

Ο ΕΡΩΣ ΜΕΤΑΣ ΔΑΙΜΩΝ. EL AMOR PLATÓNICO EN LA *SELVA DE AVENTURAS* DE JERÓNIMO DE CONTRERAS

ὁ Ἔρως μέγας δαίμων. Platonic Love in *Selva
de Aventuras*, by Jerónimo de Contreras

PABLO TORRES PARÍS

Universidad de Valladolid

pablo.torres.paris@uva.es

ORCID 0000-0002-6277-1527

Resumen: *Selva de Aventuras*, de Jerónimo de Contreras, es una novela con una trayectoria sorprendente: mientras que la primera versión, publicada en 1565, narraba una historia de desapego terrenal a través de la figura de un amante que, al no poder casarse con su amada, se convierte en eremita y consagra su vida a Dios, la versión publicada en 1583 cambió drásticamente el final, culminando la historia con un matrimonio feliz. Las causas de esta modificación son objeto de controversia académica. En este ensayo estudiaré las razones de este cambio y vincularé el concepto de amor presente en la novela con el del neoplatonismo renacentista.

Palabras clave: Siglo de Oro español; Amor platónico; novela bizantina.

Abstract: *Selva de Aventuras*, by Jerónimo de Contreras, is a novel with a striking trajectory: whereas the first version, published in 1565, recounted a tale of earthly detachment through the figure of a lover who, being unable to marry his beloved, becomes an eremite and devotes his life to God, the version published in 1583 changed the ending drastically, finalizing the tale with a happy marriage. The causes behind such modification are object of academic controversy. In this essay I will study the reasons behind this change and link the concept of love present in the novel to that of Renaissance Neoplatonism.

Keywords: Spanish Golden Age; Platonic Love; Byzantine novel.

1. Estado de la cuestión

La trayectoria de *Selva de aventuras*, novela escrita por Jerónimo de Contreras que habitualmente se considera bizantina, es un tanto particular. La causa es que, tras su primera publicación, en 1565, recibió una revisión en 1583 por parte del

propio autor en la que no sólo se añadían dos libros más a los siete originales, sino que el desenlace quedaba trastocado por completo: mientras que, en la primera edición, el protagonista, Luzmán, tras ser peregrino de amor durante varios años, venía a aceptar que su amada Arbolea ingresase en un convento, lo que lo acababa encaminando a una vida eremita y devota ante la imposibilidad de llevar a término sus deseos de matrimonio, en la de 1583, tras una repetición sin variaciones del grueso de los siete libros, Luzmán descubre al regresar a su tierra —y con él, el lector— que Arbolea, sin causa aparente para su cambio de parecer, en lugar de ordenarse monja ha dejado su casa para buscarlo, lo que inicia un nuevo periplo tras ella que esta vez culminará en el matrimonio.

Semejante cambio de rumbo ha causado no poco estupor entre los estudiosos y los ha llevado a, fundamentalmente, dos posturas:

—La primera asume que con la nueva edición se produjo, en palabras de Teijeiro Fuentes, “un cambio radical en la orientación y el significado del relato” (Contreras, 1991, p. XXXI). Según esta posición, la nueva versión “elimina la oposición amor humano/amor divino, clave para la interpretación de la *Selva* de 1565” (Contreras, 1991, p. XXXII). De esta forma, el amor humano supondría, en la primera versión, un obstáculo para el divino y, por lo tanto, sería necesario renunciar a él. De este parecer, aparte del propio Teijeiro, son también Barbara N. Davis (1982), Sánchez Soler (2021, p. 155) y, parcialmente, Ruth H. Kosoff (1977).

—La segunda considera que el cambio no es verdaderamente esencial, sino meramente de foco: así, “la actitud de Contreras sigue siendo coherente con la ofrecida en la *Selva I*: es rechazable el amor humano que se aparta del sentido cristiano de la existencia y que no culmina en un matrimonio aceptado por los amantes” (González Rovira, 1996, p. 200); lo único que cambiaría es que en la edición de 1583 se resalta como premio “el matrimonio, pero el matrimonio cristiano que compagina el comportamiento ejemplar intachable con el amor humano” (Fernández Mosquera, 1997, p. 82). Así pues, el amor humano no sería aquí un obstáculo para el amor divino, sino que, mientras siga los cauces establecidos por la religión, resulta positivo.

Por otra parte, múltiples autores han relacionado la visión del amor que plasma Contreras con las corrientes neoplatónicas. Buena muestra son los siguientes ejemplos: Vilanova afirma que Contreras “funde el idealismo platónico de la novela bizantina y la idea bíblica del peregrinaje de la vida humana” (1949, p. 114); Pfandl escribe sobre la *Selva* que “combina lo mejor de Heliodoro, Tacio y las novelas caballerescas, del platonismo y del impulso místico contemporáneo” (1952, p. 92); Avallé-Arce califica la postura del autor de “mística beatería platonizante” (Lope de Vega, 1973, p. 28); González Rovira habla de una “orientación platónica” en la

visión que tiene el autor del sentimiento amoroso (1996, p. 193). Sin embargo, no han llegado a desarrollar en qué sentido es platónico el amor que pinta Contreras ni cómo se articula exactamente este platonismo.

Así pues, el objetivo de este artículo es demostrar, por una parte, que el esquema amoroso que plantea Contreras en su *Selva* es, en el fondo y esencialmente, platónico, y, por otra, explicar cuál es su funcionamiento. También investigaré qué diferencias existen entre la visión platónica del amor como tal, que se refleja en los escritos del filósofo, y la tan mediada y transmutada que reproduce el autor en el Renacimiento contrarreformista, así como las divergencias que resultan del cambio de final que se da en la revisión de 1583.

2. Platonismo, neoplatonismo y conflictos con el Renacimiento

Para Platón, el amor, ἔρως —término que, al contrario de otros de sustantivos de afecto, como ἀγάπη o φιλία, tiene un fuerte componente de deseo—, supone una carencia y se dirige a la belleza y bien del que se carece (Pl. *Symp.* 202d). Debido a esta concepción, no se trata de un sentimiento mutuo o una forma de relación, aunque sí puede llegar a producirse amor por parte del amado, al ver reflejada su propia belleza en los ojos del amante (Pl. *Phdr.* 255c-d). Dado que su objetivo no es únicamente poseer el bien que apetece, sino poseerlo para siempre (Pl. *Symp.* 206b), este deseo está sólo aparentemente orientado al sujeto concreto, que es mudable; en realidad —y a menudo en contra de lo que cree el amante— se dirige a la belleza y el bien del que participa el objeto amado, por lo que, para “iniciarse en los misterios del amor” (τὰ ἐρωτικὰ μυεῖσθαι, Pl. *Symp.* 209e), es necesario orientar el deseo en un camino de abstracción creciente de la belleza de un cuerpo concreto a la de todos los cuerpos, de los cuerpos a las almas, de estas a las bellas leyes, siguiendo el camino a las ciencias como por una escalera y dejando atrás los estadios anteriores hasta que, finalmente, se alcanza la contemplación de la Belleza en sí (αὐτὸ τὸ καλόν), única, inmutable e imperecedera (Pl. *Symp.* 210a-212a). Este proceso se trata, en realidad, de un retorno del alma, que es inmortal (Pl. *Phdr.* 245c), a su estado divino primigenio, perdido al encarnarse (Pl. *Phdr.* 248a), en el que todavía, en compañía de los dioses todos, tenía acceso a la contemplación de las Ideas (Pl. *Phdr.* 247a-d); así pues, conocer la Belleza no es más que recordarla (Pl. *Phdr.* 249c). De esta forma, el amor no se trata de algo divino ni humano, sino de un “gran demon”, δαίμων μέγας (Pl. *Symp.* 202d), una criatura entre ambos estados que media entre lo mortal y lo divino (Pl. *Symp.* 202e-203a).

Estos son, esencialmente, los rasgos del amor platónico, que pronto fue asimilado por el Renacimiento y llegó a alcanzar gran importancia en la filosofía y el arte. Sin

embargo, el concepto, tal como aparece en los textos de Platón, presenta algunos conflictos con la sociedad renacentista, por lo que sufre no pocas desvirtuaciones en el proceso de asimilación, que serán más o menos acusadas según la época, el lugar, el círculo social y el género literario en el que se plasme.

En primer lugar, parece conveniente señalar que, desde un punto de vista cristiano —o, en caso de León Hebreo, judío—, resulta muy difícil no asimilar esa Belleza absoluta, objeto último al que se dirige el amor, con Dios, o, al menos, con alguno de sus atributos. Así, según Ficino, “Pulchritudo est splendor divini vultus” (1978, p. 184) y “si corpora, si animos, si angelos diligemus, non ista quidem sed deum in istis amabimus” (p. 239); Castiglione insta a alcanzar “la celestial, dulce y verdadera hermosura que en los secretos retraimientos de Dios está escondida” (1994, p. 532); por su parte, León Hebreo considera que “Dios no es belleza sino origen de la primera y verdadera belleza” (2002, p. 306) y que “Dios es fin último de todos los actos humanos”, (p. 62). Esta adaptación, probablemente no percibida como tal por los autores, no tiene por qué provocar un cambio demasiado profundo en el entendimiento del esquema amoroso, pero sí implica que el componente religioso del mismo —no totalmente ausente, por otra parte, en la fuente original (cf. Pl. *Phdr.* 247a-d)— quede realizado.

El segundo conflicto es más evidente y también más virulento: aunque la teoría del amor de Platón propiamente no se aplica en exclusiva a ningún perfil de relación concreto —y, de hecho, lleva a independizarse por completo del factor humano en los estadios más avanzados de la abstracción amorosa—, no hay duda de que tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* se privilegian las relaciones homosexuales de tipo pederástico entre varones: el vocabulario empleado, ἐραστής y ἐρώμενος —también llamado, significativamente, παιδικά, derivado de παῖς, ‘muchacho’ (Pl. *Symp.* 222b)—, así como la tajante división de roles, procede de este modelo; diversos discursos del *Banquete* celebran la pederastia y la ponen por encima de las relaciones con mujeres (p. ej., Pl. *Symp.* 181c, 191e); y todo el argumento del *Fedro* se pone en marcha a raíz del cortejo del personaje homónimo por Lisias. Si bien es cierto que Platón, en realidad, no se amolda totalmente a las expectativas sociales de estas relaciones, sino que las subvierte (Reeve, 2009, p. 296), no lo es menos que la centralidad de la relación pederástica y del muchacho como objeto de deseo en la Atenas clásica (Foucault, 1984, p. 212) permea toda la reflexión amorosa.

Este hecho supone una evidente fuente de conflicto con la cultura receptora de estos textos: aunque es verdad que algunos autores no niegan la posibilidad del amor homoerótico en sus escritos (Ficino, 1978, p. 253), y, de hecho, en algunos casos se defendió como superior, aunque privado de todo componente carnal, pronto la teoría platónica se redirigió hacia las relaciones heterosexuales (Kraye,

1994), impulsada por las instituciones sociales, la mejoría de estatus de las mujeres en el mundo cortesano (Castiglione, 1994. p. 44) y la religión. Este cambio de paradigma —en el fondo, un reencauzamiento de la concepción amorosa a su estado anterior, presente en, por ejemplo, las ideas del amor cortés, tras el fugaz y restringido desvío causado por el redescubrimiento de Platón— se aprecia en, por ejemplo, la identificación del objeto de amor con “su dama” en *El cortesano* (Castiglione, 1994, p. 522), o en que los *Diálogos de amor* de León Hebreo sean también un intento de cortejo del personaje de Filón hacia Sofía, y acaba por ser tan irreversible que la alabanza o vituperio del amor a menudo devendrá alabanza o vituperio de la mujer y viceversa (Albury, 2022; cf. Contreras, 1991, pp. 72-76).

Secundariamente, este reenfoque hacia las relaciones heterosexuales puede provocar un cambio de valoración del matrimonio. Desde luego, esto no tiene por qué ser así, habida cuenta del sustrato cortés, en el que en principio el amor estaba completamente desligado del matrimonio (García Gual, 1995, p. 78), con el que se topa el platonismo renaciente. En el *Cortesano*, la unión de amor y matrimonio (o la posibilidad de este) se considera como condición deseable (Castiglione, 1994, p. 422), pero, “propuesto que amar o dexar de amar no está siempre en nuestra mano” (p. 421), se muestra cierta indulgencia si esto no es así; y Bembo, representante de las corrientes platónicas en el diálogo, desecha implícitamente la obligatoriedad de esta conjunción al decir que el amante platónico “no hará agravio al marido (...) de la mujer a quien amare”, (p. 527).

Por el contrario, León Hebreo, que distingue el objetivo del amor en dos fines sucesivos de distinta profundidad, una superficial posesión en primer lugar y el llamado conocimiento unitivo, en el que el amante y el objeto de amor se hacen una misma cosa, (2002, pp. 71-72) identifica este último, cuando se trata de amores humanos, con el matrimonio (p. 265) y considera esta institución un “simulacro del sagrado y divino matrimonio del sumo bello con la suprema belleza, matrimonio del cual procede todo el universo”, (p. 312). En un mundo católico, en el que distintos manuales, como *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives o *La perfecta casada* de Fray Luis de León, ilustran el interés por esta unión, resulta, especialmente tras la Contrarreforma, en la que se reafirma la ortodoxia católica en materia matrimonial (Gaudemet, 1987, pp. 313, 324), difícil negarle tal valor unitivo a este sacramento, por el cual dos seres se hacen una sola carne (Gn. 2, 24).

De esta forma, al amparo de su gran significación religiosa y social, el matrimonio se vuelve un objetivo honroso e idealizado al que aspira el amor, lo que resulta especialmente importante en la construcción de una ficción edificante y ejemplar. En la sociedad real, era fácil constatar en los hechos que a las bodas no seguía necesariamente semejante estado de unión absoluta en el que el deseo

amoroso daba paso al puro júbilo (Hebreo, 2002, pp. 71-72); los escritos sobre el matrimonio de Fray Luis de León y Luis Vives, que, fuera de algunas expresiones exaltadas en torno al estado de los cónyuges en secciones específicas (León, 1987, pp. 76-77; Vives, 1998, pp. 2-4, 242-244), oscilan entre lo prosaico y, especialmente en el caso del humanista valenciano, lo francamente lúgubre, dan buena cuenta de ello. Es por ello que la retórica neoplatónica funciona sobre todo en el momento previo, cuando el objeto de deseo no se ha visto todavía satisfecho y es posible, por lo tanto, atribuirle las más altas virtudes y dichas: no es casualidad que el coloquio en el que Erasmo recurre a este tipo de expresiones sacadas del repertorio neoplatónico —aunque, desde luego, no sin ironía— sea precisamente *Proci et virginis*, en el que un joven trata de cortejar a una muchacha para obtener su mano.

Todo esto hace de la aspiración matrimonial un objetivo que dignifica y convierte en moralmente irreprochable la ficción amorosa. Por supuesto, esta irreprochabilidad no era percibida como tal por todos los sectores: para Juan Luis Vives, por ejemplo, toda mujer que ame a alguien que no sea su marido, aunque sea su prometido, es una *lupa* indigna de casarse que merece ser engañada y deshonrada por su pretendiente (1996, p. 204); sin embargo, esta postura es del todo irreconciliable con el platonismo, al no concebir el amor como un impulso que se dirige a un fin, en este caso el matrimonio, sino como algo que debe surgir a partir de tal institución (Vives, 1996, p. 206), por lo que, desde el punto de vista de los escritores, resulta un esfuerzo vano tratar de ganarse su aprobación. La visión neoplatónica, por su parte, no sólo resulta más poética y, por lo tanto, seductora desde un punto de vista literario, sino que permite, al contar inherentemente con un objetivo en el que se cifra la felicidad de los amantes, una construcción dinámica de la trama que facilita la construcción de ficciones efectivas.

Finalmente, hay un tercer aspecto que entra en conflicto con la moral de la época: en el ascenso abstractivo de la pasión defendido en el *Banquete*, el amante debe ir dejando atrás lo que antes amaba, “despreciándolo y teniéndolo en poco” (καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον; Pl. *Symp.* 210b), pluralizando los objetos de amor (Pl. *Symp.* 210d) hasta alcanzar la Belleza en sí, tan desapegada de los anteriores objetos de amor que

οὐδ’ αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν
 ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὃν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν
 ζῳῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῳ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὃν
 su belleza no se mostrará como un rostro ni como unas manos ni como ninguna
 otra cosa de la que el cuerpo toma parte, ni como un discurso ni como una ciencia,

ni existiendo en algún otro lugar, como en un ser vivo o en la tierra o en el cielo o en otra cosa, sino ella misma siempre siendo única por sí misma consigo (Pl. *Symp.* 211a).

Si bien es cierto que esta actitud de desapego podría ser también conflictiva en la Atenas clásica —obsérvense cómo Alcibiades critica a Sócrates porque “considera (...) que [sus amados] no somos nada”, ἡγείται (...) ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι, Pl. *Symp.* 216e—, el hecho de que el objeto de amor se acabase por dejar atrás es perfectamente coherente con el modelo de relación de la pederastia griega, que tenía como fin implícito el momento en el que el amado alcanzaba la edad adulta (Foucault, 1984, p. 222). Además, tal como nota Anne Carson, δηῦτε, “otra vez”, es un término que se repite constantemente en la lírica amorosa griega haciendo referencia a nuevos enamoramientos que sobrevienen a la voz poética (2020, p. 162), también en casos que no encajan en el modelo de pederastia; resulta significativo también que en el *Himno a Afrodita*, único poema de Safo que conservamos completo, la diosa pregunte a quién tiene esta vez que atraer al amor de la poeta (Sapph. 1. 18-19). De todo ello se deduce que la inmarcesibilidad del amor no era una expectativa realmente muy arraigada entre los griegos.

No puede decirse lo mismo del ámbito renacentista: por una parte, el matrimonio, que, si bien no se relaciona necesariamente con el amor, es “sacramento que sólo se desata con la muerte” (Cervantes, 1997, p. 503); por otra, el amor cortés consideraba el sufrimiento causado por un amor fiel un elemento que purificaba y dignificaba al amante, en un proceso cuasi religioso asimilable al martirio cristiano (Nieto Ibáñez, 2004, pp. 41-42, 51). Este choque de expectativas provoca que la asimilación de este rasgo en distintos textos sea irregular: autores plenamente filosóficos como Ficino o Castiglione lo reproducen sin problemas (Ficino, 1978, p. 239; Castiglione, 1994, p. 528), aunque incluso en este último se aprecia el conflicto cuando en otro pasaje del mismo texto se toma la fidelidad amorosa como una virtud (Castiglione, 1994, p. 363), pero este aspecto no aparece en los poetas o autores de ficción; al fin y al cabo, gran parte de su retórica consiste en ensalzar el objeto de sus amores (o, en su defecto, del amor de sus protagonistas), con lo que pasar a hacerlos de menos en pos de otro amor más abstracto no solo sería contrario a su propia concepción, sino que esta actitud, que acaso podría considerarse egoísta (cf. O’Brien, 2022), parecería muestra de ser malos amadores.

Este cambio resulta más sustancial que los otros citados, al establecer la persona amada no como un medio que superar para llegar a fines más elevados, sino como fin absoluto. Además, dado que “el fin y paradero del amor es la posesión y cumplimiento de lo que pretendemos” (Mena, 1954, p. 36), ningún impulso puede prolongarse una vez alcanza su objetivo, es decir, en el caso del amor humano, la

posesión o, en términos leoninos, el conocimiento unitivo, de la persona amada, que a menudo se identificará con el matrimonio. Esto necesariamente causa que todo el proceso de elevación espiritual que va más allá de la unión con el amado, en el fondo la mayor baza de defensa del amor del platonismo, quede cercenado o, en el mejor de los casos, implícito en un segundo plano, al opacarlo por completo la imagen radiante del triunfo amoroso-matrimonial, que se presenta como emblema de la satisfacción absoluta de tal deseo. Esto a menudo provoca que el platonismo quede desvirtuado, llegando en ocasiones a significar tan solo el amor por el alma en vez de por el cuerpo.

No obstante, también se da en algunos casos literarios un ascenso en el que impulso amoroso dirige al amante hasta el absoluto, lo que en el sincretismo neoplatónico renacentista se asimila a Dios y al cielo cristiano: esto se produce cuando el objetivo al que aspira el amante es, por una causa u otra, inalcanzable, lo que causa que el impulso, al no llegar nunca a término, no cese prematuramente. Uno de los modelos más influyentes en la construcción de este esquema es el de Petrarca.

3. El modelo petrarquiano

Es debatible cuánto debe Petrarca al platonismo, y autores como Merrill reconocen muy poca huella del filósofo en el poeta italiano (1929). No obstante, es innegable que el autor poseía un conocimiento sobre tales teorías, como prueba CCCLX 136-143¹, y que las tendencias poéticas stilnovistas llegaron a identificarse indisolublemente con los postulados neoplatónicos (Albury, 2022, p. 239), entremezclando sus conceptos, imágenes y expresiones.

La relación del poeta italiano con su propia pasión amorosa es complicada y, a menudo, contradictoria: el *Canzoniere*, la obra más emblemática del autor, trata fundamentalmente de su amor por Laura, pero se abre y se cierra con dos poemas que rechazan tanto tal sentimiento como la obra misma de la que forman parte (cf. Foster, 1989, p. 55). El mismo poema que prueba que Petrarca conocía a Platón (o, al menos, parte de su obra) manifiesta de la manera más clara este conflicto interno, al tratarse de un juicio, con acusación y defensa, contra el amor, cuyo

¹ Anchor, et questo è quel che tutto avanza,
da volar sopra'l ciel li avea dat'ali,
per le cose mortali,
che son scala al fattor, chi ben l'estima:
ché, mirando ei ben fiso quante et quali
eran vertuti in quella sua speranza,
d'una in altra sembianza
potea levarsi a l'alta cagion prima

veredicto queda en suspenso (CCCLX 156-157). Por ello, es imposible unificar toda su obra, y aun el *Canzoniere* —obra de una vida, en materia y extensión (Petrarca, 1984, p. 96)—, en un único modelo coherente, sea platónico o no. No obstante, ello no implica que no resulten funcionales ciertos esquemas, aunque no totalicen el conjunto de la obra.

En lo que al modelo platónico (o, al menos, asimilable al platonismo) respecta, hallamos una amada idealizada, “sovr’ogni altra gentile”, de “stato divino” (CCXLVII 3, 12), demostración de la potencia de la naturaleza y el cielo (CCXLVIII, 1-2), reflejo en la tierra de la belleza divina (CLIX 9) y cuya contemplación se puede comparar con la de Dios (CXCI 1-4); desde un primer momento inaccesible —Petrarca era clérigo y Laura una mujer casada (Foster, 1989, p. 91)—, por lo que es llamada “piú fredda che neve” (XXX), se vuelve definitivamente inalcanzable con su muerte, anunciada en CCLXVII. Ya antes de producirse esta se encuentran en la obra muestras de un ascenso platonizante: por Laura va el poeta “al sommo ben” y “al ciel (...) per destro sentero” (XIII, 10, 13), y el “dolce lume” de sus ojos le muestra “la via ch’al ciel conduce”, excitado por la idea de que “là suso,/ onde l’motor eterno de le stelle/ degnò mostrar del suo lavoro in terra,/ son l’altre opre sí belle” (LXXII, 2-3, 16-19). Sin embargo, después de fallecer Laura, reconciliado con la frialdad que en vida le mostró (CCCXV, 10), que ahora considera que fue por su bien (CCCLIX, 65-66), este impulso se hace más constante y más agudo, además de teñirse de una religiosidad más específicamente cristiana: no sólo el poeta aspira como nunca a alcanzar el cielo por unirse a ella, en un anhelo que deviene deseo de muerte (CCLI 9-14), y encuentra en su recuerdo, “sol che (...) mostraba il camin destro/ (...) al ciel” su guía “a la superna strada” (CCCVI, 1-2, 12-13), sino que la propia Laura ejerce activamente de guía, presentándosele como una aparición, “con gli occhi (...) che Morte non à spenti,/ mas sovra ’l mortal modo fatti adorni” (CCLXXXII, 3-4), para consolarlo tiernamente (CCLXXXV) y espolearlo al cielo bajo la promesa de reencontrarse en el Más Allá (CCCLIX, 63-66). Este proceso de ascenso religioso auspiciado por Laura, que en muerte se muestra, no sin paradoja, como un sujeto pleno y ya no solo como objeto (Foster, 1989: 115), alcanza su culmen con la promesa de presentarle cara a cara a Dios mismo (CCCLXII).

Es posible que incluso algunos de los poemas en los que Petrarca renuncia a su amada y reniega de su amor por ella formen parte de este esquema. Aunque es difícil encajar en esta dinámica poemas en los que se muestra “piangendo i (...) passati tempi” (CCCLXV, 1) y califica como “fallo” su actitud (CCCLXIV, 14), tal vez pueda integrarse, al menos parcialmente, el *Vergine bella*: como observa Foster (1989, p. 123), Petrarca parece sugerir una relación entre su amor por Laura y el

que ahora se vuelve a la Virgen, como si el primero funcionase como una especie de entrenamiento o paso preliminar para el segundo (CCCLXVI, 121-123); más aún, a pesar de la retórica empleada a lo largo de la *canzone*, las palabras empleadas por Petrarca son “amar con sí mirabil fede *soglio*” (CCCLXVI, 122; énfasis mío), con un verbo en presente que compromete la rotundidad de su renuncia amorosa. Sea como fuere, dado que el platonismo sirve en la literatura renacentista sobre todo como una forma de dignificar el amor, esta vía de renuncia del anterior sentimiento amoroso en pos de lo divino no goza de mucho recorrido en las obras posteriores.

4. El platonismo en la *Selva de aventuras* de 1565

Así pues, esta es, *grosso modo*, la forma en la que el platonismo se adapta a la realidad renacentista. En lo que resta de artículo analizaré cómo se manifiesta este en *Selva de aventuras*.

En primer lugar, parece necesario aclarar una cuestión fundamental: Jerónimo de Contreras no es un platónico ortodoxo. Prueba de ello es un debate sobre cuál es el mejor estado para el varón —matrimonio, “vicio de las mujeres, no teniendo con ninguna lealtad” (Contreras, 1991, p. 62) o amor ideal e inalcanzable— en el que el abogado de esta última opción es retratado inequívocamente como un neoplatónico que sostiene que “antiguamente la locura se tuvo por alegre movimiento entre los hombres” (p. 65), en consonancia con Plat. *Phdr.* 245a-c.; que el amor procede del “cielo, y así la contemplación dél allá sube” (Contreras, 1991, p. 66), de forma semejante a Pl. *Symp.* 202e; que el objetivo del amante es transfigurarse en el amado “y hacer de dos cosas una” (Contreras, 1991, p. 66; cf. Hebreo, 2002, p. 81); y que ha de amarse “sin pretender galardón” (Contreras, 1991, p. 66), de forma semejante al Bembo de Castiglione (1994, pp. 522-523). En el poema que resume su posición, dedica las dos primeras estrofas a plasmar el círculo de amor que une a Dios con el mundo (Ficino, 1978, p. 146) e incluso menciona el “mar contemplativo” (Contreras, 1991, p. 66), que recuerda al πέλαγος [...] τοῦ καλοῦ, ‘mar de lo bello’, inmediatamente seguido en el texto griego de θεωρῶν, ‘contemplando’, (Pl. *Symp.* 210d).

Pues bien, la postura de este personaje no sólo sale derrotada en el debate por el defensor del matrimonio, contando además con el beneplácito del protagonista, “conociendo haber juzgado [el juez] rectamente” (Contreras, 1991, p. 67), sino que recibe un ataque en el discurso del ganador, quien declara: “todavía esto me parece yerro, porque la contemplación sola ha de ser en el cielo, y en el alto principio de sus maravillas y en el movedor dellas”, (p. 64); con lo que sugiere en este platonismo una cierta heterodoxia que puede rayar en idolatría (cf. Foster, 1989, p. 102), lo

que, unido la apelación a las Escrituras (Contreras, 1991, p. 64), supone, en una novela en la que la religión es tan importante, un argumento irrefutable.

Otro aspecto que parece contradecir el platonismo de la novela, acercándola a la hipótesis del cambio de paradigma entre ediciones, es el debate teatralizado entre amor humano y amor divino (Contreras, 1991, p. 112-115), en el que el humano, que aparece enfrentado al divino y en compañía de los pecados capitales (p. 112), se entiende como “amor carnal, mundano” (p. 113) y acaba totalmente sometido a su contrincante (p. 115). No es de extrañar que esta pieza aparezca citada a menudo en los estudios de quienes consideran que resume el argumento de la primera edición (Davis, 1982: 184; Contreras, 1991, p. XXXIV).

También se aleja Contreras del neoplatonismo pleno en la consideración que tiene del mundo. Para los platónicos renacentistas, el mundo tiene una dimensión muy positiva, llegando a considerarse la manifestación del Entendimiento de Dios mismo en tanto que Idea (Hebreo, 2002, p. 303); para Contreras, sin embargo, conforme a la tradición cristiana, el mundo es uno de los tres enemigos del alma (Contreras, 1991, pp. 61-62) y todo él “son trabajos, afrentas y amarguras” (p. 175).

Todo ello induciría a considerar que la novela rechaza *de facto* el amor humano, considerándolo un obstáculo al divino; “In Contreras’ view, human love is a manifestation of egotism, of personal will, and, as such, stands with the world in eternal conflict with divine love and divine will” (Davis, 1982, p. 184). Esta visión quedaría confirmada por el siguiente análisis de la estructura de la obra: Luzmán, al verse incapaz de satisfacer su amor por Arbolea, inicia un periplo que lo va purificando hasta que, una vez retorna, se resigna a su situación, deja atrás el amor humano, conociendo el mal que hay en él, y se vuelve a la contemplación de Dios en una vida eremítica.

No obstante, hay algunos problemas que complican esta lectura.

En primer lugar, habría que considerar por qué, si el amor humano es condenado sin fisuras en la obra, la gran mayoría sus episodios no sólo tratan sobre este sentimiento, sino que lo retratan como algo positivo: los amantes Porcia y Erediano son ensalzados tras su muerte (Contreras, 1991: p. 41), el intachable Oristes tiene a su esposa e hijos por lo más querido en el mundo (p. 82), el avaro Argestes toma esposa al corregir su costumbre (p. 120) y los amores de Calimán acaban en feliz matrimonio (p. 137). Con todo, quizá el ejemplo más claro de la visión positiva del amor es la defensa que de él hace el protagonista frente al misógino Soticles (pp. 75-77). Los episodios en los que el amor sale mal parado, por otra parte, habitualmente tienen la causa de este mal en algún aspecto exógeno del sentimiento mismo, como la deslealtad con el señor de uno (pp. 55-57) o la infidelidad (p. 92), si bien es cierto que el caso del pastor Persio, que no parece tener más tacha que

el hecho de amar sin posibilidad de éxito, o acaso de no soportar el desamor con entereza (pp. 97-99), es un tanto distinto.

El segundo aspecto es más esencial y afecta al entendimiento mismo de la trama de la novela: la cuestión fundamental que permite o impide la lectura del rechazo del amor humano estriba en si realmente Luzmán renuncia a su amor, y si este supone o no un obstáculo para su realización espiritual. La respuesta la declara el propio Luzmán a Arbolea cuando, al regreso a la patria y tras culminar su periplo de purificación, se decide a emprender vida ascética y rechaza casarse con otra mujer: “Tuyo he sido y tuyo soy, y así quiero seguir de mi cuidado, que no plega a Dios que otra ninguna sea señora de mi corazón sino tú” (Contreras, 1991, p. 144). Ya como eremita, “haciendo muy santa vida, visitaba muchas veces a su señora Arbolea” (p. 145), de donde puede colegirse que, si bien renunció a su pretensión de matrimonio, no fue así con su amor humano, lo que, sin embargo, no supuso obstáculo para que acabase “como cristiano, donde se puede creer que gozó del cielo”, (p. 145).

Además, el amor que siente Luzmán no es meramente una cuestión accidental que se limita a no interrumpir el proceso de elevación espiritual del protagonista, sino que es la base sobre la que se sustenta: por amor a Arbolea se hace peregrino ante su rechazo e inicia una “purificación a través del amor, análoga a la vida purgativa de nuestros místicos” (Vilanova Andreu, 1949, p. 134) y por ese mismo amor se vuelve ermitaño y se hace santo; el mismo arrebato amoroso, ininterrumpido por no poder alcanzar su objetivo, lo dispara hacia el cielo.

Como ya notó Davis (1982, p. 186), la evolución del protagonista estaba ya prefigurada en la figura del ermitaño Aristeo, quien, tras perder a su esposa, “por no morir desesperado”, resolvió esperar “en el verdadero galardón que del cielo viene, despreciando lo de acá” (Contreras, 1991, p. 14); el alma de su amada “colocada/ en soberano asiento” y que goza “del divino y sacro canto” (p. 15) sigue siendo objeto de su amor —“El amor que me tuviste/ jamás podrá olvidar con este mío”; “Tu retrato está en mí firme asentado,/ jamás lo perderé de mi memoria” (p. 15)—; Luzmán lo insta a estar contento con su amor y su pérdida, y le dice: “*de allí* sacaste este fruto que entre las manos tenéis, adonde os podéis gozar de la divina contemplación, fuera de los engaños y tristezas del mundo” (p. 16; énfasis mío).

Así pues, aunque toda la evolución del protagonista esté asentada sobre la imposibilidad de dar satisfacción a su deseo, su proceso no pasa por rechazar el amor humano —si acaso, por aceptar la imposibilidad de su cumplimiento—, sino que este funciona como catalizador: aunque en la novela se representen enfrentados amor humano y divino (Contreras, 1991: 112, 115), la dialéctica de la narración y sus episodios apuntan a una forma de amor purificado que trasciende esa dicotomía y,

partiendo de lo humano, se despliega en su impulso hacia lo divino; un amor que, como en la concepción de Platón, no es divino ni humano, sino que se manifiesta como un *δαίμων μέγας* que conecta ambas realidades (Plat. *Symp.* 202d-e).

5. La revisión de 1583

En fin, que se ha de amar sin esperanza,
y en aquesto consiste el amor puro,
y en sólo lo del cielo ha de tenerse;
Pues vemos fenecer cualquier holganza,
y venir a caer lo más seguro,
y aquello que es amado al fin perderse
(Contreras, 1991, p. 66).

Con estos versos, que bien podrían valer para resumir la peripecia de la *Selva* de 1565, culmina el hermano platónico su intervención en el debate; el problema al que se enfrenta Contreras es que este resumen que tan bien refleja el desarrollo de la novela está en boca de un personaje que, como ya vimos, sale derrotado ante el abogado del matrimonio (p. 67). El novelista mostró en su obra una forma errada de sobrellevar el imposible amoroso, volcándose en la frustración y maldiciendo al amor y a su amada, en el pastor Persio (pp. 97-99), y una purificada que elevaba el alma a lo divino en la figura de Aristeo (pp. 14-16), pero reservó esta vía de ascensión a los amores irrealizables, con lo que, contra lo que expresaba en el episodio del debate, en el fondo se alineaba tácitamente con el neoplatonismo del amante sin esperanza. Esto suponía no sólo una idealización derrotista del amor inalcanzable, sino también un conflicto de primer orden con el estado matrimonial, cuyas bondades palidecían ante la elevación espiritual de su contraparte; más aún, el hecho de que alcanzarlo suponía abandonar el estado de pasión no correspondida lo convertía, *de facto*, en una realidad negativa que cercenaba el potencial religioso del amor y en un mal menor preferible tan solo a la lascivia y a la desesperación sin elevación.

Se añade a esto que la vocación religiosa *in extremis* del protagonista era notablemente susceptible de ser observada con una mirada cínica: como señala Navarro, las palabras de Luzmán “bien pudieron parecer a los censores inquisitoriales (...) más propias de un impenitente enamorado que de un arrepentido mundano decidido a entregarse a Dios en religiosa soledad” (1990, p. 77). La suposición de una interpretación maliciosa no es gratuita: en 1559 se había publicado el *Heptamerón*, obra póstuma de la reina Margarita de Valois, en la que, al modo del *Decamerón*

de Boccaccio, una serie de personajes se intercambian relatos para entretenerse. En uno de estos, dos enamorados, ante la imposibilidad de contraer matrimonio, deciden ordenarse religiosos. El episodio, que guarda evidentes paralelos con la selva de 1565, es presentado como encomiable por la narradora, por “d’aymer honnestement en la jeneusse et puis de convertir cest amour du tout à Dieu” (Valois, 1960, p. 151), y relacionado de manera clara con las doctrinas platónicas —“jamais homme n’aymera parfaitement Dieu, qu’il n’ai parfaitement aimé quelque creature en ce monde”, afirma un personaje, para posteriormente exponer la teoría de la escala amorosa (pp. 151-152)—. Sin embargo, la recepción no es unánime: ante las alabanzas de la narradora, un personaje apunta sarcásticamente: “si melencolie et desespoir sont louables, je diray que Poline et son serviteur sont bien dignes d’être louez” (p. 151); otro afirma de los enamorados platónicos que son “de la nature de la camalercite, qui vit de l’aer” (p. 152).

No pretendemos sugerir con esto que el *Heptamerón* haya sido una pieza fundamental en la transformación de la *Selva* —ni siquiera que Contreras lo haya leído—, sino que se trata de un caso en el que se manifiestan de manera explícita el tipo de reticencias que un desenlace como el que originalmente tenía la novela podía encontrar entre el público. Por otra parte, mientras que la obra de Margarita de Valois, debido a su estructura en relatos que son juzgados por los oyentes, permite una mayor ambigüedad en la valoración de las distintas formas de amor, la posición de la *Selva*, por su condición didáctica, tiene un carácter que rayano en lo dogmático, por lo que no puede acogerse a este tipo de indefiniciones.

Así pues, la novela de Contreras, en su primera versión, corría los peligros del descrédito y de la contradicción; urgía, por tanto, recomponer el relato de manera que se evitasen tales escollos. Como ya se apuntó, la autoridad social, bíblica y sacramental del matrimonio era incuestionable, y negarla o subordinarla a otro modelo amoroso suponía una manifestación de heterodoxia inaceptable para una obra de ficción didáctica en clave contrarreformista, especialmente en un caso en el que la dimensión religiosa tiene tanto peso como en la *Selva*. De esta forma, para no privar al amor matrimonial de su potencial espiritual —y sin descartar otros factores como la influencia de las *Etiópicas* como modelo literario (González Rovira, 1996, p. 197), la voluntad de premiar la buena conducta del protagonista (Davis, 1982, p. 198) o el deseo de escribir un final feliz (Teijeiro Fuentes, 1987, p. 347)—, y para situarlo en el entramado de la novela por encima de las demás formas de amor, en consonancia con el debate sostenido por los hermanos, el final de la novela tiene que cambiar: por más que se mantenga la peregrinación por desamor de Luzmán, en los dos últimos libros esta se convierte en una búsqueda de

la amada, y el amor ejemplar del protagonista culmina no en la vida contemplativa, sino en la celebración del sacramento (Contreras, 1991, p. 174).

Con todo, ya hemos adelantado que el neoplatonismo literario renacentista difícilmente acepta narraciones de trascendencia en las que el objeto de amor sea accesible: dado que ningún impulso puede prolongarse más allá del fin al que apunta, un amor que alcance su objetivo no puede trascenderlo, con lo que la elevación religiosa en el mejor caso quedará en un segundo plano y subordinada al objeto amado. Así, la purificación pasa a ser, al menos en parte, una prueba que prepara al amante para el matrimonio (Fernández Mosquera, 1997, p. 82; Sánchez Soler, 2021, p. 76). Tal vez Contreras quisiera incluso rebajar la dimensión mística del amor, en la idea de que “la contemplación sola ha de ser en el cielo” (Contreras, 1991, p. 64), alejándose así de la idolatría en la que amenazaba con convertirse la tradición del amor cortés (Nieto Ibáñez, 2004, pp. 43-44) y la tradición amorosa fundada por Petrarca (Foster, 1989, p. 102); al fin y al cabo, la Contrarreforma no admite fácilmente que sus postulados religiosos queden al arbitrio del sincretismo con el amor que los literatos quieran llevar cabo caprichosamente en sus ficciones.

Sea como fuere, donde la primera versión terminaba con una nota inequívocamente religiosa, en la de 1583 el foco cae irremediablemente en lo humano. Se pone de relieve su descendencia, “tres hijos y dos hijas”, y la condición social de estos, “de los nobles y generosos caballeros de su tiempo” (Contreras, 1991, p. 175); pero, sobre todo, se incide en la felicidad de los contrayentes y en cómo el matrimonio da cumplimiento a su amor: “Y gozándose en lo demás que sus corazones y voluntades deseaban, ataron el verdadero nudo del santo matrimonio en una voluntad unidos, porque verdaderamente se amaron mucho” (p. 175).

6. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha mostrado cómo la edición de 1565 de *Selva de aventuras* sigue un esquema neoplatónico. En él se aprecian las innovaciones renacentistas comunes en la literatura de la época: cristianización de las Ideas platónicas, heterosexualidad, integración del matrimonio en el esquema platónico y fidelidad a un único amado. Este último aspecto resulta especialmente significativo, ya que, siguiendo la concepción platónica del *ἔρως* como carencia, el ascenso hacia la divinidad se estructura a partir de la imposibilidad de alcanzar el objeto amado, en un modelo muy influido retóricamente y conceptualmente por el *Canzoniere* de Petrarca. Esta idealización del amor imposible trata de enmendarse en la edición de 1583 para privilegiar el matrimonio; no obstante, el cambio de enfoque provoca

que el sacramento se constituya como objetivo final y la elevación religiosa quede relegada a un segundo plano.

7. Bibliografía

- Albury, W. R. (2022). The *Contra-Amorem* Tradition in the Renaissance. In C. S. O'Brien y J. Dillon (eds.), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance* (pp. 238-257). Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnet, J. (ed.) (1901). *Platonis Opera. Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.
- Carson, A. (2020). *Eros dulce y amargo*. Sabadell: Lumen.
- Castiglione, B. (1994). *El cortesano*. Madrid: Cátedra.
- Cervantes Saavedra, M. (1997). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra.
- Contreras, J. (1991). *Selva de aventuras, 1565-1583*. Miguel Ángel Teijeiro Fuentes (ed. intr. y notas). Cáceres: Institución Fernando el Católico.
- Davis, Barbara N. (1982). Love and/or Marriage: The Surprising Revision of Jerónimo de Contreras' *Selva de Aventuras*. *Hispanic Review*, 50(2), 173-199.
- Durán, A. (1973). *Estructura y técnicas de la novela sentimental y caballeresca*. Madrid: Gredos.
- Fernández Mosquera, S. (1997). Introducción a las narraciones bizantinas del siglo XVI: el *Clareo* de Reinoso y la *Selva* de Contreras. *Crítico*, 71, 65-92.
- Ficino, M. (1978). *Commentaire sur le banquet de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Foster, K. (1989). *Petrarca. Poeta y humanista*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Mayenne: Éditions Gallimard.
- García Gual, C. (1995). Viajes al más allá en algunos relatos novelescos medievales. In P. M. Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)* (pp. 75-87). Utrera: Universidad de Sevilla.
- Gaudemet, J. (1987). *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.
- González Rovira, J. (1996). *La novela bizantina de la edad de oro*. Madrid: Gredos.
- Hebreo, L. (2002). *Diálogos de amor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kossof, Ruth H. (1980). Las dos versiones de la *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras. In A. L. Gordon & E. Rugg (eds.), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas* (pp. 435-437). Toronto: Toronto University.
- Kraye, Jill (1994). The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance. In A. Baldwin y S. Hutton (eds.), *Platonism and the English Imagination* (pp. 76-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- León, Fr. L. (1987). *La perfecta casada*. Madrid: Taurus.
- Lope de Vega, F. (1973). *El peregrino en su patria*, Juan Bautista Avallé-Arce (ed., intr. y notas). Madrid: Clásicos Castalia.
- López Estrada, F. (1974). *Los libros de pastores en la literatura española*. Madrid: Gredos.
- Mena, F., trad. (1954). *Heliodoro: Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea* (Francisco López Estrada, ed.). Madrid: Gredos.
- Merril, R. V. (1929). Platonism in Petrarch's *Canzoniere*. *Modern Philology*, 27(2), 161-174.

- Navarro González, A. (1990). La *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de Cervantes. In Asociación de Cervantistas (eds.), *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas* (pp. 63-82). Barcelona: Anthropos.
- Nieto Ibáñez, J. M. (2004). *La novela en la literatura española: Estudios sobre mitología y tradición clásicas (Siglos XIII-XVII)* (pp. 39-68). Salamanca: Universidad de León.
- O'Brien, C. S. (2022). The Selfishness of Platonic Love?. In C. S. O'Brien & J. Dillon (eds.), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance* (pp. 32-48). Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrarca, F. (1989). *Cancionero I*. Nicholas Mann (intr.). Madrid: Cátedra.
- Petrarca, F. (1989). *Cancionero II*. Madrid: Cátedra.
- Pfandl, L. (1952). *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Reeve, C. D. C. (2009). Plato on Eros and Friendship. In H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato* (pp. 294-307). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rotterdam, E. (2005). *Coloquios familiares*. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez Soler, E. (2021). *La recepción de la novela griega en la novela áurea española* (tesis doctoral, C. Ruiz Montero y A. L. Barquero Escudero dirs.) Murcia: Universidad de Murcia. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/109565/1/TESIS%20EMILIA.pdf>
- Teijeiro Fuentes, M. A. (1987). Jerónimo de Contreras y los nueve libros de la *Selva de aventuras*. Aproximación al modelo bizantino. *Anuario de estudios filológicos*, 10, 345-359.
- Valois, M. (1960). *L'Heptaméron*. Bourges: Éditions Garnier Frères. https://www.google.es/books/edition/L_Heptameron/vsTcdOYIYWAC?hl=es&gbpv=1
- Vilanova Andreu, A. (1949). El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 22, 7-159.
- Vives, J. L. (1996). *De institutione feminae christianae. Liber primus*. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Vives, J. L. (1998). *De institutione feminae christianae. Liber secundus et liber tertius*. Leiden/Boston/Köln: Brill.

