

Canet, J.L., “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

## REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL AMOR CORTÉS Y EL *DE AMORE* DE ANDREAS CAPELLANUS

JOSÉ LUIS CANET VALLÉS

*Universitat de València*

Yo también he participado de la preocupación, bastante generalizada en la crítica, por la unidad del tratado de Andrés el Capellán, y las aparentes contradicciones entre los dos primeros libros frente al tercero. Esas alabanzas al amor, definido inicialmente como pasión; esas reglas del comportamiento amoroso reglamentadas con sumo detalle y estructura que configuran el tema de los dos primeros Libros, todo ello denigrado y vituperado en el Tercero, donde se retoman las más clásicas tradiciones monásticas contra la pasión amorosa. Pero si ya de por sí estas aparentes contradicciones producen una especie de estupor en el lector actual, muchas más le surgen al adentrarse en los planteamientos amorosos que defiende o nos presenta Andrés el Capellán en sus dos primeros libros. Tampoco en este aspecto ha habido una posición unánime entre aquellos estudiosos que se han dedicado a este tratado amoroso.

Mi aportación, si es que lo es, versará, pues, en un intento de comprensión del tratado *De Amore* visto desde la cultura de la época, pero sobre todo desde la filosofía griega, romana y cristiana.

De todos es bien conocido que el siglo XII ha sido el siglo del “amor” por excelencia. Hasta entonces, jamás se habían escrito tanta cantidad de tratados sobre el amor en sus diferentes concepciones y aspectos,<sup>1</sup> ni tantos textos literarios que desarrollasen dicha pasión.

Nosotros partimos en este breve ensayo de la creencia del hombre medieval en diversas clases de amor, a las que intentaremos adentrarnos desde el punto de vista religioso-filosófico, para profundizar en el amor cortés, o amor honesto –como también se le conocía–, o amor humano. Para los escolásticos el amor es una *pasión*, y según sea el objeto deseado tendremos los diferentes modelos amorosos. Como decían Aristóteles y Santo Tomás<sup>2</sup> el amor pertenece a la potencia apetitiva (y a veces concupiscible), por lo que aquello que es objeto del amor será

---

<sup>1</sup>Vid. P. DINZELBACHER, “Pour une histoire de l’amour au moyen âge”, *Le moyen âge*, 93, 1987, pp. 223-40, y Corrado BOLLOGNA, “Al llindar de la cambra. La perplexitat d’Andreu el Capellà entre el *Sic* i el *Non*”, en “*De Amore*”. *L’amor a la literatura d’Occident*, Anton M. Espadaler (ed.), Barcelona, ed. Barcanova, 1991, pp. 55- donde, además hace un excelente repaso a la crítica sobre el *De Amore*.

<sup>2</sup>ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 1157b y Sto. TOMÁS, *Summa II*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 27 a. 1.

propriadamente la causa del amor, siendo dicho objeto siempre el bien o la apariencia de un bien. Para Aristóteles el *bien* es aquello en vista de lo cual se hacen las cosas: "Llamamos el bien (o fin) más perfecto al que se persigue por sí mismo... y al que nunca se elige por otra cosa..."<sup>3</sup> Pero además del bien perfecto existen otros bienes al decir del estagirita: "los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los primarios y más propriadamente bienes...". Por tanto habrán tres clases de amor, según el objeto del deseo amoroso: el *amor divino*, o el amor del alma hacia su Creador, el *amor bestial* y el *amor humano*, planteado éste último como intermedio entre los otros dos. Bajo este punto de vista surge una teoría amorosa muy similar a la planteada por los filósofos platónicos y neoplatónicos, quienes según los tres modelos de vida definidos en la filosofía griega, aplicaban a cada uno de ellos una diferente clase de amor, como perfectamente define Agostino Nifo: "Por ahí distingue Ficino tres clases de amor. Resulta que de casta o por crianza nos sentimos inclinados y dispuestos ya para la vida contemplativa, ya para la activa, ya para la voluptuosa. Si somos contemplativos nos elevamos inmediatamente desde la visión de la belleza corpórea a la consideración de la espiritual y divina; si voluptuosos, pasamos sin más de la mirada al deseo de tocar; si activos y morigerados, nos mantenemos en el mero deleite de la contemplación y el trato. Aquellos primeros son tan talentosos, que suben a las alturas más encumbradas; los segundos están tan embotados, que se hunden en lo más bajo; estos últimos ocupan, por así decirlo, la región intermedia y en ella se quedan. Así pues, todo amor comienza por la mirada, pero el amor del hombre contemplativo se remonta de la mirada a la mente, el del voluptuoso se rebaja de la mirada al tacto y el del activo se mantiene en la mirada. El amor de aquel primero se vuelve hacia el *demon* supremo más que hacia el bajo, el del segundo mira al bajo más que al supremo, el del último se queda a igual distancia del uno y del otro. *A estos tres amores les corresponden tres nombres: al amor del hombre contemplativo lo llaman 'divino', al del activo 'humano' y al del voluptuoso 'bestial'.*"<sup>4</sup>

Antes de pasar al centro de nuestras preocupaciones: *el amor humano* (también llamado amor cortés o amor honesto), intentaré, aunque someramente, dar unas breves pinceladas sobre los otros amores, bien delimitados y definidos en el período que nos ocupa. Hemos dicho anteriormente que en el siglo XII existe una gran preocupación sobre el amor, tanto en el mundo monástico,<sup>5</sup> como en el universitario y cortesano<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ética*, lib. I, 7, 1097b. Sigo la edición de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

<sup>4</sup> Agostino NIFO, *Sobre la belleza y el amor*, Trad., estudio y notas de Francisco Socas, Sevilla, Universidad, 1990, pp. 188-89. Y que corresponde a lo que expone Marsilio FICINO en su *De amore*, VI, cap. viii, y a PLOTINO, *Eneades*, IV, 4, 44.

<sup>5</sup> Dice P. DINZELBACHER, art. cit.: "... au XII<sup>e</sup> siècle, l'amour es devenu un sujet de prédilection des écrivains ecclésiastiques y compris les spirituels les plus reconnus. S. Bernard écrit sur la nécessité d'aimer Dieu (*De diligendo Deo*), son ami Guillaume de S. Thierry sur la nature et la dignité de l'amour (*De natura et dignitate*

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

Aquellos que trataron el *amor divino*, tuvieron que resolver multitud de aparentes contradicciones, procedentes muchas de ellas del propio texto sagrado, y otras planteadas por S. Agustín, Dionisio, San Jerónimo, etc., quienes trataron el tema del amor a Dios, la dilección, la *caritas* plautina y la amistad, confundiendo muchas veces dichos conceptos y englobándose en el que los reúne a todos: AMOR (con mayúscula, diferenciando así el Amor a Dios de los otros amores más concupiscibles, partiendo de la frase de San Juan: "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor" –I *San Juan*, 4,8–). Cada una de estas acepciones o grados del amor se diferenciará de la otra, bien partiendo del principio aristotélico de que el amor es una pasión, con lo que se descartará la amistad, puesto que a ésta Aristóteles la define como hábito; bien haciendo depender dichos conceptos de una potencia anímica determinada, diferenciándose así la dilección del amor, puesto que ésta sólo se encuentra en la voluntad mientras que el amor está en el concupiscible; bien mediante el objeto del amor, separándose la *caridad* porque es más perfecta que el amor, al ser su objeto del deseo mucho más valioso. Ya San Agustín había tratado el tema de que la verdadera felicidad y el Sumo Bien está en la vida futura y en Dios. El amor, en tanto que deseo, está determinado por el objeto al que se aspira. Dicho objeto tiene que dar seguridad a su no pérdida (*De div. quest.*, 83, qu. 34). Y el único que no te desamparará es Dios. Así, pues, lo que hace el bien del amor es no poder perderse. Si se buscan como objeto otros elementos u objetos perecederos se entra en el "amor como apetito" (Sigue en este punto S. Agustín las teorías de Aristóteles, *Etica Nic.*, I, 1049 a y I, 1095 a, de Platón, pero sobre todo de Plotino, *Enneades*, VI, 8).

Es a partir de este concepto de Bien, así definido desde el punto de vista de la eternidad frente a lo perdurable, cuando el mundo nuestro y lo temporal aparecen despreciables y relativos. Todos los bienes de este mundo son cambiantes, mudables (*mutabilia*), porque no tienen permanencia (pone el Santo ejemplos extraídos de Plotino, *Enneades*, III, 7, 6). De dichos bienes u objetos uno no se puede fiar. Y aunque tuvieran una permanencia, el hombre que desea poseerlos no la tiene, con lo que su pérdida será la misma. Para San Agustín, pues, el amor sobre las cosas temporales es un falso amor, llamándolo (*cupiditas*), y el amor justo que aspira a la eternidad y a lo absoluto, caridad (*caritas*).

---

*amoris*). Aelred de Rielvaux compose le miroir de l'amour (*Speculum caritatis*), Hugues de S. Victor la louange de l'amour (*De laude caritatis*). Richard de S. Victor réfléchit sur les degrés de l'amour (*De gradibus amoris*), Bauduin de Cantorbéry sur la blessure amoureuse (*De vulnere caritatis*). Pierre de Blois décrit l'amitié chrétienne et la dilection de Dieu et du prochain (*De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*) et Egbert de Schönau l'aiguillon incitant à l'amour (*Stimulus amoris*)..."

<sup>6</sup>Vid. por ejemplo Pierre BEC, *La lyrique française au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, 2 vols, Paris, 1977-78; Reto R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, 3 vols, Paris, 1966-68 (2<sup>a</sup> ed.); Jean FRAPPIER, *Amour courtois et Table Ronde*, Paris, 1973; Alfred JEANROY, *La poésie lyrique des troubadours*, 2 vols., Toulouse-Paris, 1934; etc.

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

Es decir, tanto la *caritas* como la *cupiditas* se construyen en la filosofía agustiniana a partir de la concepción del amor como deseo, muy cerca de la *orexis* greco-aristotélica. Ambas se diferencian por el objeto deseado. Está claro que el hombre se encuentra solo, y el amor es el elemento que tiende a unir dos seres, como lo señala en su *De trinitate*, VIII, 14: "Qué es el amor, sino una especie de vida que une dos seres o tiende a unirlos: el que ama y el que es amado. Ello es así, incluso en los amores exteriores y carnales". Por tanto, quien ama lo terrenal se funde en lo corruptible; quien ama la caridad, puesto que ella tiende hacia lo eterno, se convierte en eterno. Conceptos que posteriormente veremos reflejados en ese amor humano, al intentar mejorar el objeto del deseo para transformar el amor natural en virtuoso.

Pero dentro de esta tradición del amor divino resaltaré San Bernardo, sobre todo en su interpretación del *Cantar de los Cantares*, al identificar la Esposa del *Cantar* con el alma, y no con la Iglesia, lo que le da nuevas posibilidades para su expresión, al comparar al alma con cualquier amada que desea estar siempre junto a su amado. Pero al mismo tiempo, San Bernardo creará toda una filosofía (en su carta nº 11, que incluyó posteriormente en su *Libro sobre el amor a Dios*) sobre el amor desinteresado, un amor que al mismo tiempo es puro, casto, filial e inmaculado por Dios y por los hombres: "El amor verdadero no es indiferente al premio, pero tampoco debe ser mercenario, pues no es 'interesado'. Es un afecto del corazón, no un contrato. No es fruto de un pacto, ni busca nada análogo. Brota espontáneo y se manifiesta libremente. Encuentra en sí mismo su satisfacción. Su premio es el mismo objeto amado... El auténtico amor no busca recompensa, pero la merece. Al que todavía no ama, se le estimula con un premio; al que ya ama, se le debe; y al que persevera en el amor, se le da" (*Libro sobre el amor a Dios*, VII, 17). Donde, si nos damos cuenta, se establecen ciertos principios que retomarán posteriormente los amantes cortesos: la perseverancia en el amor dará como premio el "galardón" merecido.

S. Bernardo sigue en bastantes aspectos la filosofía voluntarista agustiniana, con lo que estos autores rebaten la teoría estoica de que cualquier pasión es mala de por sí, y que tuvo bastante éxito en la baja Edad Media, pues apartaba al hombre de la sabiduría. S. Agustín al analizar las pasiones había dicho: "Platón meditó mucho sobre las pasiones y las localizó en tres regiones corporales. El alma *intelectual* se alberga en la cabeza, la *irascible* en el pecho y la *concupiscible* en el diafragma, donde se engendran las tendencias a la sensualidad, al disfrute. La sabiduría es la que debe mantener el gobierno de las pasiones lo mismo de la irascible que de la concupiscible. Los estoicos las ven como una patología, ya que eran enfermedades del alma. Son enfermedades porque la influencia del *logos* sobre dichas afecciones está muy debilitada o es nula. Consideran, pues, las pasiones como "movimientos desenfrenados, producidos por impresiones contrarias a la razón". Y surgen de falsas representaciones de las cosas y de su valor. Es decir, que se desarrollan en la esfera de la *doxa*, de la opinión. En cuanto a su número, se

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

mantiene adictos al *tetracordo* de Aristón: placer-dolor, deseo-temor. El sabio aspira a la liberación total de estas pasiones, a la *apatheia*" (*Confesiones*, lib. IX, cap. IV). San Agustín, pues, cristianizó la teoría de las pasiones, vinculándolas a la voluntad: si la voluntad es buena, son buenas las pasiones; si es mala, son malas también ellas. Y el pecado sólo dependerá de la mala voluntad, es decir cuando conscientemente se ama más a la criatura que al Criador (*Ep. Ioan*, tr. II, 11: "Desgraciado de ti, si en lugar de amar al Creador amas las criaturas"). Aspectos que asumirá S. Bernardo en su *Tratado sobre la gracia y el libre albedrío*, II, 3. Pero no serán únicamente estos contenidos los que pasarán a la nueva concepción amorosa cortés o humana al dar una primacía a la voluntad frente a las otras potencias anímicas que se doblegan a su imperio, sino que además S. Bernardo influenciará sobre todo en el lenguaje amoroso, aplicado sobre todo en sus sermones sobre el *Cantar de los Cantares*. Frases como éstas, serán ya para siempre usuales en las ficciones literarias amorosas: "¡Oh amor arrebatado, impetuoso, abrasado, apasionado, que no permites pensar en nada fuera de ti, que todo lo vuelves desdeñable, que haces despreciar a todo menos a ti...! desbaratas el orden, desorganizas el género de vida, desconoces la medida; vences tú mismo y eludes toda oportunidad, toda razón, todo pudor, todo consejo, todo juicio..." (Sermón 79). O sentencias que posteriormente pasarán a ser reglas del comportamiento amoroso, como fue el secreto: "¿Hay algo tan codiciado por el pudor como el secreto? Efectivamente, el lecho y la noche ocultan un secreto. Por eso a los que deseamos orar se nos manda que entremos en el aposento por razón del secreto para evitar que, si oramos en público, la gloria humana nos robe el fruto de la oración y frustre su efecto..." (Sermón 86), porque al hacer público el amor se muestra la vanagloria de quien así actúa.

Es un momento crucial para la fusión de las teorías amorosas monásticas con la de los seglares y estudiosos de la filosofía griega, pues el amor a Dios y a sus criaturas se reviste de una retórica y filosofía del amor humano, integrando imágenes y representaciones de la literatura a este deseo desinteresado y aportando clarificación a la definición del concepto a través de la filosofía aristotélica. Y al contrario, muchas de las teorías del amor divino, el ensalzamiento del objeto del deseo amoroso, el Sumo Bien o la Felicidad como motores de dicho deseo, la búsqueda de lo eterno frente a lo caduco, etc. de los tratados amorosos monásticos y el lenguaje expresivo de los comentarios al *Cantar de los Cantares* serán de gran utilidad para la contrucción de la nueva concepción amorosa cortés.<sup>7</sup>

El otro extremo del *amor*, es el *bestial*, el que rige los deseos de los animales, y con el que coincidimos en algunos aspectos, sobre todo en lo concerniente a los apetitos sensitivos. Este amor conocido como voluptuoso, lujurioso, bestial, y algunas veces como "natural", fue denostado por prácticamente todas las filosofías, tanto paganas como cristianas, exceptuando

---

<sup>7</sup>Vid. Jean LECLERQ, *L'amour vu par les moines au XII siècle*, París, Ed. du Cerf, 1983, pp. 32-33.

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

algunos filósofos que fueron inmediatamente clasificados como herejes o heterodoxos. El primer aspecto en el que insisten, tanto los filósofos peripatéticos como los platónicos y estoicos, es que las pasiones no controladas esclavizan al hombre, haciéndole perder su libertad y transformándolos en bestias. Esta será una de las constantes de toda la filosofía moral o ética, que también empieza a introducirse en los estudios parisienses, pero sobre todo en los preceptores de la nobleza, en ese afán de vivir gobernados por el perfecto rey o príncipe. Decía S. Agustín en sus *Confesiones*, 8, 5: "De mi voluntad se había apoderado el enemigo, y de ahí había hecho una cadena y con ella me sujetaba. Pues mi voluntad malvada se hizo lóbrego; la cual, no resistida, se hizo costumbre, y la costumbre, no contradicha, se hizo necesidad. Con estos como eslabones, trabados entre sí –y por eso la llamé cadena–, me tuvo sujeto a dura esclavitud". El señorío, pues, propio de la mente lo pierde el hombre cuando cede a una voluntad contraria a la que debe prevalecer respetando la categoría de los bienes. Si releemos a Boecio en su *Consolación de la filosofía*, su posicionamiento frente al amor voluptuoso o bestial es más radical aún: "Hablemos de los placeres del sentido, cuyo deseo llena de ansiedades y cuya satisfacción agobia con remordimientos... Desconozco el atractivo que puedan tener los arrebatos del placer; pero que terminan en la tristeza y en el abatimiento lo comprenderá todo aquel que recuerde los extravíos de sus propias pasiones. Y si el placer puede dar la felicidad, ninguna razón habrá para no llamar felices a los brutos, que no aspiran a otra cosa más que a satisfacer los deseos de su cuerpo. En todos los placeres hallarás lo mismo: clavan su aguijón a aquellos que los disfrutan. Y a semejanza de la abeja voladora que ha dejado su miel, huyen después de herir ferozmente el corazón que se les abrió" (Lib. III, prosa 7ª) o "Al que ves sumergido en el fango de pasiones vergonzosas e inmundas, tenlo por esclavo del placer que deleita al cerdo repugnante. Así, pues, todo el que abandona la virtud deja de ser hombre, e incapaz de llegar a ser un dios, se convierte en bestia" (Lib. IV, prosa 3ª). Ya en la época que nos ocupa, la lectura de la *Ética* de Aristóteles incidirá en este aspecto, intentando diferenciar al hombre de los animales por las virtudes, únicas capaces de hacer del ser humano superior a las bestias y acercarlo a su Creador. Pero sobre este aspecto volveremos más adelante.

Para la Iglesia y sus representantes, el amor bestial, es decir el deseo sexuado es malo si no conlleva consigo el afán de procreación y realizado en ciertos momentos propicios. Baste con leer las *Epístolas* de San Pablo, los textos de S. Agustín, y entre ellos *Los bienes del matrimonio*, los penitenciales, etc. para hacerse una idea del desprecio hacia esta pasión nacida del apetito inferior. Idea que podemos resumir con el punto de vista de S. Jerónimo quien llega a calificar como adúlteros a los esposos que "aman demasiado ardientemente a sus mujeres", citando al moralista pagano Sextus: "Unde Sextus in sententiis: Adulter es, inquit, in suam uxorem amator ardentior. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius" (En relación a la esposa de otro todo amor es vergonzoso; en relación a la suya, el amor excesivo) (*Contra Joviniano*, 1,

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

49). Aquí S. Jerónimo sigue fielmente la filosofía de los estoicos. Se acepta la actividad sexual siempre que sea beneficiosa a la sociedad, pero hay que someter dicha pasión mediante reglas precisas. Los cristianos definieron "obra conyugal" al comercio sexual que observaba estas reglas, y fornicación y adulterio todo aquello que las trasgredía. A la "obra conyugal" se le atribuye la intención procreativa; a la fornicación y adulterio el amor, la pasión, la búsqueda del placer.<sup>8</sup> Es la clásica oposición entre carne y espíritu, en la que la carne no es ni más ni menos que lo que ata al espíritu a la tierra y le impide llegar a Dios. El placer de los sentidos es distraer el camino del espíritu, y por tanto aferrarlo a la tierra.

Partiendo de esta denigración del amor bestial: el que nos unifica con los animales, será usual que los nuevos tratados sobre el amor intenten evitar mostrar dicha pasión, olvidándose completamente de ella y dejando su campo para algunos de los tratados médicos o de física natural (caso de San Alberto y su *De animalibus* o de las traducciones realizadas en la Escuela de Salerno por Constantino el Africano de los libros médicos orientales). Coincidiendo, estos tratados científicos, además, con la vieja creencia de que la excesiva sexualidad reseca la mente, la vista, etc., y produce disfunciones orgánicas muchas veces irreparables, aparte de "engendrar costumbres de hembra", si bien mantienen cierta necesidad del coito como consustancial a la especie humana. O incluso, dejando dicha pasión para la otra vertiente amorosa, la del "ars" ovidiano, mostrándose en multitud de obras del estilo bajo –comedias elegíacas, *fabliaux*, *facecias*, etc.– como apetito sensitivo, y por tanto como sexualidad baja y bestial.

Pasemos, pues, al *amor humano*. Pienso que fue Aristóteles, quien a través de su filosofía dio las bases teóricas para configurar la nueva concepción amorosa humana, diferenciándola de la de los animales. Él fue también quien dio cientifismo con su filosofía natural a la doctrina del amor como pasión y de su enfermedad. Pero procedamos por pasos. El axioma fundamental de su sistema es que la sensación es un movimiento común del alma y del cuerpo. Aristóteles en su *De Anima*, libr. III, cap. 8, parte de la siguiente premisa para estudiar el animal, y como tal, el ser humano: "Nada existe separado de las magnitudes sensibles, por eso es imposible conocer o concebir sin sensación o, al menos, sin imagen, sustituto de la sensación en las operaciones del intelecto".

Así, pues, para entender el origen de la filosofía amorosa tenemos que partir de la

---

<sup>8</sup> Para todos estos aspectos, vid. John T. NOONAN, Jr., *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*. Traducida del Inglés por Marcelle Lossua, Les Éditions du Cerf, París, 1969 y Jean-Louis FLADRIN, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris, Seuil, 1983.

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

percepción, que arranca siempre de objetos particulares o sensibles y llega hasta el alma. Y esta fue una de las tesis con la que combatió Aristóteles las teorías del movimiento del alma, en la que se basaba la filosofía platónica y sofística. Según el Estagirita, el movimiento no tiene lugar en el alma sino que penetra o llega hasta ella a través de la percepción. La misma formulación le lleva a criticar a los que sostienen que el alma se mueve a sí misma y así la sensación sería un movimiento de ella. El maestro de la escuela peripatética, mucho más empírico, aduce que la sensación es provocada en realidad por el objeto sensible y va acompañada de modificaciones somáticas, que en el amor se traducen en una serie de afecciones típicas, que veremos reflejadas posteriormente en el amante cortés.

Ahora bien, si el alma no mueve al cuerpo ni se mueve a sí misma, qué es lo que mueve al animal, porque está claro que la actividad y no el reposo es la característica fundamental de éste. La respuesta está clara: las pasiones, es decir el deseo (*De Anima*, lib. II, cap. 8 y 9). Un animal sólo se mueve por desear o evitar algo, o por coacción. Y si comparamos el alma vegetativa del hombre con la misma ánima de los vegetales, podremos comprobar que no es la facultad nutritiva la causa única del movimiento. Tampoco lo es la facultad sensitiva, la exclusiva de los animales, porque hay algunos que tienen sensación y, no obstante, son estacionarios. Tampoco lo es la facultad racional, el intelecto teórico, porque la posesión de la ciencia no implica el ejercicio de la misma. Parece, por tanto, que hay dos facultades motrices: el deseo y el intelecto (*De Anima*, III, 10). Otros filósofos también se cuestionaban si la imaginación podía ser el elemento motor, concepto que asume Aristóteles en el caso que se la considere parte del intelecto o del acto inteligente: "Único es el principio primero motor: el objeto deseable. En efecto, si los dos principios: el intelecto práctico y el deseo, están al inicio del movimiento, es en virtud de un elemento común, que ellos son motores. Pero de hecho el intelecto no mueve sin deseo (pues el acto volutivo es una especie de deseo, y quando se mueve según la razón, también nos movemos por el acto volutivo). En revancha, el deseo puede mover contra el razonamiento, pues el apetito es una especie de deseo. Por tanto, el intelecto es siempre recto o justo, mientras que el deseo y la imaginación pueden ser justos o erróneos. Por ello siempre será el objeto deseable el que mueve, pero puede ser un bien verdadero o únicamente aparente (no importa qué bien, sino el bien práctico; y el bien práctico es aquel que puede ser de otra manera de la que es)" (*De Anima*, III, 10). Aspectos que retoma en su *Política*, VIII, 7, y *Retórica*, I, 1.

El amor-pasión se da, pues, cuando el deseo se mueve al margen de todo razonamiento y las imaginaciones persisten (obsesión) en el individuo: "Por otra parte, dado que las imaginaciones persisten en nosotros y se asemejan a las sensaciones, los seres vivos obran a menudo bajo su influencia, algunos, por ejemplo, los brutos, porque la mente está temporalmente encubierta por la emoción, la enfermedad o el sueño" (*De Anima*, lib. III, cap. 3). Una vez nacido el deseo, o la



Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

afección externa, llegada a través de los sentidos (vista u oído), éste se irradia del corazón como fuerza motriz en forma de neuma (*De partibus animalium* III, 3, 665). Este neuma, que Aristóteles considera el principio vital del organismo, fuente del calor animal y por tanto ligado a la sangre, determina la constitución física y mental del individuo. Es por esta razón que se puede comparar el amor a la embriaguez o a la locura, puesto que la sangre caliente produce un aumento de la bilis negra y su ascenso al cerebro, creando un ofuscamiento de la razón: "...los hombres pueden tener conocimiento de un modo distinto de los de ahora mencionados; en efecto, en el tenerlo y no servirse de él vemos que la disposición puede ser diferente, hasta el punto que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado. Y es precisamente ésta la condición en que se encuentran los que están dominados por las pasiones; en efecto, los accesos de ira, los deseos sexuales y algunas pasiones semejantes producen manifiestamente trastornos hasta en el cuerpo, y en algunos incluso accesos de locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes se encuentran en un caso semejante. El hecho de que se expresen en términos de conocimiento no indica nada, ya que incluso los que están dominados por estas pasiones repiten argumentos y versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia ensartan frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan en ese caso como los actores en el teatro... El modo de que se desvanezca la ignorancia y recobre su conocimiento el incontinente es el mismo que en el caso del embriagado y del que duerme, y no es propio exclusivamente de esta afección; es a los fisiólogos a quienes debemos preguntarlo" (*Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1147a).

Así, pues, el concepto del amor como pasión de Andrés el Capellán<sup>9</sup> está influido por la filosofía aristotélica, si bien la definición del amor como obsesión por la belleza del sexo opuesto parece que proceda directamente de la teoría médica de Constantino el Africano en su *Pantegni* y del *Canon* de Avicena, ambos conocedores de Aristóteles.<sup>10</sup> Pero si exceptuamos en la específica definición lo relacionado con la obsesión por la belleza, todo lo referente en este primer capítulo a la percepción, a la reflexión del espíritu para que nazca la pasión, y no de una reflexión cualquiera, sino que ésta tiene que ser obsesiva, así como de las angustias y temores de los enamorados por un lado, de esperanza y goces por otro, etc., proviene casi completamente de los

---

<sup>9</sup> "El amor es una pasión innata que tiene su origen en la percepción de la belleza del otro sexo y en la obsesión por esta belleza, por cuya causa se desea, sobre todas las cosas, poseer los abrazos del otro y, en estos abrazos, cumplir, de común acuerdo, todos los mandamientos del amor" *De amore*, cap. I. (Sigo la edición de Inés Creixell Vidal-Quadras, Andrea CAPELLANI, *De Amore. Tratado sobre el amor*, Barcelona, El Festín de Esopo, 1984)

<sup>10</sup> Vid. Paolo Cherchi, "Andrea's *De Amore*: its unity and polemical origin", en *Andrea Cappellano i Trovatori e altri temi romanzí*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 83-112. Aunque podemos encontrar referencias a lo bello en Platón: "Que el amor sea una cierta clase de apetencia, cosa es para todos evidente; y cosa sabida es, que aun los no amantes apetecen lo bello" (*Fedro*)

Canet, J.L., “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenaje a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

panteamientos aristotélicos, como se habrá podido comprobar *supra*.

El amor así definido, obliga, dentro de un esquema lógico-aristotélico a que sólo pueda existir entre personas de diferente sexo (*De amore*, lib. I, cap. 2). Y algo similar nos dirá Aristóteles, pues en su I libro de la *Ética*, al comentar los bienes o la felicidad humana dentro de su planteamiento moral, señala que hay que evitar siempre tres actitudes: el vicio, la incontinencia y la bestialidad. Basándose en estas categorías definirá su concepto de virtud – aspecto que trataremos posteriormente–. Pero, en su lib. VII, cap. 5, al tratar lo que entiende por bestialidad, pone como ejemplo las relaciones sexuales entre el mismo sexo, junto con otras brutalidades. Así, pues, partiendo del punto de vista de Andrés el Capellán o de Aristóteles, el amor humano, sólo se puede dar entre personas de diferente sexo, pues si no nos rebajamos al amor bestial, al amor vicioso o morboso, aspectos éstos marginados del tratado *De amore* y de la cultura cortesana.

Continúa Andrés el Capellán en este mismo capítulo indicando que el amor necesita de cierta soltura económica y decae o disminuye si la persona está sometida a la pobreza: “Y yo sé por experiencia que cuando sobreviene la pobreza el sustento del amor empieza a faltar, puesto que “la pobreza no tiene con qué alimentar al amor””. Si bien cita directamente a Ovidio en su *Remedia amoris*, sin embargo también está relacionado con los textos del Estagirita, cuando afirma que los bienes son de tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decantándose, claro está, por los del alma, puesto que éstos últimos son los primarios y más propiamente bienes. Sin embargo, Aristóteles es contundente cuando afirma que el hombre necesita, además, de los bienes exteriores, pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Esta postura es un elemento clave del concepto de prudencia y del término medio utilizado por filósofo griego y que comparte plenamente el Capellán, siendo consustancial para la definición de la *mezura* cortés. Dirá el autor francés: “Sin embargo, el amante prudente no desecha las riquezas..., sino que, según las posibilidades de su patrimonio, desde un principio pone límite a sus gastos... 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...” Es decir, estamos ante el principio definitorio de las virtudes aristotélicas, presentadas como “término medio entre los dos extremos” (*Ética*, lib. I, cap. 6), correspondiendo con lo que dice Andrés el Capellán de que el amante cortés debe buscar la generosidad, término medio entre la avaricia y la prodigalidad. Las razones son claras, en el momento que faltan en la persona los bienes exteriores para poder subsistir, la necesidad le hace melancólico y cabizbajo, se tortura con innumerables cavilaciones, desaparece la alegría, apareciendo horrible a su amada.

Este punto entra en relación directa con el capítulo siguiente del tratado, donde el Capellán se pregunta sobre los efectos del amor, señalando que el "...amor hace que un hombre brille con tantas virtudes y que enseña a cualquier persona a sobresalir por sus buenas costumbres". Es decir, el planteamiento cortés de que el amor hace al hombre virtuoso y le hace comportarse decididamente "cortés". A la pregunta del Capellán se le podría añadir: ¿De qué virtudes? ¿De las cristianas? La respuesta nos la da el propio Andrés el Capellán: las del Amor, de quien no se fía: "que si el amor fuese tan equilibrado... yo quedaría vinculado para siempre a su servicio. Pero como suele llevar en sus manos pesos desiguales, tengo tan poca confianza en su justicia como en la de un juez sospechoso". Volvemos de nuevo al punto de partida. Las virtudes aristotélicas son "un cierto término medio", "un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón... entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto". Por tanto, el amor es una pasión, no tan baja que se asimile a la del alma vegetativa en la simple sexualidad, ni tan alta que sólo tenga por meta el intelecto, como alma superior que lo relaciona con el criador. Desde este punto de vista, el amor humano, tratará ante todo de separarse al máximo del amor bestial, si bien no podrá renunciar completamente a él, pero al menos intentarán los tratadistas de someterlo a la razón, en ese intento de aproximarse al amor divino en el que sólo interviene el intelecto, pero diferenciándose de él por el objeto del deseo.<sup>11</sup> De ahí el desprecio del amante cortés hacia la clase social inferior, del vulgo, quienes viven como animales, y tienen una vida sexual desbordante, continuamente denunciada por los poderes eclesiásticos. Dirá Andrés el Capellán: "Dijimos que es muy difícil encontrar campesinos que sirvan en la corte del amor, porque ellos ejecutan las obras de Venus tan naturalmente como el caballo y la mula, tal como les enseña el instinto animal... 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". (Lib. II, cap. XI) Algo similar ocurrirá con las prostitutas. Y en definitiva en cualquier relación donde la entrega fácil y la sexualidad sea preponderante: "Y se dice que la facilidad de la mujer en conceder lo que le han pedido es lo mismo que el exceso de deseo sexual que se da en el hombre, lo que también debe excluirse totalmente de la corte del amor. Efectivamente, quien está atormentado por un deseo carnal tan inmoderado... no puede llamarse enamorado sino adúltero y simulador de amor, y será peor que un perro lascivo".

Este mismo razonamiento forma parte de la premisa de la que se parte en la definición del amor. Es decir, si el amor es una pasión, un deseo de alcanzar y poseer un objeto, lo primero que resalta es que cuando el deseo se ha cumplido, la pasión cesa o desaparece. El Amor, por tanto, como dice el tratadista francés "siempre disminuye o aumenta". De ahí que cuando la relación

---

<sup>11</sup>De este parecer es P. ZUMTHOR, "Notes en marge du *Traité de l'amour* d'André le Chapelain", *Zeitschrift für romanische Philologie*, n° 63, 1943, pp. 178-191.

Canet, J.L., “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

sexual se da continuamente, será ésta una de las causas para que desaparezca, que es lo que ocurre con el matrimonio, en el que no puede existir amor (“También huye éste y de forma brutal si dos amantes llegan a unirse en matrimonio” –*De amore*, Lib. II, cap. IV), y que tanto ha chocado a ciertos críticos de principio de siglo sobre estas reglas amorosas. Algo similar ocurre en todos los planteamientos expresados en los capítulos de cómo disminuye o aumenta el amor. Pues si partimos de un deseo, cuando más tiempo se esté pensando por el objeto para su posesión, más valor le damos a dicho objeto y con mayor pasión gozaremos después de él: “En principio, se dice que aumenta cuando los amantes se visitan y se ven ocasionalmente y con dificultad; en efecto, cuanto mayor resulte la dificultad de dar y recibir mutuamente caricias amorosas, tanto más crecerá su pasión y su deseo de amar –Lib. II, cap. II). De ahí la importancia de los celos, dentro de esta compleja arquitectura amorosa: “Crece también cuando uno de ellos siente celos de verdad, que con razón son llamados madre del amor – Lib. II, cap. II), puesto que se tiene miedo o temor a la pérdida del objeto deseado.

Pero procedamos con el mismo orden que hace Andrés el Capellán en su tratado, y pasemos a analizar su cap. V del primer libro: “¿Qué personas son aptas para amar?” Lo primero que resalta en el texto es que es sólo puede amar la “persona dueña de sí misma, que sea apta para realizar los trabajos de Venus...” Para entender esta premisa, baste recordar el funcionamiento de la voluntad, que es un apetito o deseo racional. Es decir, si bien el amor nace a partir de la visión de un objeto deseable, para que se manifieste como pasión tiene que intervenir la voluntad, que es la que en definitiva hace mover las otras potencias del hombre. Por tanto, se necesita que la razón y el deseo estén de acuerdo para que entremos en el amor humano, diferente del acto forzado o involuntario, característico de las acciones realizadas por los animales o por los niños, como dice Aristóteles en su *Ética a Eudemo*, lib. II, 8. De ahí que se necesiten personas libres, capaces de realizar elecciones deliberadas y actos voluntarios, que posean suficiente razón y la utilicen, y no dejen que sea únicamente el deseo nacido del alma vegetativa y sensitiva la que guíe nuestros actos, como así les ocurre a los animales, o a los niños. Por ello, los obsesionados por el placer, los niños, incapaces de razonar convenientemente ni de seguir las reglas amorosas, no son aptos para amar. Tampoco lo serán aquellos que les falte el deseo, otra de las partes necesarias para se produzca el acto voluntario deliberado, como señala Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, lib. VII, 14, cuando habla del deseo sexual. Es decir, no serán aptos para el amor los viejos, los ciegos –a quienes nos les llega la imagen del deseo–, los asexuados o hombres denominados “fríos”. Bajo este aspecto, y en esta construcción lógica del amor humano, no se es nada indulgente con aquellos que se dejan arrastrar únicamente por el deseo irracional, el procedente del apetito concupiscible, de ahí las innumerables comparaciones del hombre voluptuoso con las bestias más sexuadas: los mulos y los puercos. La incontinencia estará reñida con el amor, y en esto se seguirán las mismas pautas de Aristóteles, colocando a los

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

incontinentes entre los viciosos(*Ética a Nicómaco*, lib. VII, 3).

Pero en esta construcción teórica sobre un comportamiento basado en unas nuevas reglas y formas de conducta –extraídas de la filosofía aristotélica–, mediante un distanciamiento o rechazo de los modelos de conducta anteriores, pero sobre todo de los animales, se puede llegar a ciertas incongruencias, al menos desde el punto de vista ortodoxo o de la propia religión cristiana. Ya hemos visto cómo se sigue bastante fielmente la ética aristotélica, y se aplican a la pasión amorosa aquellos mecanismos descritos por Aristóteles como virtuosos, es decir específicamente humanos, porque las virtudes sólo nos corresponden a nosotros en la esfera de la creación. Pero claro, la virtud es un término medio entre dos extremos, y hemos analizado uno de ellos: el de los incontinentes. Pero queda el otro, el de los morigerados, que para el Estagirita es el otro extremo, los cuales tampoco podrán entrar en este nuevo reino del amor: "Puesto que hay también quien es de tal índole que goza menos de lo debido con los placeres corporales y se aparta así de la regla, el hombre continente ocupará el lugar intermedio entre éste y el incontinente. El incontinente se aparta de la regla por exceso; éste por defecto; el continente se atiende a ella y no se desvía en un sentido ni en otro. Y puesto que la continencia es buena, necesariamente tienen que ser malas las dos disposiciones contrarias..." (*Ética a Nicómaco*, VII, 9).

Ello conlleva la necesidad de la búsqueda del placer por parte de los enamorados, y de una cierta sexualidad al menos como fin último de la relación amorosa. De ahí la definición que da Andrés el Capellán de amor *purus* y *mixtus*, y cierta inclusión de la filosofía natural en dichos conceptos, al aceptar la sexualidad como parte integrante del hombre y de su placer legítimo: "A pesar de todo, creo que Dios no puede ofenderse gravemente por el amor, pues lo que se hace bajo el impulso de la naturaleza puede purificarse fácilmente por medio de la penitencia" (*De amore*, lib. II: Habla un caballero a una dama de la alta nobleza). Punto de vista criticado por la Iglesia, puesto que para la Iglesia católica cualquier relación sexual que no lleve consigo la intención procreativa contraviene las normas divinas, y por tanto es pecado. Mucho más en estos casos fuera del matrimonio, donde se vislumbra una posible relación adúltera. El Capellán, conocedor de la doctrina cristiana, se decantará por el *amor purus*, como más virtuoso, tanto para Dios como para los hombres, pues alcanzará las virtudes aristotélicas más elevadas. También esta idea sobre el amor humano la podemos rastrear en ciertos posicionamientos éticos al dividir el amor natural en virtuoso o vicioso. Es decir, lo natural, mediante la razón y la prudencia se hace virtuoso, mediante los excesos se convierte en vicioso.

Para poder entender de nuevo la definición del Capellán entre *Amor purus* y *Amor mixtus* (los cuales se diferencian entre sí porque el primero no se preocupan de la carne, sino que quieren sin más entrelazarse y besarse sin llegar a más, siendo una forma de amar más virtuosa

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

que la segunda, porque Dios no se irrita y no perjudica al prójimo), hay que volver a Aristóteles cuando habla de los placeres en su *Ética a Nicómaco*, lib. III, 10. Para empezar tendremos que tratar de la templanza, virtud que se define como un término medio respecto de los placeres: "La templanza tienen por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con lo que se ve por los ojos, como los colores, las formas y el dibujo, no se les llama morigerados ni licenciosos... La templanza y el desenfreno tienen por objeto los placeres de que participan también los demás animales, placeres que por eso parecen serviles y bestiales, y éstos son los del tacto y los del gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada... por tanto, el más común de los sentidos (tacto) es el que tiene que ver con el desenfreno... El complacerse, pues, en estas cosas y amarlas sobre todas las demás es propio de las bestias; y se exceptúan, en efecto, los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto que afecta al licencioso no es de todo el cuerpo sino de ciertas partes".

Por tanto, el *amor purus* es un amor más virtuoso, pues en él actúa directamente la templanza, base del amante cortés, reduciendo su campo de acción a los más nobles placeres del tacto, y no a los más bajos, los referidos por el filósofo a "ciertas partes", reservadas en el caso del Capellán para el *amor mixtus* y tratadas más extensamente en el capítulo *Habla un caballero a una dama de la alta nobleza*. Pero aunque el amor "puro" sólo llegue a tocamientos en las partes superiores del cuerpo, es decir las partes más nobles, es necesario al hombre amar. De ahí que en el diálogo donde *Habla un noble a una dama noble* se describa cómo en el palacio del amor son marginadas y castigadas aquellas damas que han caído en uno de los dos extremos: las insensibles y las incontinentes. De ahí también que la mayoría de las reglas del amor se construyan partiendo de los principios y de los modos de comportamiento definidos por Aristóteles, reglas construidas para ese hombre que vive en una nueva sociedad que intenta imitar aquella más elevada de los griegos y romanos, buscando por tanto copiar sus actitudes morales, políticas y sociales. Es decir, todas las normas de comportamiento del amante cortés tendrán algo que ver con este esquema filosófico, siendo prohibidos o marginados de este modelo de convivencia humana los excesos y defectos. Todo se construirá con las clásicas triadas: *valentía* frente a *cobardía* o *temeridad*; la *liberalidad* frente a la *avaricia* y la *prodigalidad*; *magnanimidad* frente a la *vanidad* o la *pusilanimidad*; el *pudor* frente a la *desvergüenza* y la *timidez*; la *amabilidad* frente al *desabrimiento* y la *adulación*; etc. (*Ética a Eudemo*, lib. III).

Pero si aparentemente esta construcción lógico-ecolástica parece perfecta dentro del esquema de la filosofía moral planteada por Aristóteles, sin embargo, tal y como hemos empezado a vislumbrar anteriormente, puede entrar en contradicción con los principios cristianos de la sociedad de la época. Y ello por múltiples razones: desde la aceptación de la sexualidad

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

como algo natural y consustancial al individuo, siempre y cuando esté subyugada a la razón, hasta la búsqueda de las virtudes, definidas éstas como hábitos, pero no de las normas o mandamientos cristianos, sino del propio comportamiento humano. Por tanto, no nos debe extrañar la prohibición realizada por el obispo Tempier en el prólogo de su decreto, fechado en 1276, donde se nos dice: "Además, condenamos por la misma sentencia el libro *De amore*, también llamado *Del dios del amor*, el qual empieza: "Cogit me multum", etc. y se termina: "Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata, etc... y condenamos igualmente todo aquello que trate de materias que de forma evidente ataquen bajo cualquier aspecto a la pureza de las costumbres y a la ortodoxia de la fe".<sup>12</sup>

El ataque al texto de Andrés el Capellán procede, pues, de su aristotelismo. Aparte de esta cita inicial al Decreto de 1276, no hay más alusiones al texto de Andrés el Capellán. Sin embargo, rastreando cada una de las tesis condenadas en el decreto, vemos que las relacionadas directa o indirectamente con el *De amore* proceden de proposiciones aristotélicas, que Andrés el Capellán ha utilizado para la construcción de su amor humano. Por ejemplo, la Tesis 166 (206 ed): *Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui* (Por contrario que sea a la naturaleza de la especie, el pecado contra natura, o lo que es lo mismo el mal uso del coito, no es contrario a la naturaleza del individuo). Se trata del pecado contra natura consagrado por S. Pablo (*Rom* 1, 26) y por los penitenciales, es decir visto como el uso desordenado de las relaciones sexuales que no tienen como punto de mira la procreación. En dicho caso, las relaciones sexuales no serían contrarias a la naturaleza del individuo, sino a las de la especie (cuya conservación estaría en peligro por tales actos). Y algo tienen que ver con ciertos párrafos sobre filosofía natural defendidos en algunos diálogos del II libro *De amore*.

Del mismo modo podemos analizar la Tesis 169 (210 ed.): *Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem* (La completa abstinencia de cualquier acto de la carne destruye a la vez la virtud de quien la practica y la de la especie). La oposición de esta tesis al consejo evangélico de castidad perfecta es claro (*Mateo*, 19,11; *I Cor*, 7, 1, ss. etc.) Sobre todo, teniendo en cuenta el gran movimiento monástico existente en este momento, cuyo principio básico se había estipulado con la castidad. El sentido de estas objeciones está claro. La primera reposa sobre las afirmaciones de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (II, 2), que ya hemos analizado. La segunda objeción se inspira en la *Metafísica* (V, 4, 1014 b 15-16), donde Aristóteles manda a todos a obrar para la conservación de la especie en virtud del *ius naturale*. El punto de vista de la Iglesia para defender la virginidad, es que ésta no es un extremo, sino que forma parte del acto deliberativo y voluntario, argumentando que la Naturaleza no exige a todos

---

<sup>12</sup>Las citas extraídas de Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1977. Las traducciones son mías.

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

a que contribuyan personalmente a la conservación de la especie; como también habían dicho los estoicos, cuando definían la perfecta sabiduría.

También condena el obispo Tempier los modelos de comportamiento aportados por esta filosofía amorosa aristotélica, como así ocurre en la *Tesis* 170 (212 ed.): *Quod pauper bonis fortunae non poteste bene agere in moralibus* (Un hombre desprovisto de fortuna (bienes materiales) no puede actuar bien en el dominio de la moral; es decir, no puede ser virtuoso). La oposición de esta tesis al ideal evangélico de la pobreza es clara (ideal en auge a partir de la creación de la orden de los franciscanos). Aspecto que también hemos analizado en el *De amore*, cuando afirma que la pobreza es enemiga del amor, proposición que procede de la *Ética a Nicómaco* (I, y X, 9). Y así podríamos recoger bastantes tesis más condenadas. Pero lo más importante es que todas las tesis denunciadas por el obispo Tempier están en relación directa con los planteamientos aristotélicos, que por aquel tiempo fueron ampliamente difundidos en las escuelas parisienses, generando con ellas los principios de las más importantes contradicciones dentro del sistema filosófico cristiano.

Para nosotros, Andrés el Capellán en su afán de construir un tratado sobre el amor, ha utilizado no sólo la filosofía aristotélica en boga, sino también su estructura: definición del tema, causas y efectos, etimología de la palabra, quiénes pueden tener o no amor, cómo crece o se desvanece, etc.<sup>13</sup> Sin olvidar, claro está, el primer gran tratado de esta materia realizado por Ovidio, al que intenta superar. Pues el Capellán no intenta mostrarnos el amor desde su faceta de "arte", es decir del oficio del amador, de cómo conseguir los favores de la damas. Para él, su tratado está en aportar todo lo nuevo que sobre la materia se estaba debatiendo. Por ello escoge al filósofo entre los filósofos, al maestro, a quien intenta imitar en todas sus proposiciones, construyendo así un nuevo modelo de comportamiento social a imitación de la época dorada de los antiguos. Por supuesto, que la paz social vivida en estas épocas, así como la creación de las grandes cortes europeas contribuirán a esta nueva necesidad de comportamiento humano mucho más refinado; pero para ello había que estar en la misma posición elevada filosóficamente como la que defendían los ortodoxos cristianos. Para estos últimos, todo lo planteaban en vista de una vida futura, olvidándose de la vida cotidiana, de las relaciones entre los hombres, en definitiva de la filosofía moral. Y es, bajo este aspecto, donde Andrés el Capellán y otros muchos poetas y profesores contribuirán a la edificación de dicha manera de actuar, no como dioses en la tierra ni

---

<sup>13</sup>La retórica y la escolástica impregnan toda la obra. De ahí que desde el principio divida Andreas su libro en un orden estricto (aristotélico): naturaleza del amor, sus orígenes, sus efectos, como conseguirlo o alcanzarlo (ejemplos de cómo realizarlo), reglas para regirlo, cómo se desvanece y desaparece, etc. En ello sigue también la *Retórica ad Herennio* y sus recomendaciones en cuanto a la disposición de las partes del discurso. Pero los diálogos entre los personajes muestran, además, que Andreas es un maestro en el *ars disputandi*. Este es el arte de las escuelas y universidades, utilizando para ello los maestros: la *lectio* y la *disputatio*. De ahí que los diálogos que existen en el interior del texto parecen más que un simple diálogo extraído de lo cotidiano un diálogo entre maestro y discípulo. También es por ello que para la argumentación demostrativa se incluyan en el interior de dichos diálogos una serie de referencias clásicas, de máximas y sentencias, de fragmentos de la biblia, santos Padres, etc.



como los animales, sino como los humanos, mezcla o ser intermedio entre las bestias y los ángeles. De ahí la prioridad dada a la razón, como piedra de toque de toda su filosofía, y controladora del exceso pasional del individuo. Por tanto, sí que estamos ante un *Ars honesti amandi*, como lo llamaban al tratado del Capellán;<sup>14</sup> de ahí toda esa nueva cortesía, todo ese mundo basado en las virtudes morales, dejando un poco de lado a las teologales; de ahí toda esa exaltación de la dama, necesaria para configurar esta nueva filosofía amorosa, puesto que había que ennoblecer el objeto del deseo y elevarlo a un lugar similar al de la Virgen (paradigma de la altura máxima a la que puede llegar una mujer), para poder asimilar esta pasión con la vieja idea de la amistad, o amor entre iguales. Es decir, ya que el hombre se enamora, que lo haga de lo noble, de aquello por lo que vale la pena realizar las mil proezas, de lo único, de lo especial. De ahí que a la imagen de la dama se le pongan todos los épitetos que habían sido descritos por S. Bernardo y S. Anselmo para la Virgen María. Es la dama ideal, capaz de ennoblecer por su perfección el propio hecho de amar.

Pero la filosofía aristotélica era incapaz por sí misma de ennoblecer este deseo, puesto que para el propio Aristóteles, el mero hecho de ser una pasión no significa que sea una virtud, sino afectos del alma. Algo similar dirán la mayoría de los filósofos, incluso llegando a posicionamientos más radicales con los estoicos, ya que para esta corriente filosófica cualquier pasión es una enfermedad del alma que imposibilita al hombre alcanzar la sabiduría y el regirse libremente. Y si además tenemos en cuenta que la Iglesia tomó de los estoicos la idea de relacionar el placer con el pecado, y que uno peca cuando se aleja de su fin, que es Dios, tenemos que cualquier pasión, y en este caso la amorosa es causa y raíz de todos los males, como dirá repetidamente San Pablo: "las acciones que proceden de la carne son conocidas: lujuria, inmoralidad, libertinaje, idolatría, magia, enemistades, discordia, rivalidad, arrebatos de ira, egoísmo, partidismos, sectarismos, envidias, borracheras, orgías y cosas por el estilo. Y os prevengo, como ya os previne, que los que se den a esto no heredarán el reino de Dios" (*Gal.* 5,19-22).

Para ennoblecer el hecho de amar, además de elevar hacia lo más alto el objeto del deseo, como habían hecho los cristianos en el caso del amor divino, y sobre todo el ensalzamiento de la Virgen por encima de los demás mortales, era necesario dotar a la filosofía aristotélica de otros mecanismos, la mayoría de ellos procedentes de Cicerón y de la escuela plotiniana. Así la idea

---

<sup>14</sup> Posiblemente por influencia del *De inventione* de CICERÓN, quien trata de lo *honesto* en su Lib. II, 52: "Todos los objetos que pueden excitar los deseos de los hombres se pueden dividir en tres géneros; también hay tres objetos que se deben evitar. En efecto, unos nos atraen, no por los atractivos de los encantos que nos ofrecen sino por el ascendente de su dignidad: como son la virtud, la ciencia, la verdad. Se desean las otras cosas sobre todo por el interés y por la utilidad más que por ellas mismas: como son las riquezas. Otras participan de las dos primeras, nos seducen por su dignidad natural y por la apariencia de una utilidad: como la amistad, la reputación... Daremos un nombre a cada uno de estos géneros. Lo que abarca lo primero se le llama honesto; lo segundo útil; lo tercero también le llamaremos *honesto*..."

Canet, J.L., “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

del amor se irá imbuyendo de connotaciones de varia procedencia. Por ejemplo, muchas de las ideas sobre el amor cortés proceden de la filosofía estoica, filtrada por Cicerón, sobre todo en su libro de la *Amititia*. Veamos algunas frases de Cicerón,<sup>15</sup> que podrían pasar perfectamente por la de cualquier amante cortés e incluso de sus tratadistas, siempre y cuando cambiemos la palabra amistad por amor: “La amistad en sí no es otra cosa que una consonancia absoluta de pareceres sobre todas las cosas divinas y humanas (...) Los que ponen el sumo bien en la virtud ningún reproche merecen; pero esta misma virtud engendra y alimenta la amistad, y sin virtud no hay amistad posible” (IV); “...Así, a nuestro parecer, debe buscarse la amistad, no por esperanza de recompensa, sino porque todo su provecho está en el amor mismo” (IX); “Pero los que, a manera de brutos, todo lo ordenan al placer, opinan de muy distinto modo: y no es extraño. Porque nada elevado, nada magnífico ni divino pueden concebir quienes han rebajado todos sus pensamientos a cosa tan vil y despreciable. Por consiguiente, prescindamos de ellos en nuestras consideraciones; y nosotros tengamos por cierto que la inclinación a amar y la llama del afecto surgen naturalmente en presencia de la virtud: los que se sienten atraídos por ésta, se aplican y se acercan más, a fin de gozar del trato y de las perfecciones de aquel a quien han comenzado a amar, y para ser completamente iguales en el amor y más inclinados a servir al amigo que a ser recompensados por él... Así se recabarán de la amistad las mayores ventajas, y será más noble y más cierto su origen de la naturaleza que de la necesidad... como la naturaleza no puede cambiar, por eso las verdaderas amistades son eternas...” (IX); “Sea, pues, la primera ley en la amistad no pedir cosas vergonzosas, ni hacerlas, si se nos piden” (XII); “Porque, ¿cómo se ha de amar al que se teme o a aquel a quien se inspira miedo?” (XV); “Pues bien, hay que escoger los firmes, estables y constantes, que escasean mucho; además, es difícil conocerlos sin haberlos experimentado, y esta experiencia no se consigue sino con el trato mismo de la amistad...” (XVII); “Mas el punto culminante en la amistad es que iguala al superior con el inferior...” (XIX); etc.

Asimismo, esta filosofía amorosa se irá enriqueciendo con otros muchos puntos de vista, sobre todo el de los grandes tratadistas del amor divino. En esa intencionalidad de ir mejorando lo humano, no había más que incorporar muchos de los aspectos definidos por los Santos Padres de la Iglesia. Así, se introducirá el punto de vista agustiniano de que el “Amor no es más que desear una cosa por ella misma” (*Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*) y “namque amor appetitus quidam est” (*De div. quaest.* 83, qu. 35, 1 y 2), en ese afán de evitar que conlleve la posesión obligada del objeto del deseo. El punto de vista también neoplatónico y desarrollado por S. Agustín del amor eterno. El amor, en tanto que deseo, está determinado por el objeto al que se aspira. Dicho objeto tiene que dar seguridad a su no pérdida

---

<sup>15</sup>Frases extraídas de CICERÓN, *De amicitia*. Texto latino y traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos: Colección Gredos bilingüe, 1988.

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

(*De div. quest.*, 83, qu. 34). Y el único que no te desampará es Dios. Así, pues, lo que hace el bien del amor es de no poder perderse. Si se buscan como objeto otros elementos u objetos perecederos se entra en el "amor como apetito" (Sigue las teorías de Plotino, *Enneades*, VI, 8). También la filosofía voluntarista agustiniana para ennoblecer la pasión amorosa, puesto que "...la voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o, para decir lo mismo con otras palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos la practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres...." (*Confesiones*, lib. XIV, cap. VIII), con lo que el amor en sí será bueno si su objeto es bueno. Y esto conllevará el ennoblecimiento de la amada, por un lado, y la voluntad firme de quien ama, tan apreciada en la filosofía cortés. Y lo mismo podríamos decir de otros tratadistas cristianos, como hemos visto *supra* en S. Bernardo, Hugo de San Victor, etc. No nos debe extrañar, pues, que en esta suma se incluyan no sólo aspectos cristianos, sino todo el modelo que le acompaña, generándose la llamada "religión del amor", a imitación del amor divino.

Pero el texto de Andrés el Capellán no termina aquí, planteando únicamente el amor humano, sino que como buen tratadista tiene la ambición de abarcar, además, el amor superior o divino. Sobre todo, porque el amor es causante de placeres y dolores, como ya decía Aristóteles y toda la filosofía estoica, además de que te hace depender de otra persona, la cual puede no corresponderte y producir frustraciones, e incluso abandonarte si ya eras correspondido. Queda claro que para aquellos que no quieran entrar en el mundo contemplativo, el amor humano es mejor que el bestial, pues se reconducen las pasiones bajo el dominio de la razón. Pero aquellos que quieran dar el paso de la sabiduría, definida por los estoicos como ausencia de pasiones mundanas, es mucho mejor que elijan el perfecto objeto del deseo, aquel que jamás te traicionará, aquel que te dará la verdadera recompensa en el cielo, es decir Dios. El autor francés sigue bastante fielmente el punto de vista de la Patrística y de Boecio, aquel que define la beatitud como la posesión del bien y en la seguridad de no perderlo. Esta seguridad sólo se puede dar a partir de la concepción del bien mismo. San Agustín demuestra que todos los hombres buscan la felicidad, pero que cada uno entiende por felicidad y por el Bien cosas diferentes. (Sermón CCCVI, 3 y 4). Para él, la verdadera felicidad y el Sumo Bien está en la vida futura y en Dios. El amor, en tanto que deseo, está determinado por el objeto al que se aspira. Dicho objeto tiene que dar seguridad a su no pérdida (*De div. quest.*, 83, qu. 34).

Bajo este punto de vista, el amor a Dios es siempre superior al de los hombres, y de ahí que dedique el Tercer Libro a la degradación del amor humano, contraponiéndolo al amor divino. Así, una de las fuentes de esta segunda parte (además de la de Ovidio en su *Remedia amoris*) es

Canet, J.L., "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus", en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

la *Suma ars predicandi* de Alain de Lille.<sup>16</sup> En dicho libro, al igual que hará Andrés, se condena radicalmente todo tipo de amor sexual. Se nos dirá que el amor rompe la amistad, entraña tormentos infinitos, engendra la pobreza, quita la reputación, acarrea todos los vicios; quita la reputación o fama, la pérdida de los honores, provoca guerras y devastaciones, etc. A nivel social, hace nacer bastardos; a nivel físico destruye el cuerpo, produce malas digestiones, fiebres, mil enfermedades e incluso la muerte prematura. tenemos, pues, expuesta, una de las grandes *reprobatio amoris*, que hará gran fortuna durante el periodo medieval, llegando a ser incluso el tema central de otros tratados posteriores, caso del *Arcipreste de Talavera* de Alfonso Martínez de Toledo. Pero no quiero extenderme más en este aspecto, que si bien cierra el tratado amoroso, no aporta más luces filosóficas a la comprensión de la primera parte de su libro, la del amor humano.

Para terminar, quisiera indicar que somos conscientes de que estas reflexiones filosóficas no explican toda la complejidad del *De Amore* de Andrés el Capellán. Quedan muchos aspectos interpretativos de la obra que no caben en este reducido artículo, como la posible ironía que aflora a lo largo de los dos primeros libros, el público a quien iba dirigido, la intencionalidad de su autor, etc. Pero sin embargo, pensamos que puede quedar resuelto el problema de la doble verdad que se le achacaba a su autor, la unidad del tratado, que como dice el autor francés no es ni más ni menos que colocar en un "pequeño libro toda la doctrina del amor lo más detalladamente posible" (Lib. III, *Condenación del amor*) y la construcción lógico-aristotélica de su concepción amorosa.

Esta casi perfecta construcción teórica sobre la pasión amorosa tendrá un gran éxito en Francia, Italia, España, pero no será la única. Por su lado los intelectuales de la escuela de Chartres, los trovadores provenzales, los escritores de *romans courtois*, etc., cada uno de ellos intentará, partiendo de unas premisas básicas aceptadas por todos (el amor como pasión), ahondar en dicha filosofía aportando conceptos, reglas, modelos de comportamiento, extraídas de las más diversas fuentes. Pero en definitiva, las bases teóricas para la filosofía amorosa cortés fueron puestas de manifiesto por Andrés el Capellán en su tratado, al que se le podrá rebatir, modificar, replantear, pero al que aceptaron todos de antemano porque su libro era una primera *Summa* escolástica sobre dicha materia. Unos insistirán más sobre las virtudes que produce el amor, incluyendo en ellas las teologales, haciendo que el amor descansa en la fe y se mantenga por medio de la esperanza; otros incidirán en los procesos anímicos del acto deliberativo y

---

<sup>16</sup> Como muy bien señala Anton M. ESPADALER: "S'esdevé, però, que Ovidi escriu uns *Remedia amoris* i Andreu una *Reprobatio*, que a grans trets, i a despit d'encreuaments, corresponen a la diferència que hi ha entre medicina i moral", en "L'amant i la llei", en "*De Amore*". *L'amor a la literatura d'Occident*, Anton M. Espadaler (ed.), Barcelona, ed. Barcanova, 1991, pp. 31-37.

Canet, J.L., “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, ed. A cura de Ferrán Carbó, Juan Vte. Martínez Luciano, Evelio Miñano y Carmen Morenilla, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 191-208.

voluntario, retomando así los aspectos más notables de la nueva ética agustiniana y abelardiana, demostrando que el vicio de espíritu es diferente de la noción del pecado, con lo que el deseo amoroso no es malo en sí, sino el consentir.<sup>17</sup> Los más se decantarán por el objeto del deseo, al que intentarán ensalzar para demostrar la bondad de la pasión amorosa, pues quien ama lo bueno se hace bueno. De ahí la diferencia, que se hará explícita posteriormente en multitud de textos medievales entre el buen y mal amor, dependiendo tan sólo del objeto deseado. En definitiva, estamos ante una nueva filosofía amorosa que adquiere un amplio debate durante el siglo XII y que se irá consolidando progresivamente, haciendo de esta pasión un modelo de comportamiento intermedio entre la vida contemplativa y la bestial.

---

<sup>17</sup>ABELARDO: “No es por consiguiente pecado sentir concupiscencia de la mujer, sino consentir a dicha concupiscencia; no es condenable el querer un comercio carnal, sino el consentir a dicho querer”, *Scito te ipsum*, lib. I, 3.