

## El *Tratado del amor de Dios*, de fray Cristóbal de Fonseca<sup>1</sup>

### RESUMEN

El libro del agustino Cristóbal de Fonseca es una excelente síntesis de las teorías del amor, sacro, pero también profano. Es una obra erudita y enciclopédica, amena e ingeniosa, muy famosa en su tiempo, traducida, ampliada y reeditada por el autor hasta su muerte. Recoge las principales concepciones del amor desde Platón y la Biblia hasta su tiempo, agrupándolas en dos grandes tipos, que ilustra con selectos lugares de la Patrística, la Escolástica y las mejores referencias del Humanismo, sin dejar de lado la prioridad doctrinal.

**PALABRAS CLAVE:** amor platónico, *caritas* bíblica, amistad, unión de voluntades.

### ABSTRACT

The book of the Augustinian Cristóbal de Fonseca is an excellent synthesis of the theories of love, sacred, but also profane. It is an erudite and encyclopedic, entertaining and ingenious work, very famous in its time, translated, enlarged and republished by the author until his death. It gathers the main conceptions of love from Plato and the Bible to his time, grouping them into two great types, which he illustrates with select places on Patristics, Scholasticism and the best references of Humanism, without neglecting doctrinal priority.

**KEYWORDS:** platonic love, biblical *caritas*, friendship, union of wills.

---

<sup>1</sup> Este estudio se inscribe en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad “Tradición y originalidad en la cultura humanística de Indias. Géneros, paratextos y traducciones en el mundo atlántico (siglos XVI-XVII)” (FFI2017-87858-P).

## I. EDICIONES Y TRADUCCIONES

Una célebre cita cervantina, al principio del *Quijote*, da la medida de la importancia y extraordinaria difusión del *Tratado del amor de Dios*, del fraile agustino Cristóbal de Fonseca:

Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo que os hincha las medidas. Y si no queréis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa tenéis a Fonseca, *Del amor de Dios*, donde se cifra todo lo que vos y el más ingenioso acertare a desear en tal materia (*Quijote*, “Primera parte”, “Prólogo”, p. 17)<sup>2</sup>.

Una obra cimera que lastimosamente no se ha editado como merece, quizá por su extensión, pues rigor, “ingenio”, primor, erudición y gracia las tiene por arrobas<sup>3</sup>; además de ser un estupendo repositorio, sistemáticamente ordenado, de motivos, tópicos y citas (grecolatinas, bíblicas, de la patrística, humanísticas...) para documentar, ilustrar y autorizar la presencia del amor y sus especies en escritos de todo género: novelas, tratados, sermones, fábulas, autos sacramentales, comedias, crónicas, diálogos, epístolas, galerías e incluso ensayos.

La primera versión del *Tratado* se editó en Salamanca (Guillermo Foquel, 1592), contaba con 790 páginas en 16º, dividido en 47 capítulos. Tuvo en seguida una gran resonancia, dentro y fuera de España, pues se traduciría al italiano (1602 Y 1608), al francés (1605), a través del italiano; al latín (1623) y al inglés (1652)<sup>4</sup>. Tan bien recibido fue, que

<sup>2</sup> CERVANTES, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco Rico, Círculo de Lectores-RAE, Madrid 2015, p. 17. MAGGI, A., «The End of the Renaissance Philosophy of Love: Cristóbal de Fonseca and León Hebreo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 84 (2007) 761-776, 762) interpreta que Cervantes “does not describe the two texts as expression of two opposite sensibilities, but rather as two fundamental books that can be read one next to the other, because Fonseca ‘translates’ the strangeness of León Hebreo”; el *Tratado* de Fonseca “mirrors and complete” el de Hebreo.

<sup>3</sup> Como ya señaló D. J. CARO BAROJA (*Las formas complejas de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1978, p. 45), enfatizando que “frente a lo que ocurre con otros autores religiosos, era gran lector de obras griegas y latinas de filósofos y poetas no cristianos y arranca de ellas en su exposición”, aunque no menciona la edición de 1620; parte de la de 1592.

<sup>4</sup> Trae las referencias y descripciones extensas SORIA OLMEDO, A., «En vuestra casa tenéis a Fonseca, *Del amor de Dios...*», *Lectura y Signo* 7 (2012) 17-27, 22, nota 23.

en la reedición toledana (Tomás de Guzmán, 1598) ya cuenta con diez capítulos más que la *princeps* e incluye al final del libro tres exhaustivos índices de citas bíblicas y lugares comunes, motivos y cosas notables, que ocupan unas cuarenta páginas: tres para el índice de capítulos; veinticuatro ocupa la exhaustiva “tabla de los lugares de la Sagrada Escritura”, con el texto latino de la Vulgata, desde el Génesis al Apocalipsis, con los libros y versículos precisos. La “tabla de lugares comunes y cosas notables”, por su parte, se extiende a lo largo de otras diecinueve páginas, con epígrafes muy detallados, como “amor al hombre”, “amor propio”, “amistad”, “alma”, “deseo”, “gloria”, “vida”, “honra”, “fama”, “riqueza” etc., debajo de los cuales cita las frases textuales, los tópicos, aforismos, imágenes, símbolos, alegorías y referencias para la predicación y la homilética.

También en 1598 salió la edición de Lisboa (Antonio Álvarez), en la que, además de los citados índices, se añade una utilísima “tabla alfabética” redactada por fray Domingo de los Reyes para “reducir esta doctrina a los Evangelios de los domingos y fiestas que se cantan en el discurso del año”, o sea, como un repertorio de *themata* para las homilías dominicales. De este modo, el dominico especializaba como sermonario el tratado del agustino, porque era consciente de que “particularmente a los que tienen oficio de predicar la palabra de Dios [...] cuánto importan tan buenas ayudas de costa, para quedar acreditados los predicadores y aprovechados los oyentes”<sup>5</sup>. Se reeditó en Barcelona (Sebastián Cormellas, 1599), donde se añadieron “tres tablas nuevas muy copiosas”, que se mantuvieron en las reimpresiones de 1606 y 1613<sup>6</sup>. Fue tanta la fama, que en Valencia (Juan Crisóstomo Garriz, 1608) se editó la *Segunda parte del tratado del amor de Dios*, y en

5 También redactó las tablas fray Domingo para que el lector lea “algunos lugares que en esta obra se tratan acomodados a los Evangelios que por el discurso del año se cantan, así de tiempo como de santos, que servirán de motivo para hallar en el mismo libro otros más a propósito y propios”, o sea, servirán de referencias internas cruzadas.

6 Nos recuerda TIETZ, M., *Saint François de Sales, “Traité de l’amour de Dieu” (1616) und seine spanischen Vorläufer Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis de Granada, Santa Teresa de Jesús y Juan de Jesús María*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1973, p. 109, que San Francisco de Sales le nombra en su *Traité de l’amour de Dieu* (1617) como uno de los referentes del suyo: “Christophe de Fonseca, religieux augustin, en a mis en lumière un [tratado] encor plus grand [que las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, del franciscano Diego de Estella], où il dit diverses belles choses”; antes ha citado a “le père

1620 (Luis Sánchez, Madrid) saldrá la extensa edición de la *Primera y segunda parte del tratado del amor de Dios*, que se reeditará póstuma en 1622, enmendada por el autor y con todos los índices de las anteriores.

## II. EL AMOR COMO “TRABAZÓN”

Ya en el prólogo al lector señala el padre Fonseca que “el argumento deste libro es el amor en común y el amor en particular de todas las cosas”, y para garantizar el conocimiento y difusión de tan alta materia se apresura a justificar su redacción, y en vulgar castellano, como ejemplarmente han hecho grandes maestros de su orden:

los estudios de las letras y la lección de los libros harto alabados están de autores humanos y divinos, y bien condenado el ocio. De escribir en nuestra lengua vulgar hartas causas tiene dadas el doctísimo maestro fray Luis de León, [...] en sus libros *De los nombres de Cristo*, y el padre maestro fray Pedro Malón, en su tratado *De la Magdalena* (Prólogo de la edición de 1592).

Como los dos autores agustinos, él también cree que la lengua vulgar es un cauce digno para hablar de cualquier concepto. Y en seguida entra en materia refiriéndose a la noción central, axial, del amor como “trabazón”, o sea, como vínculo, nudo, lazo o unión. Vierte al vulgar castellano el concepto griego de *σύνδεσμος* (*sýndesmos*), a que alude Diotima en el *Banquete* de Platón<sup>7</sup>, o sea, el *vinculus mundi* latino, el “amor che move il sole e l’altra stelle” (*Paraíso*, XXXIII, 145) de Dante, porque el amor es como una “inclinación y propensión natural de todas las cosas”, como “una fuerza, una virtud, un lazo encubierto, una

---

Louys de Grenade”, que “a mis un *Traité de l’amour de Dieu* dans son *Mémorial [de la vida cristiana]*, de 1594].

7 *Banquete*, 202e. La noción de *sýndesmos* (‘vínculo, nudo’) ya figura en el *Gorgias* (508a), donde también se afirma que la amistad es una de las formas de cohesión del Universo; véanse DEMOS, R., “Eros”, *The Journal of Philosophy* 13 (1934) 337-345; RICO, F., *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid 1986, s. v., y SERÉS, G., *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1996, s.v.; Íd, *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, CECE-Galaxia Gutenberg, Barcelona 2018, s.v.

trabajón que anuda y enlaza y abarca toda la grandeza y variedad de ese mundo". El amor (y los órganos, potencias, sentidos y disposiciones que lo encauzan), así, se constituye en el puente (el *sýndesmos*) entre el mundo de las ideas y el terreno, entre Dios y la humanidad, y permite al hombre desarrollar sus mejores facultades, aunque también puede ser causa de enfermedad, según utilice más sus porciones anímicas concupiscible e irascible que la racional. En aquel parlamento del *Banquete* (especialmente, 202d ss.), Diotima define el amor como un "gran demon", que, por estar "en medio" de los dioses y los hombres, "llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo".

Obviamente, este concepto implica un movimiento para la unión (real o ideal) con el objeto amado, y a la recíproca, como ya había apuntado anteriormente Platón (por ejemplo, en el *Lisias*, 221e-222a) y recuerda nuestro autor, con autorizadas voces platonizantes, San Agustín y el Pseudo Dionisio Areopagita:

San Agustín dice que el amor es una delectación y movimiento del corazón. Y en el mismo libro dice que es vida del corazón y que, como es imposible vivir el hombre sin vida, así es imposible estar sin amar el corazón. En otra parte dice que es una lazada que enlaza el amante y el amado. San Dionisio, que el amor es una virtud unitiva y recíproca. León Hebreo, que es una afición voluntaria de gozar con unión la cosa que es tenida por buena (*Primera parte*, II, 10r-v)<sup>8</sup>.

Desde este concepto inicial, la "virtud unitiva", traza, ya en el primer capítulo ("Que hay dos linajes y diferencias de amor, y que la gentilidad le tuvo en gran reverencia") la primera división (véase abajo) y extrae el agustino los argumentos fundamentales de su tesis, partiendo de aquella "gentilidad" que comparte muchas nociones con el cristianismo, porque la primera referencia del libro es la polémica de Sócrates con Agatón en *El banquete* de Platón. Más adelante conciliará los grandes autores del amor "puro" de la Antigüedad (que

<sup>8</sup> León Hebreo tiene en cuenta asimismo la noción de deseo propia de la *Ética a Nicómaco*: "el deseo, si es movimiento, es movimiento del alma hacia la cosa deseada y asimismo el amor es movimiento del alma hacia la cosa amada, y la complacencia es principio de ese movimiento, llamado amor y deseo" (p. 198).

ya había armonizado San Agustín) con textos bíblicos y teológicos, principalmente con la *caritas* paulina. Quizá también quiso significar que hay un tronco común para la concepción del amor entre los gentiles y paganos, y los cristianos, pues todos somos descendientes de Adán:

El amor en griego se llama eros, tiene muchas etimologías y derivaciones, todas convenientes a sus efectos, de cada una de las cuales haremos en su tiempo mención. [...] porque el amor (como dice Sócrates) es inmortal y es mortal, es muchacho, mozo y viejo, y, en suma, es un camaleón, que no atinaréis con su color. Allí se muere a dos días, acullá dura una vida; allí crece en un momento y llega a mozo robusto, acullá se está niño y desmedrado. [...] Aristóteles en sus *Éticas*, Santo Tomás en su “Prima secunda”, dicen que hay cuatro nombres que significan una misma cosa, que son amistad, caridad, amor y dilección; pero difieren en que la amistad añade, sobre la caridad, perseverancia y duración; la dilección añade, sobre el amor, la elección que precede, y, así, se halla solamente en la voluntad racional, y no en la parte sensitiva. La caridad añade estimación y precio, por eso a lo que más amamos llamamos caro y lo vendemos caro (*Primera parte*, II, 11v-12v)<sup>9</sup>.

Un poco más abajo trae a colación a otro gran autor pagano, Virgilio, a propósito de la consideración microcósmica del alma: “como el alma está en todo el cuerpo, y en cada parte del cuerpo, [...] así no hay criatura en todo el universo, aunque muy pequeña, donde no se manifieste y resplandezca el amor. Esto dijo en los versos que se siguen el poeta” (cap. 1, 4v) y cita unos célebres versos del canto VI de la *Eneida* (traduzco):

[ANQUISES] Ante todo sustenta cielo y tierra y los líquidos llanos 725  
y el luminoso globo de la luna y los titánicos astros

<sup>9</sup> Tiene presente a León Hebreo: “el amor es caridad y ha de empezar por uno mismo, cosa que no hacemos, pues amamos al prójimo más que a nosotros mismos” (*Diálogos de amor*, ed. A. Soria Olmedo, trad. D. Romano, Madrid, Tecnos, 1986, p. 57). Maggi («The End of Renaissance Philosophy of Love», p. 768) apunta que “Fonseca takes up León Hebreo’s complex distinction between ‘amor’ and ‘deseo’ in the sma chapter of his treatise. [...] Fonseca similarly stresses the essential role of will in the act of an ‘honest’ love”, el cual “we could thus infer from the above blending of Platonism and Catholic doctrine, is an inner motion triggered by the beloved and supported by the will of the lover”.

un espíritu interno y un alma que penetra cada parte  
y que pone su mole en movimiento y se infunde en su fábrica  
imponente.  
En él tienen su origen los hombres y los brutos y las aves.

Virgilio indica que este espíritu interno (v. 727), que mueve el universo, es el *anima mundi*, que tiene la naturaleza del fuego y es fuente de toda vida; combina aquí, por boca de Anquises, la doctrina estoica con la creencia órfico-pitagórica y platónica de la reencarnación de las almas<sup>10</sup>, y de la palingenesia o regeneración (v. 751). Viene a decir que los cuatro elementos están impregnados de un espíritu inmanente que les da vida: de esta unión nacen todos los seres vivos, pero en el hombre el espíritu, o sea, el alma, está contaminada por el cuerpo y, es, con él, esclavo de las pasiones, o sea, de los hábitos del cuerpo.

Fonseca, a renglón seguido, lo remata con una autoridad muy cercana, otra vez San Agustín, que es la fuente más socorrida:

esa fue la razón por que San Agustín [*De civitate Dei*, XI, 18], nuestro padre, llama a la máquina hermosísima del mundo, al orden de los religiosos, a la sucesión de los tiempos, de los días y de las noches, poesía hecha de arquitectos, que quiere decir hecha de contrarios [...], así la mayor hermosura y elegancia del universo consiste en la oposición y contrariedad de las cosas (5r).

Cita luego a Ovidio<sup>11</sup>, emparentando a los grandes clásicos con el representante de la patrística, y señala que

fue artificio divino del ingenio de Dios de cosas tan varias hacer unidad y amor. Los elementos, que entre sí son tan contrarios, se hacen a una para engendrar los metales y las piedras; los humores de los

<sup>10</sup> El origen pitagórico lo trae Jamblico (*Vida pitagórica*, LXIII) y lo adoptaron Platón (*República*, X, 618a; *Fedón*, 81d-82b; *Fedro*, 249 b; *Timeo*, 42c), Plotino (*Enéadas*, III, iv, 2; IV, iii, 12 y 37-39) y, por supuesto, toda la tradición hermética, que, por ejemplo, recoge Patrizi da Cherso en su *Nova de universis philosophia* (*Pampsychiae*, II, “an mundus sit animatus”, pp. 45-58, donde especialmente subraya, “cum Hermete, cum ratione, unius mundi, unam esse animam” (p. 55); insiste en el libro cuarto: “De una anima” (pp. 59-66).

<sup>11</sup> “Frigida pugnabant calidis, humentia siccis, / mollia cum duris, sine pondere  
habentia pondus” (*Metamorfosis*, I, 15-16).

cuerpos, que entre sí traen siempre guerra, hacen paces para conservar la vida y la salud. En fin, todo el estudio y el sudor de la poesía se endereza a imitar a la naturaleza y a su autor, que crio todas las cosas en número, peso y medidas; pensamiento que trató el doctísimo maestro fray Luis de León en el segundo capítulo del *Libro de sus Cantares* (*Primera parte*, 5v).

La *concordia discors* de los elementos, las cualidades, los humores la propicia el amor, y la ilustra con la no menos discorde armonización de Ovidio con San Agustín, que completa con fray Luis de León, que cimenta la noción del amor como aquella unión de contrarios<sup>12</sup>, como trabazón armónica o *sýndesmos*.

## II. DOS TIPOS DE AMOR

Una vez definido e ilustrado, desde las dos laderas (cristiana y pagana), Fonseca se afana en caracterizar aquellos dos grandes tipos de amor que ha anunciado: (1) el que depende de la fuerza o el peso, que, entre la Antigüedad representó con Cupido (*eros*) y que Aristóteles analizó desde la perspectiva fisiológica y cuyas manifestaciones internas son las *virtutes* y/o pasiones. (2) El de raíz platónica (*ágape*)<sup>13</sup>, que coincide tangencialmente con la *caritas* paulina, que ya se perfila en el evangelio de San Juan, (15, 13-15), o en 1 Juan, 4, 8 (“Deus charitas est”), que analizó San Agustín y compiló Santo Tomás (*Summa*, I-II, q. 28, a. 2; q. 65, a. 5). Es un amor no motivado y no motivable (Mt., 5, 38-

12 Se refiere a comentarios como: “es muy gentil manera de loar esta [a la esposa], diciendo primero *alba*, que es hermosa y resplandeciente, y luego *luna*, que es más, y después *sol*, que es lo sumo en este género. Y los artífices del buen hablar loan mucho este modo e decir” (FRAY LUIS DE LEÓN, *El “Cantar de los cantares” de Salomón*, ed. J. M. Becerra Hidalgo, Madrid, Cátedra, 2003, p. 203).

13 Pero con la importante salvedad de que Platón se vale “de algunas ficciones poéticas y fabulosas. [...] Esta cuestión disputó Sócrates en su tiempo, porque oyó una oración en alabanza del amor a un hombre elocuentísimo llamado Agatón, que pareció a todos los oyentes elegantísima, pero llena de encarecimientos mentirosos” (I, 1r.1v); Sócrates se acobardó y “no se atrevió a orar en público” para rebatirle. Indirectamente está reconociendo que el discurso de Platón es ficticio o hiperbólico; el suyo, en cambio, será veraz, “porque si alguna cosa hay en el mundo más que grande, en cuya alabanza quedan siempre cortas las lenguas de los hombres que mejor hablaron, es el amor” (ibid.)

39 y 43-48), recíproco (Prov., 8, 17: “yo amo a los que me aman”), que se nos presenta como una novedad: “un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros; que del modo que yo os he amado, así también os améis recíprocamente” (Juan, 13, 34; cf. Sto. Tomás, *In Ioannem*, XIII, 3) y cuya potencia interior es la voluntad, porque “de otra manera se toma el amor, por el ejercicio de la voluntad.

Y como este ejercicio propiamente solo se halla en Dios, los ángeles y los hombres, así “el amor propiamente se halla en Dios, ángeles y hombre”, porque los dos últimos comparten el alma intelectiva, añado. Por ello en el capítulo segundo lo califica de “amistad, caridad, amor, dilección”. A la fortaleza, ánimo y osadía dedica el tercer capítulo, para subrayar, como señala el Cantar de los cantares “que es tan fuerte el amor como la muerte”, “pues como es universal la jurisdicción de la muerte, así es la del amor, y ninguno hay que se escape de las llamas de su fuego. [...] ¿Hay alguno que haya quebrado los cerrojos del infierno o quebrantado sus puertas? Pues tan fuertes son los brazos del amor” (13r-14r)<sup>14</sup>. En el capítulo cuarto señala que “tiene muchas obras y pocas palabras”<sup>15</sup>, que “todo lo apoca” (capítulo 5) y que “saca gloria del tormento” (capítulo 6); obviamente, “transforma al que ama en cosa amada” (capítulo 7; abajo lo amplió); por lo tanto, “si es vehementemente, enajena de sí al que ama y causa éxtasis” (capítulo 8), de modo que “hace propias las cosas ajenas y ajenas las propias” (capítulo 9); en el capítulo 10, en fin, analiza las tres causas del amor: “bondad, conocimiento, semejanza”; concluyendo esta primera sección que “el

14 Pruebas y ejemplos de la fortaleza no le faltan, como ilustra en la gradación “¿Quién me apartará del amor de Cristo? Y que llega la muerte con todos sus corchetes y porquerones, que son tiranos, cuchillos, hambres, persecuciones y tormentos, y que, probando todas sus fuerza para desasille, córtanle una mano, y ásese con la otra; córtanle la otra y ásese con los pies; córtanle los pies, ásese con los dientes; quebrántanle los dientes, ásese con los cueros; desuéllanle los cueros, como a San Bartolomé, ásese con la vida; quítanle la vida, ásese con el alma, contra la cual no tiene poder la muerte. Luego ¿más fuerte es el amor que no la muerte? Cristo Señor nuestro probó bien claramente esta verdad” (17v).

15 Los comentarios en este, como en los otros casos, son sabrosísimos: “el verdadero amor tiene manos, pero no boca; el falso tiene boca, pero no manos. El fingido es amor parlero, decidido, pero manco y cojo, perezoso y desmazalado; el verdadero es amor mudo, pero solícito, presto, cuidadoso, diligente, que aunque alguna vez rebosa por la boca, por no caber en el pecho, como la pequeña olla puesta demasiado al fuego, pero en tal caso dejan las obras de amor tan atrás a las palabras, que no parece que dice, sino que hace” (28v)

amor con solo amor se paga y de solo amor se vence” (capítulo 11). Del capítulo 12 en adelante, se extiende en el “amor en particular” a Dios, los ángeles, el hombre y los bienes temporales.

### III. LA TRANSFORMACIÓN DE LOS AMANTES

Detengámonos un poco antes, en el capítulo 7 (“Que el amor transforma al que ama en la cosa amada” (*Primera parte*, 7, 42r-50r)<sup>16</sup>, donde convergen, y desde donde parten, las grandes líneas teóricas del libro, desbrozando las adherencias y concomitancias:

Hay tres uniones y todas son efectos de amor. La primera, la que tiene el hombre consigo mismo, cuando trae el alma unida con su cuerpo, la razón con la voluntad. [...] La segunda es la que tienen entre sí los hombres por amistad humana, o por amistad divina, que es la caridad. [...] La tercera, la que hay entre Dios y el alma; de quien dice el mismo S. Pablo que hace el justo un espíritu con Dios (49 v).

El primer tipo de unión no nos interesa; el segundo, como se ve, es inicialmente la *amicitia* aristotélico-ciceroniana, pero pasada por el tamiz bíblico (Hechos, 4, 3; Juan, 15; Efesios, 4); la tercera, y principal, es consecuencia de la anterior y se deja conjugar con 1 Juan, 4, 7<sup>17</sup>. El capítulo, con todo, lo inicia con una cita tomada por los pelos del Pseudo Dionisio Areopagita: “San Dionisio [...] dice que el amor es una virtud que hace una unión estrecha, un lazo, un nudo ciego entre el amante

16 “De aquí viene a decir León Hebreo que entre los que hay amor mutuo, siendo dos, son uno, e siendo uno, cuatro”. Sigue de cerca siempre a Hebreo y al neoplatonismo en general, porque responde “to a fascinating moment of the twilight of Renaissance philosophy”; unos años “in which the themes and rhetoric usually attributed to the Platonic and Neoplatonic traditions are absorbed, reinvented, and rephrased in the light of the new religious sensibility”, un período en que “to write about love necessarily entails an open recognition of Plato, Ficino, and León Hebreo’s seminal contributions” (MAGGI, A., “The End of the Renaissance Philosophy of Love”, pp. 762-763). En general, SHEA, K. M., *Un cotejo del concepto de Amor en los “Diálogos de Amor” de León Hebreo y en el “Tratado de amor de Dios” de Fray Cristóbal de Fonseca*, tesis inédita de la Universidad de Massachusetts, 1976.

17 “Carísimos, amémonos los unos a los otros, porque la caridad procede de Dios. Y todo aquel que ama es hijo de Dios y conoce a Dios”.

y el amado”. Tanto el pasaje dionisiaco (*De divinibus nominibus*, IV) cuanto el repetido concepto (‘nudo’, ‘lazo’; o sea, *sýndesmos*) los adecua a sendas ideas de Platón y Aristóteles: de este, el pasaje consabido de la *Ética* sobre la amistad; de aquel, el extemporáneo fragmento (*Leyes*, VI, 9) en que dos amigos le piden a Vulcano que “los fundiese y de dos sacase uno, para que así consiguiesen el fin de sus amores, que era la unidad posible de las almas y los cuerpos” (42r). La cita de Platón es a *contrariis*, análoga a la de Lucrecio por parte de Ficino, para demostrar que es imposible la unión de los cuerpos, pues esta

se hace por una transformación del que ama, que es un trasegarse, un traspasarse, un mudarse a vivir en la cosa amada, como de una casa a otra [...] mudanza espiritual o moral; conviene a saber, del mueble de la voluntad y de las demás potencias (42v).

Además del símil de la mudanza, hay que subrayar el carácter rector de la voluntad. Las citas, a renglón seguido, son las canónicas: Cicerón y el amigo como *dimidius ego*; San Bernardo y su *anima verius est ubi amat...* (que, según él, “tomolo de S. Dyonisio y de Cicerón”, 43r), etc. Luego recoge el otro gran tópico: “el que ama está muerto en el cuerpo propio, y vive en el ajeno, porque se lleva el amor tras sí el alma, que es la que da vida” (*ibid.*), aduciendo para ello a, nada menos, Platón, Catón y los pitagóricos, “que concedían el tránsito de las almas en los cuerpos” (43v). Como puede apreciarse, no falta ninguna de las referencias importantes.

Con todo, también se comprueba que el predominio de la voluntad sobre el resto de facultades, potencias y sentidos interiores: “así, nuestras obras todas, pensamientos y deseos, imaginaciones y cuidados, en fin, el caudal todo del alma, se lleva tras sí el amor, porque el amor es dueño de la voluntad, y tras la voluntad van todas las demás potencias” (43v). Buena prueba de que no tiene en cuenta los conceptos platónicos básicos ni la tradición fisiológica subsiguiente es que, a renglón seguido, cita también los típicos lugares agustinianos: “Y así dixo San Agustín: ‘amor meus, pondus meum’...” (44r), cuanto el más célebre: “tierra amas, tierra eres; si cielo, cielo eres...” (*ibidem*). Ya en el capítulo 9 apostilla, en consecuencia: “si yo estoy más adonde

amo que adonde vivo <sup>18</sup>, por más proprias miraré las cosas que amo que las mías” (57v), en consecuencia, como dice San Pablo, atribuyéndolo a Jesucristo:

que todos mis hermanos pongan sobre mí la carga de sus pecados, su dureza, su obstinación, su ceguedad, y que me sacrificuen; deseo morir yo porque ellos vivan y se salven (63v).

La voluntad vuelve a dejar a su zaga al entendimiento un poco más abajo, tras un breve repaso a los tópicos centrales de Ficino y León Hebreo, y a los símbolos habituales: el sol que atraviesa la vidriera, el injerto <sup>19</sup>, el hierro fundido y afines:

La diferencia que ponen los filósofos en el entendimiento y la voluntad... [consiste en que] el entendimiento, para entender las cosas, desnúdalas de todo lo material, espiritualízalas y allégalas a sí, y hácelas sus semejantes, y así las entiende. Pero la voluntad vase tras las cosas que ama y abrázase a ellas, hágese semejante a ellas. Y ansí el entendimiento se compara al sello, que hace semejante a sí la materia en que se imprime; la voluntad, a la cera blanda, en quien se imprime [...] la figura de cualquier cosa que por amor se le avecina (47v) <sup>20</sup>.

Pero no cabe confundir transformación con enajenación, como se apresura a señalar en el capítulo siguiente: “callo lo que dicen los

---

18 Es traducción del célebre *dictum* de San Buenaventura: “puto, anima mea, quod verius es ubi amas, quam ubi animas” (*Soliloquium*, c. II, n. 12).

19 “Como una rama enjerta un tronco, el tronco y la rama producen diferente fruto que antes solían; así, cuando se encuentran dos voluntades y se juntan son muy diferentes los pensamientos, deseos, palabras y obras, porque ya no es el que solía ni lo deja de ser (47v-47r).

20 Se extenderá sobre el particular a propósito de la caridad, en el capítulo 17: “para conocer a Dios es menester amalle, [...] lo prueba Marsilio Ficino sobre una epístola de Platón, por la diferencia que hay entre el entendimiento y la voluntad. Que el entendimiento entiende, atrayendo a sí la cosa que se entiende y haciendo della idea dentro de sí, que cabe en sí; pero la voluntad ama saliendo de sí, y así, todo lo que el entendimiento puede entender ha de ser finito. [...] Pues ¿qué remedio puede haber para que el entendimiento entienda a Dios, que es infinito? Que pues no le puede traer a sí, que vaya el tras Dios y salga de sí, y esto ha de ser por amor. Luego el medio mejor para conocelle es el amalle” (114v-115r).

Calistas del mundo a sus Melibeas, pues de locos dan en herejes” (52v), porque

amar sin término, sin modo y sin medida, locamente, neciamente, de parte del entendimiento es error; pero de parte de la voluntad es toda la fineza del amor. Y así dijo San Bernardo que el modo de amar a Dios era amarle sin modo y sin medida [*De diligendo Deo*, I, 1], porque el grande amor no sabe tener medida” (53r).

Muchas “son las cosas indignas de la razón y del entendimiento humano, mas son glorias y triunfos del amor, que cuanto avasalla en cosas más bajas un corazón, tanto más ensalza sus fuerzas y su poder” (*Ibid*, 57r). Aunque “la causa del amor más principal es el bien, que es el objeto natural y proporcionado de nuestra voluntad” (10, 64r).

Lo engarza con la teoría platónica del espejo (*Fedro*, 255d): “El hombre es tan amigo de sí mismo, que se ama en su semejante, porque se ve allí a sí mismo en alguna manera, [...] amo al semejante a mí porque me parece veo otro yo” (*Ibidem*, 70r)<sup>21</sup>. Todo ello, además, reforzado con la necesaria apelación a la resignación ante “la inconstancia y mutabilidad de la vida”<sup>22</sup>.

#### IV. ESPECIES Y MODALIDADES AMOROSAS

No voy a desplegar exhaustivamente el enciclopédico contenido, sabiamente ordenado; me limitaré a señalar sumariamente los

<sup>21</sup> Cicerón, *De amicitia*, XXI, 81; compárese con el *Lisias*, 212d, de Platón, o con San Agustín, *Confesiones*, IV, vi, 11; cf. GELSONINO, R., «S. Bernardo di Chiaravalle e il *De amicitia* di Cicerone», *Analecta Monastica* 5 (1958) 180-186. Sin embargo, la noción de amistad como ‘benevolencia’, cercano a la *caritas* no fue un descubrimiento de Cicerón ni de los otros autores latinos citados, pues los escolásticos aristotélicos ya la leyeron en la *Ética* (VIII, v, 1157 b, 28-35), en ocasión de hablar del amor de igualdad.

<sup>22</sup> “Aristóteles llamó al hombre juguete de la fortuna. [...] Es una farsa o entremés lo que hace del hombre la fortuna: ya le viste, ya le desnuda, ya le alegra, ya le entristece, ya le abate, ya le prospera; en fin, hace de mil personajes diferentes, mil potajes y mis salsas, [...] ya hace de ricos pobres, ya de pobres ricos, ya de reyes prisioneros, [...] y como arcaduces de noria, unos vacíos, otros llenos, así andan los tristes hombres en la rueda de la fortuna” (cap. 33, 314r-v)

principales motivos, citando los capítulos correspondientes. Del capítulo 1 al 11, como anticipaba, se centra en “el amor en común” y analiza eruditamente los motivos centrales, la teoría sincrética (judeocristiana-grecolatina) del amor, ofreciendo las raíces comunes de las dos tradiciones, y desarrolla un programa que esboza en el capítulo 2. Del tercero hasta el 10, se extiende sobre los atributos y, si ha lugar, vituperios.

Los capítulos 12 al 56 (último de la *Primera parte*) los dedica al resto de especies de amor empezando por el “amor en particular” de Dios al hombre (12-16), señalando específicamente “que el amor de Dios no tiene ejemplo en las cosas criadas” (12)<sup>23</sup>, pues “suele crecer” (13), tiene “celos” (14)<sup>24</sup>, “revela sus secretos” (15), el hombre es “solo fin de Dios” (16). Del 17 al 19, a la recíproca: el amor del hombre a Dios, empezando por la *caritas* paulina (17)<sup>25</sup> y la priorización del amor a Dios (18), que “debe ser amado de todo corazón” (19). En el extenso capítulo 20 ya se especifica el amor de los ángeles al hombre; a continuación entre los hombres: amor al prójimo (21-22), al enemigo (23-24); de la “verdadera amistad” (que es “un voluntad recíproca en todas las cosas buenas, así humanas como divinas, que tiene por blanco y fin el provecho del amigo”, 237r) se ocupa en el 25<sup>26</sup>; de los “provechos de la

23 Porque el primer y más importante amor es el “que Dios nos tiene, por ser el océano de donde nacen las aguas de todos los bienes y adonde van a parar, como a su centro y su fin”; de modo que el amor divino “es el mismo beneficio y la buena obra, de suerte que el amarnos y el hacernos bien todo es uno” (79r-v).

24 “Como el que tiene una mujer muy hermosa, que se lleva los ojos del mundo, [...] así es Dios con su amigo, que se lleva los ojos de todo el infierno. ¿Qué le costaba a Dios dar a sus amigos lo que sobra a sus enemigos? Mas no quiere, sino que ande hecho estropajo, por que el mundo no se le enamore” (98r).

25 Es “una cifra de todas las virtudes y, así, sola ella cumple con la ley. San Agustín sobre aquello que escribe San Pablo a los romanos, dice: ‘el cumplimiento cabal de la ley y de todas las escripturas es el amor de Dios y del prójimo’” (114v).

26 También la amistad divina: “Cristo Nuestro Señor dijo a los suyos: ‘sois mis amigos, porque os he revelado todas las cosas que de mi Padre he oído’. Con todo, la amistad, a diferencia del amor, sí sabe del roce: “una de las cosas que más amistades cuaja y más amores engendra es el verse y el tratarse; por eso se pone en los ojos gran parte de la amistad, porque, lo uno, nadie ama lo que no conoce; lo otro, el amor tiene su principal silla en el corazón y la segunda en los ojos” (241v). Hay otros lugares bíblicos en que el concepto de amistad es equiparable con el de *caritas*, v. g.: “nuestro padre

amistad”, en el 26; en el 27, del “amor propio”<sup>27</sup>, que ilustra con “la insuficiencia de los bienes temporales” (28) o por su “inconsistencia y mutabilidad” (29)<sup>28</sup>. Amor ordenado y desordenado, pues hacia los bienes “temporales” (30), la vida (31-38), la honra (39-40), las riquezas (41-42), los placeres (43-44), las mujeres (45-46), la belleza exterior (47-48), la gula (49), “el vestir” (50); dedica los últimos capítulos de esta parte a “la nobleza humana” y “el favor de los príncipes, triunfos y vitorias” (51), el “amor de la sabiduría y de la elocuencia humana” (52)<sup>29</sup>; finalmente, recomienda el amor ordenado “de los casados” (53), el de los padres y los hijos (54), el amor a la patria (55)<sup>30</sup> y “del amor al cielo, que es nuestra patria verdadera” (56 y último de esta parte), pues “Dios es nuestro único y solo bien, y toda nuestra felicidad consiste en conocerle, en amarle y en gozal le” (504r), cuyas expresivas razones antifrísticas son un excelente colofón de la primera redacción:

---

Abraham [...] llegó a ser amigo de Dios” (Judit, 8, 22) “[la sabiduría] se derrama de generación en generación entre las almas santas, formando amigos de Dios y profetas” (Sabiduría, 7, 27), etc.

27 Que, “si es comedido y discreto, no solo es lícito, sino natural y necesario para la vida. Cristo Señor nuestro mandó amáseos a vuestro hermano como a vos mismo, donde quedó obligado cada uno a amarse a sí, fuera de que la ley natural ya le obligaba” (254r).

28 Ya constatada por “los antiguos”, que, “poniendo a rato los ojos y a ratos los pensamientos en la poca firmeza de los bienes temporales, pintaron a la Fortuna, a quien hacían diosa ellos, sobre una rueda que jamás dejaba de mudarse y revolverse. Y aludiendo Cicerón a esta hieroglífica, dijo que no hay cosa más contraria a los bienes desta vida que la firmeza, [...] y Boecio en sus *Prosas* dice que es locura querer enfrentar el ímpetu de la rueda de la Fortuna, como lo sería detener un molino” (269v).

29 “Bien del alma” es la sabiduría, “que nos distingue de las bestias”; es el mayor bien, “por ser (como dice Sócrates) el más poderoso y el más hermoso, [...] y el poder y la hermosura son las razones de bien que más roban nuestro amor” (457v y 458v), pero siempre siendo conscientes de su pequeñez, porque “muchos doctores y sabios, tenido por oráculos del mundo, tienen grandes y galanas librerías y, revolviendo muchos libros, se deleitan en hallar puntos curiosos; mas si no leen en dos libros, el uno de su propia conciencia, el otro de Cristo, todo es trabajo sin provecho” (462v-463r). Lo mismo cabe decir de la elocuencia de algunos, porque muchos oradores “no sirven sino de chimeneas del humo de sus vanidades” (Ibidem).

30 De las dos patrias, “una en la tierra y otra en el cielo: en aquella se engendraron y nacieron nuestros cuerpos; en esta, nuestras almas, y por los negocios de aquella patria, que ha de ser eterna y perdurable, de allá arriba, no es mucho se desconozca y se deje la patria de acá abajo” (496r).

Tales son las miserias y desventuras de aquella cárcel tristísima que, por estar en su centro, exceden tanto el pincel del pensamiento que no puede el ingenio humano sacar dellas pintura ni descripción que no sea corta; mas, con todo eso, ninguna dellas, ni todas juntas, igualan a la miseria y desventura de no ver la hermosura de Dios: esta es la infelicidad mayor, la fuente de miserias y desventuras (508r).

En la *Segunda parte* (1608) retoma el “amor del cielo” (capítulos 1-4), del que se especifican sus “deleites” y el camino para llegar a él. Se demora en demostrar cómo las almas, creadas por Dios, reflejan su hermosura y sus virtudes:

De la hermosura de las almas no es parecer despeñado que un alma será más hermosa que todos los cuerpos juntos, porque la fuente de la hermosura y de la luz reverbera principalmente en el alma y [...] vendrá a parecer el alma un pedazo de Dios, como reverbera el sol en un espejo de cristal; [...] así, reverberando en el alma el sol de justicia, la hermosura infinita y la luz inaccesible de Dios, parece un Dios (p. 6).

Pero en la edición de las dos partes (1620) desdobra algunos de aquella *Segunda parte*<sup>31</sup>. En el capítulo 5 de esta edición se refiere a la “lección de la Sagrada Escritura” y deriva hacia el amor divino (capítulo 6), la Virgen (capítulo 7), los santos (capítulo 8) y los sacerdotes (capítulo 9).

A continuación ofrece consejos de bien vivir: la templanza o moderación (10), las necesarias lágrimas y sus provechos y condiciones (capítulos 11-13), la penitencia y sus objetivos (capítulos 14-16), la misericordia y la piedad (capítulo 17), la pureza virginal (capítulo 18)

31 Consta de 19 extensos y densos capítulos: “En que se prosigue la materia de pasado del amor del cielo” (1), “De la lección de la Sagrada Escritura” (2), “De las alabanzas divinas” (3), “Del amor que se debe a la Virgen santísima” (4), “Del amor y respeto que se debe a los santos” (5), “De la reverencia que se debe a los sacerdotes” (6), “De la moderada ocupación” (7), “De los frutos que traen consigo las lágrimas” (8), “De las condiciones de las lágrimas” (9), “De la necesidad de la penitencia” (10), “De los efectos de la penitencia” (11), “De las condiciones de la penitencia” (12), “Del amor de la misericordia y piedad” (13), “Del amor de la pureza virginal” (14), “Del amor de la vida religiosa” (15), “Del buen ejemplo y del malo” (16), “Del conocimiento de sí mismo” (17), “Del bien y del mal de la lengua” (18), “De la verdad de la religión cristiana” (19).

y la vida religiosa (capítulo 19). añade capítulos nuevos: del “buen ejemplo” se ocupa el 20; “del conocimiento de sí mismo”, el 21; “del bien y del mal de la lengua”, el 22<sup>32</sup>; “de la verdad de la religión”, el 23; “del amor y celo de la virtud”, el 24 y el 25; “de la verdadera sabiduría”, el 26; la preparación para el bien morir se extiende a lo largo de cuatro capítulos, desde el 27 al 30; “del amor del mundo”, el 31; acerca de la tribulación, los capítulos 32 y 33; el purgatorio y sus penas los comenta en tres capítulos: 34-36; sobre los “sufragios” a los muertos, en fin, se extienden a lo largo de los dos últimos capítulos, del 36 al 38, de esta *Segunda parte* ampliada, porque

como se agrada el Esposo de que sirváis a la Esposa que más ama, así se agrada Dios de que sirváis a las ánimas de purgatorio como esposas suyas. Es cosa con que se alegra el cielo, se ennoblecen la tierra, se confunde el infierno, [...] viendo que nuestros sufragios, con la virtud de la sangre de Cristo, dan cada día bocados a aquellos senos vecinos, [...], quedando los demonios y condenados confundidos (p. 795).

## V. SÍNTESIS SACROPROFANA

Debemos reconocer al padre Fonseca una gran cultura y pareja capacidad para llevar el agua neoplatónica a su molino del amor sacro a partir del sincretismo profano-cristiano, armónicamente explanado y ya defendido por el mismo San Agustín, siempre que sea ancilarmente, claro:

Dice San Agustín [*De doctrina christiana*, III, 8], nuestro padre, que todas las sentencias de los autores profanos son siervas y esclavas de la Sagrada Escritura y que, quitándoselas como a justos poseedores, las

---

32 Defiende la necesidad de la predicación, de la oratoria, pero con precaución, porque “la buena lengua es la diosa de la persuasión, [...] que no se puede negar que el aficionar mucho a la voluntad, que se lleva tras sí al entendimiento muchas veces. Y san Pablo avisa a los romanos que huyan la elocuencia de los herejes, porque persuade y engaña” (pp. 625-626).

podremos traer a su servicio para enriquecerla y adornarla (*Segunda parte*, II, p. 44)<sup>33</sup>.

Para ello no se para en barras y cita bastantes pasajes bíblicos que aproximadamente recuerden, o se puedan combinar, con otros tantos de aquilatada dignidad teórica humanística, Marsilio Ficino y León Hebreo:

Marsilio Ficino, comentando a Platón, dice que el amigo es espejo del amigo, en quien se ve su imagen y su retrato. Y si el amor es recíproco, viene a ser recíproco el efecto. De aquí viene a decir León Hebreo que entre los que hay amor mutuo, siendo dos, son uno, y siendo uno, son cuatro; y pruébalo claramente, porque transformándose cada uno en el otro, de cualquiera dellos se hace dos, y dos veces dos son cuatro; y así cada uno dellos es dos, y los dos son uno y cuatro (47r).

Siguiendo con la combinatoria sacroprofana, no le cuesta nada aducir los famosos versículos del encuentro de Moisés con Dios (Éxodo, 33, 12-20) para fundamentar, interpretando el texto a su manera, sus afirmaciones:

... y hay algunos que se parecen tanto a su padre, tan transformados en Dios, y Dios en ellos, que, mirados atentamente de ojos discretos y claros, han sido tenidos por dioses y adorados. [...] En los días que se detuvo [Moisés] en aquel monte con Dios, hizo su oficio el amor y transformole en Dios de tal suerte, que bajó hecho un medios Dios (44v).

---

33 Véase simplemente TUBAU, X., «*De doctrina christiana* de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI», *Criticón* 107 (2009) 29-55, donde en seguida señala que “el tratado de san Agustín representaba el primer intento de trasladar algunos conceptos básicos de la retórica clásica al contexto de la oratoria sagrada, por lo que rápidamente se erigió en un texto de referencia para las decenas de manuales que se escribieron sobre la materia en el marco de la contrarreforma católica” (p. 29). Analiza la influencia del libro del obispo de Hipona en las retóricas de dos agustinos, Lorenzo de Villavicencio y Juan de Segovia, además de en las de Andreu Sempere y Alfonso García Matamoros.

Lo remata con unos pasajes de San Pablo más pertinentes (2 Corintios, 3, 13, 18), pues se refieren a la especulación y transformación en Dios por la luz, o sea, por la gracia.

En algunos lugares incluso establece analogías bíblicoprofanas, sugiriendo la dependencia platónica de la traducción de los Setenta y la contraprueba ovidiana:

Platón dijo verdades altísimas, quizá por haber visto la translación de los setenta intérpretes; Aristóteles aprobó la historia de Moisés, aunque le pareció que no probaba lo que decía y al principio los *Metamorfoseos* son alguna parte del Génesis, pero los demás desviaron pesadamente (*Segunda parte*, p. 53).

Pero en ningún caso poniendo en duda la inspiración divina del texto bíblico, que admite ser complementado con el ingenio humano, tal como hizo su maestro fray Luis de León en, por ejemplo, *De los nombres de Cristo*:

que la escritura sagrada es hija del ingenio humano es mentira, pues es dictada de Dios, pero que los dichos agudos de los hombres la sirvan, adornen y hermoseen es verdad, donde quedan condenados los que dicen que las letras humanas son impertinentes para las verdades divinas, porque, aunque no sean del todo necesarias, en fin sirven (*Segunda parte*, II, p. 45).

A pesar de ello, está ya muy alejado de la concepción platónica, no sólo porque el ámbito en que se mueve es el del amor sacro, sino también porque sus ideas las reelabora al margen de la tradición amorosa neoplatónica y les da el cobijo doctrinal que le interesa: la mediación beatífica de la Virgen María y los Santos, espejos en que se refleja el cegador, por excesivo para nuestra capacidad, sol divino:

Convino, pues, que, como la naturaleza hizo milagros en que se pudiese ver la luz del Sol natural, así Dios hiciese milagros en que se pudiese ver la luz del Sol divino. Estos milagros son la Virgen y los Santos; de ella dice la Sabiduría que es espejo sin mancilla, y imagen

de la bondad y majestad de Dios, [y] hace milagros en sus Santos (*Primera parte*, 46r)<sup>34</sup>.

La intercesión especular de los Santos no deja de ser una mediación doctrinal que aleja, más si cabe, de sus sentidos original y literal las instancias amorosas platónico-aristotélicas y ficianas (y dionisianas) de la luz y los ojos<sup>35</sup>, que ya adaptó la Escolástica, al señalar que Dios dejó una marca profunda en la naturaleza del hombre, una “ impresión de la luz divina en nosotros”<sup>36</sup>.

La mediación de lo doctrinal y el alejamiento o reelaboración sincrética de las fuentes básicas parecen marcar, a su vez, la transición entre los siglos XVI y XVII, entre la edición principio y las refundidas en la *Segunda parte* (1608) y en la *Primera y segunda parte* (1620).

## VI. BUEN NARRADOR

A pesar de que Menéndez Pelayo solo lo valoró como perteneciente “a la categoría de los *predicables*, es decir, de los repertorios de lugares comunes, sentencias y textos para uso de predicadores (Fonseca lo era

34 Es muy posible que tuviese a la vista el *De Genesi ad litteram*, de San Agustín, donde habla del “conocimiento matinal” de las cosas del mundo; o algunos *Nombres de Cristo* de fray Luis de León, como “Esposo”, o “Amado”, referidos ampliamente a la luz solar; también en “Hijo de Dios”, donde la analogía del la luz del Padre transmitida al Hijo la completa con el reflejo especular en la Virgen y los santos; también lo recoge fray Luis en el poema “A todos los santos”. Véase ahora TORRES SALINAS, G., *El corazón del mundo. La cultura del Sol y la poesía del siglo XVI*, Comares, Granada 2019, 145-151.

35 Esta mediación es equiparable a la del oído respecto de la vista: “en el Barroco se rompe la unidad o continuidad y equilibrio entre los dos sentidos. [...] Esto significa que quien utilice los ojos para ver el mundo (sensible) no tendrá ojos para percibir el sobrenatural. Y quien atienda a la realidad espiritual ya no verá la materia natural de la misma manera: quedará insensible, ciego para sus halagos, tentaciones, etc.” (YNDURÁIN, D., «Enamorarse de oídas», en *Serta Philologica in Honorem F. Lázaro Carreter*, Cátedra, Madrid, 1983, 589-603, 601).

36 ‘*Impressio luminis divini in nobis*’ (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I-II, q. 91, a. 2); una impresión “par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal; c'est la droite raison” (DEMERS, G., «Les divers sens du mot *ratio*», *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII Siècle* (1932) 110-139, 126).

de mucha fama), sin una centella de espíritu propio en el autor” (I, p. 581)<sup>37</sup>, Pfandl lo defendió encomiásticamente porque fue

el verdadero vulgarizador de todos estos tratados filosóficos [las llamadas “filografías”]. [...] Los leyó íntegros, desde Platón hasta Calvi, extrajo de ellos la quinta esencia, la condensó en forma inteligible para todos [...] y convirtió su libro, dotándolo de copiosos índices, en cómoda obra de consulta y abundante colección de citas y al mismo tiempo en un libro popular muy divulgado<sup>38</sup>.

El pulso de narrador, su viveza, se refleja ingeniosa y estupendamente en las páginas y secciones donde repreba los vicios, por su color y dinamismo, costumbrismo e incluso pintoresquismo. Ya lo celebraba Vicente Espinel con admiración en el prólogo a su *Vida del escudero Marcos de Obregón* (1618):

El padre maestro Fonseca escribió divinamente del amor de Dios, y con ser materia tan alta, tiene muchas cosas donde puede el ingenio espaciarse y vagarse con deleite y gusto, que ni siempre se ha de ir con el rigor de la doctrina, ni siempre se ha de caminar con la flojedad del entretenimiento: lugar tiene la moralidad para el deleite, y espacio el deleite para la doctrina, que la virtud (mirada cerca) tiene grandes gustos para quien la quiere, y el deleite y entretenimiento dan mucha ocasión para considerar el fin de las cosas<sup>39</sup>.

Y así lo practica, especialmente en los capítulos menos doctrinales, de una viveza y ejemplaridad extraordinarias. Por ejemplo, el capítulo

37 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Madrid 1947; en cambio, SORIA OLMEDO, A., «En vuestra casa tenéis a Fonseca, *Del amor de Dios...*», defiende, precisamente, esta función de Fonseca; vale decir: la de ser “un depósito donde surtirse de tópicos adecuados al saber de amores” (p. 20), porque “la historia editorial y conceptual del libro es la de un acercamiento desde el tratado a los arrabales del sermón, es decir, al repertorio de conceptos predicables, [...] por vía paratextual, si incluimos en ese campo las tablas e índices” (p. 22).

38 PFANDL, L., *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Gustavo Gili, Barcelona 1933, p. 34.

39 ESPINEL, V., *Vida del escudero Marcos de Obregón*, ed. Samuel Gili Gaya, Madrid, La Lectura, 1922, 2 vols, I, p. 36.

28, “Que por la insuficiencia y poquedad de los bienes temporales no merecen ser amados”, donde arranca con Horacio y lo ilustra con un texto que se podría adjudicar a Zabaleta (*El día de fiesta por la mañana*), Carlos Santos o a cualquier costumbrista contemporáneo. La concatenación de *exempla ex contrario* se extiende a todos los estamentos sociales, incluidos los monjes:

De aquí nace el no hallar en su estado contento cabal ninguno de cuantos viven. Horacio trató galanamente este argumento en una epístola que comienza “Qui fit Maecenas, ut nemo quam sibi sortem...” [Serm., I, i, 1<sup>40</sup>] El labrador en tiempo de agosto ha pasado la noche atravesado en un surco, una gavilla por almohada, alzando la cabeza de rato en rato a mirar si entra ganado; amanece, no amanece... Cuando el día ya le asegura, va a casa de su letrado a consultarle su pleito, y por ser bien recibido, llévase un cabrito gordo colgado del brazo izquierdo. A las primeras aldabadas, despierta el abogado, que tiene ligero el sueño, con el ordinario trabajo de estudiar. –¡Mozos, mirad quién hunde aquella puerta! –Señor, un labrador es. –¡Reniego del oficio y de quien me lo enseñó, que otros duermen hasta mediodía y se levantan a mesa puesta y nunca les falta qué comer, y yo lo he primero de trasnochar y estar a todas horas hecho terrero de yentes y de vinientes. [...] –Hola, mozo, di a ese hombre que se vaya, y que venga de día a negociar si quisiere, y si no, nunca acá vuelva. –¡Señor, trae un cabrito! –Ábrele. Éntrase en el estudio el labrador, mientras se levanta el licenciado, y quédase embobado mirando unos lienzos de Flandes muy vistosos, unas medallas antiguas, aquella muchedumbre de libros que sirven a muchos de guardapolvo. [...] –¡Cuerpo de mí, que esta es vida y no la mía! De una manera debemos haber dormido este licenciado y yo, y de una manera comeremos. Pues yo bien juro que tengo de poder poco, o que a mi hijo Alonso que le tengo de meter letrado. De suerte que el labrador tiene envidia a la vida del letrado, y el letrado revienta y muere con ella, y trocara por cualquiera. El mercader caudaloso de una Sevilla o Lisboa tiene echados los doceientos mil ducados a las aguas de la mar, ve el cielo enmarañado, los vientos revueltos y furiosos, [...] éntrase en el monasterio, paséase por

---

40 “Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem / seu ratio dederit seu sors obiecerit, illa / contentus vivat, laudet diversa sequentis?”

un claustro o dormitorio, repara en un crucifijo y luego en la quietud y en el sosiego de la casa, en el recogimiento y el silencio. [...] Éntrase en la celda de un conocido suyo. [...] –¡Oh padre, y qué buena vida goza, que libre de pesadumbres que por allá padecemos! Padre, enco-miéndome a Dios, que temo es grande la tempestad de la mar aquestos días (y es mayor la de su pecho), y más furiosas las olas. Padre, vágase mañana a comer conmigo. Va el otro día el fraile a casa del mercader y repara en la grandeza y en el aseo de la casa, que bastara para un du-que: en el aparador y vajilla, en la curiosidad de la mesa, en el regalo de los servicios, y está diciendo entre sí: –Esta es vida, que no la que pasa un triste fraile comiendo una tortilla de huevos fría. [...] De suerte que cada uno trocara su vida por la de otro” (266v-268r).

En el capítulo 32 (“De la brevedad de la vida”) recoge y trenza algunos celebrados *dicta*, como si compendiase la *Officina de Ravisio Textor*:

Homero comparó nuestra vida a las hojas del árbol, que, cuando mucho, duran un verano. A Eurípides le pareció mucho y dijo que la felicidad humana bastaba tuviese nombre de un día. [...] Platón la lla-mó sueño de gente despierta. [...] Séneca la llamó fábula, Luis Vivas, en su *Ejercitación*, comedia o tragedia representada; Pico Mirandula, en una epístula a su nieto, la llama punto, y menos que punto (289v290r).

En el capítulo 38 de 1592 (“Que las riquezas no merecen ser amadas”), que se corresponde con el capítulo 41 de 1598 y 1620 (“Del amor de las riquezas”), le sale la vena satírica y moralizante:

Desde el mayor hasta el menor, todos estudian en el libro de la ava-ricia. No todos estudian Teología ni todos Cánones ni todos Derechos ni todos Medicina. Cual se da a la Astrología, por echar un juicio, cual a las letras humanas, cual a la pintura, cual a la música, cual a las leyes, que es camino para mandar. En fin, como son varias las inclinaciones, ansí son varios los estudios y ejercicios de los hombres, porque cada uno acude a su inclinación; pero al estudio del dinero, todos. Esta es la cartilla del niño, el *Amadis* del ocioso, el Boscán del romancista, el Pe-trarca del que sabe lenguas, la crónica del historiador, el Galeno más

hojeado del médico, el Baldo y el Jasón del abogado, el S. Tomás del teólogo: todos estudian en adquirir los haberes desta vida” (353v)<sup>41</sup>.

En el capítulo 39, “Del general deseo que los hombres tienen de honra”, en fin, denuncia la moral social, al quevedesco modo:

A la voz de la lisonja todos se arrodillan y adoran su propio amor. Deste principio nace querer los hombres parecer no solamente lo que son, sino lo que no son, [...] vicio que Sócrates llamó elegantemente enfermedad humana. Si estuviesen en un teatro asentados todos los oficios de una república y el que gobierna mandase levantar a los plateros, no se levantarían los bordadores; pero si mandase levantar a los que profesan honra y cordura no quedaría hombre que no se pusiese en pie. [...] Honra fue el blanco de la primera culpa, que dejó vacías tantas sillas en el cielo, y de la segunda, que dejó solo y desierto el paraíso. Honra fue la ocasión de las contenciones y barajas [‘riñas’] del colegio apostólico (335v-336r).

Fonseca, en fin, fue un sólido intelectual de su época y un excelente representante de su orden, con una exquisita formación escolástica en su sentido amplio, humanística, teológica y moral. Sin descuidar su vocación catequística y el didactismo implícito en su tratado, fue un amenísimo escritor, pues, seguramente forzado por la necesidad de edulcorar la supuesta aridez del libro que nos ocupa, se permitió alternar capítulos edificantes con otros satíricos, con un color costumbrista para referirse a lo cotidiano sin caer en bisoñeces ni falsos pudores. Su libro también fue, y muy especialmente, una auténtica y sistemática enciclopedia sobre el amor, divino y humano, para uso de los curiosos escritores y lectores; un completo repertorio de lugares y

41 El arranque es estupendo: “Parte una armada muy gruesa, pintadas las popas y gavias, las velas nuevas, los faroles dorados, los estandartes tendidos, sus galeotes de guarda, tanto grumete, tanto marinero, tanto soldado tanto mercader, tocan trompetas y chirimías. ¿Dónde va esta ciudad de madera, estas casas apartadas unas de otras, esta isla errática, inconstante? ¡Tanta gente como va en ella, tan contenta, dos dedos apartada de la muerte, despreciando la furia del mar y de los vientos! ¿Qué pretende? Riquezas [...] El alquimista flaco, amarillo, avivando su crisol, quebrando mil alambiques, enojado con la piedra filosofal y con el primero que se la enseñó, ¿qué pretende? Riquezas. Viene el otro de Venecia, trae vidrios, brinquiños, corales, juguetes; desvélase las noches y los días en hacerlos de galanísimo artificio, ¿qué pretende? Riquezas” (352v-353r).

citas para sermones y homilías; pero también una ingeniosa antología de cuentos, refranes, apólogos, relatos folclóricos y escenas costumbristas con diálogos chispeantes e ingeniosas anécdotas. Merecería una buena edición moderna, crítica y anotada, pues, como señalaba Cervantes, nada de lo que concierne a la “materia” amorosa le es ajeno.

GUILLERMO SERÉS

