JOSE MARIA POZUELO YVANCOS

ASPECTOS DEL NEOPLATONISMO AMOROSO DE QUEVEDO

PUBLICADO EN
HOMENAJE AL PROF. MUÑOZ CORTES
MURCIA, 1976

ASPECTOS DEL NEOPLATONISMO AMOROSO DE QUEVEDO

JOSE MARIA POZUELO YVANCOS

El fenómeno de la revisión y actualización de la crítica acerca de la lírica amorosa de Quevedo no ha alcanzado todavía, en la medida que cabía esperar, al estudio de las fuentes doctrinales, de las influencias que pudieron pesar en su concepción del amor. Hace algún tiempo O. Green defendió la tesis de que el tema central de su límica amatoria era el "amour courtois" (1), tesis generalmente aceptada aun por estudios muy recientes (2), aunque es cierto que muchos críticos y el mismo Green han coincidido en afirmar que el neoplatonismo, quizá a través del petrarquismo, influyó notablemente en Quevedo, bien un neoplatonismo veteado por influencias corteses. En otro lugar intentamos situar a Quevedo en una encrucijada expresiva y su lírica amorosa como el mejor testimonio de una renovación por el estilo (3); asegurábamos que la originalidad quevediana casi nunca es temática puesto que sus temas y hasta su concepción del amor es heredada. No obstante esta herencia cede a nuestro juicio más del lado neoplatónico que de la tradición cortesana; aunque ambas llegasen a él mezcladas con los estudios y tratados italianos y sus versiones españolas como la de Hebreo que Quevedo debió conocer sin duda. Bien, estos tratados, intentaremos verlo ahora, nutren toda su concepción del amor, desde los pocos poemas en que Quevedo

(1) Cf. OTIS H. GREEN: «El amor cortés en Quevedo». Zaragoza, 1955.

(2) Así E. NAVARRO DE KELLEY en «La poesía metafísica de Quevedo». Madrid, Guadarrama, 1973. En la primera parte de nuestra tesis doctoral sobre la lírica amorosa de Quevedo, leída en la Univ. de Murcia en diciembre de 1974 intentamos hacer frente a la problemática de la deuda de Quevedo con la tradición ítalo-española. Combatíamos allí la tesis de Green.

(3) Cf. Mi artículo «Interpretación de la lírica amorosa de Quevedo». En curso de publicación en Anales de la Universidad de Murcia.

cede a la expresión de una metafísica, de una unión con el Absoluto, hasta el motivo que más empujó a Greeen a ver en su lírica un amor cortés: la renuncia al cuerpo.

La metafísica neoplatónica podemos considerarla en su significado último como la cima o cumbre de una típica ascensión o escala desde los sentidos al plano de la virtud. Conviene por tanto recoger el neoplatonismo amoroso en toda su extensión y relativizar un tanto la idea, muy extendida, de que el amor platónico de nuestros líricos solamente podría admitirse cuando fuera posible pulsar en ellos el último grado de esa escala a la que acabamos de hacer mención: la unión con Dios o con el Alma del mundo. La idea "metafísica" del platonismo es únicamente una de sus múltiples facetas y frecuentemente la menos atendida por la lírica neoplatónica del siglo XVI que sin embargo sí se muestra permeable al lenguaje y actitudes de los estratos previos, aquellos en los que llega a convivir con ideas heredadas del "amour courtois" y cuya significación esencialmente laica y personalista no les priva de su filiación neoplatónica. A este propóisto conviene recordar que los tratados amorosos "platónicos de nuestro Renacimiento dedican pocas páginas, frecuentemente las finales, a la llamada identidad alma-Dios a través del amor, cima que lo es de una típica y gradual ascensión sin atender la cual no tendría sentido la perspectiva laica de unos tratadistas que pudieron hacerse sensibles a una vasta tradición anterior. Durante esa ascensión se plantean cuestiones importantísimas para los neoplatónicos que la crítica literaria ha olvidado frecuentemente, preocupada por fijar el cliché del amor platónico como un amor puro y abstracto, sin caer en la cuenta de que éste no es causa sino efecto y consecuencia de toda una casuística de la realidad amorosa en la que se funden el psicologismo abstracto e indeterminado a manifestaciones concretas de la mirada, el gesto o el color.

Es nuestro propósito ahora atraer la atención sobre un tema neoplatónico de capital importancia, situado, por así decirlo, en el umbral de la escala: la renuncia al deseo, extremo en el que O. Green veía en cambio una manifestación clara del amour courtois. Este tema, que podríamos haber supuesto desplazado del interés de Leon Hebreo, el Bembo, Ficino o Castiglione, ocupa mayor extensión en sus respectivos tratados amorosos que aquéllos que inmediatamente asociamos a, un "sentimiento neoplatónico". ¿Influencia del amor cortés? No podríamos determinarlo con exactitud. Con todo es evidente, lo mostraremos enseguida, que en los siglos XVI y XVII renuncia carnal y platonismo no

pueden ser situados en esferas distintas puesto que la una forma una muy buena parte del otro. En la base de todos los tratados amorosos del neoplatonismo se encuentra la neta separación entre sentidos-razón, o entre cuerpo y mente. Sobre esta separación se asentará luego la escala de valores del neoplatonismo amoroso, la distinción entre el buen y mal amor. Dice el Bembo en Gli Asolani:

> "... pues que tu esta noche me dezias qu amor puede ser bueno y malo según la calidad de los objetos y el fin que se le da, de do viene que los amantes se allegan a las vezes a objectos dañosos y malos, por ventura los causa porque ellos en amor siguen más a los sentidos que no a la razón... Luego dixo el, es bueno en los hombres seguir más la razon que no los sentidos" (4). Y más adelante: "Los que amando siguen la razón, la cosa mas perfecta siguiendo en sus amores hazen por tanto como hombres y los siguen al sentido metiéndose en pos de la menos perfecta hazen como fieras" (5).

Tales separaciones no poseen la misma raiz en el amor platónico y en el amor cortés. En éste la renuncia del cuerpo, sólo relativa como investigaciones recientes han evidenciado (6), obedecía a una virtud social, caballeresca. La situación privilegiada de la dama exigía del caballero las virtudes de la "cortezia" y un vasallaje en el que los sentidos podían ser ofensa. Era el amor de la caballería sometido, como Huizinga ha señalado, a una estilización nutrida en la Corte, alimentada en el contexto de una vida idealizada (7). La burguesía impone en cambio durante el Renacimiento un nuevo eje social sustentado sobre la jerarquía de almas que sustituía a la jerarquía de sangres del feudalismo. Con ella se establece y desarrolla el principio de virtud moral interior, privada, personal e individual, ligada a las almas privilegiadas sin organicidad social alguna. Como J. C. Rodríguez ha señalado en esta transición tuvo enorme importancia el agustinismo puesto que "el agustinismo supone en efecto una ascética, un desprendimiento de la estructura mundanal disarmónica (el mundanal ruido) y una ascenión o huida hacia el

(4) Cf. «Los Asolanos de M. Pietro Bembo traduzidos de lengua toscana». Salamanca, A. Portonaris, 1551. folio T_7 recto.

(5) Ibídem folio T_8 recto.

(6) Entre otras M. LAZAR: «Amour courtois et fin' amors dans la litterature du XII[e] siècle». París, 1964. R. BEZZOLA «Les origines et la formation de la litterature courtoise en Occident (500-1200)». París, 1958-1967. A. J. DENOMY «Fin'amors: The pure Love of the troubadours. Its amorality and possible source». Medieval Studies, 7, 1955. Cf. el reciente estudio de WHINNOM al frente de su edición de «La Cárcel de Amor» de Diego de S. Pedro, Clásicos Castalia, 1971. En ellos encontrará el lector interesado una completa bibliografía sobre la cuestión.

(7) Cf. J. HUIZINGA: «El Otoño de la Edad Media», Madrid, Selecta de Occidente, 1967, págs. 168-188.

Uno, el Absoluto; un desprecio por tanto de lo somático que es cárcel y de lo que hay que purificarse..." (8). Tal desprecio es la almendra del neoplatonismo, su centro axial en base a la capital importancia concedida al conocimiento, sabiduría y virtud, términos todos ellos que ejemplifican un predominio de la razón pensante (individual, privilegiada) sobre los sentidos. El primer eslabón de la cadena neoplatónica es el "conocimiento", una especie de fusión del alma privilegiada con el Alma del mundo; el conocimiento, en el neoplatonismo amoroso, precede al amor. L. Hebreo y Castiglione insisten en ello con parecidos razonamientos:

> "porque es necesario que el conocimiento preceda al amor, que ninguna cosa se podría amar si primero no se conocieise debajo de especie de buena" (9).

Castiglione pone en boca del Bembo, al final de "El Cortesano" las siguientes palabras: "es necesario que el conocimiento sea siempre primero que el deseo, el cual naturalmente ama al bien, pero de sí mismo es ciego y no le vee. Por eso la natura ha ordenado la cosa desta manera, que cada virtud cuyo oficio es conocer tenga por compañera otra virtud cuyo oficio sea codiciar" (10).

También L. Hebreo estableció al comienzo de sus Diálogos la separación conocimiento-sentidos, con predominio del primero como base indispensable de recto amor, éste no se sustenta sino sobre el "conocimiento de virtud puesto que sabiduría, conocimiento y virtud son, dice Hebreo, los fundamentos del amor (11). Sólo podrá cumplirse este acto intelectual hacia la virtud una vez sean "actos intelectuales apartados de toda natural pasión" (12). Tanto el Bembo como Hebreo y Ficino insistirán en ello con una vehemencia digna de señalarse. Dice Ficino "que la mente, para contemplar, no tiene necesidad de servirse de la retracción de los sentidos... porque la mente no obra mediante los espíritus corporales, por ser incorpórea..." (13). Es más, en la negación del cuerpo y la materia se encuentra la clave del neoplatonismo amoroso que llega a firmar la fusión alma-cuerpo como un eclipse, semejante al del Sol cuando se le interpone la Luna. Atraer aquí tan sólo una mínima

(8) J. C. RODRIGUEZ «Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas». Madrid, Akal, 1974 pág. 69 y ss.

(9) LEON HEBREO: «Diálogos de Amor». Madrid, Colecc. Austral, 1947, pág. 17.

(10) BALTASAR DE CASTIGLIONE: «El Cortesano». Madrid, Colecc. Austral, 1945, pág. 208.

(11) L. HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. pág. 29.

(12) Ibidem. pág. 301.

(13) Ibidem pág. 162.

parte de los testimonios de esta idea en los diálogos neoplatónicos dilataría demasiado este artículo. Un autor tan influido por el platonismo como Ibn Aazm de Córdoba afirmaba ya esta dialéctica cuerpo-espíritu: "Lo que suele ocurrir en un primer momento son algunos accidentes de atracción corporal y de *aprobación visual* que no van más allá de las apariencias físicas y éste es el secreto del apetito carnal, tomado en su verdadero sentido; el cual apetito toma sólo nombre de amor cuando se supera a sí mismo y traspasa estos límites, siempre que su rebasamiento coincide con una unión espiritual que tenga parte el alma y sus cualidades naturales". Si se siente necesidad de trascender es porque "sabemos todos que el alma está, en este mundo inferior, tapada por velos físicos, envuelta en accidentes y ceñida por inclinaciones terrenales y mundanas..." (14). El cuerpo es para el Bembo en "Los Asolanos" "cárcel de los miembros, niebla mundana, sombra de hermosura terrenal y corporal que engaña al hombre y le impide despertar a la luz sempiterna" (15).

Coincide en estos extremos León Hebreo: "tienen asimismo estas cosas deletitables tal propiedad que, habidas que son, así como cesa el deseo de ellas cesa también las más veces el amor y muchas veces se convierte en fastidio y aborrecimiento" (16). Con todo es en "El Cortesano" donde más se insiste en la idea del amor como contrario al deseo concupiscible. No olvidemos que toda la plática del Bembo en los capítulos finales está encaminada a demostrar cómo "siendo viejo puede ser enamorado no sólo sin afrenta más con mayor prosperidad de honra que el mozo" pues los viejos cuando aman, añade Bembo "se encienden y se levantan tras aquellas hermosura de que tratamos y hacia ella vuelven todo el deseo, *guiado por elección de razón*" (17).

Queda claro, a esta luz, que el desprecio del cuerpo, de todo lo que pueda significar comunicación de la carne, es una idea tan arraigada en el neoplatonismo como las que conocemos como más específicas de esta corriente amorosa y creemos puede afirmarse que la renuncia quevediana al mismo, lejos de suponer una actitud nacida en el ámibto de un amour courtois, se encuentra inspirada fundamentalmente en dicha corriente, no tanto por su resultado general cuanto por unas coincidencias en el lenguaje, en las distinciones más características del neoplatonismo y la facilidad con que Quevedo, dada su situación social, su filoitalianis-

(14) IBN HAZM DE CORDOBA: «El Collar de la Paloma». Ed. de García Gómez. Madrid, Alianza, 1967, pág. 129.

(15) «Los Asolanos de M. P. Bembo...» ed. cit. fol. T_{12} recto y v. y fol. V_5 recto.

(16) L. HEBREO: «Diálogos...» edicción cit. pág. 25.

(17) B. CASTIGLIONE: «El Cortesano» ed. cit. págs. 210 y 211.

mo y sus profundas conexiones con la tradición lírica inaugurada en Italia, pudo hacerse sensible a los mismos (18).

La distinción amar-querer, por ejemplo, pudo tomarla Quevedo de las primeras páginas de "Los Diálogos de Amor" de Hebreo, inspiradoras sensiblemente del siguiente soneto: "Amor que sin detenerse en el afecto sensitivo pasa al intelectual":

"Mandóme ¡ay Fabio! que la amase Flora,
y que no la quisiese; y mi cuidado,
obediente y confuso y mancillado,
sin desearla, su belleza adora.
Lo que el humano afecto siente y llora,
goza el entendimiento, amartelado
del espíritu eterno, encarcelado
en el claustro mortal que le atesora.
Amar es conocer virtud ardiente;
querer es voluntad interesada,
grosera y descortés caducamente.
El cuerpo es tierra, y los será, y fué nada;
de Dios procede a eternidad la mente:
eterno amante soy de eterna amada (19).

La importancia de este soneto estriba en que es uno de los pocos en que Quevedo se enfrenta al amor de un modo teórico, objetivo e intenta explicar observándolo desde fuera, a la luz de la tradición del neoplatonismo, el sentido de su pasión. Las influencias de la "escuela neoplatónica" son evidentes. L. Hebreo comienza sus "Diálogos de Amor" estableciendo una distinción entre amar y desear:

"Filón: El conocerte ¡oh Sofía! causa en mí amor y deseo.
Sofía: Discordantes me parecen ¡oh Filón! esos afectos que en ti produce el conocerme; quizá la pasión te hace decirlo así.
Filón: De tu parte discuerdan, que son ajenos de toda correspondencia.
Sofía: Antes, entre sí mismos son contrarios afectos de la voluntad amar y desear" (20).

No es otra la base de las constantes referencias en los tratados neoplatónicos a las diferencias y distinciones entre razón y apetito sensual,

(18) Esta era la principal vía de penetración en la lírica de Quevedo: la italiana como ya D. Alonso apuntaba en su estudio «El desgarrón afectivo en la poesía de Quevedo» en *Poesía Española* (Ensayo sobre métodos y límites estilísticos). Madrid, Gredos, 1966.

(19) Manejamos la edición de J. M. BLECUA «Quevedo. Obra Poética. I». Madrid, Castalia, 1966. Cuando no titulo el poema señalo al pie del mismo su número en dicha edición.

(20) L. HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. pág. 15.

siempre desplazado por un "amor intelectual". Dice Fernando de Herrera en sus Anotaciones al texto de Garcilaso. "...y describe hermosamente aquella discordia y guerra en que contrasta reluchando la razón con el apetito sensual y bruto... El apetito, si es racional, que sigue a la razón, se dice voluntad; si sensitivo, que va con el sentido, se dice concupiscencia" (21). En el v. 6 del soneto quevediano encontramos la insistencia en el placer del entendimiento por cuanto amar es "conocer virtud ardiente". Este lenguaje está extraído de los Diálogos de Hebreo en que se oponen, como aquí, conocimiento y voluntad, afirmando ser superior el primero:

> "y dicen que la felicidad consiste en el acto de la principal y más espiritual potencia de nuestra ánimia; y como *la potencia intelectiva es más principal que la voluntad y más abstracta de materia* se sigue que la beatitud no consiste en el acto de la voluntad que es amarlo, sino dicen que al *conocimiento* siguen como accesorios el amor y la delectación pero que no son el fin principal" (22).

La oposición establecida por Quevedo entre conocimiento y voluntad y su afirmación de que el amor es antes conocimiento de virtud, siguen muy de cerca las ideas de Hebreo. Todavía la idea de conocer virtud encuentra un antecedente en las siguientes palabras de Filón:

> "Amar y desear las *cosas honestas* es lo que hace al hombre verdaderamente ilustre porque los tales amores hacen excelente la parte más principal del hombre por la cual es hombre o la que está más alejada de la materia y la obscuridad y más propincua a la divina claridad, que es el ánima intelectiva la cual sola entre todas las partes y potencias humanas *puede huir de la fea mortalidad.* Consiste pues el amor y el deseo de lo honesto en dos ornamentos de nuestro entendimiento. conviene a saber: *virtud* y sabiduría" (23).

Los vocablos subrayados por nosotros muestran los puntos concretos en que el lenguaje de Quevedo está repitiendo el del neoplatonismo. Se observará, además, que el móvil del amor intelectual es la huída de la fea mortalidad, auténtico leit-motiv quevediano, también presente aquí y hacia el que apunta todo el soneto. Aun la referencia al cuerpo como "cárcel del espíritu eterno" es significativamente idéntica a una

(21) FERNANDO DE HERRERA: «Comentarios al texto de Garcilaso» en «Garcilaso de la Vega y sus Comentaristas» ed. de Gallego Morell. Madrid, Gredos, 1972, pág. 404.
(22) L. HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. pág. 49.
(23) *Ibidem*. pág. 28-29.

de León Hebreo y también del Bembo en Los Asolanos (24); constituye, además, un lugar común desde Platón (25). Está claro que es el neoplatonismo el que nutre de contenido los textos más especulativos de la lírica amatoria de Quevedo. Asimiladas y hermanadas con formas de vida heredaba el cortesano de nuestro Renacimiento una doctrina cuyos contenidos esenciales responden al espíritu del animismo. La base sicológica de esta doctrina es el sentimiento de excelencia espiritual de las almas, de una conexión con la Naturaleza buena creada por Dios e inscrita en un orden de correspondencia espiritual perfectamente asimilado con el orden impreso en el hombre virtuoso. Quevedo cede a la influencia de tales doctrinas cuyo lenguaje aprende y convierte en la precisa base de un edificio verbal sobre la que descansa toda la filosofía amorosa del neoplatonismo, que él sigue de cerca. ¿Sentimiento neoplatónico o aceptación de un legado cultural traducido en términos lingüísticos específicos? ¿Es difícil saberlo, aunque podemos asegurar, a la vista de los poemas dedicados al amor platónico que es mucho mayor el grado de abstracción teórica sobre unos conceptos clave que el mínimo reducto personalizador que el poeta lega, al separar su experiencia amorosa concreta de la objetivación y contemplación a que obliga el ser legatario de una "teoría precedente". Quizá en el motivo en el que mejor vienen ensamblados teoría neoplatónica y experiencia personal sea el de la inmortalidad. El poema 457 lleva por título "Que como su amor no fue sólo de las partes exteriores, que son mortales, así también no lo será su amor":

"Que vos me permitáis sólo pretendo,
y saber ser cortés y ser amante;
esquivo los deseos, y constante,
sin pretensión ,a sólo amar atiendo.
Ni con intento de gozar ofendo
las deidades del garbo y del semblante;
no fuera lo que vi causa bastante,
si no se le añadiera lo que entiendo.
Llamáronme los ojos las faciones;
prendiéronlos eternas jerarquías
de virtudes y heroicas perfecciones.
No verán de mi amor el fin los días:
la eternidad ofrece sus blasones
a la pureza de las ansias mías"

(24) «Los Asolanos de M. P. Bembo...» ed. cit. fol. T_{12} recto.

(25) PLATON «El Fedón o del Alma» en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966, pág. 616 a.

O. Green ha hablado a propósito de este poema de elementos cortesanos engastados en fórmulas neoplatónicas. Es opinión de este crítico que aquí se traduce el tópico cortesano del galardón (v. 1), la renuncia al deseo (v. 3), el "chaste elignement" (v. 4), la religión de amor de que habla Lewis cifrada en "las deidades del garbo y del semblante" (v. 6), etc. (26). Sin embargo entendemos más exacta la interpretación de este poema como una explícita negación de los límites en los que se desenvuelve el llamado "amour courtois", en beneficio de una afirmación neoplatónica. Quevedo se muestra conocedor de las exigencias doctrinales de uno y otro y plenamente advertido de los grandes espacios que los separan. La renuncia a la "pretensión" se hace en aras del "amor"; vuelve a darse l a tácita diferenciación entre amar y querer cuando lo último supone pretensión y deseo. El amor cortés se alimenta en el "chaste eloignement" pero sostiene latentes los deseos reprimidos y aunque disimulado, apelo a los estudios de Lazar, Bezzola; Denomy, Whinnon, etc., es un amor del cuerpo (27). Es precisamente esta pretensión del deseo la que aquí se ve rechazada en favor de un amor sin parte alguna terrestre o corporal. Por lo demás la renuncia que en el amor cortés formaba parte de un fenómeno de estilización de de una cultura y una vida de Corte, según Huizinga ha sostenido y Jeanroy ejemplificado, la establece Quevedo atendiendo a una nueva jerarquía de valores, individuales; los atributos espirituales, casi divinos, de la dama. No se trata. cremos, de la "religión de amor" de que habla Lewis, sino de la idea neoplatónica que sostiene la hermosura física sólo en cuonto reflejo de una hermosura interior que a su vez lo es de la divina. Dice Bembo en "El Cortesano":

> "...que es pena muy justa y conveniente (perder la vista) a quien menosprecia la hermosura, digo que de Dios nace ella, y es como un círculo del cual la bondad es el centro. Por es, como no puede ser círculo sin centro, así tampoco puede ser hermosura sin bondad... y de aquí viene que la hermosura que se ve de fuera es la señal de la bondad que queda dentro y en el cuerpo de cada uno es imprimida, en los unos más y en los otros menos, una cierta gracia, casi como un carácter o sello del alma por el cual es conocido por de fuera, como los árboles que con la hermosura de la flor señalan la bondad de la fruta. Esto mismo acontece con los cuerpos y así los que entienden de fisonomía muchas veces en la compostura de los rostros y en el gesto conocen las costumbres e inclinaciones y algunas veces los pensamientos..." (28).

(26) O. GREEN: «El amor cortés...» ed. cit. pág. 53.
(27) Vid. nota 6.
(28) B. DE CASTIGLIONE «El Cortesano» ed. cit. pág. 213.

En el soneto de Quevedo "las deidades del garbo y del semblante" están traduciendo más estos conceptos que la religión de amor cortés. El gesto y el semblante de Lisi son espejo de la hermosura de su alma, de su bondad y en este sentido reflejo de la hermosura divina (deidades). Precisamente los dos versos siguientes insisten en la idea:

"no fuera lo que vi causa bastante
si no se le añadiera lo que entiendo".

La oposición "ver-entender" se establece aquí como de dos formas graduales de percepción. Ver es apreciar la hermosura sin más; entender es conocer a través de ella su significado interior. Quevedo establece aquí el tránsito desde un amor sensitivo, cortés, basado en la percepción externa (vi) a un amor intelectual (recordemos los textos en los que se opone apetito-razón) que ve en los atributos físicos un significado trascendente. El primer terceto no hace sino ahondar en el concepto:

"Llamáronme los ojos las faciones
prendiéronlos eternas jerarquías
de virtudes y heroicas perfecciones"

o también:

"Yo vi hermosura y penetré l'alteza
de *virtud* soberana en mortal velo;
adoro l'alma, admiro la belleza"

Es la negación de toda pretensión cortés la que justifica la eternidad de las ansias "puras", concepto como veremos, capital en el neoplatonismo, medular en Quevedo y de escaso eco en el "amour courtois". Sí presenta verdaderas influencias corteses el poema "Continúa la significación de su amor con la hermosura que le causa, deduciéndole a doctrina platónica".

"Lisis, por duplicado ardiente Sirio
miras con guerra y muerte l'alma mía;
y en uno y otro sol abres el día
influyendo en la luz dulce martirio.
Doctas sirenas en veneno tirio
con tus labios pronuncian melodía
y en incendios de nieve hermosa y fría
adora primaveras mi delirio.
Amo y no espero porque adoro amando
ni mancha al amor puro mi deseo,

que cortés vive y muere idolatrando.
Lo que conozco y no lo que poseo
sigo, sin presumir méritos, cuando
prefiero a lo que miro lo que creo".

En opinión de Green "los elementos del amor cortés casi destruyen la doctrina platónica: guerra-muerte, dulce martirio, venenos, incendios de nieve, delirio. Hay la misma distinción entre amar-querer que hemos hallado en otros sonetos; la misma idolatría de la religión de amor, la misma humildad cortés, el chaste eloignement de no pedir nada en gracia a los méritos" (29). Sobre tan evidentes influencias del amor cortesano (por más que la distinción amar-querer sea típica del neoplatonismo) es cierta la reducción a doctrina platónica de que habla el título, especialmente en el último terceto donde hallamos una traducción de los conceptos de Hebreo: "lo que conozco y no lo que poseo...

> Dice Filón: "Así que el amor se puede definir con verdad que es deseo de gozar con unión de la cosa conocida por buena; y aunque el deseo, *como otra vez te he dicho*, presupone ausencia de la cosa deseada, ahora te digo que aunque la cosa buena exista y se posea de todas maneras se puede desear, no de haberla, pues que es habida, *sino de gozarla con unión cognoscitiva*... Este tal deseo se llama amor y es de las cosas no habidas que se desean alcanzar o de las poseídas que se desean alcanzar con unión" (30).

Es doctrina neoplatónica que el amor se ofrece al amante por vía de conocimiento, y que implica ausencia de la cosa amada (31). Es también doctrina neoplatónica que ese amor es fundamentalmente trascendente de la primera visión del cuerpo. Hemos comentado la importancia que en el lenguaje neoplatónico adquiría la oposición ver-entender, repetida en el último verso del soneto:

"cuando prefiero a lo que miro lo que creo"

La mirada traslada a la hermosura de la amada la cual no se ve sino que se *cree* en tanto conlleva una visión trascendente desde su interior al origen divino de su hermosura. Es doctrina neoplatónica que el amor nace de la contemplación de la hermosura la cual tiene un sentido simbólico respecto de la bondad o virtud y a su vez una dimensión de simbolismo universal. El Bembo hace decir a Lavinello:

(29) O. GREEN: «El amor cortés...» ed. cit. pág. 55.
(30) LEON HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. pág. 49-50.
(31) Ibídem pág. 18.

> "porque es opinión muy verdadera dexada a nosotros de las más aprouadas escuelas de los definidores antiguos que el buen amor no es otra cosa que desseo de hermosura... ella no es otra cosa sino vna gracia que nasce en las cosas de la porción y conveniencia y armonía; la qual cuanto más perfecta fuere en sus subjetos, tanto nos los haze ser más amables, y más graciosos y es en los hombres no menos accidente del ánimo que del cuerpo, porque ansí como es hermoso aquel cuerpo, cuyos miembros tienen entre si pporción, también aquel animo es hermoso, cuyas virtudes hacen entre si armonía" (32).

La larga tradición del simbolismo universal de la Belleza informa una buena parte de las manifestaciones estéticas de la Edad Media y se desarrolla enormemente en nuestro Renacimiento en virtud sobre todo de los tratados platónicos donde no siempre es fácil deslindar lo neoplatónico de la tradición escolástica especialmente de Alejandro de Hales y Santo Tomás. Fernando de Herrera, en sus Anotaciones se hace especialmente sensible a estas ideas. Luego de traducir la definición platónica de la Belleza habla de la belleza espiritual como informante de la corporal, que es sólo reflejo de aquélla. Nos interesa, para mejor entender a Quevedo, su clasificación de la Belleza:

> "porque hay tres suertes de belleza: de entendimiento, de ánima, de cuerpo. La del entendimiento *por la mente roba y arrebata* la ánima a gozar de él sólo. La del alma, por la vista sola o por el oido o por ambos. La del cuerpo por todos los sentidos por los cuales la belleza misma puede pasar a la ánima. En fin parece que esta hermosura corpórea proviene de ser alguno bien proporcionado, de gracioso aspecto y en efecto de una cierta venustidad que llaman *Charita* los griegos y de una cierta leggiadria, como dicen los toscanos, que no es otra cosa que elegancia y ornamento, la cual agrada alguna vez no tanto por la perfecta disposición y buena perfección del cuerpo cuanto con una cierta conformidad que tiene con los ojos, a los cuales contesta y deleita, que procede dell cielo o de la naturaleza. Y esto es objeto y juicio de los ojos; porque sólo ellos conocen y así gozan solos de la hermosura corporal" (33).

La actividad de los ojos en cuanto vehículo de comunicación de las almas, y sólo de ellas, es un concepto capital en el neoplatonismo amoroso del siglo XVI y única vía de explicación de más de un soneto de Quevedo, especialmente en el soneto que lleva por título "Música con-

(32) «Los Asolanos de M. P. Bembo...» ed. cit. fol. R_{12} recto y v. Dice bien el Bembo ser esta doctrina proveniente de las escuelas de la Antigüedad. Cf. E. DE BRUYNE «Estudios de Estética Medieval». Madrid, Gredos, 3 vols. 1959, vol. 3.° pág. 13.

(33) F. DE HERRERA: «Comentarios...» ed. cit. págs. 367-368.

sonancia del movimiento de unos ojos hermosos, imperceptible al oído, como la música de los orbes celestiales":

> "Las luces sacras, el augusto día
> que vuestros ojos abren sobre el suelo,
> con el concepto que se mueve el cielo,
> en mi espíritu explican armonía.
> No cabe en los sentidos melodía
> imperceptible en el terreno velo;
> mas del canoro ardor y alto consuelo
> las cláusulas atiende l'alma mía.
> Primeros mobles son vuestras esferas,
> que arrebatan en cerco ardiente de oro
> mis potencias absortas y ligeras..."

Ni uno solo de los versos de este soneto podría explicarse sin tener a mano los tratados neoplatónicos más difundidos. Los ojos traducen la hermosura del alma y el *concento* (voz típica del neoplatonismo amoroso) que esta hermosura halla en el cielo, por lo que se resuelve una *armonía* espiritual, una melodiosa música (recordemos la Oda a Salinas de Fray Luis) imperceptible a los bajos sentidos y sólo por unas *potencias absortas* (voces típicas de Hebreo) que han sido arrebatadas (véase el pasaje de Herrera que acabamos de transcribir); es el alma el único corresponsal de una música celestial que parte de unos ojos, que, como la música en Fray Luis, son primeros *mobles*. Todo el vocabulario: armonía, luces sacras, cocento, cerco ardiente, potencia, etc. está tomado del neoplatonismo, sin sombra de amor cortés; a él le compete también la idea de una ascensión desde la belleza corporal (ojos) a la belleza del alma (armonía de la virtud de que hablaba el Bembo en el pasaje transcrito arriba) imperceptible además en el terreno velo. Es ese arrebato, esa absorción los que justifican el que podamos calificar este soneto como el más neoplatónico de Quevedo. Podrá aclararlo todavía un texto del Cortesano referido al papel que juegan los ojos en la comunicación de las almas:

> "... y no solamente descubren los pensamientos mas aun suelen encender amor en el corazón de la persona amada; porque aquéllos vivos espíritus que salen por los ojos, por ser engendrados dentro del corazón, también cuando entran en los ojos son enderezados como saeta al blanco; naturalmente se van derechos al corazón y hasta allí no paran y allí se asientan como en su casa y allí se mezclan con los otros que ya estaban dentro y con aquella delgadísima natura de sangre que tienen consigo inifcionan y dañan la sangre vecian del corazón donde han llegado calentándola y haciéndola semejante a sí, de su misma calidad

propia y dispuesta a recebir la impresión de aquella imagen que consigo trujeron" (34).

Es por la metáfora ignea, tan vinculada al lenguaje amatorio, donde se traduce, como en Quevedo el "cerco de oro ardiente" la *simpatía* de las almas. Todavía podemos recorrer esta idea, paso a paso, en la lírica amatoria de Quevedo:

"Basta ver una vez grande hermosura
que una vez vista, eternamente *enciende*
y en l'alma eternamente dura" (p. 471).

"Llamáronme los ojos las faciones
prendiéronlos eternas jerarquías
de virtudes y heroicas perfecciones" (p. 457)

Petrarca había trasladado a su Canzonière este concepto platónico en forma muy semejante a la de Quevedo:

"Gentil mia donna, i'veggio
nel mover de vostri'occhi *un dolce lume*
Che mi mostra la via ch'al ciel conduce" (35).

La comunicación visual de la hermosaura todavía nos hará insistir sobre la tesis que sosteníamos, según la cual el fundamento de la renuncia quevediana al deseo se encontraba en la insistencia del neoplatonismo por la anulación del cuerpo, cárcel y estorbo para la asunción del poeta. Ibn Hazm de Córdoba titulaba así el capítulo V del Collar de la Paloma: "Sobre quien se enamora por una sola mirada"; insistía a lo largo de todo él en el hecho de que querer mirar más de una vez la hermosura de la dama vulnera las leyes del amor y genera un castigo. La muchacha de quien se enamora, al observar la insistencia con que Yusif Ibn Hazn sostenía su mirada, desaparece de su presencia para siempre (36). La base de esta actitud se encuentra precisamente en el trascendentalismo que la tradición neoplatónica impone a la hermosura corporal. Ya hemos visto que la belleza no debe ser vista sino conocida, creída. Para ello basta con una mirada, repetirla supone la observación de la belleza como fin y en este sentido la entrada del apetito sensitivo y concupiscible. Quevedo traslada a su poesía amorosa estas ideas que ahora, una vez estudiada la importancia de los ojos como símbolo de la belleza en el neoplatonismo, podemos comprender en toda su significación. El

(34) B. DE CASTIGLIONE: «El Cortesano» ed. cit. pág. 146.
(35) F. PETRARCA: «Rime e Trionfi». A cura di Ramat. Milano, Rizzoli, 1971, pág. 151.
(36) IBN. HAZM DE CORDOBA: «El Collar...» ed. cit. pág. 126.

poema siguiente lleva por título "Que amor de una sola vista *enciende* y alimenta la llama" (obsérvese el verbo subrayado en relación con el pasaje de "El Cortesano" transcrito más arriba).

"Quien supo una vez, Lisi, miraros
y quien pudo arribar a *conoceros*
bien merece poder vivir sin veros
y *no poder morir si sabe amaros*
Ni supo veros, ni sabrá estimaros
quien más codicia ver esos luceros;
y quien os vió una vez, osa ofenderos
si otra procura para contemplaros.
Esa *lumbres de amor* ricas y avaras
o tienen las del cielo por centellas,
menores en ardor, si meno sraras,
o juntó en vuestros ojos las estrellas
Naturaleza, o vuestras luces claras
dividió por los cielos para hacellas"

La insistencia en el saber mirar no es casual, antes al contrario encierra el dominio de una casuística amorosa que venimos glosando desde Ibn Hazm y con fundamentación esencialmente neoplatónica. Saber mirar es mirar para conocer, una mirada al alma que soporta al amor intelectual de que hablaban León Hebreo y el Bembo. En el primer cuarteto del soneto transcrito se encuentran ya las tres ideas tópicas del neoplatonismo: el amor-conocimiento, un amor que no tiene parte sensitiva (trascendente: poder vivir sin veros) sino la necesaria para ponerse en movimiento y la eternidad como premio al buen amador (no poder morir si sabe amaros). El segundo cuarteto repite la idea añadiendo el elemento cortés de la ofensa que encuentra pleno sentido y desarrollo enorme en el neoplatonismo por cuanto querer mirar es atraer lo deleitable al amor y vulnerar el principio de honesticdad de donde arranca el llamado por Hebreo *amor contemplativo*. Las lumbres de amor es concepto petrarquista (del poma LXXXII del Canzonière) y será una constante de la disertación de Bembo en los capítulos finales de la obra de Castiglione. La atracción de la metáfora ignea al principio vivificador del amor no es tampoco casual. Aunque la metáfora ignea es antiquísima en el vocabulario amoroso, se desarrolla enormemente en el petrarquismo platonizante. El animismo filosófico y especialmente su corriente poética llevó a sus últimas consecuencias la llamada dialéctica del fuego. "Si la luz fue para los tratadistas del siglo XIII la plasmación significativa máxima del animismo cósmico, el fuego es la vida de la luz. El fuego designa por lo tanto el fluido de atracción y su fuerza pero

también el efecto de la atracción y sus estragos" (37). No hará falta insistir en la enorme permeabilidad de la lírica quevediana hacia la metáfora ignea, nacida, como V. Bodini ha señalado en contraposición a la de Góngora, bajo el signo del fuego (38). No existe poeta alguno, salvo Herrera, en nuestra literatura áurea que haya manejado con mayor insistencia la simbología del fuego, el ardor, el volcán como metáforas de su amor. El tema llega a convertirse en una obsesión. ¿Traduce de este modo Quevedo una estética iluminista como la del neoplatonismo o se trata tan sólo de un sistema de heteronomía regido por la ley de contrarios fuego-hielo, presencia-ausencia? No sería disparatado responder que ambas cosas a un tiempo. Pero el juego estilístico de contrarios a que Quevedo somete el símbolo del fuego revela una idéntica fuente cultural al procedimiento expresivo mismo: el petrarquismo y sus derivaciones en la lírica renacentista, fundamentalmente Herrera, en quien el fuego, como Macrí ha señalado, adquiere una dimensión simbólica universal tomada de los tratados estéticos del neoplatonismo (39). En el siguiente soneto de Quevedo puede pulsarse la filiación neoplatónica de su simbología del fuego, vértice expresivo de su lírica amatoria:

> "Fuego a quien tanto mar ha respetado
> y que, en desprecio de las ondas frías,
> pasó abrigado en las entrañas mías,
> después de haber mis ojos navegado
> merece ser al cielo trasladado,
> nuevo esfuerzo del sol y de los días;
> y entre las siempre amantes jerarquías,
> en el pueblo de luz arder clavado.
> Dividir y apartar puede el camino;
> mas cualquier paso del perdido amante
> es quilate al amor puro y divino..." (p. 292).

Dos isotopías léxicas (40) sostienen el contenido del poema: la del calor: fuego, abrigado, entrañas, etc. y la del *frío*. En la oposición de ambos se encuentra simbolizada la lucha amor-peligro. El signo vivificador del amor es el fuego resistente aun al mar. La resistencia del fuego, por encima de la distancia y los peligros, pone en relación, he aquí el concepto neoplatónico, al amante con las altas jerarquías que arden y el

(37) J. C. RODRIGUEZ: «Teoría e historia...» ed. cit. pág. 285.

(38) V. BODINI: «Las lágrimas barrocas» en «Estudio estructural de literatura clásica española». Barcelona, Martínez Roca, 1971, pág. 200.

(39) Cf. O. MACRI: «Fernando de Herrera». Madrid, Gredos, 1972, pág. 485.

(40) Manejo el término en el mismo sentido que postula F. RASTIER «Systematique des isotopies». Recogido en el volumen de Greimas y otros «Essais de semiotique poetique». París, Larousse, 1972, pág. 80-105.

pueblo de luz. La ascensión del amante a la esfera supraterrenal se justifica por la *pureza divina* (v. 11). Cuando A. Más analiza la deuda de Quevedo con la tradición afirma:

> "Nous avons vu que Quevedo, quand il s'exerce a la courtoisie néglige un théme essentiel: l'amour human conduisant ál'amour divin. e cheminement tellement facile aux amants depuis Dante, Castiglione, Hebreo est presque totalemente ignoré de Quevedo. Presque, car il y a tout de même un sonnet á Flora oú se marque l'effort par s'abstraire des contingences corporelles et sublimer, dans l'impasissable un amour adressé á "l'esprit eternel" (41).

El soneto que acabamos de copiar supera en grado de platonismo al aludido por Más como único testimonio de esa parcela del neoplatonismo que hallará también en Quevedo un amplio y resonante eco. En el soneto aludido por Más, existen versos de clara estirpe neoplatónica. En especial los versos 6-7: "Goza el *entendimiento* amartelado del espíritu eterno" y el terceto final:

> "El cuerpo es tierra y lo será y fué nada
> de Dios procede a eternidad la mente
> eterno amante soy de eterna amada".

El verso trece expresa soberbiamente el doble movimiento que impele el platonismo: "procede" nos habla de un fundamento divino del amor humano que se origina como participación del amor de Dios"; "a eternidad" recoge el segundo movimiento, por el cual el humano afecto se encamina a su origen. Cuando los teóricos del neoplatonismo enfocan el tema axial de la ascensión del alma a Dios coinciden en afirmar que ésta sólo puede realizarse previa la anulación del cuerpo que la estorba. Otra vez es capital la "renuncia" como requisito medular en el neoplatonismo y otra vez Quevedo se ha hecho eco de ello. Al mismo tiempo se afirma la eternidad del sentimiento cuando ha logrado el grado de pureza y acorporalidad necesarias. Dice Bembo en "El Cortesano":

> "... y para esto ha de considerar primero que el cuerpo donde aquella hermosura resplandece no es la fuente donde ella nace, sino que la hermosura, *por ser una cosa sin cuerpo* y, como hemos dicho, un rasgo divino pierde mucho de su valor hallándose envuelta y caida en aquel sujeto vil y reprochable y corruptible y que tanto más es perfecta cuanto menos dél participa, y si dél se aparta del todo es perfetisima" etc. (42).

(41) A. MAS: «La caricature de la femme, du mariage et de l'amour dans l'oeuvre du Quevedo». París, ed. Hispanoamericanas, 1957, pág. 313.

(42) B. DE CASTIGLIONE: «El Cortesano» ed. cit. pág. 218.

Continúa Bembo tratando esta cuestión hasta afirmar que la hermosura, que procede de Dios sólo se logra volviendo a El, a partir de la hermosura de la amada y su bondad:

> "Asi no ya la hermosura particular de una mujer, sino aquella universal, que todos los cuerpos atavía y ennoblece contemplará... y así por este proceso adelante llega a estar ciega para las cosas *terrenales*, con grandes ojos para las celestiales .. quedando entonces desembarazada y suelta dellas, siente un cierto escondido olor a la verdadera hermosura angélica y así arrebatada con el resplandor de aquella luz comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios... y así ardiendo en esta más que bienaventurada llama se levanta a la su más bella parte que es el *entendimiento* y allí, ya *no más ciega con la escura noche de las cosas terrenales* vee la hermosura divina... vuela para unirse con la natura angélica y no solamente en todo *desampara a los sentidos y a la sensualidad con ellos* pero no tiene más necesidad del discurso de la razón..." (43).

En este tránsito desde los sentidos hacia la pureza del amor, desde la tierra hacia el cielo, el que Quevedo ilustra poéticamente en más de una ocasión. En ningún otro soneto se muestran mejor los conceptos del Bembo que en el titulado "Dice que su amor no tiene parte alguna terrestre":

> "Por ser mayor el cerco de oro ardiente
> del sol que el globo opaco de la tierra,
> y menor que éste el que a la luna cierra
> las tres caras que muestra diferente,
> ya la vemos menguante, ya creciente,
> ya en la sombra el eclipse nos la entierra;
> mas a los seis planetas no hace guerra,
> ni estrella fija sus injurias siente.
> La llama de mi amor, que está clavada
> en el alto cenit del firmamento,
> ni mengua en sombras ni se ve eclipsada.
> Las manchas de la tierra no las siento:
> que no alcanza su noche a la sagrada
> región donde mi fe tiene su asiento".

Parte Quevedo de un concepto posiblemente tomado de L. Hebreo: el cuerpo es al amor lo que el eclipse a la luz de la Luna. Igual compa-

(43) Ibídem. págs. 223-224.

ración encontramos en un pasaje de "Los Diálogos de Amor" (44). El punto de partida de Quevedo coincide con el de los tratadistas neoplatónicos, especialmente Hebreo y Bembo por cuanto se establece en la naturaleza incorpórea de su amor la base segura de su asimilación con el amor divino. El lenguaje empleado por Quevedo es inequívocamente neoplatónico y la idea también. Nunca la teoría neoplatónica estableció la unión con Dios y las altas jerarquías sin insistir con vehemencia en el proceso purificador que la facilita. Es un error suponer que el neoplatonismo se agota en la unión del amor humano al divino; este estado, el más claramente neoplatónico, presente también en Quevedo, es únicamente el resultado de toda una casuística cuyo cimiento seguro es el desprecio de la carne y lo terreno, que como hemos visto se mueve mejor en la esfera noeplatónica que en la cortés. Tan importante como su final, apoyado en los poemas 292, 458, 333 y 331, es el minucioso proceso encaminado a situar la experiencia amorosa en un orden preciso en que cada elemento facilita al otro y sin el cual éste no se entendería en su pleno significado. La última etapa distinguida por los tratadistas neoplatónicos es el "premio" al buen amador, presente en la lírica quevediana: la eternidad de su sentimiento que convierte al poeta en inmortal. El deseo y seguridad de la inmortalidad es repetido en todas las manifestaciones nacidas en la esfera de influencia del neoplatonismo y uno de los rasgos distintivos respecto del amor cortés para el que el sentido de eternidad se cifraba únicamente en la constancia del dolor amoroso o en todo caso en una fidelidad constante. La eternidad es para el neoplatónico el premio al amor virtuoso, la contrapartida de haber *sabido* amar y tiene mucho que ver con la negación del cuerpo. No es difícil suponer que este tema fuese especialmente grato a Quevedo, quien nunca lo olvida; pero es preciso adelantar una salvedad: las manifestaciones de la inmortalidad nacidas en la esfera del neoplatonismo son sensiblemente diferentes al tema, tan conocido, de la "ceniza enamorada". Lo fueron en la inspiración quevediana porque lo eran para los neoplatónicos. Estos, que en sus tratados siempre establecieron una neta distinción entre cuerpo y espíritu y un no disimulado desprecio por el primero, jamás admitieron la materia corpórea en sus ascensiones y metamorfosis. Lo específico del neoplatonismo, lo fue ya en Platón, es el conflicto entre el hoy disarmónico o estructura mundanal (cárcel del universo-cárcel del cuerpo) y el ayer armónico. Toda la doctrina neoplatónica del amor parte de este conflicto que pretende resolver mediante el reconocimiento por el alma de su pasado y como consecuencia su inspi-

(44) L. HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. 176.

ración a él desterrando en todo momento la cárcel del cuerpo. León Hebreo lo subraya bien:

> "y también te digo pue le fundamento de este deseo no es en sí vano, aunque algún tanto es engañoso, porque el deseo del hombre de ser inmortal es verdaderamente posible, porque la esencia del hombre, como rectamente Platón quiere, no es otra cosa que su alma intelectiva, la cual, por la virtud, sabiduría, conocimiento y amor divino se hace gloriosa e inmortal... y los hombres, engañados en que el ser corpóreo sea su propia esencia, creen que el natural deseo de la inmortalidad sea en el ser corpóreo; lo cual en efecto no es sino en el ser espiritual, como te he dicho" (45).

El Bembo subrayará todavía mucho más esta anulación del cuerpo en la comunicación del alma con la eterna hermosura de Dios (46). Pero es el propio Quevedo quien, a la luz de estas doctrinas, afirma el soporte de la inmortalidad en la negación de la materia corpórea. Es por esta negación por la que el poeta adquiere conciencia de la sustancialidad de sus sentimientos, despojados de toda ganga sensible. Aparte de los formidables tercetos del poema 458, ya citados, podemos recurrir a varios ejemplos que lo demuestran:

> "El cuerpo es tierra y lo será y fue nada
> de Dios procede a eternidad la *mente*
> eterno amante soy de eterna amada".
>
> "No verán de mi amor el fin los días:
> la eternidad ofrece sus blasones
> *a la pureza de las ansias mías*".
>
> "Llama que a la inmortal vida trasciende
> *ni teme con el cuerpo sepultura,*
> ni el tiempo la marchita ni la ofende".

La separación que el propio Quevedo establece entre la inmortalidad del puro sentimiento en sus poemas neoplatónicos y la inmortalidad de su persona (sentida en cuerpo y alma) en un gran número de poemas en que fragua el tema de la ceniza enamorada es realmente contradictoria. El desprecio por la materia corporal, huesos, venas y médulas, es innegable en los poemas transcritos en tanto que en otros todo su empeño se orientará a salvar esta misma materia de la fugacidad de la existencia terrena. Tal dualidad, originada en el estrecho campo de su lírica ama-

(45) Ibidem pág. 252.
(46) B. DE CASTIGLIONE: «El Cortesano» ed. cit. págs. 225-226.

toria es sumamente reveladora de la fidelidad con que el poeta ha seguido la doctrina platónica, hasta el punto de negar, por ella, uno de sus más entrañables motivos poéticos, que no sería disparatado suponer como una derivación posterior del concepto de inmortalidad aprendido en el neoplatonismo.

En los "Diálogos de Amor" del Hebreo, los Asolanos del Bembo o el "Tratado del Amor" de Ficino se concede gran importancia a la cosmología neoplatónica que asimila algunos conceptos de la Antigüedad a los contenidos del cristianismo. Este es un punto del neoplatonismo también atendido por Quevedo, pese a la escasa permeabilidad que su Cancionero muestra hacia cuestiones demasiado teóricas o especulativas (aunque cuando lo hace se nutre en el neoplatonismo). El Amor es para los neoplatónicos Alma del mundo que rige y ordena el cosmos. M. Ficino señala cómo todos los miembros de la máquina del mundo "están ligados unos a otros por una especie de amor mutuo, de tal manera que puede decirse en justicia que el amor es nudo y vínculo permanente del Universo: amor nodus perpetuus et copula mundi" (47). En definitiva la teoría heliocéntrica de Copérnico no vino sino a legitimar científicamente la idea, extendida en los tratados neoplatónicos, según la cual todo el Universo giraba en torno a un núcleo motor, alma del espíritu universal, de la que la Tierra ya no es sino un mundo sublunar, imperfecto, siempre dependiente del hálito espiritual divino... Puede afirmarse que toda la filosofía neoplatónica está centrada en este sentimiento de dependencia respecto del alma del Universo hacia la que el espíritu tiende. En L. Hebreo encontramos explicada la cosmología neoplatónica como un universo movido y concertado por el Amor, centro en quien se unifica la diversidad de almas:

> "Filón: El sumo Dios produce con amor y gobierna el mundo y lo ayunta en una unión, porque siendo Dios uno en simplísima unidad, es necesario que lo que de El proceda sea también uno en entera unión. Asimismo el mundo espiritual se hace uno con el mundo corporal mediante el Amor... ni las ánimas intelectivas se unieran con los cuerpos humanos para hacerlos racionales, si no las forzara el amor, ni se uniera esa *Anima del mundo* con este globo de la degenración y corrupción si no hubiera amor...
>
> Sofía: Así es, porque el Amor es un espíritu que vivifica y penetra todo el mundo y es una ligadura que une todo el Universo..." (48).

(47) M. FICINO: «De Amore» III, iii.
(48) L. HEBREO: «Diálogos...» ed. cit. pág. 153.

La fusión del neoplatonismo con la doctrina científica-heliocéntrica ha ofrecido una imagen del universo unificada. Varias esferas giran en torno al Sol o al Amor, centro del mundo. No es otra la fuente de inspiración de Quevedo cuando escribe:

> "Alma es del mundo Amor; Amor es mente
> que vuelve en alta espléndida jornada
> del sol infatigable luz sagrada,
> *y en varios cercos todo el coro ardiente*;
> espíritu fecundo y vehemente
> con varonil virtud, siempre inflamada
> que en universal máquina mezclada
> paterna actividad obra clemente" (p. 332).

Eugenio Mele señaló el soneto de Tasso "Amore, alma e del mondo, Amore e mente" como fuente del de Quevedo (49). El poeta español, con todo, muestra una estricta fidelidad, también aquí, a los modelos de Hebreo y Ficino. La paterna actividad, coro ardiente, varonil virtud, etc. apuntan a la acción de la divinidad, que, Amor y Alma del mundo, organiza la máquina del Universo.

JOSE MARIA POZUELO YVANCOS

(49) E. MELE: «Alcune imitazioni Tassiane di poeti spagnuoli» Fanfulle della Domenica XXVI, 1904. Citado por FUCILLA «Estudios sobre el petrarquismo en España». Madrid, C.S.I.C. 1960, pág. 195.

Nogués. Murcia. Platería, 39.-1976