

«Amor sin celos»: un debate académico en el *Persiles*. Apuntes sobre una idea cristiana

«Love without Jealousy:» An Academic Debate in the *Persiles*. Notes on a Christian Idea

Julián Arribas

University of Alabama at Birmingham
ESTADOS UNIDOS
jarribas@uab.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 7.1, 2019, pp. 13-24
Recibido: 07-05-2018 / Aceptado: 31-05-2018
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.01.03>

Resumen. Cuando el grupo de peregrinos llega a Milán en el libro III del *Persiles* de Cervantes, oyen decir a un huésped que aquel día se disputaba en la Academia de los Entronados «si podía haber amor sin celos». Este artículo presenta algunas calas en que se analiza el trasfondo ideológico de dicho debate académico y las ideas fundamentales del breve diálogo entre Auristela y Periandro. Al comparar este debate con perspectivas expresadas por Cervantes en otras de sus obras, principalmente en *La Galatea*, se evidencia el origen estoico y cristiano (bíblico) de los conceptos de dicho debate académico.

Palabras clave. Temor; amor; celos; *Persiles*; Cervantes.

Abstract. In book III of Cervantes' novel *Persiles*, when the pilgrims arrive at Milan, the host informs them that the Academy of the Enthroned happened to be in session that day, and that the topic of debate was «whether there could be love without jealousy.» This paper sets forth the results of preliminary research in which the ideological background of such debate is analyzed, as well as the underlying ideas of the brief dialogue between Auristela and Periandro. When comparing this debate with viewpoints expressed by Cervantes in other of his works, mainly in *La Galatea*, the stoic and Christian (Biblical) origin of those notions becomes clear.

Keywords. Fear; love; jealousy; *Persiles*; Cervantes.

En el libro III, capítulo 19, de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, cuando, liderados por Periandro, los peregrinos, en camino hacia Roma, llegan a Milán: «oyeron decir a un huésped suyo que lo más que había que ver en aquella ciudad era la Academia de los Entronados [...] y que aquel día era de academia y que se había de disputar en ella si podía haber amor sin celos»¹. Auristela explica que

aquello que dicen que se llama amor, que es una vehemente pasión del ánimo, como dicen, ya que no dé celos, puede dar temores que lleguen a quitar la vida, del cual temor a mí me parece que no puede estar libre el amor en ninguna manera.

A lo cual Periandro añade:

Mucho has dicho, señora, porque no hay ningún amante que esté en posesión de la cosa amada que no tema el perderla; no hay ventura tan firme que tal vez no dé vaivenes; no hay clavo tan fuerte que pueda detener la rueda de la fortuna y, si el deseo que nos lleva a acabar presto nuestro camino no lo estorbara, quizá mostrará yo hoy en la Academia que puede haber amor sin celos, pero no sin temores.

En este punto el narrador concluye bruscamente: «Cesó esta plática», y la narración se mueve hacia otra materia. De manera que, a propósito de la sesión académica de los Entronados, Cervantes introduce una cuestión de amor a debate, derivada de un conocido adagio², cuyo argumento inicial se pone en boca del personaje femenino principal (Auristela) y se concluye en la voz masculina del mismo protagonista (Periandro), en sintonía con la teoría de los humores, según la cual, la facultad intelectual del varón es superior a la de la mujer, debido a la condición fría y húmeda de ésta. No debe sorprender este orden jerárquico-ideológico hacia la conclusión, no sólo de este episodio en particular sino de tantos otros en la literatura de la época³. De hecho, creemos que la invención (retóricamente hablando) de este pasaje resulta de una fusión ideológica de la ciencia humoral de la época y de la tradición ética tanto clásica como cristiana, pero sobre todo cristiana. Vamos a tratar de explicar un poco de esto en las próximas páginas.

Demos principio con un breve repaso a lo que ya se ha dicho sobre este episodio, y quizás sorprenderá notar, tratándose de Cervantes, que no es mucho. En primer lugar, tanto los editores del texto como la crítica en general hacen referencia al conocido trabajo de Palomo Roberto, publicado en un lejano 1938, donde se propone que podemos encontrar la fuente de este episodio milanés en *Los amores*

1. *Persiles*, ed. Romero Muñoz, 1997, p. 618.

2. «Qui non zelat, non amat», San Agustín, *Contra Adimantum*, cap. 13, 2. Recogido en Pérez de Saavedra, *Celos divinos y humanos*, II.

3. Son innumerables los casos en que se afirma la superioridad racional del hombre frente a la de la mujer, de modo que no vamos a insistir en ello. En el trasfondo de esta mentalidad misógina se encuentra la «ciencia» de los humores. Cervantes, como hombre de su tiempo, refleja, no necesariamente consciente de ello, las actitudes estereotipadas acerca de las diferencias de los sexos, que eran ampliamente aceptadas tanto en los círculos médicos como en la sociedad en general. El mayor calor vital de un hombre, especialmente más determinante en un joven como Periandro, le hace intelectualmente superior a la mujer, dominada por la humedad y frialdad del elemento del agua.

de *Clareo y Florisea* de Alonso Nuñez Reinoso⁴. Las coincidencias entre los dos textos son ciertamente significativas, y resulta una tesis plausible. Sin embargo, no nos parece suficiente evidencia sin haber indagado con más profundidad en la tradición literaria e ideológica a que corresponde dicho dilema amoroso. Entiéndase bien, no negamos la tesis de Palomo Roberto; tan sólo planteamos que aún nos faltan piezas importantes del rompecabezas para sentirnos cómodos con esa conclusión. Para empezar, puede que haya una posible conexión italiana que aún está por explorar. Ya diez años antes de *Los amores de Clareo y Florisea* (por cierto, publicado en Venecia en 1552) encontramos este tema, expresado a la manera de cuestión ingeniosa, en obras de Alessandro Piccolomini, Sperone Speroni, Giuseppe Betussi y Benedetto Varchi, aparecidas entre 1542 y 1545⁵. Tema también, por otra parte, ya expresado en tratados prácticos de amor incluso anteriores, como el conocidísimo de Agostino Nifo (1531)⁶. Betussi, Piccolomini y Speroni coinciden en la valoración que hace Periandro: «que puede haber amor sin celos, pero no sin temores». Mientras que Varchi es de la opinión contraria: «no puede haber amor sin celos», pues cuanto más fuerte es el amor tanto mayores son los celos, si bien hace una importante distinción, muy significativa, entre amor vulgar (sensitivo) y amor virtuoso y contemplativo (moral e intelectual)⁷. Esta duplicidad de opiniones, aparentemente discordante, la cual se ha hecho notar aunque sea de pasada⁸, nos invita a sospechar que a primera vista pudieran coexistir dos tradiciones textuales diferenciadas. Sin embargo, no debemos ignorar que también pudiera tratarse de la misma tradición, la cual expresaría una precisión conceptual diferente en ambos casos, hipótesis por la que nos inclinamos. Asimismo, en Italia también, la *Accademia degli Intronati* de Siena (que Cervantes nombra castellanizada «los Entronados») recoge, entre los juegos de ingenio (*giuochi delle questioni*) que se solían practicar en la vieja Siena, el siguiente debate: «se l'amore senza gelosia si ritrova». El diálogo de los juegos sieneses de Girolamo Bargagli se imprime en 1572 con

4. Palomo Roberto, 1938, pp. 67-68. Su interés fue el de evidenciar este punto de conexión, entre otros, de la obra de Reinoso con la de Cervantes. Aquí, sin embargo, tratamos de dar sentido a esta recurrente idea áurea encajándola en el trasfondo del contexto cultural de su tiempo.

5. Se trata de las obras de A. Piccolomini, *De la institutione di tutta la vita de l'oumo nato nobile* (1542), con edición española de 1577; S. Speroni, *Dialogo d'amore* (1542); G. Betussi, *Il Raverta* (1544), y B. Varchi, *Lezione d'amore* (1545). Ver también al respecto los trabajos de Cherchi, 1993 y 1994; Prandi, 1993; Milburn, 2003; y Favaro, 2012.

6. Nifo, *De pulchro et de amore* (1531). Hay edición española de Francisco Socas, 1990. Nuestro tema se encuentra en el cap. LXXVIII.

7. Apostilla Varchi: «quanto è più grande l'amore, tanto è ancora maggiore la gelosia, favellando dell'amor volgare: non che ancora nel virtuoso e contemplativo non si trovi gelosia, ma è d'un' altra spezie, tanto più nobile, quanto è più nobile detto amore» (p. 545).

8. Romero Muñoz, uno de los editores más recientes del *Persiles*, califica este pasaje como «un lugar común de la época» (p. 618) y añade varios ejemplos incluídos en otras obras literarias españolas donde se trata el mismo *topos*: ¿hay amor sin celos? Además, encuentra que la respuesta a esta pregunta no es siempre la misma en los ejemplos que cita. Efectivamente, si bien otros casos podrían sumarse a los allí mencionados por dicho editor, la respuesta a la pregunta de si hay amor sin celos seguiría siendo la misma que él ha notado: afirmativa en algunos y negativa en otros.

el título: *Dialogo de'giuochi che nelle vegghe sanesi si usano di fare*⁹. De modo que hay cierta evidencia de una posible conexión italiana que aún está por estudiarse. Finalmente, para no desviarnos del tema central, vamos a evitar especular aquí acerca de si el situar la academia sienesa de los Entronados en Milán se trata de un error de memoria cervantino, o de una simple licencia de autor.

En segundo lugar, se ha citado este episodio como ejemplo de idea de amor-celos que representa el «final de la filosofía de amor renacentista», porque, según su autor, añade un sentido cristiano a la interpretación que Periandro (o Cervantes) hace de los celos en el contexto amoroso; y añade que dicha interpretación distancia la idea de amor-celos cervantina de aquella renacentista. Esta interesante tesis resulta de comparar los conceptos de León Hebreo y del agustino Cristóbal de Fonseca, el cual distingue dos tipos de celos: uno que es expresión natural de amor, precisamente es al que se refiere Periandro, y otro que es un deseo obsesivo y pecaminoso que distancia al amante de su amada¹⁰. La obra de León Hebreo es su conocido *Dialoghi d'amore* (publicado en Roma en 1535, aunque parece que se escribió en 1501 o 1502)¹¹ y la de Cristóbal de Fonseca es su *Tratado del amor de Dios*, (Salamanca, 1592; y otras). Mucho ha dicho Maggi, diríamos parafraseando a Periandro, ya que, en efecto, se encuentran entrelazados elementos de filosofía clásica (pagana) y cristiana en la expresión de esta idea acerca del amor y los celos. No obstante, convendría puntualizar que tanto Auristela como Periandro son de la misma opinión, como hemos visto, al afirmar que no hay amor sin temor. Periandro refina la conclusión del argumento diferenciando entre celos y temor, entre la pasión enfermiza y la constante preocupación (positiva y cristiana) del amante por su amada. Se trata naturalmente del amor honesto y verdadero (como aquél entre Píramo y Tisbe), no del amor de concupiscencia, sexual y egoísta. La diferencia es importante. Proponer que hay o que no hay amor sin celos es un lugar común de la literatura amatoria de los siglos de oro; pero la aclaración de Periandro en la que hace esta fina distinción entre el temor y los celos representa un aspecto ideológico distintivo y significativo, el cual creemos que, al menos ésta es nuestra hipótesis de trabajo, sitúa el episodio dentro de una tradición bíblico-humanista, con fuertes lazos estoico-ciceronianos.

Debemos añadir un par de detalles aclaratorios a nuestro tema, ya que, obviamente, el objeto del trabajo de Maggi difiere del nuestro. El primero es que el tipo de celos entendido como «expresión natural de amor» se encuentra en la literatura española durante todo el siglo XVI, y, ya sea de paso, anteriormente también. Este es el aspecto cristiano de la expresión *celos-temor*, que explicamos en adelante. De manera que esta idea cohabita con otras y no representa un «final de la filosofía amatoria del Renacimiento», juicio que presentaría una perspectiva quizás demasi-

9. Hay edición moderna de Patrizia D'Incalci Ermini, 1982. En la Parte I, 244, p. 96, se encuentra nuestro tema entre los cuatro ejemplos mencionados: «amorosi dubbi, che sieno comuni, come sarebbe: se si ama per elezzione o per destino, se l'amore senza gelosia si ritruova, se la lontananza accresce o sminisce l'amore, se meglio sia l'amante letterato che l'armigero e simile» (p. 96).

10. Maggi, 2007, p. 773.

11. Ver la introducción a la edición de Caramella, 1929.

ado reduccionista, incluso para una síntesis didáctica. El segundo es que el tópico *amor-temor* en que se distinguen dos tipos de celos, uno de ellos como expresión natural de amor, no es nuevo en su *Persiles*: lo encontramos ya en la primera obra, *La Galatea*, finalizada en 1583 aunque publicada en 1585¹², donde Cervantes expresó ya la misma apreciación. De manera que la opinión de Cervantes a este respecto no cambió a lo largo de su vida profesional de escritor. No obstante, omitimos aquí, por obvias razones de espacio, comentar el hecho de que Cervantes, como se sabe, también expresó la idea de «no hay amor sin celos» en otra de sus obras, en aparente contradicción con la propuesta en este episodio de su *Persiles*: «puede haber amor sin celos, pero no sin temores»¹³.

Cervantes dijo en la voz del discreto Damón:

el discreto y firme enamorado, [...] sin llegar a la escuridad de los celos, toca en las sombras del temor, pero no se entra tanto en ellas que le escurezcan el sol de su contento, ni dellas se aparta tanto que le descuiden de andar solícito y temeroso; que si este discreto temor faltase en el amante, yo le tendría por soberbio y demasadamente confiado, porque, como dice un común proverbio nuestro: «quien bien ama, teme» [...] Teme y tema el buen enamorado las mudanzas de los tiempos [...] y hace tan contrarios efectos este temor del que los celos hacen en los pechos enamorados, que cría en ellos nuevos deseos de acrescentar más el amor, si pudiesen¹⁴.

La cita no es sencilla de entender y de contextualizar. Creemos que hay un aspecto más o menos claro en que se nota que Cervantes diferencia entre un suave o «discreto» temor (la *sombra* del temor) y un temor excesivo (la *oscuridad* del temor), al cual llama celos, que oscurece «el sol de su contento», es decir, su felicidad, fruto del juicio de la razón. Cervantes asocia la luz a la razón y la oscuridad a la pasión irracional, mientras que aprecia el valor de la «sombra» que avisa, previene, e incita a la vigilancia que debe tener «el buen enamorado». Hay, además, otro aspecto equívoco, y que de hecho ha despistado a algún que otro editor, ya que a primera vista parece sugerir que el adjetivo «nuestro» de la fórmula «un común proverbio nuestro» se refiere a «nuestro refranero»¹⁵. Sin embargo, creemos que un examen más detenido nos llevará a otra conclusión: el libro de *Proverbios* de la *Biblia*. El proverbio a que se hace referencia, y que también aparece en *Don Quijote*¹⁶,

12. Montero, 2010, p. 48.

13. «Aquel que celos no tiene, / no tiene amor verdadero» (*La casa de los celos*, 1993, p. 306). Preparamos un trabajo donde estudiamos esta idea en toda la obra cervantina.

14. *La Galatea*, III, ed. López Estrada y García-Berdoy, 1999, pp. 372-373.

15. Avalor-Arce así parece entenderlo en nota a su edición de *La Galatea*, 1987, p. 104, el cual remite al lector al epígrafe de los refranes en la obra de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*. Por el contrario, Morón Arroyo había notado que «en la pastoril encontramos alusión principalmente a dos temas escolásticos: el juego entre razón y voluntad, y la doctrina de las pasiones: gozo, temor, esperanza y dolor. Podemos afirmar que estos dos temas son comunes a todas las novelas de este género. En *La Galatea* de Cervantes el motivo de las pasiones aparece ya en la primera página» (p. 67); y añade que la descripción del amor emplea lenguaje místico (p. 68).

16. *Initium sapientiae timor Domini, Prov. 1, 7*. También en *Eclo. 1, 16; Sal. 110, 10*. E igualmente: *Timor Domini castus permanens in saeculum saeculi, Sal. 18, 10. Et dixit homini: ecce timor Domini ipsa est*

es de origen bíblico. En este caso, el adjetivo *nuestro* no se referiría a nuestro refranero español, sino a nuestra fe cristiana, a nuestro libro sagrado: la *Biblia*, referente común de todos los cristianos. El trasfondo ideológico del tema temor-celos en el amor se encuentra en las tradiciones greco-latina, por una parte, y bíblica, por la otra. Quizás, mejor diríamos en el esfuerzo de los Padres de la Iglesia por conjuntar y adaptar aquéllas a la doctrina y fe cristianas, fundamentalmente en las figuras de San Agustín y, especialmente, de Santo Tomás de Aquino¹⁷.

Hablar de amor significa —tanto para aquellos que siguen al estoicismo clásico como para los que siguen a Platón o a Aristóteles— poner en relación el alma y el cuerpo, el intelecto y los sentidos. El hecho de relacionar el alma con el intelecto y con la problemática del conocimiento —como hacían los platónicos— era uno de los puntos esenciales de las polémicas acerca de la naturaleza del alma y de su inmortalidad¹⁸. En un debate sobre el cuerpo y los sentidos se dialoga sobre la proximidad de la razón y de la representación como forma posible de expresión de un estado contradictorio, demasiado presente para ser ignorado pero a menudo demasiado inexplicable para ser comunicado. Las tres facultades del alma, definidas por Aristóteles —vegetativa, sensitiva e intelectual—, tienen una relación con el deseo: de perpetuarse, de sentir placer, y de alcanzar a conocer; y también ponen en relación el movimiento de los sentidos y el pensamiento¹⁹. El amor es un deseo de un bien supremo en tanto que nos ofrece acceso al placer, ya sea bajo la forma de un camino hacia el conocimiento o de una aspiración a poseer la belleza.

El amor y los celos son dos temas inmensos, de modo que para ceñir este artículo a su justo tamaño nos centramos exclusivamente en este aspecto de la relación «amor-temor». Periandro distingue en este episodio entre un temor sano, provechoso, y un temor enfermizo. El primero es un temor racional conducente al

*sapientia, et recedere a malo intelligentia, Job 28, 28. Ver los comentarios de Bañeza Román en el número 18 de su artículo, 1995-1997, p. 71. Igualmente, Bañeza Román ha observado una diferencia fundamental entre los dos conceptos. Mientras el proverbio «contiene una máxima erudita que evoca el tono grave de la meditación», el refrán contiene un dicho popular y «procede de la observación espontánea del pueblo» (1989, p. 46). Según los teólogos, en el *Antiguo Testamento* el temor de Dios se asocia a la observancia de la ley divina, del cumplimiento de los mandamientos; es, además, el principio de la sabiduría y el equivalente práctico de la piedad. Cervantes usa el vocablo "temor" en este sentido en el *Quijote* II, 45, cuando la mujer que alegaba robo le pide arbitraje a Sancho, gobernador de Barataria: «¡Justicia de Dios, y del mundo! ¡Mire vuestra merced, señor gobernador, la poca vergüenza y el poco temor deste desalmado, que en mitad de poblado y en mitad de la calle me ha querido quitar la bolsa que vuesa merced mandó darme!».*

17. La sentencia «verdaderamente el que no teme no ama» fue poetizada en un soneto de la novela pastoril *El pastor de Fílida* (Madrid, 1582). La de Cervantes (*quien bien ama, teme*) y la de Gálvez de Montalvo (el que no teme no ama) reflejan igualmente la misma idea y el mismo origen bíblico. Para un comentario de esta tradición bíblico-humanista, ver Arribas, 2017.

18. Di Napoli, 1963, pp. 25 y ss.

19. «El deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes [del alma]; de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente —pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón—. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular» (*Ética a a Nicómaco*, VII, 1147b, 1988, p. 297).

amor verdadero, mientras que el segundo es destructivo y conduce al desastre amoroso, tanto a la amada como al amante: son los llamados celos. La primera noción de temor tiene su origen en la *Biblia* y se desarrolla en la teología cristiana del amor divino, impulsada sobre todo desde San Agustín, y articulada en la doctrina filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino. La expresión mística del amor representa el pináculo de la misma. La segunda noción de temor (los celos) se origina en las diferentes teorías de las emociones (o pasiones) de la tradición grecolatina, sobre todo estoico-ciceroniana y aristotélica. Estas dos vertientes ideológicas interactúan entre sí y, a partir de la segunda mitad del siglo XVI (especialmente desde la publicación de *El exámen de ingenios* de Huarte de San Juan), interactúan también con la psicomedicina, es decir, con la teoría del temperamento y de los humores.

La asociación de amor y temor no es ajena a la cultura grecolatina, cuya clasificación y aceptación de las cuatro pasiones humanas básicas pasará prácticamente intacta del Mundo Clásico al Cristianismo. Dichas pasiones incluyen el miedo, el deseo, la tristeza y la alegría, tal y como se recogen literalmente en un verso de *La Eneida* de Virgilio²⁰. Cicerón se refirió a ellas en sus *Disputaciones Tusculanas* con el término *perturbationes animi*, aquellas que los griegos llamaban *pathē*, y que los estoicos, Séneca, Quintiliano y otros habían nombrado también con vocablos como *affectiones*, *affectationes*, y *affectus*. Según Cicerón, el ánimo, o lo que hoy llamaríamos el «yo» de la personalidad individual, tiene un núcleo interior y una parte exterior. Los males del cuerpo, la parte exterior del «yo» sujeta a influencias externas, se curan con medicinas creadas por los hombres con elementos que provienen de fuera del cuerpo; pero los achaques del alma, la parte interior del «yo», y que por tanto puede usar su propia energía, son causados por valores y actitudes erróneas, ya sea porque el «yo» carezca de un juicio adecuado de la razón, ya sea porque rechace a la razón, o porque la desobedezca. Estos achaques o perturbaciones del alma pueden curarse desde dentro de sí con filosofía²¹. El propio Cervantes en «la opinión desamorada» y voz de Lenio, las define así en *La Galatea*:

Son, pues, las pasiones del ánimo [...] cuatro generales, y no más: desear demasiado, alegrarse mucho, gran temor de las futuras miserias, gran dolor de las

20. *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras*, Virgilio, *La Eneida*, VI, v. 733. Según Stabile, los versos 724-751, en que Anquises expone a Eneas la teoría de la reencarnación, le sirvieron a San Agustín como excusa para introducir su pensamiento sobre la jerarquía cuerpo-alma y sobre las pasiones. Las cinco citas explícitas que hace Santo Tomás sobre Virgilio se hallan en la doctrina de las pasiones y de los sentidos. La fuente indirecta de dos de ellas es San Agustín. Stabile recuerda que esos versos 730-734 están entre las citas de Virgilio más célebres de la Edad Media. Esto indica —añade— el complejo problema de las pasiones y la doble confluencia doctrinal, por una parte estoico-ciceroniana (en el caso de Virgilio) y, por otra, aristotélica. Problema al que se enfrentaba el aquinate, el cual trataba de concordar aquella doctrina con la antropología Cristiana (Stabile, 1990, pp. 211-212). Fray Alonso de Madrid dice: «Gozo, tristeza, esperanza y temor son unas pasiones naturales que todos tenemos; porque natural cosa es a cualquiera gozarse del bien presente, y entristecerse cuando se le ofrece mal, y esperar algún bien y temer el mal» (1948, p. 151).

21. *Tus. Dis.*, III, XI, 1989, pp. 254-255. Ver también Brachtendorf, 1997 y Graver, 2007.

presentes calamidades; las cuales pasiones, por ser como vientos contrarios que la tranquilidad del ánimo perturban, con más propio vocablo perturbaciones son llamadas²².

Una fuente cervantina fundamental es Cicerón²³. La filosofía antigua consideraba la felicidad como un estado de tranquilidad del espíritu y aquello que lo perturbaba (Cicerón usó el término *perturbatio animi* al que se refiere Cervantes en esta cita) representaba una amenaza moral que debía tratarse con la razón, pues de otro modo podía convertirse en un vicio y, consecuentemente, ser más difícil de corregir. San Agustín usa el término latino *passio*, pasión, por *pathōs* como el equivalente ciceroniano de *perturbatio animi*. Para él, el amor y el temor son partes indivisibles de la experiencia humana, y el alma puede beneficiarse del temor en el proceso constitutivo de la personalidad interior pues puede conducirlo al amor con ayuda de la voluntad, como el mismo Cervantes sugiere en el *Persiles*²⁴.

Con diferentes pensamientos estaba Sinforosa [...] por ser cosa natural que quien mucho desea, mucho teme [...]. Andan el amor y el temor tan apareados que, a doquiera que volváis la cara, los veréis juntos [...] como todo amante tiene en sumo precio y estima la cosa que ama, huye de que de su parte nazca alguna ocasión de perderla²⁵.

San Agustín habla de dos tipos de temor claramente diferenciados: el temor *servil*, que es un miedo a ser apartado de Dios por desobedecer Su Ley, y por tanto miedo al castigo; y el temor *casto*, que nace del amor y está caracterizado por la consciencia de que hacer el mal (el pecado) aleja el alma de la gracia, lo distancia del Bien, esto es, de Dios; por lo tanto, no actuamos por temor a un castigo,

22. Libro IV, ed. López Estrada y García-Berdoy, 1999, p. 420.

23. López Estrada señala *Los Asolanos* de Pietro Bembo (p. 421). La terminología de las cuatro pasiones fundamentales de Cicerón (*Tusculanas*, III, XI) se puede presentar con el siguiente esquema:



24. Igualmente, sobre el uso que la voluntad puede hacer de este temor: «Dél [amor] se dice —replicó Periandro— que no puede estar sin celos, los cuales, cuando de débiles y flacas ocasiones nacen, le hacen crecer, sirviendo de espuelas a la voluntad, que, de puro confiada, se entibia, o a lo menos, parece que se desmaya». La imagen de las espuelas (temor) que le sirven al jinete (voluntad) para controlar a su caballo la usó también Fray Bernardino de Laredo: «El caballero, que a las veces ha de vencer a sus enemigos con fuerza y a las veces ha de huir [...] nunca debe ir sin espuelas [...] Espuelas en nuestro interior son: la una el *amor filial*, y la otra el *reverencial temor*; que así aguijan la jornada del que es diestro caminante, que siempre se halla en ellas y con ellas, y por ellas alegría de corazón, como lo halló el Salmista, que sacaba el alegría del servicio celebrado en temor y con tremor [...] La alegría nunca se podrá acabar si en aqueste caminar [hacia el paraíso] nunca vamos sin espuelas; la del lado diestro, amor, y temor la del siniestro» (pp. 109-111).

25. Libro II, Capítulo VII, ed. Romero Muñoz, 1997, p. 320.

sino por temor a perder el Bien o a distanciarnos de Él. El temor *casto*, que Santo Tomás llamará *filial*, teme ofender o teme perder a Dios precisamente por ser amor verdadero. Este tipo de temor reverencial acompaña siempre al amor, es la otra cara del amor en la filosofía agustina, idea que Cervantes toma de esta tradición e inyecta y transmite en su novela²⁶. La filosofía del amor divino se infiltra en el tema del amor humano, que propaga la literatura amatoria áurea y, muy particularmente, la pastoril postridentina, como se puede observar en esta cita cervantina:

el que fuere verdadero enamorado no ha de tener tal gozo [de la belleza] por último fin suyo, sino que, aunque la belleza le acarree este deseo, la ha de querer solamente por ser bueno, sin que otro algún interés le mueva. Y éste se puede llamar, aun en las cosas de acá, perfecto y verdadero amor, y es digno de ser agradecido y premiado, como vemos que premia conocida y aventajadamente el Hacedor de todas las cosas a aquellos que sin moverles otro interés alguno de temor, de pena o de esperanza de gloria, le quieren, le aman y le sirven solamente por ser bueno y digno de ser amado; y ésta es la última y mayor perfección que en el amor divino se encierra, y en el humano también, cuando no se quiere más de por ser bueno lo que se ama, sin haber error de entendimiento²⁷.

Según los teólogos, la *Biblia* distingue entre el miedo humano, aquel que cualquiera puede experimentar en presencia de los estragos de la naturaleza o de los ataques del enemigo, y el temor religioso. El temor que se preocupa de evitar ofender y disgustar a Dios y de conducirnos por el camino del bien es el temor filial, cuya doctrina y terminología es tomista²⁸. Esta teología del amor transformativo entronca con una tradición de pensamiento moral que nos lleva hasta San Agustín, cuya filosofía es una de las fuentes principales de la teología de Santo Tomás de Aquino. Y aquí, creemos, es donde se conectan las dos vertientes (clásica y cristiana) de la tradición amor-temor que estamos tratando, cuya doctrina será bien conocida en la época postridentina²⁹.

Parece evidente, para concluir, que la conclusión de Periandro se nutre de esta misma tradición y hace eco del miedo como parte integrante del amor de la teología agustina en versión contrarreformista, trasladando la imitación de esta idea

26. El sentir franciscano y el jesuita, y sobre todo el místico, como filosofías de la existencia, tienen una afinidad próxima al agustinismo. Sobre este temor reverencial, leemos en Fray Alonso de Madrid: «Dios es muy justo que sea temido, así de temor filial [...] como de otro cualquier temor [...]. Todas las otras cosas no hay por qué temerlas [...] pues apercibidos de tener en poco, o por joya preciosa, cualquier trabajo del mundo, si algún temor nos viniere, acudamos presto con la voluntad a despedirle, porque no ocupe el lugar donde el temor reverencial que a Dios debemos debe siempre estar» (1948, p. 156).

27. *La Galatea*, III, pp. 116-117.

28. Un esbozo de ello puede verse en Arribas, 2017, pp. 193-197. Acerca de las pasiones en Santo Tomás, ver Manzanedo, 2004.

29. Arias Montano define el temor de Dios en su *Dictatum christianum*, un pequeño manual de devoción, como «un recato y cuidadosa atención de todas las cosas que entendiere son agradables o desagradables a Dios para que con abominación y odio huiga de las unas y con cuidado y deseo busque y siga las otras [...] Este Temor dividieron los filósofos en Servil, que es de siervos, y Filial, que es de hijos. Y esta división admitió y recibió también la Christiana Escuela, teniendo por bueno y encomendándonos este temor servil en cuanto le pareció que era un camino y entrada para el temor filial» (ed. Andrés Martín, 1983, pp. 56-57).

del nivel del amor divino al nivel del amor humano. Dicha tradición de pensamiento cristiano, usado en este episodio del *Persiles* en el contexto de los juegos de ingenio, entretenimiento común de las cortes europeas de la época, es lo que vincula a todos aquellos que piensan «que puede haber amor sin celos, pero no sin temores», un ejemplo más de la presencia bíblica en las literaturas auriseculares³⁰.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso de Madrid, Fray, *Arte para servir a Dios* [1521], en *Místicos franciscanos españoles*, tomo I, Madrid, BAC, 1948.

Andrés Martín, Melquiades, *Benito Arias Montano, «Dictatum christianum» y Pedro de Valencia, «Lección Cristiana»*, Badajoz, Institución «Pedro de Valencia» de la Excm. Diputación Provincial de Badajoz, 1983.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. Julio Palí Bonet, Madrid, Gredos, 1988.

Arribas, Julián, «Análisis de un soneto de Luis Gálvez de Montalvo», en *Serenísima palabra*, ed. Anna Bognolo, Venezia, Univerzità Ca'Foscari Edizioni, 2017, pp. 223-244.

Avalle-Arce, Juan Bautista (ed.), *La Galatea*, de Cervantes, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Bañeza Román, Celso, «Refranes de origen bíblico en Cervantes», *Anales cervantinos*, 27, 1989, pp. 45-77.

Bañeza Román, Celso, «Citas bíblicas literales de Cervantes en castellano», *Anales cervantinos*, 33, 1995-1997, pp. 61-83.

Bargagli, Girolamo, *Dialogo de' giuochi che nelle vegghie sanesi si usano di fare* [1572], ed. Patrizia D'Incalci Ermini, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1982.

Betussi, Giuseppe, *Il Raverta* [1544], en *Trattati d'amore del Cinquecento*, ed. Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1912.

Biblia Sacra: iuxta Vulgatam Clementinam, ed. Alberto Colunga y Lorenzo Turrado, Madrid, BAC, 1977.

Brachtendorf, Johannes, «Cicero and Augustine on Passions», *Revue des Études Augustiniennes*, 43, 1997, pp. 289-308.

Caramella, Santino (ed.), *Dialoghi d'amore*, de Leone Ebreo, Bari, Laterza, 1929.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *La Galatea*, ed. Francisco López-Estrada y María Teresa López García-Berdoy, 2.ª ed., Madrid, Cátedra, 1992.

30. Ruth Fine concluyó, en su excelente trabajo, que la presencia de la *Biblia* en la literatura del Siglo de Oro es un fenómeno amplio y significativo: «el substrato bíblico nutría las obras de los escritores del período» (2014, p. 24).

- Cervantes Saavedra, Miguel de, *La casa de los celos y selvas de Ardenia*, en *Obras completas*, vol. II, *Teatro*, Madrid, Turner, 1993.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Madrid, Alfaguara, 2005.
- Cicerón, *Tusculan Disputations*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (Loeb Classical Library, 141).
- Di Napoli, Giovanni, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1963.
- Cherchi, Paolo, «A Dossier for the Study of Jealousy», en *Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, ed. Donald A. Beecher y Massimo Ciavolella, Toronto, University of Toronto, 1993, pp. 123-134.
- Cherchi, Paolo, *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*, Toronto, University of Toronto, 1994.
- Favaro, Maiko, *L'ospite preziosa: presenze della lirica nei trattati d'amore del Cinquecento e del primo Seicento*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editori, 2012.
- Fine, Ruth, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Madrid, Iberoamericana, 2014.
- Fonseca, Cristóbal de, *Tratado del amor de Dios*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1592.
- Graver, Margaret, *Stoicism & Emotion*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Hebreo, León, *Los diálogos de amor*, trad. Garcilaso de la Vega, el Inca, Madrid, Turner, 1996.
- Laredo, Fray Bernardino de, *Subida del Monte Sión* [1538], en *Místicos franciscanos españoles*, tomo II, Madrid, BAC, 1948.
- Manzanedo, Marcos F., O.P., *Las pasiones según Santo Tomás*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004.
- Maggi, Armando, «The End of the Renaissance Philosophy of Love: Cristóbal de Fonseca and León Hebreo in *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 84, 2007, pp. 761-776.
- Milburn, Erika, «"D'Invidia e d'Amor figlia sì ria": Jealousy and the Lyric Tradition», en *Luigi Tansillo and Lyric Poetry in Sixteenth-Century Naples*, Erika Milburn, Leeds, UK, Modern Humanities Research Association, 2003.
- Montero, Juan, «Para la historia textual de *La Galatea*», *Anales cervantinos*, 42, 2010, pp. 47-72.
- Morón Arroyo, Ciriaco, *Nuevas meditaciones del «Quijote»*, Madrid, Gredos, 1976.

- Nifo, Agostino, *De pulchro et de amore* [1531], *Sobre la belleza y el amor*, ed. Francisco Socas, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1990.
- Núñez de Reinoso, Alonso, *Historia de los amores de Clareo y Florisea y de los trabajos de Isea* [Venecia, 1552], ed. José Jiménez Ruiz, Málaga, Universidad de Málaga, 1997.
- Palomo Roberto, J., «Una fuente española del *Persiles*», *Hispanic Review*, 6.1, 1938, pp. 57-68.
- Pérez de Saavedra, Pedro, *Celos divinos y humanos*, Madrid, Juan González, 1629.
- Piccolomini, Alessandro, *De la institutione di tutta la vita de l'oumo nato nobile*, Venetiis, Hieronymum Scotum, 1545 [1542], con edición española, *Institución de toda la vida del ombre noble*, Sevilla, Alonso Escribano, 1577.
- Prandi, Stefano, «Marino, Tasso, e la gelosia», *Filologia e critica*, 18, 1993, pp. 114-121.
- Speroni, Sperone, *Dialogo d'amore* [1542], en *Trattati d'amore del Cinquecento*, vol. II, ed. Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1912, pp. 511-563.
- Stabile, Giorgio, «Tommaso da Aquino» en *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 211-212.
- Varchi, Benedetto, *Lezione d'amore* [1545], en *Opere di Benedetto Varchi ora per la prima volta raccolte...*, Trieste, Sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, vol. II, 1859.