos que adhieren a estas perspectivas han advertido el fracaso en el intento de síntesis del amor mundano y cortés con el amor cristiano. Esto es posible observarlo en la crítica que el Capellán realiza al empeño de amar que aún parece conservar su amigo Gualterio sobre el final del libro tercero:

¹⁷³ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 1-2 [286]: “Nam propter nimiae dilectionis affectum tuis penitus cupientes annuere precibus confertissimam plenamque amoris doctrinam in hoc tibi libello edidimus. Quod nos ideo fecisse cognoscas, non quod amare tibi vel alicui hominum expedire credamus, sed ne nostram in aliquo valeas arguere tarditatem; immo totam illius credimus deperire utilitatem, qui suos in amore labores expendit. Taliter igitur praesentem lege libellum, non quasi per ipsum quaerens amantium tibi assumere vitam, sed ut eius doctrina reffectus et mulierum edoctus ad amandum animos provocare a tali provocatione abstinendo praemium consequaris aeternum et maiori ex hoc apud Deum merearis munere gloriari”.

¹⁷⁴ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens*..., p. 25.

¹⁷⁵ El término utilizado por Huizinga en *Homo ludens* es *spielverderber*, traducido de modo literal como *estropeajuegos*. Es interesante notar que en la teoría de juego de Gadamer el *aguafiestas* se diferencia del *frívolo*: mientras el primero es aquel que no se toma en serio el juego, el segundo es el que se entrega al juego y a las posibilidades que ofrece pero lo hace sin desearlo seriamente. En el sentido gadameriano, el Capellán sería quizás más un *frívolo* que un *aguafiestas* ya que expone largamente todo un arte de amar con detalle y precisión pero sabiendo que no es lo que corresponde a un hombre prudente. Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y método I...*, pp. 144-149.

Pues si el amor te lleva a carecer de la gracia del Rey celestial, te priva de amigos, te arrebatada todos los honores de este mundo y por su culpa se destruye toda tu encomiable reputación y si devora vorazmente todas tus riquezas, y si de él, como se ha dicho antes, proceden todos los males, ¿por qué te empeñas estúpidamente en amar? ¿Qué bien podrás obtener de él que valga para compensar tantos inconvenientes?¹⁷⁶

Consciente de que ha expuesto dos puntos de vista irreconciliables e imposibles de sintetizar, el Capellán manifiesta:

Si examinas cuidadosa y sinceramente la doctrina que te exponemos en este pequeño libro, te darás cuenta de que te presenta dos puntos de vista diferentes. En la primera parte hemos querido complacer tu ingenua petición, fruto de tu juventud y, sin hacer caso de nuestra ignorancia te hemos expuesto en ella el arte de amar tal como nos lo pediste ansiosamente; te lo remitimos completo y siguiendo un orden lógico. Si quisieras poner en práctica esta doctrina gozarías plenamente de los placeres del cuerpo, tal como una atenta lectura de este libro te lo demostrará; sin embargo, te verás privado de la gracia de Dios, de la compañía de los buenos y de la amistad de los hombres de mérito, harás un gran daño a tu reputación y difícilmente conseguirás los honores de este mundo. En la última parte del libro hemos querido velar por tu interés y, aunque no nos lo habías pedido y, quizás no querías que te enseñáramos el Bien, hemos añadido por propia iniciativa la reprobación del amor, escribiendo así para ti un tratado completo¹⁷⁷.

El Capellán le indica a Gualterio que no es bueno malgastar los días en los placeres del amor y lo exhorta a que se guarde de poner en práctica los preceptos manifestados en los dos primeros anteriores. En vez de elegir entrar al juego del amor mundano, le pide

¹⁷⁶ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 115 [320]: “Nam si te facit regis gratia carere coelestis et omni penitus vero privat amico et huius saeculi cunctos subducit honores, omnisque famae laudabilis per eundem supprimitur aura, ac sui voracitate divitias devorat universas, et ex eo, sicut superius narratur, mala cuncta sequuntur, cur stulte quaeris amare, vel quod inde posses acquirere bonum, quod tibi valeret tot incommoda compensare?”

¹⁷⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 3, 117-119 [322]: “Haec igitur nostra subtiliter et fideliter examinata doctrina, quam tibi praesenti libello mandamus insertam, tibi duplicem sententiam propinabit. Nam in prima parte praesentis libelli tuae simplici et iuvenili annuere petitioni volentes ac nostrae quidem in hac parte parcere nolentes inertiae artem amatoriam, sicut nobis mente avida postulasti, serie tibi plena dirigimus et competenti ordinatione dispositam delegamus. Quam si iuxta volueris praesentem exercere doctrinam, et sicut huius libelli assidua tibi lectio demonstrabit, omnes corporis voluptates pleno consequeris effectui; Dei tamen gratia, bonorum consortio atque virorum laudabilium amicitia iusta manebis ratione privatus, tuamque famam non modicam facies sustinere iacturam, nec facile huius saeculi consequeris honores. In ulteriori parte libelli tuae potius volentes utilitati consulere, de amoris reprobatione tibi nulla ratione petenti, ut bona forte praestemus invito, spontanea voluntate subiunximus et pleno tibi tractatu conscripsimus.”

que elija la doctrina de la salvación y que procure estar en perpetua vigilia para que cuando llegue el Esposo lo encuentre despierto¹⁷⁸. Lo peor que podría ocurrirle a Gualterio es que, a la venida del Esposo, se encuentre distraído en el juego del amor.

Como ya hemos señalado, la interpretación lúdico-filosófica de *De amore* permite comprender cómo los dos primeros libros pertenecen a una esfera estético-lúdica que es superada por otra ética-religiosa en el libro tercero. En la primera esfera hemos analizado el discurso lúdico del amor señalando las características formales de lo que habitualmente denominamos con la expresión de “juego”. Consideramos al juego como una acción que está siempre fuera de las disyunciones entre sensatez y necesidad, verdad y falsedad, bondad y maldad ya que si bien el juego es una actividad espiritual no es, por sí, una función moral, ni se dan en él virtud o pecado¹⁷⁹. Así entonces, la renuncia del Capellán al juego del amor es propia de quien se comporta como un *aguafiestas* y al hacerlo, decide ubicarse en un punto de vista “más elevado” que es el de “no estar ni entrar en juego”. El juego del amor y sus reglas exigen, en la dialéctica del Capellán, ser superadas por una ética del juego que traspasa las reglas para deshacerse del mundo lúdico, del encanto y para poner en marcha el mundo habitual y corriente¹⁸⁰, es decir, el mundo de la moral clerical cristiana de la corte capeta de finales del siglo XII. En este sentido, quizás valga recordar que es Fink quien sostiene que la acción lúdica sólo tiene fines internos y no trascendentes¹⁸¹.

En la segunda esfera, aquella ético-religiosa y cuya esencia es la de “no entrar en juego”, el Capellán se apresta a juzgar la doctrina del amor y sus discusiones “lógicas” a partir de un punto de vista “más alto”, trascendental, anti-lúdico o meta-lúdico como es el de la ética cristiana. En la teoría de Huizinga también la moral es la piedra de toque desde la cual juzgar al juego:

El espíritu humano puede desprenderse del círculo mágico del juego solamente si dirige la mirada a lo más alto. Con la reflexión lógica sobre las cosas no van muy lejos. Cuando el pensamiento humano contempla todos los tesoros del espíritu y todas las excelsitudes de su poder, encuentra siempre, en el fondo de todo juicio serio, un residuo, problemático [...] Quien en la eterna movilidad del concepto de juego-seriedad sienta vértigo en su espíritu encontrará el punto de apoyo, que la lógica le niega, en lo ético. El juego en sí, decíamos al principio, se halla fuera de la esfera de las normas

¹⁷⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 3, 120 [322].

¹⁷⁹ Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, pp. 18-19.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 25.

¹⁸¹ Cf. Fink, E., *El oasis de la felicidad...*, p. 14.

éticas. No es ni bueno ni malo. Pero cuando el hombre tiene que tomar una decisión de si un hecho querido por su voluntad le está prescrito con seriedad o le está permitido como juego, entonces su conciencia moral le ofrece la piedra de toque¹⁸².

Así entonces, siguiendo a Huizinga, pareciera que la conciencia moral cristiana es la piedra de toque, aquella que obliga al Capellán a escribir su libro tercero. La conciencia, su conciencia, le exige abandonar las reglas del juego del amor para elevarse por sobre fuera de éste. Sin embargo ¿es ahora el Capellán capaz de proponer un nuevo juego? Efectivamente, si hay un premio mayor para Gualterio, quiere decir que hay un nuevo juego. El término “premio” está estrechamente vinculado al concepto de juego. El libro tercero viene a fijarlo y a estructurarlo. Allí se ofrecen las reglas del juego sagrado y trascendental que es la espera atenta del Esposo, que exige vigilia y que expulsa cualquier distracción como son los juegos del amor mundano. Las reglas del nuevo juego son las propias que encontramos en el *Cantar de los cantares*: su esencia es la búsqueda atenta y la vigilia. Solamente el amor divino puede salvarnos. La sabiduría cristiana se sobrepone y supera al saber dialéctico. La moral condena al juego mundano del amor y lo convierte en un juego sagrado y divino. Todo lo que hay de aprendizaje en las reglas del juego del amor mundano no es más que puro residuo. El conocimiento humano es estéril y debe ser reemplazado por una sabiduría “más elevada” que se encuentra en las Sagradas Escrituras. A diferencia del jugador, que conoce las reglas de un juego que tiene un fin en sí mismo, el sabio no solamente conoce las cosas de la existencia sino que las ordena hacia un fin último trascendente. Esto es parte de la nueva actitud asumida por el Capellán. El sabio es *el aguafiestas*. El hebreo del Antiguo Testamento utiliza, para el término “sabiduría”, *jojmah*, el griego de la Septuaginta *sofia* y el latín de la Vulgata *sapientia*¹⁸³.

El Capellán parece interesado en convertir a Gualterio no solamente en un artista dialéctico que conozca el amor sino en algo mucho más importante: un sabio capaz de elevarse por sobre el juego del amor, es decir, capaz de ganar ese juego renunciando al mismo. Las palabras de Pablo vienen en apoyo del sabio cristiano: “‘Todo es lícito’, mas no todo es conveniente. ‘Todo es lícito’, mas no todo edifica”¹⁸⁴. El Capellán lo

¹⁸² Cf. Huizinga, J., *Homo ludens...*, p. 270.

¹⁸³ Jesús Cantera Ortiz de Urbina sostiene que en el término *jojmah* tiene cabida y procede incluir los significados de “inteligencia”, “razón”, “prudencia”, “sensatez”, “conocimiento de la vida”. Cf. Ortiz de Urbina, J. C., “La sabiduría en el libro de los Proverbios del Antiguo Testamento” en *Paremia*, 16, 2007, pp. 19-27.

¹⁸⁴ Cf. *1 Cor.* 10, 23.

supo desde el inicio de su tratado y le basta un pequeño apartado final para indicarle a su amigo Gualterio que solamente en la tradición cristiana puede encontrar la salvación de su alma. *De amore*, que ha iniciado como un juego divertido, acaba en la pura seriedad de la moral cristiana.

El análisis y el derrotero discursivo del Capellán parece ahora verse con más claridad: al iniciar su tratado se ubica en una esfera estético-lúdica que, conforme va avanzando dialéctica y metodológicamente, se irá moviendo, cuidadosamente, hacia una esfera ético-religiosa. Su comportamiento de *rompe-juegos* o *aguafiestas* lo coloca en la posición paradójica que le exige ganar el juego del amor renunciando a él, es decir, convirtiéndose en un sabio. Solamente en la tradición cristiana puede encontrar las fuerzas existenciales para llevar a cabo tamaña tarea del espíritu. El Capellán no podría hacerlo de otra forma más que enseñando esta doctrina, exponiendo y mostrando detalladamente algo para lo cual es necesario luego abstenerse. Gualterio aprende el juego del amor y, justamente al momento de adquirir su ciencia y su arte, debe abstenerse de ponerlo en práctica si quiere alcanzar el premio mayor junto a Dios.

En nuestra interpretación de *De amore*, como hemos señalado, advertimos una crítica análoga a la que realiza Umberto Eco a Huizinga, quien reprocha al filósofo holandés el no llevar la tesis de que “la cultura es juego” hasta sus últimas consecuencias y no asumir que “si la cultura es juego, la moral también lo es”. De esta manera, Eco sostiene que *Homo ludens* concluye con un fantasma que niega toda la teoría ya que la conciencia moral y el bien supremo aparecen en la escena del juego al advertir que éste ha concluido y que, el juego verdadero, se juega más a fondo¹⁸⁵.

En conclusión, observamos que el derrotero discursivo y dialéctico de Andrés el Capellán en *De amore* se asemeja al de Huizinga en *Homo ludens*. Ambos se han movido desde la esfera del juego hacia la esfera de la moral. Ni Andrés el Capellán ni Huizinga están dispuestos a admitir que la moral sea juego. Juego y seriedad son dos polos de una dialéctica en la que el juego se controla a sí mismo y el meta-juego es el momento “serio” que rechaza al juego-objeto. Sin embargo, hay una diferencia sustancial que, más allá de la extraordinaria distancia histórico-filosófica de ambos pensadores, hace que Huizinga parezca haber sido más eficaz que el Capellán en comunicar esta idea a sus contemporáneos. La intención de Huizinga era que su teoría del juego no fuera insensible a los trágicos sucesos de su tiempo, en cambio, la

¹⁸⁵ Cf. Eco, U., “Huizinga y el juego”...

intención del Capellán apenas podemos intuirlo por las pocas referencias que nos da el propio autor, por las formas de la escritura y por la recepción que ha tenido la obra muchos años después. Si faltaba alguna curiosidad histórica, podemos señalar que los registros más cercanos a la publicación de *De amore* son justamente textos que lo condenan moralmente y encontramos que la obra del Capellán aparece en una de las condenas más célebres e influyentes del siglo XIII, la del obispo de París, Esteban Tempier.

REFLEXIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

***De amore* como imagen lúdico-filosófica del mundo medieval**

En el análisis de las fuentes filosóficas paganas y cristianas de *De amore* hemos advertido la recuperación del pensamiento clásico de filósofos como Aristóteles, de poetas como Ovidio y de toda una tradición eclesiástica fundada en las Sagradas Escrituras que da lugar a un auténtico conflicto de autoridades que es, en el fondo, un conflicto de interpretaciones. Así entonces, el carácter esencialmente abierto y polémico no cesa en ninguna parte de la obra de Andrés el Capellán y la misma no puede reducirse, de manera unívoca, ni inscribirse en las disciplinas académicas vigentes en la contemporaneidad, más bien, *De amore* debe ser analizada de manera transdisciplinaria para superar así el monopolio de las lecturas que, desde finales del siglo XIX hasta la fecha, han realizado los profesionales de la literatura.

El contexto intelectual de producción de la obra nos permite concluir que Andrés el Capellán es un dialéctico que hace del tópico del amor una *quaestio* que, filosóficamente hablando, es una cuestión presentada de tal modo que se pueda demostrar en un sentido o en otro¹, es decir, como defensa o como condena del discurso amoroso. Así entonces, esta forma lúdico-dialéctica presentada por el Capellán pone en boca de hombres y mujeres nobles y plebeyas, diferentes ideas sobre el amor mundano para, finalmente, alzar su propia voz y enunciar un nuevo punto de vista acorde a la tradición de la Iglesia. En este proceso, el Capellán realiza uno de sus mayores aportes e innovaciones filosóficas cuando introduce a las damas de la nobleza como autoridades en las disputas junto a otras autoridades masculinas, pertenecientes al *canon* del pensamiento clásico pagano y cristiano. De esta manera, Leonor de Aquitania o María de Champaña, resultan autoridades epistemológicas tan válidas como Salomón, Aristóteles o Jerónimo a la hora de ofrecer un discurso verdadero.

Ahora bien, el análisis de los problemas más relevantes planteados por la crítica literaria, a saber, si *De amore* es un código de “amor cortés” y el problema de la real o aparente contradicción entre los dos primeros libros y el tercero, nos condujo a concluir que *De amore* no es solamente un código de “amor cortés” sino una obra lúdica que recoge los caracteres centrales de este tipo de amor fundado en la distancia entre los amantes y los servicios a la dama. Así entonces, frente a los *contradictores* que han

¹ Cf. Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval...*, p. 576.

señalado a la obra como inconsistente, frente a los *ironistas* que han observado una obra completamente irónica y frente a los *sistémicos* que han comprendido a *De amore* de manera dialéctica y “seria”, interpretamos la obra de Andrés el Capellán a partir de una nueva categoría filosófica: la de “juego”, como principio estructurador, organizador y explicativo del tratado. De esta manera ofrecemos un nuevo enfoque argumentativo y consistente que nos permite interpretar los tres libros que conforman la obra de Andrés el Capellán. Así pues, tanto el ánimo bromista que se desprende de algunos pasajes de los diálogos del libro primero, como la perspectiva “seria”, dialéctica y escolástica de otros pasajes donde aparecen definiciones y silogismos y, finalmente, las reflexiones morales y religiosas del libro tercero pueden explicarse mejor a partir del concepto de “juego”. Además, tal concepto, habilita y permite no solo el análisis filosófico sino el trabajo interdisciplinario. Así pues, a partir de la antropología es posible interpretar al ser humano como un *homo ludens*, desde la sociología describir grupos y comunidades lúdicas, desde la historia advertir el elemento lúdico creador de cultura que subyace en distintos momentos donde emergen instituciones sociales e incluso desde la teología derivar del *Deus ludens* al *homo ludens*. En este sentido, en el futuro, todas estas disciplinas podrían realizar aportes sustantivos en torno a la obra de Andrés el Capellán. Por lo tanto, consideramos que nuestra lectura es una interpretación lúdico-filosófica que resulta un aporte para la comprensión del tratado en estrecha vinculación con toda una tradición filosófica occidental donde la conexión entre el discurso amoroso y el juego está en primer plano. En este sentido, afirmamos que la cuestión del amor abordada por el Capellán se ubica dentro de un tratado que pensamos como *proto summa* lúdica por contener aquellos elementos propios de las disputas argumentativas de finales del siglo XII y también aquellos elementos formales que encontramos en lo que habitualmente denominamos “juego”: reglas, *círculo mágico*, tipos de jugadores, tensión, sensaciones placenteras y displacenteras, e incertidumbre. También, sostenemos que Andrés el Capellán asume un comportamiento que puede interpretarse desde algunas coordenadas de las teorías de juego como las que propone Huizinga, sobre todo el concepto de *aguafiestas* o *rompe-juegos* que nos permite visualizar el tránsito del Capellán, a lo largo de su obra desde una esfera estético-lúdica hacia otra ético-religiosa. Como un filósofo que responde al poder de la corte, pero sobre todo al poder eclesiástico, el Capellán elabora un discurso de poder y de normalización de las relaciones amorosas de su tiempo. El juego del amor también es un juego de poder que demuestra no solamente tener fines inmanentes sino más bien caracteres trascendentes

que se observan en la actitud de renuncia que prescribe a su amigo Gualterio en el libro tercero.

De esta manera, toda nuestra investigación nos lleva a reclamar el derecho de ciudadanía para Andrés el Capellán en los manuales y en las historias de la filosofía y un lugar en igualdad de condiciones junto a filósofos como Platón debido a que ha reflexionado y argumentado con maestría acerca de una cuestión filosófica como el amor y lo ha hecho a la manera dialéctica y tal cómo se ha pensado el amor en la historia intelectual de occidente: como juego en tensión con “lo serio”. Así entonces, en el Capellán, el deleite del jugar y la rigurosidad del pensar se vuelven indisociables y por eso podemos afirmar que *De amore* nos ofrece una imagen lúdico-filosófica del mundo medieval latino del siglo XII.

Asimismo, el tratado del Capellán se nos ha revelado de una actualidad asombrosa y cuya lectura se vuelve significativa para el pensamiento contemporáneo. Finalmente, nos preguntamos: ¿en qué medida esta obra puede ser un lejano eco de nuestras prácticas amorosas contemporáneas? Al ser Andrés el Capellán el filósofo que explicita las reglas del amor de su tiempo, nos ha ofrecido la posibilidad de comprender el amor como un sofisticado juego dentro de la corte medieval. Ahora bien, ¿sigue siendo el amor contemporáneo un juego como lo fue en la sociedad parisina de finales del siglo XII? ¿Podemos, en la actualidad, explicitar cuáles son las reglas del amor contemporáneo?

***De amore* como fuente filosófica del amor contemporáneo**

Las disquisiciones realizadas sobre el amor tanto en su versión pura que excluye el acto sexual como en la versión mixta que incluye el acto sexual, descritas por Andrés el Capellán en sus dos primeros libros, gravitan en el tratamiento erótico que se realiza en el período denominado *Renacimiento*. La disminución de la autoridad y el poder de la Iglesia, revalorizan ciertos fenómenos considerados naturales como el amor y, en este sentido, el *Renacimiento italiano*, por ejemplo, resignifica una concepción dualista y platónica del amor poniendo el acento en el alma por sobre el cuerpo y prescindiendo de las relaciones sexuales. Dante y Petrarca comprenden al amor como una mezcla de rasgos, por un lado, superiores y angelicales y, por otro, inferiores y terrenales. En el siglo XIV, Boccaccio escribe *Decameron* donde un hombre se hace pasar por mudo para entrar a un convento y tener sexo con todas las monjas. El género erótico de estos

siglos se vincula fuertemente con la sátira y la broma tal como observamos esta estrecha vinculación en el comentario del Capellán cuando relata la situación en donde una mujer prefiere al hombre mudo por ser un hombre de acciones y no de palabras y promesas.

En la obra de Shakespeare, *Romeo y Julieta* (1597), se defiende el derecho a elegir la persona con quien casarse en oposición a los matrimonios pactados por las familias y de acuerdo a criterios de jerarquía social y económica. Así, amor y matrimonio pueden combinarse y el amor de *Romeo y Julieta* se convierte en arquetipo de las relaciones eróticas de la burguesía. En este sentido, encontramos esta misma tensión en *De amore* donde la emergencia de la burguesía es posible señalarla en el orden plebeyo o de los comerciantes y donde en numerosas ocasiones se aboga por el derecho de elegir a quien amar. Sin embargo, en *De amore* se establece una regla precisa que no deja lugar a dudas: “El matrimonio no es excusa válida para no amar”². Amor y matrimonio son especies incompatibles, tal como lo expresa una de las altas damas que arbitran en el juego del amor. A partir del siglo XVI, el amor-pasión se empieza a asociar con la locura y con una fuerza extraordinaria que es capaz de llevar al amante a la muerte. El sexo se convierte, especialmente, en tema de interés y desde la Revolución francesa la homosexualidad no será vista como pecado sino como enfermedad. En el siglo XIX, el discurso científico y psiquiátrico desplaza a la Iglesia como autoridad competente para abordar temas acerca de la sexualidad “normal” y el erotismo. Así entonces, como contracara de estos discursos que observan en ciertas prácticas eróticas anormalidad, vicio, perversión y enfermedad, surge una literatura erótica variada que va desde comedias sentimentales hasta literatura oriental como el *Kamasutra*. En este siglo, el denominado *Romanticismo*, exalta las pasiones y los sentimientos en contraste con la razón de los ilustrados y los discursos científicos. Se difunde la idea de “amor romántico” que comparte con el “amor cortés” descrito por el Capellán muchos rasgos, especialmente, los vinculados a la conquista amorosa y a la idealización del ser amado. Stendhal exalta el poder de los sentimientos y el amor-pasión se convierte en una razón de la vida por la cual se adquiere la felicidad.

En el siglo XX encontramos diversas corrientes que critican la moral tradicional y el matrimonio burgués que preparan el terreno de lo que será la emergencia de la revolución sexual a partir de 1970. A pesar de estos acontecimientos que impactan en

² Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 44-48 [282-284]: “Causa coniugii ab amore non est excusatio recta”.

las modulaciones del concepto de “amor romántico”, sin embargo, este tipo de amor encontrará diversos canales para convertirse en un discurso popular y alcanzar la cultura de masas hasta nuestros días a través del cine, las novelas, la música, las series de televisión y las redes sociales. En este sentido, podemos afirmar que, más allá de las especificidades de las diferentes prácticas amorosas del siglo XXI, las formas de amar contemporáneas, más generales, son deudoras del paradigma del “amor romántico”. Sin embargo, las raíces teóricas más profundas y significativas que podemos hallar en las prácticas vinculadas al “amor romántico” no son modernas ni antiguas sino medievales. En el “amor cortés” descrito y codificado por Andrés el Capellán en el siglo XII, encontramos las fuentes históricas, literarias y filosóficas del “amor romántico”. Entonces ¿cuáles son las notas principales que comparten el descrito amor mundano del Capellán y el “amor romántico” contemporáneo? Podemos decir que tanto uno como otro se definen por su carácter monógamo y heterosexual y por fundamentarse en algunos valores como la fidelidad, el cortejo y la durabilidad del vínculo sexo-afectivo, que es garantizado, por lo general, por el matrimonio tanto civil como eclesiástico. Así pues, en la obra del Capellán y en las reglas allí enunciadas, encontramos explicitados muchos elementos y valores de este tipo de “amor romántico”: la fidelidad, la generosidad, la confidencia, los celos, la moderación y la cortesía.

Ahora bien, durante el siglo XX y aun a principios del XXI, en gran parte de occidente, la expresión “amor romántico” ha sido criticada, primero por ser una institución vinculada a las problemáticas de la burguesía capitalista y más recientemente por considerarse un mecanismo de control machista y opresivo al servicio de la esclavización de las mujeres. El trasfondo de ambas críticas tiene como base común un problema filosófico fundamental vinculado a la cuestión erótica: si el amor entre seres humanos es compatible o no con la libertad. El debate, como hemos analizado, no es original debido a que encontramos esta misma problemática en *De amore* cuando, en uno de los diálogos del capítulo sexto del libro primero, un hombre y una dama noble se debaten entre o bien comprender al amor como expresión de libertad o bien como pura esclavitud³.

Al igual que en *De amore*, los discursos amorosos contemporáneos son también discursos de poder pero a diferencia de las sospechas de nuestro tiempo, en los dos primeros libros del tratado de Andrés el Capellán se muestra al amor como lo mejor en

³ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 218 [102].

este mundo debido a que es fuente de libertad, felicidad y alegría en contraposición a lo que ocurría con los fríos pactos y acuerdos matrimoniales en la sociedad parisina de finales del siglo XII donde las respectivas familias de los esposos establecían las uniones con fines políticos y/o económicos.

Consideramos que muchas perspectivas críticas del “amor romántico” y “cortés”, llevan en sus entrañas cierto nihilismo que pretende eliminar todo misterio y desencantar los lazos amorosos entre los seres humanos. Nosotros elegimos, más bien, una dirección opuesta al preferir el re-encantamiento de las prácticas amorosas para así devolverle al erotismo el elemento lúdico que lo constituye. De esta manera, nos animamos a arriesgar que luego de casi nueve siglos, las reflexiones filosóficas de Andrés el Capellán todavía pueden contribuir a la tarea de re-encantamiento del amor, echar luz y seguir mostrándonos la naturaleza lúdica del amor así como las tensiones que pueden hacernos oscilar entre pensar al amor como lo mejor en *este* mundo y a la vez como fuente de sufrimiento.

***De amore* frente a las formas de amar del siglo XXI**

En nuestro tiempo, la fobia hacia el vínculo, la burocratización de las relaciones amorosas y el afán de explicitarlo todo, está socavando la posibilidad del erotismo. Nuestra sociedad se muestra renuente a exponerse sentimentalmente frente a otros y a ponerse en peligro fuera de su *yo* narcisista. Sin embargo, vincularse con otro de modo erótico siempre ha sido un riesgo: “El enamorado siempre está temeroso”, nos dice Andrés el Capellán en la vigésima regla de *De amore*⁴. Así entonces, en muchos casos, las relaciones sexo-afectivas contemporáneas han devenido en nuevas formas que, a través de acuerdos y pactos fríos, establecen los códigos de una relación y en lugar de hacerse entre familias, como en la Edad Media, estos acuerdos se hacen entre individuos y a través de aplicaciones digitales como *LegalFling* o *Iconsent*, que sirven para verificar el consentimiento entre dos personas antes de un encuentro sexual.

En este sentido, somos testigos de un fenómeno que ha cambiado el modo de relacionarnos y comportarnos eróticamente: la incorporación de nuevas tecnologías de comunicación y de los *smartphones*, en las dos últimas décadas, ha digitalizado los vínculos sexo-afectivos de millones de personas. Las aplicaciones de citas o *apps*, ponen en tela de juicio muchos de los valores que dan fundamento al amor “romántico”

⁴ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 47 [282].

y “cortés” y cada día millones de personas hacen *match*, es decir, se emparejan con sus teléfonos celulares a través de estas aplicaciones que ya van especializándose de acuerdo al gusto del consumidor. Así, algunas comienzan a presentarse como especializadas en “relaciones serias” en tanto otras en “relaciones atrevidas y juguetonas”⁵. Encontramos nuevamente aquí, en el orden de las relaciones eróticas humanas, la tensión entre lo “serio” y el “juego”. Además en este contexto, vuelve a surgir una *comunidad lúdica* pero ya no analógica sino virtual. Las *apps* no emparejan uno a uno sino en modo de red socavando el aspecto monógamo del amor “cortés” que encontramos expresado en la tercera regla de *De amore*: “Nadie puede estar comprometido con dos amores”⁶. Las redes sociales favorecen el estallido de los vínculos sexo-afectivos simultáneos y donde ya no es posible hablar de *una* relación, sino más bien de una red de conexiones con la cual se vincula el sujeto contemporáneo. Estas *apps* constituyen una comunidad mediatizada, casi en su totalidad, por algoritmos anónimos de los cuales conocemos apenas su funcionamiento pero que son capaces de reconocer y analizar millones de datos de los usuarios para facilitar los encuentros entre personas semejantes. Las semejanzas y las afinidades son los criterios que las *apps* de citas utilizan para conectar a las personas. Quienes participan no son sujetos que juegan al amor sino más bien sujetos que son jugados por estas *apps* que ludifican o gamifican los vínculos sexo-afectivos⁷. En este sentido, aplicaciones de citas como *Tinder*, por nombrar a una de las más utilizadas en nuestro entorno, hacen usos de elementos lúdicos y competitivos, similares a los utilizados en los videojuegos, para favorecer los encuentros: esto es, los jugadores/usuarios llevan a cabo estrategias y despliegan habilidades para obtener mayor puntaje (más *likes*) y exposición frente a otros candidatos. De esta manera, las *apps* mantienen ciertos mecanismos de recompensas para mantener a los usuarios en las plataformas a la búsqueda de *matches* mientras éstos

⁵ Entre las muchas aplicaciones de citas que proponen encontrar una pareja “seria” y estable está *Evermatch* que en el encabezado de su sitio sostiene: “Creamos nuestra aplicación para personas que buscan a la pareja perfecta y una relación *seria* y estable”. Al contrario, otras aplicaciones como *BeNaughty* promocionan sus servicios de relaciones juguetonas diciendo: “Rompe el hielo en un chat, *juguetea* hasta no poder más y ponte a tus anchas coqueteando sin parar. Nunca te pares por timidez, animate y sé el primero en comenzar la conversacion, tus futuros ligues te lo agradecerán”. Las cursivas son nuestras.

⁶ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 44 [282].

⁷ Ludificar o el anglicismo “gamificar” hace alusión al uso de técnicas, elementos y dinámicas propias de los juegos en actividades estrictamente no lúdicas con el fin de potenciar la motivación, mejorar la productividad, obtener un objetivo y favorecer el aprendizaje. Es decir, ludificar es hacer uso de elementos propios del juego en algo que estricta o aparentemente no es lúdico.

aceptan la imposición de las *reglas de la comunidad* a cambio de la entrega de sus datos.

Ahora bien, si lo esencial para obtener el amor en el mundo cultural de Andrés el Capellán era el argumento dialéctico razonado entre hombres y mujeres que juegan al amor, las *apps* de citas actuales ya no son tan exigentes y solamente se le pide al usuario elegir entre dos opciones: “Me gusta” o “No me gusta”. En ese sentido, la complejidad de los vínculos sexo-afectivos se ha simplificado respecto al mundo medieval, ya que hoy no hace falta dialogar sino que alcanza con *likear*. Hoy no jugamos al amor sino que somos jugados por estas aplicaciones que hacen que nuestros perfiles se “conquisten” con un par de *clicks* preanunciando la contingencia y lo esporádico de los vínculos, algo que encuentra un fuerte eco con lo expresado en la regla catorce de *De amore*: “Una conquista fácil hace el amor despreciable; una difícil lo hace valioso”⁸. Otro aspecto de las redes de encuentros digitales es que presentan la “ventaja” de permitir entrar y salir con facilidad de los vínculos afectivos, es decir, conectarse y desconectarse para luego iniciar un nuevo vínculo que olvide al anterior siguiendo la creencia común de que “un clavo saca a otro”. Tal expresión tiene muy poco que ver con la estabilidad del vínculo afectivo que propone el amor “romántico” o “cortés” sin embargo esta creencia ha estado, más bien, en la base de todo consuelo hacia el desamor. Aquí hallamos más bien una “creencia” en el sentido orteguiano del término, en la que “se está” o “se vive”, que parece mantenerse a través de los siglos en el pensamiento erótico occidental y en ese sentido es interesante notar que la regla diecisiete de *De amore* sostiene que “Un nuevo amor destruye el anterior”⁹.

***De amore* y las formas rituales del amor**

En la actualidad y cada vez con mayor frecuencia, el proceso de descubrir al otro se va racionalizando provocando la eliminación de todo misterio. El ritual del cortejo y la seducción erótica es visto como arcaicismo que nos expone, nos incomoda y nos saca de nuestro narcisismo. En este sentido, tampoco es nuestra pretensión recuperar la mirada erótica del Capellán en su totalidad, sobre todo teniendo en cuenta el movimiento discursivo de *De amore* que lo lleva hacia una posición misógina que lamentablemente vemos repetida en diferentes formas y en numerosas ocasiones en nuestra sociedad. Si Andrés el Capellán codifica y explicita las reglas del juego de amor de su tiempo, señala

⁸ Cf. Andreas Capellanus, *De amore* 2, 8, 46 [282].

⁹ Cf. *Ibidem*.

las condiciones de los jugadores participantes, establece ejemplos dialécticos sobre cómo disputar y ganar el premio del amor de la dama dentro del *círculo mágico*, quizás valdría la pena preguntarnos si nuestras contemporáneas prácticas amorosas también pueden considerarse juegos y si es posible explicitar las reglas que las rigen tal como lo hizo el Capellán.

Como ya hemos señalado, para que exista un juego debe haber una *comunidad lúdica*. En *De amore* encontramos cómo el espacio de las cortes medievales y los tribunales femeninos forman verdaderas comunidades que arbitran, en base a costumbres compartidas, en el juego del amor. Hoy, la excesiva fragmentación social y la multiplicidad de deseos que se quieren satisfacer inmediatamente, hace muy difícil la existencia de una comunidad que comparta rituales eróticos y por ende que permita el juego del amor. Hace unas décadas un adagio, que le debe todo a la cortesía del siglo XII, como el que decía “usted primero” y que usualmente cambiaba su contenido por “las damas primero” contaba casi como norma ética de conducta que operaba en las situaciones cotidianas más prosaicas: dar el asiento a una embarazada, dejar pasar primero a una mujer al subirse a un tren o abrirle la puerta de un supermercado a un anciano. La expresión “usted primero” era un ritual compartido que difícilmente podía ser interpretado de una manera peyorativa u ofensiva. En la actualidad, hemos perdido toda referencia respecto a este tipo de rituales compartidos que nos mantienen en una situación de anonadamiento y que, por lo tanto, hace que sea imposible establecer códigos sociales nítidos que puedan explicitarse como, por ejemplo, en torno a las prácticas amorosas contemporáneas. De esta manera, hoy ya no es posible pensar en reglas generales y universales como lo proponía Andrés el Capellán y, si en *De amore* encontramos todas las formas rituales del cortejo y la seducción para obtener el amor en el mundo medieval, en el siglo XXI, tenemos que advertir que los rituales de amor están en retirada y son, cada vez más, considerados como inauténticos e innecesarios.

Ahora bien, lo que logra el ritual del amor, que adquiere la forma de cortejo, es hacernos vincular con otra persona y no que simplemente nos conectemos. El arte de seducción amorosa, propuesto por Andrés el Capellán, es un juego del orden de lo ritual donde todo se demora, al contrario de lo que ocurre en la actualidad donde el ritual es devorado y sometido a la satisfacción inmediata del deseo sexual. La seducción amorosa se estructura como un combate ritual y un trato lúdico donde existe poder¹⁰, en

¹⁰ Cf. Han, B. C., *La desaparición de los rituales* (Trad. Alberto Ciria), Herder, Argentina, 2020, pp. 109-110.

cambio, en manifestaciones como la pornografía actual se sentencia el final de los rituales de seducción¹¹. El juego ritualizado del amor medieval es posible debido a que las altas damas se ofrecen a su arbitraje y así, se abre un tiempo y espacio separado del mundo habitual que se libera de la contingencia y donde reina la cortesía. Por el contrario, la pérdida del ritual amoroso, que se da en nuestra actualidad, hace que disminuya la experiencia de la duración y aumente radicalmente la contingencia.

El ritual transforma el “estar en el mundo” en un “estar en casa” y le da estabilidad a la vida¹². La sociedad contemporánea prefiere no entregarse ni “perder la cabeza” en los rituales lúdicos del amor. El miedo al otro nos hace volvernos “serios” y así perdemos la capacidad de juego. En cambio, en los rituales que se ejecutan en los juegos amorosos nos des-centramos, nos salimos de nosotros mismos y de nuestra subjetividad ombliguista para abrirnos hacia las reglas del ritual. Así entonces, el juego ritualizado del amor nos permite vivir con y junto a otro, envolvernos en una bella apariencia que hoy es vista como superficial e improductiva. Es en el ritual cuando nuestra práctica amorosa se convierte en signo y son los significantes los que se vuelven misteriosos y encantadores. Eso ocurre cuando se juega dentro de una *comunidad lúdica*. En cambio, cuando a nuestras prácticas amorosas se les pretende atribuir un sentido unívoco y “serio” es cuando se pierde el erotismo en vistas a cultivar el llamado a ser auténtico que no es más que, en una gran cantidad de casos, una actitud de crudeza y barbarie¹³.

Por consiguiente, al sostener la desaparición actual de los rituales lúdicos del amor, la figura del *aguafiestas* se nos desdibuja debido a que la misma es consustancial al concepto de juego. El *aguafiestas* es aquel que “no entra en juego” y no hay *aguafiestas* si no hay juego. En el libro tercero de *De amore*, hemos advertido cómo Andrés el Capellán asume el comportamiento de un *aguafiestas*, es decir, que frente a las prácticas amorosas regladas que se sucedían dentro de la corte de su tiempo, opta y se compromete con una condena moral. En la tradición cristiana, el Capellán encuentra esa piedra de toque para combatir las prácticas amorosas de su tiempo y sublimar el amor mundano en amor divino. Así pues, llega a una conclusión paradójica: para ganar el juego del amor es necesario renunciar a él. De esta manera, dentro del *círculo mágico* del juego del amor no es posible definir ni el bien ni el mal en términos absolutos, el amor mundano es lo mejor en *este* mundo pero no deja de estar exento de peligros y

¹¹ Cf. Han, B. C., *La desaparición de los rituales...*, p. 111.

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 12-13.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 35.

culpas. Solamente desde fuera de este *círculo mágico*, nos dice el Capellán, el hombre puede levantar la cabeza y mirar hacia lo “más alto”, es decir, hacia Dios.

***De amore* como parte de un nuevo programa filosófico**

Consideramos que la lectura de *De amore* puede ser parte de un futuro programa filosófico más amplio que lleve en sus entrañas un giro hacia lo “lúdico-ritual” y donde las formas vuelvan a ser prioritarias e importantes¹⁴. No estamos pensando aquí en una vuelta a ciertos ritos o juegos sociales que someten a sus participantes a sufrimientos o acosos sino en aquellos ritos lúdicos donde la repetición genera intensidad, duración y autorrealización dentro de una *comunidad lúdica*. Pensamos que es posible una vida humana donde la existencia adquiera dimensión lúdica y escape a las presiones por el constante rendimiento productivo, el cálculo y la racionalización de los vínculos afectivos. En este sentido, el juego ritualizado del amor puede ser un primer paso para este re-encantamiento del mundo por ser un fenómeno existencial fundamental. El mismo puede convertirse en un oasis que nos sale al encuentro en el desierto de nuestra búsqueda de la felicidad¹⁵.

Ahora bien, si advertimos que la acción lúdica se utiliza con la excusa de manipular, controlar, someter, violentar, etc. a la otra persona, al participar de este modo en el juego del amor, lo que hacemos es falsear el juego. Esto puede observarse, en los decires cotidianos, cuando se expresa que alguien “jugó con los sentimientos de otro” y así no consideramos al juego como ámbito de libertad sino más bien como espacio de engaño y manipulación donde somos objetos de un juego que nos resulta ajeno. Así pues, podemos decir que jugamos al amor cuando no solamente tenemos el derecho lúdico de elegir cómo y con quién vincularnos amorosamente sino también cuando tenemos la posibilidad de “no entrar en juego”, es decir, de comportarnos como *aguafiestas*. En el juego, el jugador acepta reglas que, sin embargo, no son de carácter inmutable debido a que en el curso de la acción lúdica podemos cambiar las reglas si contamos con el consentimiento de los otros jugadores¹⁶.

La posibilidad del juego del amor es un ensayo de vida, un experimento vital donde el jugador se mete en un juego y consume acciones adoptando un papel en el cual se oculta a sí mismo y en cierta medida se hunde en él. Sin embargo, el jugador no vive en el

¹⁴ Cf. Han, B. C., *La desaparición de los rituales...*, p. 35.

¹⁵ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad...*, p. 14.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 19.

papel como el loco que no es capaz de distinguir “realidad” y “apariencia” y sabe de su doble existencia, de su duplicación que es, en última instancia, la esencia del juego. Así pues, cada juego es una producción mágica en un mundo lúdico conformado por los papeles de los participantes, la obligatoriedad de las reglas y la comunidad lúdica. Este mundo lúdico tiene una dimensión imaginaria que es un campo enigmático a la vez real e irreal¹⁷.

Cuando en sus dos primeros libros, Andrés el Capellán, diseña el proyecto del mundo lúdico del amor se esconde como jugador y creador de este mundo, se pierde en su creación y juega su papel de clérigo amante para, al final, en su libro tercero, cambiar al papel de *aguafiestas*. No hay engaño alguno, ni contradicción sino la asunción de diferentes papeles dentro del juego del amor. Tampoco el juego del amor del Capellán se encuentra en un mero reino mental sino que tiene un escenario real, propio de la sociedad parisina de finales del siglo XII. Es decir, el juego es una cosa real entre las cosas reales y el carácter imaginario del mundo lúdico no es el de la apariencia subjetiva e ilusoria que existe en la interioridad del alma sino el de una apariencia muy especial. ¿Cuál es este tipo de apariencia del mundo lúdico? La pregunta sobre la apariencia del juego humano hunde sus raíces en uno de los problemas filosóficos fundamentales. En numerosas ocasiones, la tradición nos habla de la apariencia como algo contrario a la realidad o a la verdad. Se nos dice que los orígenes de esta dicotomía se encuentran en Parménides y que luego el problema es retomado por Platón y una gran cantidad de filósofos. Sin embargo, la apariencia del mundo lúdico general y del juego del amor en particular es aquella que crea un producto imaginario y una esfera de apariencia que tiene, a veces, una realidad y un poder más sugestivo, fuerte y vivencial que las cosas habituales de la cotidianidad¹⁸.

El juego del amor del Capellán es algo real, una apariencia ontológica, un discurso que proyecta mundos lúdicos creando una dimensión mágica donde se mezclan elementos reales e irreales. En sus dos primeros libros, el Capellán nos habilita a realizar una interpretación estética del mundo, a pensar una esfera de la apariencia donde vivir, movernos y jugar. En cambio, en su libro tercero, el Capellán, más acorde al tiempo político y religioso en que vive, nos invita a renunciar al mundo lúdico para volvernos hacia la seriedad de la vida, aquella que no soporta la incertidumbre de los mundos imaginados.

¹⁷ Cf. Fink, E., *Oasis de la felicidad...*, p. 21.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 25.

Todas estas últimas reflexiones nos permiten afirmar que, en las formas lúdicas del amor descritas por Andrés el Capellán en sus dos primeros libros, encontramos aquella viva conexión entre el discurso, la existencia, el juego y el amor que configura todo el imaginario cortés de finales del siglo XII, posiblemente, uno de los mejores legados del mundo medieval.

EPÍLOGO: SOBRE LAS CONDENAS

Las condenas a la filosofía: 1210-1277

Los medievalistas suelen hablar del siglo XIII como el siglo de la “escolástica”. Como ya hemos señalado, en este tiempo se crean nuevas universidades y se produce la mayor oleada de traducciones de Aristóteles y, Averroes, se convierte en uno de los más ilustres comentadores. Todo este impulso aristotelizante da lugar a instrumentos intelectuales que motivarán las primeras resistencias por parte de las jerarquías eclesiásticas. Éstas se presentan a la medida del estallido de su objeto ya que los celos revisten diversas formas, no obedecen a ningún plan coherente y parecen desarrollarse sin objetivo de conjunto para acabar en una denuncia general del peripatetismo árabe¹.

Durante el siglo XIII, en la asimilación de Aristóteles, se pueden distinguir tres corrientes intelectuales: los teólogos agustinianos que ponen la filosofía al servicio de la teología, los aristotélicos moderados como Alberto Magno y Tomás de Aquino que siguen a Aristóteles hasta que entra en contradicción con la fe y, por último, los aristotélicos radicales que llevan a Aristóteles a las máximas consecuencias, siendo los comentarios árabes sobre el Filósofo, los que intentan recuperarlo con mayor fidelidad. Los filósofos más representativos de este aristotelismo radical son Siger de Brabante (1240-1280) y Boecio de Dacia (m. 1284), dos maestros en arte y proto-intelectuales modernos dispuestos a enfrentar las fuerzas conservadoras de los teólogos. A partir de 1210 se comienza a llamar “especialistas filosóficos” a este tipo de maestros cuya función principal era la de comentar los textos de Aristóteles². La filosofía se erigía, entonces, como ciencia autónoma, algo que los teólogos perciben como un ataque a la noción agustiniana de Buenaventura de la superioridad de la *sapientia christiana*³. La autoridad eclesiástica y sus fuentes sagradas comienzan a verse cuestionadas no solamente por la intromisión desaforada de la filosofía greco-árabe, en cuestiones de dogma, sino por la ampliación de los objetos de estudio que la tradición eclesiástica no había tratado y en donde la filosofía empieza a “meter sus narices”: una de ellas es la cuestión del amor mundano.

El averroísmo avanzó dentro la facultad de artes parisina y aterró a las autoridades eclesiásticas durante todo el siglo XIII. El conjunto de nuevas ideas, producto de la

¹ Cf. De Libera, A., *La filosofía medieval...*, p. 364.

² Cf. Bianchi, L., *Il vecovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990.

³ Cf. León Florido, F., *La condena de la filosofía*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 15.

lectura árabe del estagirita, atacaba algunos dogmas del cristianismo como la inmortalidad del alma individual y la creación del mundo *ex nihilo*. En consecuencia, se avicinaron condenas y persecuciones.

En el Sínodo de Sens en 1210, el teólogo francés Pedro de Corbeil condena y prohíbe la lectura pública o privada de las obras naturalistas de Aristóteles y sus comentaristas Al-Farabi y Avicena. En 1215, el cardenal inglés Roberto de Courçon reprueba la enseñanza de Aristóteles en las facultades de artes y teología. En el mismo año, el papa Inocencio III promulga el IV Concilio de Letrán con el fin de reformar las costumbres, destruir las herejías, afirmar la trinidad y dictar ordenaciones para el clero alto y bajo. En sus setenta decretos, el concilio condena la simonía, el maniqueísmo de las herejías religiosas tanto la de los cátaros que se expanden por Provenza como la de los valdenses que de tanto predicar la pobreza del Evangelio acaban por eliminarlo y rechazan todo sacerdocio y jerarquía. También se establece el deber de la confesión para los fieles de ambos sexos y la definición de que el matrimonio, paralelamente a la continencia, es un camino de salvación. Desde las constituciones catorce a la veintidós se renuevan las prescripciones sobre la disciplina del clero: se prohíbe las incontinencias, las borracheras, jugar a los dados, presenciar juegos, el lujo del vestir y los duelos. Así pues, iniciada en Cluny, seguida por las ideas de Pedro Damiano, la reforma de Gregorio VII y finalizada por Inocencio III, estos teólogos dan lugar a lo que podría llamarse una *rebelión de los moralistas* que consideran decadente la sociedad y la cultura, predicando una vuelta a los orígenes del cristianismo, a la vida simple, es decir, una vida más cercana al sufrimiento de Cristo que al hedonismo epicureísta o la felicidad propuesta por Aristóteles. Todo esto representa un intento, desde la teología católica, para contener la avanzada del aristotelismo y su interpretación materialista y emanacionista.

En 1228, el papa Gregorio IX dirige la bula *Parvum scientiarum* a la facultad de teología de París para reafirmar la prohibición y la idea-fuerza de la filosofía como sierva de la teología. Gregorio continúa las prohibiciones de 1210 y 1215 respecto a la filosofía natural de Aristóteles, pero limita la prohibición encargando una comisión para que purgue los textos conflictivos. En 1263, la bula del papa Urbano IV vuelve a prohibir los libros aristotélicos y en 1270 el obispo de París, Esteban Tempier, elabora su primer *syllabus* condenando trece artículos.

El enfrentamiento entre dos grandes pensadores de las órdenes mendicantes, Buenaventura y Tomás de Aquino, enfatiza mucho más la lucha contra el averroísmo a

la vez que hace del aristotelismo el horizonte común sobre el cual razonar. Buenaventura combate, en 1267, al averroísmo en sus obras *Collationes de decem praeceptis* y luego en *Conferencias sobre los siete dones del Espíritu Santo*; Tomás hace lo mismo, en 1270, en su *De unitate intellectus*.

El conflicto se va agudizando y en 1276 el inquisidor francés Simón del Val acusa de herejía y cita ante el tribunal a los maestros de artes Siger de Brabante, Gosvin de la Chapelle y Bernier de Nivelles. El papa Juan XXI escribe y le pide al obispo de París que se ocupe de la divulgación de las tesis erróneas que, en ese momento, se están defendiendo.

Como señalamos, toda esta intromisión en la cultura y teología católica, que lleva a cabo el espíritu agonal de la filosofía aristotélica y su ejecución de técnicas de razonamiento dialéctico a todo objeto de conocimiento, disgustaba cada vez más a los grupos al interior de la Iglesia. La filosofía se convertía en un juego demasiado peligroso y subversivo por lo cual era esperable una prohibición o condena aún mayor. Así entonces, en 1277, una comisión de dieciséis teólogos convocados por Tempier, analizan una lista de tesis filosóficas provenientes de los académicos de la facultad de artes de París con el fin de denunciarlas y declararlas impías. El resultado es un decreto firmado solamente por Tempier que, sin la revisión de la curia romana, condena 219 proposiciones y algunos libros, entre los cuales se encuentra el libro *De amore* de Andrés el Capellán. La condena de 1277 va dirigida, fundamentalmente, a la tercera corriente intelectual denominada *aristotelismo radical* que niega la Providencia, afirma la eternidad del mundo, la unidad de la inteligencia en la especie humana y suprime la libertad moral. Florido advierte, sin embargo, que tales censuras tienen lugar en el ámbito teológico y son teólogos como Gil de Roma, Enrique de Gante, Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham quienes serán investigados o condenados⁴.

Al igual que han señalado otros medievalistas, frente a las interpretaciones de una Edad Media dogmática y uniforme, es posible advertir un hilo conductor entre los siglos XII y XIII: en el primer plano encontramos el conflicto, una concepción agonal del desarrollo del pensamiento medieval en el que se inscribe la condena promovida por Tempier. En este contexto, la condena y la prohibición al clero del estudio de la filosofía aristotélica no prospera demasiado en el tiempo, quizás porque muchas de las proposiciones que se

⁴ Cf. León Florido, F., *1277. La condena de la filosofía...*, p. 26.

condenaban eran difíciles de clasificar dentro del campo de la ortodoxia o de la heterodoxia católica. La condena responde más al miedo de los teólogos por determinados usos de la filosofía aristotélica que a las propias tesis que, a veces, bien podrían ser expresadas por la más ortodoxa autoridad eclesiástica. Sin embargo, su impacto principal es de orden simbólico y, en este sentido, la condena es todavía materia de discusión en el siglo XV.

Resaltemos que, a nivel estructural, el aristotelismo nunca dejó de ser el tejido de ideas dominante en la universidad cristiana medieval ya que los métodos de enseñanza y de discusión estaban basados en procedimientos lógico-aristotélicos. Las condenas corresponden al intento, desde el ámbito eclesiástico, de detener el elemento agonal, polémico y el espíritu lúdico-filosófico que reingresaba a Occidente de la mano de los pensadores árabes. Lo paradójico de la condena de 1277, tal como señala Florido, es que condenadores y condenados forman parte de lo que puede entenderse, en sentido amplio, por Iglesia: el papa, el obispo de París, la comisión censora, los maestros de teología, los rectores de las universidades y los maestros de arte forman parte de una misma comunidad⁵. Andrés el Capellán también se presenta en esta misma situación.

La condena de *De amore*

La condena de Tempier nos permite visualizar un aspecto muchas veces omitido o invisibilizado sobre el mundo medieval: su carácter esencialmente polémico. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿es la condena de 1277 la que limitó la actividad intelectual en la Edad Media y, por lo tanto, el proyecto de una filosofía autónoma de raigambre aristotélica? ¿Es la condena la representación de la “seriedad” con que deben tomarse los dogmas católicos frente a aquellos que hacen de la filosofía un juego de cuestionamiento y exploración de nuevos tópicos? ¿Por qué una obra dialéctica como la de Andrés el Capellán, que se mueve desde la esfera del juego hacia la esfera moral y religiosa, es incluida en la condena de 1277?

En la epístola que antecede al *syllabus* de 1277, Tempier nombra por única vez y condena la obra *De amore* de Andrés el Capellán. Si bien Tempier no hace referencia al contenido temático de *De amore* es posible que haya encontrado tesis condenables en el tratado del Capellán. Pero ¿qué tipos de tesis podrían ser tan peligrosas para que un tratado de amor sea incluido entre los libros prohibidos?

⁵ Cf. León Florido, F., *1277. La condena de la filosofía...*, p. 27-28.

Al inicio de la epístola, Tempier parece darle suma importancia a una teoría inspirada en Averroes, atribuida a ciertos maestros de artes y de basto predicamento en la Edad Media. Esta teoría fue conocida con el nombre de “teoría de la doble verdad” cuyo contenido es explicitado por Tempier:

Dicen, en efecto, que eso es verdad según la filosofía pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias y como si, contra la verdad de la Sagrada Escritura, hubiera verdad en las sentencias de los paganos condenados, a propósito de lo que está escrito: ‘Yo destruiré la sabiduría de los sabios’, pues la verdadera sabiduría arruina la falsa sabiduría⁶.

Posteriormente, sobre el final de la epístola y antes de explicitar los artículos que se van a condenar, Tempier sostiene:

Por la misma sentencia, condenamos también el libro “*De amore*” o “*De Deo amoris*”, que comienza así: “Cogit me multum, etc.” y que termina así: “Cave igitur, galtere, amoris exercere mandata”, etc; del mismo modo, el libro de geomancia que comienza así: “Estimaverunt indi”, etc., y que termina así: “Ratiocinare ergo super eum, et invenies, etc.”; también condenamos los libros, rollos o cuadernos que tratan de necromancia o contienen experiencias de sortilegios, invocaciones de demonios o conjuraciones con peligro de las almas, o incluso en los que se trate de tales o semejantes materias, manifiestamente contrarias a la fe ortodoxa y a las buenas costumbres⁷.

Como señalamos anteriormente, rechazamos la idea de que el Capellán haya escrito *De amore* a partir de la doctrina de la teoría de la “doble verdad” pero puede ser que Tempier o su comisión sí haya interpretado la obra y su aparente contradicción desde esta doctrina. Estos motivos son suficientes para la condena y, de esta manera, *De amore* fue agrupado entre los escritos que “dicen que las cosas pueden ser ciertas de acuerdo con la filosofía, pero no de acuerdo con la fe, como si hubiese dos verdades contradictorias” y también por osar exponer ciertos errores manifiestos y execrables o más bien mentiras y falsas locuras. En ninguno de los casos, sin embargo, el obispo especifica cuáles son esas mentiras y falsas locuras y por lo tanto solo nos queda, para nosotros, especular sobre el asunto.

⁶ Cf. León Florido, F., 1277. *La condena de la filosofía...*, p. 85.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

Siguiendo a Roland Hissette⁸ y a Luca Bianchi⁹, consideramos que las tesis condenadas por Tempier no aluden directamente al *De amore* sino a ideas que podrían deslizarse, desde el tratado, hacia el medio intelectual de la facultad de artes parisina. Ya sea por un aristotelismo explícito o por las ideas aristotélicas que se deslizan en el tratado, Tempier parece interpretar *De amore* como una obra contaminada de doctrinas aristotélicas y por ende peligrosa. Ahora bien, ¿teoría de la “doble verdad”? ¿Aristotelismo explícito o sugerido? ¿Podría existir otra explicación? La falta de mayor explicitación en la condena de Tempier ha dado lugar a muchas especulaciones. ¿Podría además Tempier estar condenando el intento del Capellán de abordar una cuestión poco ortodoxa como el amor mundano y conduciéndola contra la fe ortodoxa y las buenas costumbres del vivir cristiano?

El *syllabus* de Tempier no tenía, entre sus objetivos, solamente anular el creciente naturalismo aristotelizante sino ciertos libros considerados supersticiosos, un libro de geomancia, ciertas obras de necromancia y el *De amore*. Así entonces, al discriminar estos libros, los censores trataban de hacer frente a la tradición neoplatónica pagana cargada de elementos provenientes de la amatoria cortesana y del misticismo erótico¹⁰. De aquí se desprende que, a los ojos de Tempier, el Capellán estaría “metiendo sus narices” donde no debía y, su condena al amor mundano desarrollado en el libro tercero, no sería suficiente para remediar el tratamiento tan extenso y detallado realizado en los dos primeros libros. Lo que condena Tempier sobretodo es el juego que el Capellán desarrolla y promueve acerca de una cuestión que lleva demasiado lejos y que poco tiene que ver con la seriedad de los tópicos abordados por la tradición eclesiástica. En el afán de enseñarle a Gualterio la doctrina del amor, detallada y lúdicamente, para luego exhortarlo a renunciar, el Capellán se habría excedido. La piedra de toque de la moral había llegado demasiado tarde para un Tempier que no estaba dispuesto a admitir sutilezas lógico-lingüísticas ni juegos de ningún tipo. Más bien, el obispo necesitaba y requería de mensajes claros y distintos, es decir, discursos condenatorios monolíticos y simplistas.

Muchas de las razones esbozadas acerca del porqué de la condena de *De amore* en 1277 no son excluyentes. Tempier pudo haber visto que la obra del Capellán no solo estaba

⁸ Cf. Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovain-La Neuve, 1977, p. 315.

⁹ Cf. Bianchi, L., *Il vecovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico...*, pp. 151-153.

¹⁰ Cf. León Florido, F., *1277. La condena de la filosofía...*, p. 65.

estructurada dentro de lo que suponía era la doctrina de la “doble verdad” sino también pudo haber pensado que *De amore* abordaba un tema desde una perspectiva poco ortodoxa y con herramientas o contenidos intelectuales del medio aristotélico propio de su tiempo. La “teoría de la doble verdad”, el juego del amor y las formas del aristotelismo pueden haber sido elementos que conspiraron para que el tratado sea condenado efectivamente sin ningún tipo de atenuante.

En tiempos de condenas y donde la jerarquía eclesiástica exigía mensajes claros, la mera existencia de un tratado heterodoxo, complejo por su forma y por su contenido debía ser reducido a su máxima expresión. El libro tercero, un libro breve y ortodoxo, no es tenido en cuenta por Tempier debido a que antes se ha pecado con abundancia y extensión. Mejor es condenar y quemar ante la menor duda. No debería ocurrir que las sutilezas de un discurso lúdico nos hicieran perder de vista lo verdaderamente importante. Mejor es simplificar que involucrarse con la complejidad de una obra. La actitud de Tempier es una actitud tan corriente en el siglo XIII como en nuestros días.

Drouart la Vache y la traducción de *De amore*

La obra del Capellán tuvo una considerable popularidad que se muestra en el número de manuscritos y traducciones existentes y en la influencia que ejerció sobre la literatura europea desde el siglo XIII hasta el XVI¹¹. La primera traducción, más o menos completa, de *De amore* latino al francés antiguo, fue llevada a cabo por Drouart la Vache en 1290, quien afirma que lo que hace es una traducción de una obra latina, a la que no nombra. Esta traducción es realizada en verso mientras varios apartados del tratado son omitidos, reemplazados y suprimidos. Drouart reemplaza el inicio y el final de *De amore*, elimina el nombre de Andrés el Capellán y de Gualterio en toda la traducción y suprime varias partes importantes: la del purgatorio de las mujeres del quinto diálogo, gran parte del octavo diálogo y la historia arturiana del libro segundo¹². ¿Pueden estas omisiones, reemplazos y eliminaciones responder al miedo generado por la condena de Tempier? ¿Son las eliminaciones del principio y del final de *De amore*, donde está indicado cómo empieza y cómo termina la obra del Capellán, las que posibilitarían a Drouart evadir los peligros de la condena de 1277?

¹¹ Cf. Vidal-Quadras, I. C., “Prólogo”...

¹² Cf. Monson, D. A., “Censorship and Self-Censorship? The Case of Drouart la Vache, Translator of Andreas Capellanus” en *Mediaeval Studies*, vol. 74, 2012, pp. 243-262.

En un principio podríamos pensar que Drouart la Vache se distancia de manera enfática de su fuente al traducir el tratado del Capellán con el nombre de *Livres d'Amours* mientras que en la condena de Tempier aparece con el nombre *De amore*. Algunos académicos han visto en esta actitud un gesto prudente que se añade a las supresiones de la alegoría del palacio del amor, la vida en el “más allá” de los amantes, las doce reglas de amor que aparecen en el quinto diálogo del capítulo seis del libro primero, el relato del caballero bretón, parte de la inicial definición del amor, el capítulo del amor sobre los clérigos y el capítulo sobre el amor de las religiosas¹³. Sin embargo, no consideramos que el miedo sea la única explicación posible del accionar de Drouart la Vache y quizás sea relevante observar cómo en el siglo XIII se da un “cambio de paradigma” en la recepción de *De amore* y el tratado es visto positivamente como una *summa* sobre el amor sexual. Expresado en parte en el *Livre d'Enanchet* y en la traducción de Drouart la Vache, este modo de recepción pasaría a ser dominante en el siglo XIV y XV¹⁴.

Afirmar que el miedo es la causa del accionar de Drouart la Vache quizás no pueda sostenerse si tenemos en cuenta que existen ocho de los manuscritos de la obra del Capellán que llevan el nombre de *Liber amoris*, un nombre idéntico al usado por Drouart en francés y, por lo tanto, esto nos demostraría que Drouart no quiso desmarcarse de su fuente al utilizar tal nombre. Al igual que el Capellán, Drouart traduce la obra a pedido de dos clérigos amigos, pero también motivado por el placer que le produce un tratado que lo lleva a reírse y también por el deseo de complacer a su dama. Las primeras traducciones francesas de las fuentes latinas no fueron traducciones en el sentido moderno de la palabra, sino adaptaciones ya que los escritores tomaron prestado y adaptaron libremente, sin reconocimiento y de una manera que se consideraría “plagio” según los estándares actuales. De esta manera, la tendencia hacia un modo de traducción más fiel comenzó en el siglo XIII y se limitó inicialmente a la historiografía y a la hagiografía. En este tiempo hubo una distinción entre la “mendacidad” de la literatura imaginativa asociada a menudo al verso y a la “veracidad” de la prosa que era la preferida en las traducciones “serias”¹⁵.

¹³ Cf. Bossuat, R., “Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain”...; Cf. Finoli, A. M., *Da Maître Elie ad Andrea Cappellano. Introduzione e testi*, Milán, Istituto Editoriale Cisalpino, 1969 y Cf. Bowden, B., “The Art of Courtly Copulation”...

¹⁴ Cf. Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition...*, p. 134.

¹⁵ Cf. Monson, D. A., “Censorship and Self-Censorship? The Case of Drouart la Vache, Translator of Andreas Capellanus”...

Siguiendo a Monson, consideramos que el cambio en la introducción y en la conclusión de *De amore* y la supresión de los nombres del autor y del receptor se pueden explicar desde la idea de que Drouart, simplemente, se apropió del trabajo de otro, algo común en la tradición medieval temprana de adaptaciones y, por lo tanto, su objetivo no fue el de tratar de ocultar la identidad de su fuente. En su introducción, Drouart les dice a sus lectores que, si encuentran alguna indecencia en su obra, deben disculpar al autor y culpar al tema. El problema acerca de lo que mueve a Drouart a la supresión de aquellos pasajes del original está en el abordaje de un tema delicado más que en el miedo a ser identificado con un libro prohibido.

La intención más obvia de Drouart, al escribir *Livres d'Amours*, fue actualizar el tratado del Capellán, haciéndolo accesible y atractivo para el público contemporáneo unos cien años después de su aparición y el hecho de que esté en verso es un factor importante para su atractivo.

A diferencia de lo que le ocurre al obispo Tempier que condena *De amore*, Drouart lo asume como un texto complejo y es por ese motivo que se decide a simplificarlo en una versión llena de eliminaciones. Tanto uno como otro encuentran formas diferentes de abordar esta obra que trata de un problema tan laberíntico como el amor. Tempier se decide por la condena y la quema, Drouart se ríe para sus adentros y luego elimina pasajes para una posterior publicación “depurada”. En resumen, si tenemos en cuenta que después de casi cien años de la escritura de *De amore*, la obra ha tenido repercusiones tan diferentes como las de Tempier y las de Drouart, quizás sea aún más difícil establecer hoy una interpretación fiel al verdadero espíritu del autor. Seguramente allí se encuentra la riqueza de la obra de Andrés el Capellán.

Edición canónica para nuestro estudio

Para el desarrollo y escritura de la investigación se ha utilizado el texto canónico latino de Emil Trojel: *Andreae Capellani regii Francorum De amore libri tres, Recensuit.* Havniae, Copenhagen en Libreria Gadiana, 1892. Para futuras consultas, este texto latino también se encuentra disponible en el sitio web: <http://www.thelatinlibrary.com/capellanus.html>. Con el fin de facilitar la lectura, incorporamos todas las citas latinas de *De amore* como notas al pie y para las mismas remitimos al lector a la edición crítica de P. G. Walsh señalando, en cada caso, libro, capítulo, párrafo y entre paréntesis la página del texto latino. Las traducciones del texto latino al español las tomamos de las realizadas por Inés Creixell Vidal-Quadras en su obra crítica salvo en ocasiones donde consideramos que podríamos aportar otra alternativa de traducción tanto a una palabra como a una expresión o párrafo.

Ediciones críticas consultadas

Andreas Capellanus, *On love* (Trad. P. G. Walsh), London, UK, Duckworth, 1982.

Andrés el Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor* (Trad. I. C. Vidal-Quadras) Barcelona, España, El festín de Esopo, 1984.

Andrea Capellano, *De amore* (Trad. J. Insana), Milana, SE, 2015.

Andreae Capellani regii Francorum De amore libri tres, Text llatí publicat per Amadeu Pàges. Castelló de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1929.

Manuscritos

Los manuscritos de *De amore* son los siguientes. Nuestro estudio sigue el manuscrito E que es el seguido por Pagés, Trojel y Walsh en su estudio.

- A Codex Ambrosianus 136, siglo XV.
- B Codex Guelferbytanus 83, siglo XV
- C Codex Vaticanus Ottobon. 1463, siglo XIII.
- D Codex Parisinus 8758, siglo XIV
- E Codex Montepessulanus Fac. Med. 217, siglo XIV
- F Codex Gaddianus Laurent. Gadd. 178, siglo XV
- G Codex Guelferbytanus 71, 20, siglo XV
- H Codex Monacensis Bibl. Reg. Bavariae 416, siglo X

Fuentes primarias en español

Anónimo, *Carmina Burana (I). Poemas de amor* (Ed. Enrique Moreno Cartelle), Madrid, Akal, 2001.

Anónimo, *Carmina Burana (II). Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna* (Ed. Enrique Moreno Cartelle), Madrid, Akal, 2017.

Aristóteles, *Ética* (Trad. J. P. Bonet y T. C. Martínez), Madrid, Gredos, 1982.

Aristóteles, *Tratados de lógica* (Trad. M. C. Sanmartín), Madrid, Gredos, 1982.

Averroes, *El tratado Decisivo y otros textos sobre filosofía y religión, texto bilingüe* (trad. del árabe, introducción y notas: Rafael Ramón Guerrero), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2015.

Avicena, “A treatise of love”, (Trad. E. Fackenheim), *Medieval Studies*, 19, Toronto, 1945.

Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, (Trad. Iñaki Aranguren), Madrid, BAC, 1987.

Bernardo de Claraval, *Obras completas* (Vol. I) (Trad. P. Gregorio Díez, O.S.B.), Madrid, BAC, 1953.

Bernardo de Claraval, *Obras completas* (Vol. II) (Trad. P. Gregorio Díez, O.S.B.), Madrid, BAC, 1955.

Clemente de Alejandría, *El pedagogo* (Trad. Joan Sariol Díaz), Madrid, España, Gredos, 1998.

Guillermo de Saint-Thierry, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Trad. Robert Thomas), Monasterio Trapense de Ntra. Sra. de los Ángeles (Azul), Buenos Aires, Claretina, 1979.

Ibn Hazm, *El collar de la paloma* (Trad. E. G. Gómez), Madrid, Alianza, 2015.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (José Oroz Reta y Manuela Marcos Casquero, Trad.), Madrid, BAC, 2004.

Jerónimo, “Tratados apologéticos” en *Obras Completas* (Trad. Manuel M. Casquero y Mónica M. Celestino), Vol. VIII, Madrid, BAC, 2009.

Ovidio, *Amores - Arte de amar - Sobre la cosmética del rostro femenino - Remedios contra el amor*. (Trad. V. C. López), Madrid, España, Gredos, 1989.

- Ovidio, *La metamorfosis*, Vol. I. Libros I-V (Trad. Antonio Ruiz de Elvira Prieto), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- Ovidio, *La metamorfosis*. Vol. II. Libros VI-X (Trad. Antonio Ruiz de Elvira Prieto), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Ovidio, *La metamorfosis*. Vol. III. Libros XI-XV (Trad. Antonio Ruiz de Elvira Prieto y Bartolomé Segura Ramos), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Oberg, E. V., & Strassburg, G. V., *Tristán e Isolda*. (V. Millet, & B. Dietz, Trads.), Madrid, Siruela, 2001.
- Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras* (Trad. J. M. Cigüela), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967
- Platón, *El Banquete*. (Trad. M. M. Hernández), Madrid, Gredos, 1988.
- Riquer, Martín de, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, tomos I-III, Barcelona, Ariel, 1975.
- Troyes, C. D., *El caballero de la carreta*. (Trad. C. Alvar), Madrid, Siruela, 2000.

Fuentes secundarias consultadas

- Agamben, G., “El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego” en *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 95-128.
- Aguirre, J. M., “Reflexiones para la construcción de un modelo de la poesía castellana de amor cortés”, *Romanische Forschungen*, 93.1-2, 1981, pp. 55-81.
- Allen, P., “Ars amandi, ars legendi: love poetry and literary theory in Ovid, Andreas Capellanus, and Jean de Meun”, *Exemplaria*, 1:1, 1989, pp. 181-205.
- Almanza Ciotti, G., “Un frammento de *De amore* di Andrea Cappellano”, *Quaderni di filologia e lingue romanze: Ricerche svolte nell’Università di Macerata*, 3e série, 1, 1986, pp. 87-100.
- Alvar, C., *La poesía lírica medieval*, Madrid, Taurus, 1987.
- Alvar, C., *Poesía de Trovadores, Trouvères y Minnesinger*, ed. bilingüe, Madrid, Alianza, 1999.
- Andersen-Wyman, K., *Andreas Capellanus on love? Desire, Seduction, and Subversion in Twelfth-Century Latin Text*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

- Arató, A., “‘Onques feme de son eage / Ne fu tenue pour si sage’. Le motif du roi de Hongrie et de la princesse hongroise dans quelques récits médiévaux”, *Byzance et l’Occident: rencontre de l’Est et de l’Ouest*, éd. Egedi-Kovács, Emese, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2013, pp. 11-18.
- Arias y Arias, R., *La poesía de los Goliardos*, Madrid, Gredos, 1970.
- Basarte, A. (comp.) & Dumas, M. (editora), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2012.
- Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2015.
- Benoît, M., “Le *De amore*: dialéctique et rhétorique”, *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive: Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens. Kolloquium Würzburg 1984*, éd. Ernstpeter Ruhe et Rudolf Behrens, München, Fink (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, 14), 1985, pp. 13-20.
- Benton, J. F., “The court of Champagne as a literary center”, dans *Speculum. A journal of medieval studies*, t. 36, octobre, 1961, pp. 551-591.
- Benton, J. F., “The evidence for Andreas Capellanus Re-examined Again”. *Studies in Philology* 59, 1962, pp. 471-478.
- Benton, J. F., “Clio and Venus: an historical view of medieval love” en *The Meaning of Courtly Love*, Newman, Albany, N. Y., 1968.
- Beltrán Llavador, R., “Aspera et inurbana verba: la ira de Melibea y Carmesina y la lección desoída de Andreas Capellanus”, en *Studia in honorem Germán Orduna*, eds. L. Funes y J. L. Moure, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2001, pp. 74-89.
- Bertelloni, F., *La cuestión de los universales en la Edad Media* (Estudio preliminar), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2010, pp. 21-22.
- Betz, W., “Andreas Capellanus und der Minnesang”, *Unterscheidung und Bewahrung. Festschrift für Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin, 1961, pp. 16-19.
- Bezzola, R. R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident*, Champion, Paris, 1967.
- Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.

- Blázquez, J. M., “La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno” en *Gerión*, 19, 2001, pp.595-628.
- Bloch, R. H., *Medieval French Literature and Law*, Berkeley, Los Angeles et London, University of California Press, 1977.
- Boase, R., *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester, Manchester University Press, 1977.
- Bologna, C., “Lo sparviero, l’ allodola e la quaglia (sulle ‘fonti’ cortesi di Andréa Cappellano)”, *L’immagine riflessa*, 13, 1990, pp. 113-158.
- Bonenfant, M., “Le jeu comme producteur culturel: distinction entre la notion et la fonction de jeu”, *Ethnologies*, vol. 32, no. 1, 2010, pp. 51-69.
- Bossuat, R., “Drouart la Vache, traducteur d’André le Chapelain”, *Thèse de Lettres*, Paris, Chapitre III, 1926, pp. 23-31.
- Bourgain, P., “Aliénor d’Aquitaine et Marie de Champagne mises en cause par André le Chapelain”, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 29, 1986, pp. 29-36.
- Bowden, B., “The art of courtly copulation”, *Medievalia et Humanistica*, 9, 1979, pp. 67-85.
- Brook, Leslie C., “Rewards and punishments in the *De amore* and kindred texts”, *Reading Medieval Studies*, 25, 1999, pp. 3–16.
- Brown, C., *Contrary Things: Exegesis, Dialectic, and the Poetics of Didacticism*. California, Stanford University Press, 1998.
- Buridant, C., “Introduction”, *Traité de l’amour Courtois*, Paris, 1974.
- Busdraghi, Paola, “I praecepta Amoris di Andrea Cappellano. Problemi di tradizione manoscritta”, *Studi sul “De amore” di Andrea Cappellano e sulla sua posterità*, éd. Margherita Lecco, *L’immagine riflessa*, 15:2, 2006, pp. 57-65.
- Bustamante, J. M. D., “De Capellanus a Arcipreste: historia de un texto”, *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 2005, pp. 205-211.
- Buytendijk, F. J. J., *El juego y su significado* (Trad. Eugenio Imaz), Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- Cairns, F., “Andreas Capellanus, Ovid, and the Consistency of *De amore*”, *Res Publica Litterarum. Studies in The Classical Tradition*, 16, 1993, pp. 101-117.
- Caillois, R., *Man, play and games* (Trad. Meyer Barash), Chicago, University of Illionis Press, 2001.

- Canet Vallés, J. L. (1995). Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus. (J. V. A cura de Ferrán Carbó, Ed.) *Homenatge a Amelia Garcia-Valdecasas Jiménez*, 191-208.
- Canet Vallés, J. L. (2004). “Literatura ovidiana (Ars Amandi y Reprobatio amoris) en la educación medieval”. *Lemir* (8).
- Capelletti, A. J., “Introducción”, *Proslogion* (Trad. Manuel Fuentes Benot), Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, pp. 9-47.
- Cervera Novo, V., “Sobre las fuentes de la condena de 1277: la *nobilitas* en el libro *De amore* de Andreas Capellanus y en los tratados éticos del aristotelismo radical”, *Patristica et Mediaevalia*, XXXI, 2010, p. 82-90.
- Cherchi, P. (1994). *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cherchi, P., *Andrea Cappellano, i trovatori, e altri temi romanzi*, Roma, Bulzoni (Biblioteca di cultura, 128), 1979, p. 224.
- Cherniss, M. D., “The Literary Comedy of Andreas Capellanus”, *Modern Philology*, t. 72, 1975, pp. 223-237.
- Cigüela, J. M., “Prólogo”, *Historia de mis desventuras*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, pp. 5-17.
- Corbellari, A., “Dire l’amour. Étude comparée des modes du discours dans le *De amore* d’André le Chapelain, le Collier de la Colombe et le Kama Sutra”, *Courtly Arts and the Art of Courtliness. Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August 2004*, éd. Keith Busby et Christopher Kleinhenz, Cambridge, Brewer, 2006, pp. 321-330.
- Crescini, V., “Nuove postille al trattato amoroso d’Andrea Capellano”, *Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 69:2, 1909-1910, pp. 3-99.
- Curtius, E. R., *Literatura Europea y Edad Media Latina*. (M. F. Alatorre, & A. Alatorre, Trads.) México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- D’Amico, C., *Todo y nada de todo* (Introducción general), Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008.
- Dahlberg, C., *The literature of Unlikeness*. Hanover, University of New England Press, 1988.
- De Bruyne, E., *Études d’esthétique médiévales*, Brugge, De Tempel, 1946.

- De Conca, M., “Andrea Cappellano e la trattatistica amorosa in volgare del XIII secolo: motivi sociali, storici e culturali”, *Studi sul “De amore” di Andrea Cappellano e sulla sua posterità*, éd. Margherita Lecco, *L’immagine riflessa*, 15:2, 2006, pp. 67-94.
- De Laude, S., “Artu, re dei morti, e Andrea Cappellano”, *Paragone. Letteratura*, LVII, n. 28-29, 2000, pp. 102-116.
- De la Cuesta González, B. F., *En la senda del ‘Florilegium Gallicum’: Edición y estudio del florilegio del manuscrito Córdoba*, Archivo Capit, Brepols Publishers, 2008.
- De La Cuesta González, B. F., “La singular lectura de los Fastos de Ovidio en el florilegio de Douai, Bibliothèque Municipale ms. 749”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 1, 2010, pp. 101-116.
- De Libera, Alain, *La filosofía medieval* (Trad. Clauda D’Amico), Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000.
- De Paepe, N., “Amor und verus amor bei Andreas Capellanus. Versuch einer Lösung des Reprobatio-Problems”, *Mélanges offerts à René Crozet à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves et les membres du C.E.S.C.M.*, éd. Pierre Gallais et Yves-Jean Riou, Poitiers, Société d’études médiévales, t. 2, 1966, pp. 921-927.
- Delhaye, Ph., “Le dossier anti-matrimonial de l’Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle”, *Mediaeval Studies*, 13, 1951, pp. 65-86.
- Demats, P., “D’amoenitas à deduit: André le Chapelain et Guillaume de Lorris”, *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, éd. Jean Charles Payen et Claude Régner, Genève, Droz (Publications romanes et françaises, 112), t. 1, 1970, pp. 217-233.
- Dempf, A., *La concepción del mundo en la Edad Media* (Trad. José Pérez Riesco), Madrid, Gredos, 1925.
- Denomy, A., “Fin Amors: the pure love of the Troubadours, its amorality, and possible source”, *Medieval Studies*, 1, 1945, 39ff.
- Denomy, A., “The ‘De amore’ of Andreas Capellanus and the condemnation of 1277”, *Mediaeval Studies*, 8, 1946, pp. 107-149.
- Denomy, A., *The heresy of courtly love*, Nueva York, McMullen, 1947.
- Denoyelle, C., “Les dialogues amoureux dans le Tractatus *De amore*: l’autorité à l’épreuve de la dialectique, entre disputatio et fiction paradigmatique. Comparaison avec la traduction du XIIIe siècle”, *Le dialogue ou les enjeux d’un choix d’écriture*

- (pays de langues romanes). *Actes du colloque international organisé par l'Équipe d'accueil ERILAR les 17 et 18 octobre 2003*, éd. Philippe Guérin, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Interférences), 2006, pp. 57-78.
- Denoyelle, C., *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Interférences), 2010, p. 374.
- Deyermond, A. D., *Historia de la literatura española. I. La Edad Media*. Barcelona, 1973.
- Deyermond, A. D., "The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina*" (Trad. R. Ortiz Galindo), *Neophilologus*, 45, pp. 218-221, 1961.
- De Villena, L. A., *Dados, amor y clérigos. El mundo de los goliardos en la Edad Media europea*, Sevilla, Renacimiento, 2010.
- Di Patre, P., "A la sombra del *De amore*. Dante entre Capellanus y *La Celestina*", *Celestinesca*, 42, 2018, pp. 57-82.
- Dinzelsbacher, P., "Pour une histoire de l'amour au moyen âge", *Le moyen âge*, 93, 1987.
- Donaldson, E. T., "The myth of courtly love", *Ventures*, 5, 2, 1965, pp. 16-23.
- Dronke, P., "Andreas Cappellanus", *Journal of medieval latin*, t. 4, 1994, pp. 51-63.
- Dronke, P., *Medieval latin and the Rise of European Love-lyric*, Oxford, 1965.
- Dronke, P., "André le Chapelain: *Traité de l'amour courtois* translated by Claude Buridant..." (Reseña), *Medium Aevum*, XLV, 1976, pp. 317-321.
- Duby, G., "A propósito del llamado amor cortés", *El amor en la edad media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 66-73.
- Duby, G., "El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media", *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 13-31.
- Duby, G. & Perrot, M., "El modelo cortés", *Historia de las mujeres en Occidente* (Trad. M. A. Galmarini), Vol. III., Madrid, Taurus, 2000, pp. 301-319.
- Eco, U., "Huizinga y el juego", *De los espejos y otros ensayos* (Trad. Cárdenas Moyano), Lumen, Buenos Aires, 1985, pp. 296-314.
- Egedi-Kovács, E., " 'Le livre dans le livre' et 'le livre d'amour': le *De amore* d'André le Chapelain et le roman byzantin de Makrembolitès", *Byzance et l'Occident: rencontre de l'Est et de l'Ouest*", éd. Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2013, pp. 91-100.
- Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Trad. V. Hendel y L. S. Touza), Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

- Fery-Hue, F., “André le Chapelain”, *Dictionnaire des lettres françaises, Le Moyen Âge*, Paris, 1964, pp. 59-62.
- Fink, E., *Oasis de la felicidad* (Trad. Elsa C. Frost), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos 23, 1966.
- Fink, E., *Le jeu comme symbole du monde*, París, Les Editions de Minuit, 1960.
- Flacelière, R., *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles* (Trad. Cristina Crespo), Ediciones Temas de Hoy, España, 1989
- Franceschini, E., “Un nuovo codice de *De amore* di Andrea Cappellano”, *Aevum*, 26, 1952, pp. 81-82.
- Frank, D. K., “Some rational considerations of Andreas Capellanus”, *Romance Notes*, 8, 1966-1967, pp. 121-127.
- Frati, C., “A proposito di Andrea Cappellano”, *Il Propugnatore*, n. s., 2:2, 1889, pp. 192-204.
- Finoli, A. M., *Da Maître Elie ad Andrea Cappellano. Introduzione e testi*. Milán, Istituto Editoriale Cisalpino, 1969.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- Frye, N., *Anatomía de la crítica* (Trad. Edison Simons), Monte Avila, Caracas, 1991.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, (Trad. A. A. Aparicio & R. d. Agapito), Salamanca, Sígueme, 1999
- Gaffney, B. M., “Andreas Capellanus and the Myth of Courtly Love”. PhD dissertation, Arizona State University, 1977 (Dissertation Abstracts International 38:1408A).
- Galán, F., “Apuntes para una filosofía del juego”, *Revista de filosofía*, 58-59, Universidad Iberoamericana, México, 1987, pp. 187-207.
- Gally, M., “Quant l’Art d’aimer était mis à l’index...”, *Romania*, 113, 1988, pp. 421-440.
- Galmés de Fuentes, A., “«El amor hace sutil al hombre». Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica.”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp.53-60.
- García Junceda, J. A., “Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el s. XI”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Madrid, Tomo V, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 173-238.
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971.
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media* (Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero), Madrid, Gredos, 1976.

- Gilson, E., “L’art d’identifier les auteurs. À propos d’André le Chapelain”, *Revue du Moyen Âge latin*, 3, 1947, pp. 60-72.
- Gingras, F., *Érotisme et merveilles dans le récit français des XIIIe et XIIIe siècles*, Paris, Champion (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 63), 2002, p. 524.
- Gómez, A. A., “El IV Concilio de Letrán” en *Enseñanza media*, Madrid, n. 56-58, 1960, pp. 357-384.
- Goodrich, P., “Law in the courts of love: Andreas Capellanus and the judgements of love”, *Stanford Law Review*, 48:3, 1995-1996, pp. 633-675.
- Gordon, C. H., “Griegos y hebreos”, *Revista de Occidente*, Año IV, 43, 1966, pp. 43-61.
- Grabher, C., “Particolari influssi di Andrea Cappellano sul Boccaccio”, *Annali della Facoltà di lettere dell’Università di Cagliari*, 21, 1953.
- Grabmann, M., “Das Werk *De amore* des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7 März 1277”, *Speculum*, VII, 1932.
- Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón* (Trad. Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994.
- Gulden, E., “De theorie van de hoofse Liede bij Andreas Capellanus”, *Tijdschrift van de Vrije Universiteit Brussel*, 21, 1980, pp. 70-107.
- Guerrero, R. R., “Avicena: sobre el amor”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25, 2008, pp. 245,261.
- Han, Byung-Chul, *La desaparición de los ritos* (Trad. Alberto Ciria), Buenos Aires, Herder, 2020.
- Han, Byung-Chul, *La agonía del eros* (Trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2014.
- Hernández, M. C., *Historia del pensamiento Al-Andalus*, Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985.
- Hilbert, K., “Amor und amor in der Liebeslehre bei Ovid und Andreas Capellanus”, *Der altsprachliche Unterricht*, 21:1, 1978, pp. 23-29.
- Hissette, R., “André le Chapelain et la double vérité”, *Bulletin de philosophie médiévale*, 21, 1979, pp. 63-67.
- Hissette, R. (1999), *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovain-La-Neuve.
- Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media* (Trad. José Gaos), Barcelona, Altaya, 1998.
- Huizinga, J., *Homo ludens* (Trad. E. Imaz), Madrid, Alianza, 2007.

- Izquierdo, J. M., “Algunos comentarios a la poesía trovadoresca”, *Romansk Forum*, Universitetet i Oslo, 8, 1998, pp. 37-56.
- Jackson, W. T. H., “The *De amore* of Andreas Capellanus and the practice of love at court”, *The Romanic Review*, 49, 1958, pp. 243-251.
- Jaeger, C. S., *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, University Park, Pennsylvania State University Press (Middle Ages Series), 1999, xiii + 311 p.
- Jaspers, K., *Filosofía* (Trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Económico, 1953.
- Karnein, A., “Auf der Suche nach einem Autor: Andreas, Verfasser von *De amore*”, dans *Germanisch-romanische Monatsschrift*, t. 59, 1978, pp. 1-20.
- Karnein, A., “La reception du *De amore* d’André le Chapelain au XIIIe siècle”, dans *Romania*, t. 102, 1981, pp. 324-351 y pp.501-542.
- Karnein, A., *De amore in volksprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas Capellanus-Rzeption in Mittelalter und Renaissance*, Heidelberg, (Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft, 4), 1985.
- Karnein, A., “Amor est passio – A Definition of Courtly Love?”, *Court and Poet. Selected Proceedings*, 1981, pp. 215-221.
- Kelly, D., “Courtly Love in Perspective: The Hierarchy of Love in Andreas Capellanus”, *Traditio*, t. 24, 1968, pp. 119-147.
- Kertesz, C., “The *De arte (honeste) amandi* of Andreas Capellanus.”, *Texas Studies in Language and Literature*”, 13, 1971-1972, pp. 5-16.
- Köler, E., *Sociologia della fin’amore. Saggi trobadorici*, Padua, 1976.
- Kreimer, R., *Falacias del amor*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Lafitte-Houssat, J., *Trovadores y cortes de amor*. (Trad. E. Abril) Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- Lazar, M., *Amour courtois et fin’amors dans la littérature du XII siècle*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 268-278.
- Lecco, M., “Bruto di Bertagna e Andrea Cappellano. Analisi delle fonti e considerazioni comparative su un Cantare del XIV secolo”, *Forum Italicum*, 38:2, 2004, pp. 545-561.
- Lecco, M., “I racconti que precedono le *Regulae Amoris* (*De amore*, I, 15 e II, 8)”, *Studi sul “De amore” di Andrea Cappellano e sulla sua posterità*, éd. Margherita Lecco, *L’immagine riflessa*, 15:2, 2006, pp. 95-115.
- Leclercq, J., *Monks and love in twelfth-century france*, Oxford, The Clarendon Press, 1979.

- Leclercq, J., *Otia monástica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Roma, Heder, 1963, pp. 63-133.
- Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media* (Trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 2008.
- León florido, F., *1277. La condena de la filosofía*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018.
- Lewis, C. S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*. Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- Lugones, L., *La misión del escritor. El ideal caballeresco*. Buenos Aires, Pasco, 1999.
- Mahoney, J. F., “The evidence for Andreas Capellanus in re-examination”, *Studies in Philology*, 55:1, 1958, pp. 1-6.
- Martín, J. L., *Posición social y aproximación entre los sexos. El tratado de Amor de Andrés el Capellán*. Historia. Instituciones. Documentos (Homenaje al profesor D. José Martínez Gijón), vol. 25, 1998, pp. 395-399.
- Martínez Lorca, A., “El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal.”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 59, Núm. 225, 2003, pp. 481-452.
- Martínez Sáez, N., “Andrés el Capellán y la *auctoritas* femenina”, *Homo, Natura, Mundus: Human Being and Their Relationships*, Leuven, BREPOLs, 2020, pp. 557-566.
- Martínez Sáez, N., “La *eutrapelia*. Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia”, *Las emociones en la Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, pp. 20-32.
- Martínez Sáez, N., “El arquetipo del Dios que premia y castiga en Andrés el Capellán”, *Mediaevalia americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 7, 1, Buenos Aires, 2020, pp. 82-95.
- Massa, E., *Il libero amore nel Medioevo. I problemi nell'Anonimo di Erfurt e in Andrea Cappellano*, Viareggio et Roma, Edizioni Giolittine (Studi e documenti sulle teorie d'amore, 1), 1976, p.117.
- Macpherson, I., “The game of Courtly Love: Letra, Divisa and Invención at the Court of the Catholic Monarchs”, *Poetry at Court in Trastamaran Spain: from the Cancionero de Baena to the Cancionero general*, 1998, pp. 95-110.
- Mauri, M., “La *skholé* aristotélica como condición de la excelencia humana”, *Pensamiento*, vol. 74, Num. 282, 2018.

- McCash, J. H., “Marie de Champagne’s ‘cuer d'ome et cors de fame’: aspects of feminism and misogyny in the twelfth century”, *The Spirit of the Court: Selected Proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society (Toronto 1983)*, éd. Glyn S. Burgess et Robert A. Taylor, Cambridge, Brewer, 1985, pp. 234-245.
- Moi, T., “Desire in language: Andreas Capellanus and the controversy of courtly love”, *Medieval Literature: Criticism, Ideology and History*, Ed. David Aers, New York, Saint Martin’s Press, 1986, pp. 11-33.
- Molina Molina, A. J., “Juegos, diversiones y ocio en la Murcia medieval”, *Regnum Murciae. Génesis y configuración del Reino de Murcia*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 2008, pp. 135-147.
- Mondolfo, R., *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* (Trad. Oberdan Caletti), Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Monson, D. A., “Andreas Capellanus and the Problem of Irony”, dans *Speculum*, t. 63, 1988, pp. 539-572.
- Monson, D. A., “The troubadours at play: irony, parody and burlesque” en *The troubadours: an introduction*, Ed. Gaunt S. y Kay S, Cambridge University Press, 1999, pp. 197-211.
- Monson, D. A., *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition*. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.
- Monson, D. A., “Censorship and Self-Censorship? The Case of Drouart la Vache, Translator of Andreas Capellanus” en *Mediaeval Studies*, vol. 74, 2012, pp. 243-262.
- Morant, I., “Mujeres y hombres en la sociedad cortesana. Identidad, funciones, relaciones”. *Pedralbes* (23), 2003, pp. 347-370.
- Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo* (Trad. M. Pakman), Barcelona, Gedisa, 1994.
- Nordahl, H., “De arte honeste amandi”, *Romansk forum*, 3, 1996, pp. 109-116.
- Murray, H. J. R., *A history of chess*, Oxford, Oxford University Press, 1913.
- Nietzsche, F., *Así hablo Zaratustra. Más allá del bien y del mal*. (Trad. José Rafael Hernández Arias), 2010, Madrid, Gredos, Vol. II.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Vol. V, “Meditación de la técnica”, Madrid, Revista de Occidente, 1939, pp. 342-343.
- Ortiz de Urbina, J. C., “La sabiduría en el libro de los Proverbios del Antiguo Testamento” en *Paremia*, 16, 2007, pp. 19-27.

- Painter, S., *French chivalry, chivalric Ideas and Practises in Medieval France*, Baltimore, 1940.
- Palumbo, P., “La questione della Reprobatio amoris nell trattato di Andrea Cappellano”, *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1962, pp. 429-446.
- Paris, G., “L’Amour courtois”, *Romania*, XII, 1883, p. 519.
- Paris, G., *La littérature française au Moyen Age*, Paris, 1914.
- Parry, J. J., “Introduction”, *The art of courtly love*, New York, Columbia University Press, 1941, pp.3-24.
- Payen, J. C., “Un ensenhamen trop précoce: l’Art d’aimer d’André le Chapelain”, *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive: Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens. Kolloquium Würzburg 1984*, éd. Ernstpeter Ruhe et Rudolf Behrens, München, Fink (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, 14), 1985, pp. 43-58.
- Paz, O., *La llama doble: Amor y erotismo*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- Pelletier, A., *El Cantar de los cantares*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995.
- Pernoud, R., *Leonor de Aquitania, la reina de los trovadores*, Barcelona, Salvat, 1995.
- Peron, G., “Il dibattito sull'amore dopo Andrea Cappellano: Meraugis de Portlesguez e Galeran de Bretagne”, *Cultura neolatina*, 40, 1980, pp. 79-102.
- Pieper, J., *El ocio y la vida intelectual* (Trad. A. Masegosa, M. Salcedo, L. Ortega & R. Cercós), Ediciones Rialp, Madrid, 1970.
- Pollmann, L., *Der Tractatus De amore des Andreas Capellanus und seine Stellung in der Gesischte der Amorphie*, Diss. Fribourg, 1955.
- Polloni, D., “Amour” e “clergie”. *Un percorso testuale da Andrea Cappellano all’Arcipreste de Hita*, Bologna, Pàtron, 1995.
- Power, E., *Mujeres medievales* (Trad. Carlos Graves), Madrid, Encuentro, 1979.
- Rahner, H., *Man at play* (Trad. B. Battershaw & E. Quinn), New York, Herder and Herder, 1967.
- Rajna, P., *Le corti d’amore*, Milano, Hoepli, 1890.
- Rajna, P., “Tre studi per la storia del libro di Andrea Cappellano”, *Studj di filologia romanza*, 5, 1891, pp. 193-272.
- Ranawake, S., “Poetry and theory: reflections of treatises on courtly love in the songs Walther von der Vogelweide”, *The Spirit of the Court: Selected Proceedings of the*

- Fourth Congress of the International Courtly Literature Society (Toronto 1983)*, éd. Glyn S. Burgess et Robert A. Taylor, Cambridge, Brewer, 1985, pp. 273-282.
- De Rijk, L. M., *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985.
- Rivas, L. H., *Los libros y la historia de la Biblia*, Buenos Aires, San Benito, 2013.
- Robertson, D. W., “The subject of *De amore* of Andreas Capellanus”, *Modern Philology*, L, 1952-53, pp. 145-161.
- Robertson, D. W., *A Preface to Chaucer*, Princeton, 1962.
- Robertson, D. W., “The concept of courtly love as an impediment to understanding of Medieval text”, en Francia X, Newman (Comp.), *The meaning of courtly love*, Albany, State University of New York Press, 1968.
- Roy, B., “A la recherche des lecteurs médiévaux du *De amore* d’André le Chapelain”, dans *Revue de l’Université d’Ottawa*, t. 55, 1985, pp. 45-73.
- Roy, B., “André le Chapelain, ou l’obscénité rendue courtoise”, *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive: Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens. Kolloquium Würzburg 1984*, éd. Ernestpeter Ruhe et Rudolf Behrens, München, Fink (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, 14), 1992, pp. 59-72.
- Roy, B. & Ferzoco, G., “La redécouverte d’un manuscrit du *De amore* d’André le Chapelain”, *Journal of Medieval Latin*, 3, 1993, pp. 135-148.
- Ruhe, D., *Le Dieu d’Amours avec son Paradis. Untersuchungen zur Mythenbildung um Amor in Spätantike und Mittelalter*, Munich, Fink, 1974.
- Rougemont, D. d., *El amor y Occidente*. (Trad. A. Vicens) Barcelona, España, Kairós, 1984.
- Rousselot, P., *El problema del amor en la Edad Media*. (Trad. F. d. Otto), Madrid, Cristiandad S.A, 2004.
- Ruiz-Doménec, J. E., *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1980.
- Sadlek, G., *Idleness working: the discourse of love’s labor from Ovid through Chaucer and Gower*. Washington D.C., Catholic University of American Press, 2004.
- Saouma, B., “Études Médiévales. Saint Bernard et les troubadours”, *La France Latine. Revue d’études d’Oc*, n. 142, 2006, pp. 7-112.
- Sargent, B. N., “The Lai de l’ombre and the *De amore*”, *Romance Notes*, 7, 1965-1966, pp. 73-79.

- Sargent, B. N., "A medieval commentary on Andreas Capellanus", *Romania*, 94, 1973, pp. 528-541.
- Stendhal, *Del amor* (Trad. Consuelo Berges), Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Segre, C., "Ars amandi classica e medievale", in Jauss-Köhler (edd.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI, 1, 1968.
- Schlösser, F., *Andreas Capellanus, seine Minnelebre und das christliche Weltbild um 1200*, Bonn, 1962.
- Schmolke-Hasselmann, B., "Accipiter et chirotheca: die Artuepisode des Andreas Capellanus - eine Liebesallegorie?", *Germanisch-romanische Monatsschrift*, n. s., 32:4, 1982, pp. 387-417.
- Scheines, G., *Juegos inocentes, juegos terribles*, Buenos Aires, Espiritu Guerrero, 2019.
- Schnell, R., *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in De amore*, Munich, *Münstersche Mittelalter-Schriften*, 46, 1982.
- Schoeck, R. J., "Andreas Capellanus and st. Bernard of Clairvaux: the twelve rules of love and the twelve steps of humility", *Modern Language Notes*, 66:5, 1951, pp. 295-300.
- Siguan Soler, M., *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Abadía de Poblet, 1992.
- Silverstein, T., "Andreas, Plato and the Arabs: remarks on some recent accounts of courtly love", *Modern Philology*, 47, 1949-1950, p. 126.
- Silvestre, H., "Du nouveau sur André le Chapelain", dans *Revue du Moyen Âge latin*, 36, 1980, pp. 99-106.
- Simonelli, M., "Il tema della nobiltà in Andrea Cappellano e in Dante", *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, 84, 1966, pp. 51-64.
- Singer, I., *La naturaleza el amor 1: de Platón a Lutero* (Trad. Victoria Schussheim), Madrid, Siglo XXI, 1999.
- Singer, I., *La naturaleza del amor 2: cortesano y romántico* (Trad. Victoria Schussheim), Madrid, Siglo XXI, 1999.
- Singer, I., "Andreas Capellanus: a reading of the Tractatus", *MLN*, 88:6, 1973, pp. 1288-1315.
- Soto Posada, G., *Filosofía medieval*, Bogotá, Colombia, San Pablo, 2007.
- Spence, S., *Rhetorics of Reason and Desire: Vergil, Augustine, and the Troubadours*, Cornell University Press, 1988.

- Spence, S., *Texts and the Self in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 2006.
- Steiner, A., “The date of the composition of Andreas Capellanus *De amore*”, dans *Speculum*, t. 4, 1929, pp. 92-95.
- Steiner, A., “The identity of the Italian count in Andrea Capellanus *De amore*”, *Speculum*, 13, 1938, pp. 304-308.
- Stone, R. G., *Les “arts d’aimer” dans la littérature française du XIIIe siècle*, thèse de doctorat, Université de Paris, 1956.
- Stroh, W. (ed.), *Ovid im Urteil der Nachwelt. Eine Testimoniensammlung*. Darmstadt, 1969.
- Tilliette, J. Y., “ ‘Amor est passio quedam innata ex visione procedens’, Amour et vision dans le Tractatus amoris d’André le Chapelain”, *Micrologus* 6, 1998, pp. 187-200.
- Tin, L. G., *La invención de la cultura heterosexual*, Buenos Aires, El cuenco del plata, 2012.
- Tornero, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*, Madrid, Siruela, 2014.
- Torrano, C. V. & Janot, J. B., (2013), “Sobre la eutrapelia, o la virtud del juego. Moralidad, historia y educación”, *Bordón*, 65, I, pp. 47-58.
- Trannoy, P., “Le jardin d’Amour dans le *De amore* d’André le Chapelain”, *Vergers et jardins dans l’univers médiéval*, Aix-en-Provence, 1990, pp. 373-388 (*Senefiance*, 28).
- Trojel, E., *Les cours d’amour du Moyen Age*, Copenhague, 1888.
- Trojel, E., “André de Paris et André le Chapelain”, *Romania*, 18, 1889, pp. 473-477.
- Troncarelli, F., “ ‘Immoderatus amor’. Abelardo, Eloisa e Andrea Cappellano”, *Quaderni medievali*, 35, 1992.
- Verdon, J., *Sombras y luces de la Edad Media* (Trad. Silvia Kot), Buenos Aires, El Ateneo, 2005.
- Vigier, F., “Le de Arte Amandi d’ André le Chapelain et la triste deleytaçion: Roman sentimental anonyme de la seconde moitié du XVe s.”. In: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 21, 1985, pp. 159-174;
- Vinay, G., “*De amore* di Andrea Capellano nel quadro della letteratura amorosa e della rinascita del seculo XII”, *Studi medievali*, t. 17, 1951, pp. 206-212.
- Violante, S., *Tesis doctoral: Duda y dialéctica en Suis tentationibus en O. de S. Emeramo*, Barcelona, 2009, <http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/>

- Viscardi, A., “Il *De amore* di Andrea Cappellano e l’amore cortese”, *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia, Paideia, t. 2, 1969, pp. 1043-1060.
- Weber, M. *El político y el científico* (Trad. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1979.
- Wise, D. O., “Reflections on Andreas Capellanus’s *De reprobatio amoris* in Juan Ruiz, Alfonso Martínez, and Fernando de Rojas”, *Hispania*, 63:3, 1980, pp. 506-513.
- Zaddy, Z. P., “Le Chevalier de la Charrette and the *De amore* of Andreas Capellanus”, *Studies in Medieval Literature and Languages in Memory of Frederick Whitehead*, éd. William Rothwell et al., Manchester, Manchester University Press, 1973, pp. 363-399.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas* (Trad. Alfonso G. Suárez & Carlos U. Moulines), Madrid, Gredos, 2014.
- Zonga, G., “Rileggendo Andrea Cappellano”, *Studi medievali*, 3, 1908-1911, p. 49-61.
- Zumthor, P., “Notes en marge du *Traité de l’amour d’André le Chapelain*”, en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 63, 1943, pp. 176-191.

Diccionarios técnicos medievales

- Bate, K., “André le Chapelain” en dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, 2002, p. 56.
- Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Tosi, R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, RCS Rizzoli Libri, 1997.
- Verhuyck, P., “André le Chapelain”, *Dizionario critico della letteratura francese*, éd. Franco Simone, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, t. 1, 1972, p. 28-29.
- Walther, H., *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, I-IV, Göttingen, 1963-1967.
- Walther, H., *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, I-III, Göttingen, 1982-1986.