V. El saber médico tras el prólogo del *Libro de Buen Amor:* loco amor y amor hereos

Marcelino V. Amasuno
McGill University, Montreal

Durante la última década han aparecido multitud de estudios sobre la sexualidad -tanto masculina como femenina- de nuestros antepasados, arrancando de presupuestos ideológicos muy variados y fruto de ópticas muy diversas. Entre los enmarcados en la historia literaria, pocos son, sin embargo, los consagrados al ámbito poético castellano y bajomedieval.[1] Son menos aún los que se han adentrado en un espacio que hasta ahora, si no relegado al olvido, sí ha sido apenas frecuentado: es éste el médico.[2] Dotado de

[1] De carácter general y descriptivo, Eukene Lacarra Lanz, "Sobre la evolución del discurso del género y del cuerpo en los estudios medievales (1985-1997)", *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, edd. Santiago Fortuño Llorens y Tomás Martínez Romero (Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 1999), I, pp. 61-100. Ceñidos a nuestra literatura, y con ánimo marcadamente restrictivo, remito a los siguientes títulos: *Actas IX Simposio sociedad española literatura general y comparada. I La mujer: elogio y vituperio (Zaragoza, 18-21 noviembre 1992)*, edd. Túa Blesa et alii (Zaragoza: Universidad, 1994); *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, ed. Luce López Baralt y Francisco Márquez Villanueva (México, DF: El Colegio de México, 1995); Eukene Lacarra, "Representaciones femeninas en la poesía cortesana y en la narrativa sentimental del siglo XV", *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II. La mujer en la literatura española*, ed. Iris M. Zavala (Barcelona: Anthropos, Col. Cultura y Diferencia, 1995), pp. 159-175; *Los territorios literarios de la historia del placer. I Coloquio de erótica hispana*, edd. J.A. Cerezo, D. Eisenberg y V. Infantes (Madrid: Huerga y Fierro, 1996); *El cortejo de Afrodita. Ensayos sobre literatura hispánica y erotismo*, ed. Antonio Cruz Casado (Málaga: Universidad, Anejos de Revista Malacitana XI, 1997). Para su *status quaestionis* hasta hace muy poco tiempo, Rafael M. Mérida Jiménez, "La imagen de la mujer en la literatura castellana medieval: hacia un laberinto bibliográfico de mutable fortuna (1986-1996)", *Acta historica et archaelogica mediaevalia* 19 (1998), pp. 403-431, especialmente pp. 414-416 (V. *Libro de Buen Amor*).

[2] En cuanto al aspecto positivo que aportan los tratados médicos y catones eróticos, E. Lacarra, "Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval", en *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, ed. Rina Walthaus (Amsterdam-Atlanta, VA: Foro Hispánico, 1993) vol. 5, pp. 23-43; sobre la incidencia del discurso científico en la literatura, "Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano)", *Breve historia feminista*, II, pp. 21-68. En Cataluña y Valencia, Rosanna Cantavella, "Terapèutiques de l' 'amor hereos' a la literatura catalana medieval", *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Biblioteca Abat Oliba, 1993), II, pp. 191-207, donde se pasa revista al concreto caso del médico y escritor valenciano Jaume Roig en su *Espill* (pp. 200-204); así como la monografía, dedicada a éste y otra conocida personalidad literaria castellana, de Michael Solomon, *The literature of misogyny in medieval Spain. The Arcipreste de Talavera and the Spill* (Cambridge, UK: Cambridge, Studies in Latin American and Iberian Literature, Cambridge UP, 1997), quien parece desconocer la tesis doctoral de Cantavella, presentada en la Universidad de Valencia en 1987 (*El debat pro i antifeminista a la literatura catalana medieval*) y posteriormente publicada [*Els cards i el llir: Una lectura de l' "Espill" de Jaume Roig* (Barcelona: Quaderns Crema, 1992)], amén del trabajo mencionado antes. En cuanto a la conexión analógica de la farmacopea con el amor cortés, Alicia Martínez Crespo, "Amor y medicina en dos composiciones cancioneriles del s. XV", en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993)*, ed. Juan Paredes Núñez (Granada: Universidad, 1995), vol. III, pp. 256-260. Otros aspectos en Bienvenido Morros Mestres, "La difusión de un diagnóstico de amor desde la antigüedad a la época moderna", *Boletín de la Real Academia Española* LXXIX. cuad. CCLXXVI (enero-abril de 1999): 93-150, especialmente pp. 93-105 (Medicina).

densa carga antropológica, se halla presente en el subsuelo de algunas de las creaciones que gozan de mayor predicamento en nuestra literatura de aquel período. Tal es el caso -por mencionar el más conocido- de *Celestina*, obra a la que, tal vez en mayor medida que cualquier otra de sus antecesoras, se han acercado últimamente un pequeño grupo de estudiosos, especialmente interesados en aquella dimensión científica. Que dentro de este encuadre gnoseológico haya sido la cuestión del *amor hereos* objetivo preferido de aquellas incursiones, no debe sorprender a nadie: las especiales posibilidades interpretativas que ofrece tal cuestión justifican con holgura su exploración. Sin embargo, lo que sí debe sorprender es que tal fortuna no haya acompañado a otra obra tan señalada como la de Rojas y merecedora sin duda de tanta atención, en este aspecto, como la del jurista de Puebla de Montalbán.[3] Ni que decir se tiene que me refiero a la del Arcipreste de Hita. Y aún sorprende más, por el simple y advertido hecho de que el *Libro de buen amor* está constituido por una serie de episodios amorosos vertebrados por el protagonismo de un polifacético y cambiante *yo*, que insufla a esta (seudo)autobiografía literaria su peculiar sentido unitario.[4] Paliar en alguna medida esta enojosa omisión es el móvil que bulle en las páginas que siguen, las cuales quisieran verse guiadas por una doble pretensión. En primer lugar, trazar y acotar un elemental enclave contextual de carácter histórico-científico donde se pueda articular este componente -ya devenido estético- en la obra de Juan Ruiz. *Secundo*, identificar algunos de sus hitos ideológicos

[3] En los últimos años y como anticipo del quinto centenario de *Celestina*, se reedita (La Puebla de Montalbán, 1974) el trabajo -de escasa utilidad y al margen de la historiografía sobre esta disciplina histórica producida en el último tercio de siglo- de Félix Julián Martín-Aragón Adrada, *Los saberes médicos en "La Celestina"* (Toledo: Diputación Provincial, 1998); le siguen los de Eukene Lacarra Lanz, "Calisto y el amor hereos", en *Celestina cumple cinco siglos*, *Insula* 633 (Septiembre 1999), pp. 20a-22b; y "El erotismo en la relación de Calisto y Melibea", *El mundo como contienda. Estudios sobre la Celestina*, ed. Pilar Carrasco (Málaga: Universidad, Anejos de Analecta Malacitana XXXI, 2000), pp. 127-145, así como su ponencia "Amor, enfermedad y concupiscencia en La Celestina", *Congreso Internacional La Celestina, V Centenario (Talavera de la Reina, 29 de septiembre de 1999)*, de próxima aparición. Ver también, en sintonía paralela a éstos, los siguientes artículos por mí firmados: "Hacia un contexto médico para *Celestina*: dos modalidades curadoras frente a frente", *Celestinesca* 23 (1999), pp. 87-124; "Hacia un contexto médico para *Celestina*: sobre *amor hereos* y su terapia", *Celestinesca* 24 (2000 [2001]), pp. 135-169; "Parodia y patología erótica en *La Celestina*: el binomio Calisto-Sempronio", *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM (1999)* (Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria/ Año Jubilar Lebaniego/Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000), vol. I, pp. 153-174. "Calisto, entre *amor hereos* y una terapia falaz", *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica* 18 (2000 [2001]), pp. 11-49; y "La enfermedad de Melibea: dos perspectivas médicas de la *ægritudo amoris* en *Celestina*", *Revista de Filología Española* LXXXI.1-2 (2001): 5-47.

[4] A este propósito, es insoslayable remitir al trabajo de Francisco Rico, "Sobre el origen de la autobiografía en el *Libro de buen amor*", *Anuario de Estudios Medievales* 4 (1976), pp. 301-325, donde se explora de forma especial la estrecha vinculación existente entre la obra de Juan Ruiz y el *De vetula*, escrito seudo-ovidiano del siglo XIII atribuido a Richard de Fournival (pp. 312-324). Minimiza en extremo la dependencia de Juan Ruiz respecto a Ovidio Francisco Márquez Villanueva [*Orígenes y sociología del tema celestinesco* (Barcelona: Anthropos, Colección Hispanistas 2, 1993), nota 216 en pp. 95-96]. Estribándose en el estudio de Rico, nada de sustancial aporta Richard Burkard a este respecto en el cap. V de su reciente libro [*The Archpriest of Hita and the Imitators of Ovid: A Study in the Ovidian Background of the Libro de buen amor* (Newark, DE: Juan de la Cuesta, Estudios de literatura medieval "John E. Keller" 1, 1999)], cuyas deficiencias hacen que esta monografía -y son palabras de Dayle Seindenspinner-Núñez en su reseña- "bypasses twenty-five years of more recent critical and theoretical debate -crucially relevant to a discussion of Juan Ruiz and the Ovidian tradition- on discourses of sexuality, cultural criticisim, interpretative commentaries and audience, and issues of ideology" [*Hispanic Review* 69.3 (Summer 2001), pp. 391-392, cita en p. 392]. Ver también, dentro de un contexto más dilatado, a Laurence De Looze, *Pseudo-Autobiography in the Fourteenth Century. Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer* (Gainsville, FA: University Press of Florida, 1997), especialmente el segundo apartado, dedicado al *Libro de buen amor* (pp. 43-65).

para así, y posteriormente, penetrar por un sendero no hollado capaz de conducirnos a una meta siempre deseada: una más ajustada y enriquecedora comprensión de texto tan singular en nuestra literatura. Se adelanta, sin empacho de lo anticipado, que tal empresa desborda con mucho los estrictos límites de esta comunicación, la cual, por necesidad fácilmente comprensible, se impondrá los suyos propios, que son los que -en el sentido y alcance que su título implica- propone una perspectiva muy concreta para el Prólogo del *Libro de buen amor*. Su acción exploratoria se orienta hacia un espacio ideológico muy concreto: la relación contextual existente entre dos conceptos afines, el *loco amor* y el *amor hereos*. Cual jánica máscara, tras ellos se oculta una misma realidad patógena, la *ægritudo amoris*, de tanta trascendencia no sólo en la filosofía natural y *ars medica*, sino asimismo en la *ars poetica* del Medioevo tardío.[5]

No hay que ir más allá del salmantino Prólogo en prosa que abre puerta al *Libro de buen amor* para encontrarnos de inmediato con una cuestión biomédica que se alza como elemento esencial para desentrañar una de las claves fisiátricas ocultas en su interior. Dejado de lado el hecho de que este Prólogo sea o no una especie muy peculiar de sermón paródico, y situados frente al meollo semántico que pueda encerrar en sus entrañas, nos damos de bruces con un específico *thema* que lo identifica.[6] Viene éste dividido en tres partes, de la misma manera que aparece segmentado todo el Prólogo. El autor comienza por exponer en qué consiste y lo hace de modo simple y claro: nos habla

[5] En cuanto a la terminología utilizada en el Prólogo, ya en el prefacio de la prosificación romance del *De vetula*, debida a Jean Lefèvre, éste indica su intención de "nous retraire et rapeller de fole amour et illicite", desvelando el carácter de ese "amor temerarius" del original latino [*Jean Le Fèvre, La vieille ou les dernières amours d'Ovide*, ed. Hippolyte Cocheris (Paris: Auguste Aubri, 1861), p. 3; para el original latino, Dorothy M. Robathan, *The Pseudo-Ovidian "De Vetula". Texts, Introduction, and Notes* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1968)]. El trueque del sintagma "amor hereos" por "folle amour" se encuentra en la traducción francesa (*Probleumes*) del apócrifo *Problemata* -escrito atribuido a Aristóteles- que realiza el médico francés Évrard de Conty, físico de Charles V, hacia 1380 [Bibliothèque Nationale de Paris, ms. fr. 24282, fol. 181r. Cf. Danielle Jacquart, "La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Age", *Amour, mariage et transgressions au Moyen Age*, ed. Danielle Buschinger & André Crépin (Göppingen: Göppingen Arbeiten zür Germanistik 420, Kümerle Verlag, 1984), pp. 93-101, nota 25 en p. 101]. El *Problemata* fue traducido del griego al latín por Bartholomaeus de Messina entre 1258 y 1266 y su comentario fue realizado por Pietro d'Abano, famoso médico itálico, entre 1305 y 1310 [v. Eugenia Paschetto, *Pietro d'Abano, medico e filosofo* (Firenze: Nuovedizioni E. Vallecchi, 1984)]. A partir de este momento gozó de enorme prestigio entre la intelectualidad escolástica de los siglos XIV y XV [v. *Aristote. Problèmes. I, sections I à X*, Texte établi et traduit par Pierre Louis (Paris: Éditions "Les belles lettres", Collection des universités de France, Série grecque 344, 1991), pp. vii-liv, para la historia de la expansión de este texto; ver también Gerardo Marenghi, "Un capitolo dell'Aristotele medievale: Bartolomeo da Messina, traduttore dei *Problemata physica*", *Aevum* 36 (1962), pp. 268-283; y Nancy Siraisi, "The *Expositio problematum Aristotelis* of Peter of Abano", *Isis* 61 (1970), pp. 321-339].

[6] No todos los estudiosos de Juan Ruiz están de acuerdo en admitir que este Prólogo sea un sermón. Luis Jenaro MacLennan es uno de ellos: "Este prólogo no es ningún "sermón". No es tampoco una plegaria en sentido estricto. Contiene, sí, elementos suficientes que revelan tras su bíblico ropaje un fondo de oración meditativa arcaica y profunda, fuertemente impregnada en la Escritura, sobre la condición humana. El prólogo en prosa es la justificación *intelectual* (suyo es el énfasis, que hago mío) del *Libro*, y los presupuestos en que tal justificación se apoya -y, por tanto, la dimensión y el calibre intelectual de sus ideas- constituyen el objeto del presente estudio" ["Los presupuestos intelectuales del prólogo al 'Libro de buen amor'", *Anuario de Estudios Medievales* 9 (1975-1979 [1980]), pp. 151-186, cita en p. 152]. Me adhiero sin reservas a lo advertido por Jenaro en cuanto que "[l]o que aquí me concierne es la substancia, no la forma, del prólogo" (nota 5, *ibid.*). Remito a toda la problemática suscitada por esta sección del *Libro* al cap. II ("Prólogo en prosa") del estudio de Luis Beltrán, *Razones de buen amor. Oposiciones y convergencias en el libro del Arcipreste de Hita* (Madrid: Fundación Juan March/Editorial Castalia, 1977), pp. 31-58, donde se realiza una exploración crítica de los pareceres de ciertos estudiosos (Félix Lecoy, Alan D. Deyermond, Pierre L. Ullman, Janet A. Chapman), al tiempo que aporta la suya.

del alma y de sus facultades, las cuales quedan enunciadas *ab initio*. Acto seguido, trata de cada una de ellas separadamente, diferenciándolas y aclarando su sentido, y todo ello estribando su *expositio* en citas procedentes de conocidas *auctoritates* bíblicas y patrísticas. A continuación, presenta la vinculación que existe entre ellas como componentes de un circuito tripolar pasivo, aludiendo a su relación con cada una de las tres secciones del tema. El entendimiento -primera facultad y ámbito de acción de la primera parte del tema- es la potencia anímica que capacita al hombre para discernir el bien del mal y, por tanto, tener conciencia de la ley divina y poder alcanzar la sabiduría por la vía del temor de Dios. La segunda parte nos refiere, si bien de manera un tanto difusa, a la segunda de estas potencias: la voluntad. La utilización de dos salmos (118.47 y 96.10) despeja con claridad cualquier hipotética ambigüedad interpretativa. De suerte que, habida cuenta de la ayuda prestada por el entendimiento en esa búsqueda de la sabiduría -ya netamente teologal-, esto servirá de estímulo a nuestro deseo de alcanzarla. Se establece, pues, una estrecha conexión entre estas dos potencias anímicas, un sólido vínculo entre instrucción y volición. Por eso, "desque está informada e instruida el alma, que se ha de salvar en el cuerpo limpio, piensa e ama e desea omne el buen amor de Dios e sus mandamientos". Corolario lógico que se desprende de esta relación, en el sentir del autor de este Prólogo, es la intervención de la tercera, la memoria. Este trinomio hace que

> desque el alma, con el buen entendimiento e buena voluntad [e] con buena remembrança, escoge e ama el buen amor, que es el de Dios, e pónelo en la *cela de la memoria* (mío es el énfasis) porque se acuerde dello, e trae al cuerpo a fazer buenas obras, por las quales se salva el omne.[7]

Viene enseguida una *amplificatio* que supone, en resumidas cuentas, la ilustración de una casuística -emplazada ahora en el terreno de lo moral- que sitúa la conducta del individuo en el territorio acotado por dos coordenadas vitales: el buen amor y el loco amor. Representa, pues, una segunda fase de carácter teológico-moral en la que se activa aquel circuito triangular -el proceso cognoscitivo- de las tres potencias del alma en dos dimensiones: la genérica o colectiva y la individual o personal.[8] Dentro de este marco y recordando la tradición sermonística de la que se hace eco, el resto del Prólogo -apuntalado por la presencia de otras y más variadas *auctoritates*- se encamina (o parece encaminarse) a cumplir el cometido de persuadir y conmover a su auditorio hasta llegar a la consecución de la meta final propuesta, la salvación de las almas de sus oyentes. Claro que al alma de todo individuo se le cruza constantemente, en su andadura terrena, la

[7] Sobre este término anatómico, ver más abajo. Una vez más, retorno a L. Jenaro como punto de referencia en cuanto a una disección concienzuda e iluminadora de aquellos presupuestos intelectuales -fundamentalmente hallados en el seno de la Patrística (Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Tomás de Aquino)- que fraguan el basamento escolástico que infunde sentido a esta parte del Prólogo, y sobre el cual se construye el proceso cognoscitivo en el hombre ("Presupuestos intelectuales", pp. 152-162). Quiero llamar la atención sobre la importante función desempeñada en esta actividad humana por los *phantasmata*, puesta de relieve por Jenaro (pp. 161-162) e ilustrada más adelante (2. "Pintura", "Libros de castigos") en pp. 162-168 y ss. Algunos de sus aspectos han sido elaborados por John Dagenais, "'*Se usa e se faz*': Naturalist Truth in a *Pamphilus* Explicit and the *Libro de Buen Amor*", *Hispanic Review* 57.4 (1989), pp. 417-436, especialmente en pp. 431-433; y María Morrás, "Notas para el estudio de las imágenes en el *Libro de Buen Amor*", *DICENDA*. 8 (1989), pp. 71-90.

[8] Para la conformación del *Libro* en tres partes, basada tal vez en el número tres, v. Juan Ignacio Ferreras, *Las estructuras narrativas del Libro de Buen Amor* (Madrid: Endymion, 1999). Respecto a esta *amplificatio* del Prólogo y que por razones de brevedad omito en mi consideración de su texto, remito a lo dicho por L. Beltrán, que se mueve en órbita crítica muy distanciada de la de Jenaro (*Razones*, pp. 47-49).

materialidad de su propio cuerpo, que la aprisiona. Secuela ineluctable es la irrupción del pecado, que rompe la armonía que han sabido generar el buen entendimiento, la buena voluntad y la buena memoria. Y ello "por razón que la natura umana más aparejada e inclinada es al mal que al bien, e a pecado que a bien".[9] A partir de este momento se inicia la tercera y última fase de este proceso con la aparición de ese personal *Yo*, simultáneamente singularizado y erigido como sujeto agente de la conducta que define la realidad de su propia condición humana:

> Onde yo, de muy poquilla ciencia e de mucha e grand rudeza, entendiendo quántos bienes faze perder al alma e al cuerpo, e los males muchos que les apareja e trae el amor loco del pecado del mundo, escogiendo e amando con buena voluntat salvación e gloria del paraíso para mi ánima, fiz esta pequeña escritura en memoria de bien.[10]

Es este *Yo* apropiado cauce de una corriente doctrinal de signo muy distinto al que ofrecía la desarrollada hasta este momento, y conducente a un ámbito espiritual muy diferente en muchos aspectos. Su aparición anuncia el paso al interior del libro en sí (*su* pequeña escritura), ahora desvinculado de cualquier posible adherencia de orden sermonístico, pero sin perder de vista su alcance final. Por eso, y en cierta medida, "[l]a ausencia de citas sugiere que se está hablando menos sobre el testimonio de las "autoridades" que sobre el de la propia experiencia, lo cual pone aún más de relieve la vigencia del yo". Fenómeno que, más que cualquier sermón, contribuye a perfilar con mayor energía la ejemplaridad que encierra el resto de la obra, así como la tendencia dualista, oscilante, de su autor, proyectado alternativamente hacia el amor a Dios y aquel "amor loco del pecado del mundo". Consciente de las sugerentes sutilezas de éste, advierte en clave marcadamente personal de las nefastas consecuencias del loco amor, "que faze perder las almas e caer en saña de Dios, apocando la vida e dando mala fama e desonra, e muchos daños a los cuerpos".[11] La posible -si no plausible- seriedad de esta advertencia queda tal

[9] Para las implicaciones de tipo teológico-moral -con las figuras de Agustín de Hipona (*De civitate Dei*) y Gregorio Magno (*Moralia in Job*) en liza- en la génesis del proceso intelectivo o cognoscitivo, v. L. Jenaro, "Presupuestos intelectuales", pp. 153-160. Véase asimismo su crítica a algunos de los estudiosos que han abordado este aspecto fundamental del Prólogo en nota 13, p. 156.

[10] Me parece que viene a cuento esta acertada observación de Mary Carruthers, que condensa la rica carga connotativa de este fragmento del Prólogo: "Memory is one of the five divisions of ancient and medieval rhetoric; it was regarded, moreover, by more than one writer on the subject as the noblest" of all these, the basis for the rest. *Memoria* was also an integral part of the virtue of prudence, that which makes moral judgement possible. [...] It was in trained memory that one built character, judgement, citizenship, and piety. *Memoria* also signifies the process by which a work of literature becomes institutionalized -internalized within the language and pedagogy of a group" [*The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, Studies in Medieval Literature 10, 1999), Introd. (pp. 1-15), p. 9].

[11] L. Beltrán, *Razones*, p. 51. El mismo alcance de esta frase del Prólogo ("amor loco del pecado del mundo") encierra este pasaje de Jean de Tournamira (ca.1330-ca.1396), médico de Gregorio XI y Clemente VII en Aviñón, al tratar del *amor hereos*: "Nam hereos grece est multum delectabile latine: et licet talis amor excedens seu cum insania mentis se extendat apud plures homines *ad plures res* [...] proprie tamen amor hereos vertit se ad mulierem propter deliciam carnalem ultimate eis deliciosam habendam" [*Clarificatorium celeberrimi doctoris magistri Joannis de Tournamira... super nono Almansoris cum textu ipsius Rasis* (Lugduni: Treschel, 17 de junio, 1490), fol. 25v]. En cuanto a los daños ocasionados por el acto sexual, esto es lo que dice Juan de Aviñón en su conocida obra: "E los daños que se siguen de vsar mucho con la muger, sin razón, son estos: primeramente, peca mortalmente en pecado de luxuria y de fornicio, que es vno de los diez mandamientos por el qual pierde el ome el alma y el cuerpo y el algo y la fama; el segundo, trae flaqueza y consumimiento de la bondad (debe ser *humedad*, el *humidum radicale* de la fisiología medieval) radical del cuerpo; el .iij. tira el seso y el entendimiento y la memoria; y el quarto, priua los cinco sentidos [...] [*Sevillana medicina*. Introducción, edición, versión y notas de José Mondéjar (Madrid: Arco/Libros, S.L., Fuentes de la Medicina española, 2000), p. 433].

vez, si no abolida, sí acaso empañada por el famoso *caveat* que ha sido objeto de discusión en lo que concierne a su verdadero (?) significado:

> Empero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non les consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello. E assí este mi libro, a *todo omne o mujer, al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien e escogiese* salvación, e obrare bien amando a Dios, otrossí al que quisiere el amor loco, en la carrera que andudiere, puede cada uno bien dezir: *Intellectum tibi dabo et caetera.*

Se cierra así, con estas últimas palabras, el recorrido circular iniciado en los mismos comienzos del Prólogo y con las mismas palabras del salmo 31.8.[12]

La sobriedad expositiva con que el autor presenta su doctrina sico-teológica no es obstáculo -cara al propósito que nos guía en esta ocasión- para que afloren en ella dos sintagmas técnicos fundamentales: uno anatómico, "la cela de la memoria", y el otro -al menos en una dimensión decididamente restringida- solapadamente nosológico, "el loco amor". Descifrar la clave fisiátrica -inmersa en su subsuelo semántico- y algunas de las implicaciones que ambos términos sugieren, es la meta perseguida por las líneas que siguen. Tal pretensión nos sitúa sin remisión ante un tipo de discurso que, si bien distinto del teológico-moral, no por ello le es ajeno ni distante, es a saber, el psico-médico. Ello nos obliga, pues, a abandonar de momento este segmento del *Libro de buen amor* y penetrar, como paso previo, en el seno de la doctrina médico-naturalista que contempla y explica la constitución anatómica y función fisiológica desempeñada por el cerebro. A continuación, se dará cuenta de ciertos rasgos patógenos que presenta una específica disfuncionalidad que puede darse en el individuo y que afecta a este órgano: la *ægritudo* que la *ars medica* de la época llama *amor hereos*, término técnico con que se designa una faceta del "loco amor" de la obra del Arcipreste. No me cabe la menor duda de que la extraordinaria formación académica y el talante intelectual que revela Juan Ruiz muestran su amplio conocimiento de la filosofía natural. Muy recientemente y en esta vena, un estudioso de la lengua del poema nos recuerda que "Juan Ruiz, fuera quien fuera históricamente, era, sin duda, una persona culta, con una formación universitaria evidente, familiarizada con los conocimientos retóricos y facultativos superiores propios de su tiempo".[13] Que su vasto saber se adentraba -añado- en el terreno de la *scientia*

[12] Alan D. Deyermond señala esta restricción mental así: "The parodic note appears only at the end, but it retrospectively tinges the remainder, for it changes the reader's attitude to what has gone before" ["Some Aspects of Parody in the *Libro de Buen Amor*", *'Libro de buen amor' Studies*, ed. G.B. Gybbon-Monypenny (London: Tamesis Books, 1970), pp. 53-78, en p. 57].

[13] Ver, para la cita, Juan Gutiérrez Cuadrado, "La Lengua del *Libro de Buen Amor*", en *I Estudios de Frontera. Alcalá la Real y el Arcipreste de Hita*, coord. Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (Jaén: Diputación Provincial, 1996), pp. 279-322, en p. 280. Si nuestro autor fuese -como muchos ya creen- Juan Ruiz de Cisneros, no me parece implausible que hubiera recibido su sólida formación académica en Montpellier, como parece inferirse de la dispensa que le fue concedida en 1327 por Juan XXII para poder continuar sus estudios superiores. En el seno de este Estudio estaría viviendo -directa o indirectamente- las controversias entre los partidarios de Arnau de Vilanova y Bernard de Gordon en torno a la doctrina médica sobre el *amor hereos*. Es muy probable que conociera a Bartolomé de Brujas (*Bartholomaeus de Brugis*, ca.1286-1356), que fue regente de una cátedra de medicina, así como a Giraldo da Solo, que también enseñó esta disciplina en el mismo Estudio entre 1330 y 1350. No había de pasarle desapercibido, por consiguiente, el cariz tan decididamente naturalista que ofrecía dicha *quæstio disputata*. Por otra parte, la proximidad de Montpellier a la corte papal, que residía en Aviñón, facilitaría un contacto muy directo de nuestro estudiante con la corrupta sede pontificia ("Yo vi en corte de Roma [i.e. Aviñón], do es la santidat,", 493a).

medica -secunda Philosophia, nos asegura Isidoro Hispalense (*Etymologiæ* IV, 13, 5)- lo delata tenuemente este Prólogo y se revela sin trabas en el *Libro*. Y lo hace patente recalando en una parcela muy precisa de la topografía científica, la que, de manera muy especial, considera a la *cupiditas* como elemental realidad energético-fisiátrica forjadora de la conducta del individuo afligido por la pasión amorosa. Por ello, es obligado exponer, si bien de manera sucinta, una serie de consideraciones preliminares sobre algunos postulados científicos que atañen a aquella entidad nosográfica.

La medicina académica de la Edad Media, en su consideración fisiológica del cuerpo humano, concede un lugar privilegiado al cerebro, uno de los tres órganos esenciales -junto con el corazón y el hígado- de que está dotado. Tal distinción es resultado de una enmarañada red de complejas conexiones, derivadas de tradiciones muy dispares.[14] En alguna de ellas, como es el caso de la pitagórico-platónica, se confiere a este órgano la función central del pensamiento, concediendo a los otros funciones también importantes en la *physis* corpórea, aunque secundarias. En oposición a esta postura, existía otra -tal vez más antigua- que, arrancando de Empédocles de Agrigento, refuerza la *auctoritas* de Aristóteles, quien apuntala la concepción cardiocéntrica del ser humano al afirmar que el corazón era la sede de las emociones y centro de la vida síquica. Para el Estagirita, la función del cerebro, por su *complexio* netamente húmeda, consistía simplemente en condensar los vapores del cuerpo. Así lo hace constar, por ejemplo, en *De partibus animalium* (lib. III, cap. IV, en 665b-666a), entre otros muchos lugares. En oposición a esta postura, Hipócrates, en su *De morbo sacro*, había condenado con firmeza todas las teorías cardiocéntricas, fortaleciendo así la posición -que ha de prevalecer entre los médicos- defendida por Platón y Galeno, su comentador, en cuanto a la primacía del cerebro se refiere.[15]

Su imposición en el paradigma médico medieval es definitiva, pese a que, con el incipiente triunfo del naturalismo aristotélico, se alcen plumas disidentes como la del inglés Alfred of Sareshill a principios del siglo XIII. En el *De motu cordis*, escrito que gozó de gran difusión durante los siglos XIV y XV, su autor -que trabajó y floreció en Toledo entre 1187 y 1217- explaya sus ideas cardiocentristas en los cap. 3 ("Quod cor domicilium est vitæ") y 8 ("Quod motus cordis sit principium omnium aliarum virtutum"). Fruto de la fusión de un concepto biológico aristotélico, enfatizando la primacía del corazón, y de otro fisiológico y galénico, se hace resaltar la importancia de la acción de los humores y los *spiritus* corporales en el ser humano.[16] Ello no obstante, la balanza de la historia se

[14] Ver, a este respecto, *Los filósofos presocráticos. Introducción, traducción y notas*, ed. Armando Poratti, Conrado Eggers Lan *et al.* (Madrid: Gredos, Biblioteca Clásica 28, 1986 [20 ed.]), vol. III, pp. 77-138.

[15] Y así lo advierte el padre de la medicina racional en Occidente: "Dicen algunos que pensamos por el corazón y que éste es el (órgano) que se aflige y se preocupa. Pero no es así; lo que pasa es que tiene convulsiones como el diafragma [...]. Forzosamente el cuerpo se estremece y se pone tenso al sentir una pena, y experimenta lo mismo en una gran alegría, cosa que el corazón y el diafragma perciben con especial sensibilidad. No obstante, de la capacidad de comprensión no participan ni uno (el diafragma) ni el otro (el corazón), sino que el responsable de todo eso es el cerebro" [*Sobre la enfermedad sagrada*, trad. Carlos García Gual, en *Tratados hipocráticos, Introducciones, traducciones y notas*, Carlos García Gual, Mª D. Lara Nava *et al.* (Madrid: Gredos, Biblioteca Clásica 63, 1983), vol. I, pp. 418-419]. Por su parte, Filolao de Crotona, en su *Sobre la naturaleza*, había afirmado: "La cabeza [es principio] del pensamiento; el corazón, de la vida y de la sensación; el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión; el miembro (viril), de la acción fecunda del semen y de la generación" (*Los filósofos presocráticos*, vol. III, p. 128).

[16] Para este escritor, v. C. Baeumker, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis* (Münster: BGPhMA 23.1-2, 1923), pp. 12-14 y 30-35, respectivamente; y J.K. Otte, "The Life and Writings of

inclina de lado de los médicos como consecuencia de su visión lineal del cuerpo (o si se quiere, vertical -*a capite ad calcem*-, como muestra hasta la saciedad la nosografía medieval y renacentista), frente a la concéntrica (en torno al corazón, que irradia la vida hacia la periferia), propia del aristotelismo. Este triunfo del galenismo ha de dejar su huella en la concepción racional de la *scientia medica*, así como la configuración anatómica y funcional del cerebro que ésta propone en el Medioevo.[17]

Si sobre la segunda surgen grandes incertidumbres -objeto de constantes debates académicos-, no sucede así con la primera, de cuya organización interna se posee una idea precisa desde muy antiguo, abundando los textos en latín y aduciendo la autoridad de Galeno en la exposición de su doctrina anatómica. Conforme a ella, el cerebro se divide en tres cavidades, denominadas en latín *cellula* (la *cela* del Prólogo al *Libro de buen amor*), *ventriculus* o *camera*, que alojan en su interior -de adelante hacia atrás- tres facultades (*virtutes*): en la delantera reside la *ymaginativa* o *fantastica*; en la central la *rationalis*; en la posterior la *memorialis*. No es nada sorprendente que se destaque la correspondiente a la memoria, vista como receptáculo donde se archivan las diferentes "formæ" mentales. A esta primacía -que recoge muy convenientemente nuestro Prólogo- contribuyó sin duda el impacto del *De memoria et reminiscentia* de Aristóteles, otra de las obras del *Parva naturalia*.[18] Además, el cerebro y sus cavidades están irrigados por un flujo cuyos

Alfredus Anglicus", *Viator* 3 (1972), pp. 275-291. En cuanto al concepto de *spiritus*, así lo define una autoridad médica del Medioevo en el capítulo correspondiente de su divulgadísima obra: "*De Spiritu*. Spiritus igitur tres sunt: primus, naturalis, sumit principium de epate; secundus, vitalis, a corde; tercius, i. animalis, a cerebro. Horum primus in venas, quae non habent pulsum, in totum corpus diffunditur, secundus in arterias, tercius vero in nervos dirigitur" [George Maurach (ed.), "Johannicius, *Isagoge ad Techne* (sic) *Galieni*", *Archiv für Geschichte der Medizin* 62 (1978), pp. 148-174, p. 155]. No se trataba de tres principios o "espíritus" diferentes e incomunicados, sino más bien de un mismo principio con tres operaciones (*virtutes*) distintas [para la historia de esta noción científica hasta Tomás de Aquino, v. James J. Bono, "Medical Spirits and the Medieval Language of Life", *Traditio* 40 (1984), pp. 91-130, especialmente pp. 91-98 (I. Galenism) y 112-119, con un acertado comentario al *De motu cordis* de Sareshill]. En cuanto al proceso analítico que sigue la medicina, en su calidad de *scientia naturæ*, se lleva la primacía la fisiología sobre la anatomía. En este discurso, por ser esta última fundamentalmente descriptiva, debe someterse a las exigencias de la primera, que es siempre explicativa. Poco importa, pues, la sorprendente imprecisión que presenta la figura del cerebro que perdura tantos siglos entre naturalistas y médicos hasta llegar a Vasalio. Para estas cuestiones fisiátricas, remito a Luis García Ballester, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval* (Barcelona: Península / HCS, Col. Historia, Ciencia, Sociedad, 2001), pp. 166-172 ("El cuerpo sano: su estructura y funcionamiento").

[17] Los filósofos y naturalistas árabes, con Averroes y Avicena a la cabeza, analizan, dentro del paradigma aristotélico-galénico, el binomio *cuerpo/alma* y despliegan una precisa perspectiva de los llamados "sentidos internos". De su doctrina se nutren, a partir de los inicios del siglo XIII, los médicos latino-cristianos. A ello contribuyó considerablemente Tomás de Aquino, que realiza en 1269 el comentario al *De sensu et sensato* de Aristóteles [v. T.K. Johansen, *Aristotle on the sense-organs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)]. Traducido del griego al latín por Guillermo de Moerbeke pocos años antes, es uno de los opúsculos integrados en la *summa* de carácter bio-natural que circula durante la Edad Media bajo el título de *Parva naturalia*. Su integración en el *curriculum* de las universidades europeas será fundamental en la configuración de la medicina académica bajomedieval [v. Harry A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadore Twersky & George H. Williams (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1973), pp. 250-313, previamente aparecido, con el mismo título, en *Harvard Theological Review* 28 (1935): 69-133]. Ver también, E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance* (London: Warburg Institute, Surveys VI, 1975), esp. pp. 44-46; y Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. I Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, Brill's Studies in Intellectual History, 1994), esp. vol. I, pp. 256-351.

[18] La sección de *Anatomia* inserta en el *Micrologus* de Ricardo Anglico, es un ejemplo más de la importancia conferida a la función asignada a la memoria, a la que se define metafóricamente como la *cellula* donde tiene lugar el atesoramiento y sellamiento de las "forme". Pese a la primacía conferida a esa facultad, no se entra en contradicción con la posición central de la razón, a cuya "cellula" se ve como una especie de "pinnaculum"

componentes son los cuatro humores y los *spiritus*, de suerte que, en definitiva, cualquier alteración sufrida por todos o alguno de estos componentes tan variados (ventrículos, facultades y humores, en sus múltiples combinaciones) dan lugar a estados patógenos, cuya taxonomía está perfectamente definida por y dentro del paradigma médico prevalente. He aquí como un popular enciclopedista del siglo XIII (c. 1245) expone la ya estereotipada imagen del cerebro:

> De la siniestra parte del coraçón sale una vena o un conducto que después se abre o divide en muchos ramos o partes, por las quales desçiende este espíritu (i.e. el *natural*) a los mienbros ynferiores del cuerpo. E otra que sale del medio del coraçón sube fasta el çelebro e da vida a la cabeça e a todas las partidas çerca della. Este espíritu, pasando por la cámara del çelebro, es aún más apurado que antes e más sotil, e se trasmuda en espíritu animal, que es más perfecto que ninguno de los otros. Este espíritu, quando es en el çelebro, entra en la primera cámara, que es sobre la fruente, e aquí se parte en dos partes, de las quales la una desçiende por los. v. sesos particulares, e la otra demora en su lugar por acabar el seso común e la ymaginación [...] E después aún, pasa adelante e viene a la terçera cámara e postrera, acabado ya de formar el entendimiento e seso común, cuyas ympresiones trayendo consigo para que sean en el tesoro de memoria guardadas [...] Él forma e fortifica el lugar de memoria, que es la postrera parte de la cabeça [...], como Constantino muestra.[19]

del templo cerebral [*Micrologus*, Karl Sudhoff, ed. (Leipzig: Archive für Geschichte der Medizin 19, 1927), p. 217.144-146 y p. 216.135, respectivamente]. La *Anatomia Ricardi* se desgajó de su núcleo textual y circuló profusamente por el Mediterráneo latino; en Aquitania, por ejemplo, se hizo una versión en occitano, redactada hacia mediados del siglo XIII, con el nombre de *Anathomya de Galian* [en *Ein Beitrag zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter; speziell der anatomischen Graphik nach Hss. des 9. bis 15. Jahrhunderts: am 7. August 1908 der Sektion für Historische Wissenschaften der Naturwissenchaften des 2. Internationalen Kongresses für Historische Wissenschaften zu Berlin vorgelegt mit 3 Abbildungen und 24 Tafeln* [K. Sudhoff, ed. (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1908 [repr. Hildesgeim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964]), pp. 11-23], que comienza así: "Aisi comensa la anothomya de las proprietatz de tot lo cors de dins e de fora la cal adordenet au saui mege que auia nom Galian" (p. 12)]. Sobre la colección aristotélica, v. W.D. Ross, *Aristotle, Parva Naturalia*, a revised text with introduction and commentary (Oxford: Clarendon Press, 1955); excelente estudio en Richard Sorabji, *Aristotle on Memory* (London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1972). Son de interés diversos opúsculos cuya temática se centra exclusivamente sobre la memoria (o su falta), como el *Liber de oblivione* de Constantino Africano [en Isaac Judæus, *Omnia Opera Ysaac* (Lugduni: Bartholomæus Trot, 1515), II, ff. CCIXv-CCXr], y el *De bonitate memorie* (terminado antes de 1311), de Arnau de Vilanova [*Opera omnia* (Lugduni: Franciscus Fradin, 1504), cc. 837-838].

[19] Bartolomé Ánglico, *De las propriedades de las cosas*, Tolosa [de Francia]: Enrique Meyer, 1494, lib. III, cap. 22. Es de notar que Constantino se vale de un símil náutico muy feliz, mediante el cual describe la anatomía y funcionamiento del cerebro: "[O]peratio mentis triplex est: prima phantasia, secunda rationalis intellectus, tertia memoria. Et cerebri due partes sunt. Una prora: altera puppis. Et prora dividitur in duas partes [...]" (*De oblivione*, II, fol. CCIXv). En cuanto a la dimensión lineal asignada al cerebro, en el sentido indicado y contrariamente a lo que acontece con los ojos, las orejas y las manos, da constancia, todavía en el siglo XIII, Alberto Magno: "Quare cerebrum dividitur per ante et retro et non per dextrum et sinistrum" [Cf. *Alberti Magni opera omnia*, ed. Ephrem Filthaut (Köln: Aschendorff, 1955), quaestio 42, en vol. I, pp. 103-104]. Es Constantino Africano (s. XI) quien -a través del *Pantegni*- extiende por el Occidente latino esta visión tripartita del cerebro que procede del galenismo. Es asimilada rápidamente por la Escuela de Chartes y se hace evidente en Guillaume de Conches [*De Philosophia mundi*, IV, 24, en *Patrologiæ cursus completus; omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive græcorum (Series latina)*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Garnier Fratres Editores, 1844-1864), 172, cc. 39-102, en col. 95. En esta edición se atribuye la obra a Honorio de Autun]. Por su parte, John of Salisbury sitúa en el buen funcionamiento del proceso mental el origen y basamento de las artes: "[Natura] Excitat enim primo ingenium ad res aliquas recipiendas; et cum eas perceperit, deponit quasi in custodia et thesauro memorie; ratio que percepta et commendanda vel commendata sunt, studio diligenti examinat, et ex natura singulorum de singulis (nisi forte labatur in aliquo) verum profert incorruptumque iudicium. Hec tria quidem, quasi omnium artium fundamenta et instrumenta, natura

Apoyándose en estos presupuestos morfofisiológicos, el paradigma hipocrático-galénico, que es el propulsado por la medicina académica del momento, sostenía que el enamoramiento era una categoría nosológica que afectaba de modo especial al cerebro del hombre tocado por él. Pese al hecho de que las decisiones tomadas por la razón no son de su incumbencia -lo son del teólogo y del moralista-, el médico está obligado a encontrar la explicación de los desacuerdos que se producen entre las intenciones del alma racional y las inclinaciones naturales de este individuo. Éste es el dominio que para sí acota el médico y en donde construye su perspectiva científica del fenómeno. Percibido desde esta vertiente puramente fisiátrica, el enamorado padecía una serie de trastornos mentales que le sumergían en un estado patológico contrario a su propia naturaleza. La causa de esta *ægritudo*, en su doble proyección -somática y síquica- y siguiendo a Galeno, era la *cupiditas*, que debe ser doblegada de modo natural y apacible, lejos de todo exceso.[20] Entonces, para mantener la salud del cuerpo y la fortaleza del espíritu, el individuo debe cultivar la alegría y evitar la tristeza o depresión (es decir, huir de aquel vivir "mano en mexilla" de que nos alerta el Arcipreste [179c]), guiado constantemente por la mesura. Dentro del programa vitalista que el galenismo proclama, se hacía hincapié en el *usus veneris*, tenido como excelente medio para eliminar las peligrosas *superfluitates corporis* (*kenoümena*) y alcanzar -junto con otras medidas terapéuticas- el equilibrio de lo físico y lo mental, un equilibrio "que los cuerpos alegre e a las almas preste", nos dirá también nuestro poeta (13d).

En conclusión, la salud anímica radicaba en la adecuada proporción (*symmetria*) de los tres componentes anímicos, es decir, lo que Platón había llamado las tres almas: la racional, la concupiscible y la irascible. En cuanto a las irracionales, Galeno no sólo hace su enumeración, sino que también presenta una ordenación taxonómica de sus manifestaciones: la ira, la cólera, el miedo, la pena, la envidia, la lascivia (los llamados por la medicina académica del tardomedioevo *accidentia animi*). Por eso, la excesiva vehemencia en el amor es para nuestro autor una pasión anímica y, consecuentemente, queda medicalizada, es decir, provista de una etiología, una semiología y una terapéutica. Por lo tanto, no era nada de extrañar que, al principio de este síndrome sicosomático, la persona afectada, aun sin percibir ningún dolor físico o corporal, cayera en profunda

premittit" [*Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon Libri III* [recognovit et prolegomenis, apparatv critico, commentario, indicibvs instrvxit Clemens C.I. Webb (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1929), p. 28]. La conexión entre fisiología cerebral y poesía en Geoffrey Chaucer es estudiada por Judith Neaman, "Brain Physiology and Poetics in *The Book of the Duchess*", *Res Publica Litterarum* 1 (1980), pp. 101-113.

[20] Galeno (131-210?), recogiendo una tradición procedente de Crisipo (ca. 135-ca. 50 a. C.) y del mismo Platón, había tipificado la *nosos* (lat. *ægritudo*) en dos vertientes, la somática y la asomática. En el primer caso, la *ægritudo* (*somatos nosos*) consistía en la ruptura de la proporción entre los componentes del cuerpo (humores, elementos, cualidades, vapores, *spiritus* [*pneúmata*] y excretas) que constituyen su naturaleza, mientras que la enfermedad anímica (*psyches nosos*) era el resultado de la discordancia (*stasis*) entre las partes racionales e irracionales del alma. En su *Quod animi mores corporis temperamenta sequuntur*, su materialismo vitalista le arrastra a concluir que la naturaleza (*ousia*) del alma consistirá en la *krasis* de las cuatro cualidades, es decir, identifica la salud del alma (*areten te psyche*) con la *krasis* del cuerpo, dando la impresión de que aprisiona la vida moral dentro de los confines impuestos por la fisiología, haciendo de ésta el fundamento de aquélla. En otra explica cómo las llamadas actualmente enfermedades mentales se producen en el cerebro, sede del alma racional, como consecuencia de la ruptura de la *eucrasia* (buena salud) del mismo. Al separar al alma racional del cuerpo se produce una situación tal que aquélla puede verse lanzada al delirio, inmersa en la tristeza, presa del temor, atenazada por la depresión, o privada de memoria, etc. La discordancia (*statis*) entre los componentes racionales e irracionales del alma generaba la enfermedad anímica (*psyches nosos*), fruto de un impulso irracional (*alogon horme*) que privaba al individuo de lo que le es peculiar y distintivo, su capacidad de raciocinio [*De locis affectis*, en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. Carolus Gottlob Kühn (Lipsiae: Carolus Cnoblochius, 1821-32), tomo VIII, pp. 1-452].

depresión, denunciada por ciertos síntomas evidentes, como anorexia, insomnio, fiebre, consunción, etc., llegando incluso a la muerte. Estas anomalías eran producto de la dinámica originada por lo que el mismo Galeno había llamado una *idea fija*, profundamente arraigada en la mente del paciente.[21]

Consecuentemente, tanto para el filósofo natural como para el médico, los accidentes del alma tienen su origen en la mente: en palabras de Arnau, en la *ratio interior cognitiva*. Según el pensamiento naturalista, la raíz de la actividad sexual estaba situada en la imaginación que, a su vez, generaba el necesario apetito carnal, porque esta imagen produce un fuerte impacto en el hombre cuando éste la percibe -nos advierte el aristotélico Alberto Magno- "con los ojos del corazón". Impresa la figura de la amada en la mente del amador, éste comienza a desear aquella figura, al tiempo que su cuerpo a encenderse progresivamente. Hasta tal punto, que se quiebra el equilibrio humoral, base de la pretendida *eucrasia* y causa de la salud del individuo. El estado patógeno que le aqueja es, simultáneamente, causa y efecto de aquella disfuncionalidad sicosomática, alimentada constantemente por aquella implacable *cogitatio immoderata* -hija también de la memoria- de la que habla Andreas Capellanus. En efecto, el *phantasma* de la amada se apodera de su sistema neumático y al no encontrar una vía natural de alivio de aquellos humores malsanos mediante el coito, produce una serie de desarreglos sensoriales y mentales descritos por la filosofía natural y la medicina académica bajomedievales en los términos antes evocados.[22]

Fácil es colegir la trascendencia de la *idea fija* galénica en la concepción científica del *amor hereos* durante la Baja Edad Media. Este síndrome, como complejo proceso fenomenológico que es y sometido a un perspectivismo de signo muy dispar, generará importantes construcciones ideológicas y estéticas. Por eso mismo, Andreas Capellanus había sentenciado: "Verus amans assidua sine intermissione coamantis imaginatione detinetur", y así lo confirma, a principios del siglo XIV, un contemporáneo del Arcipreste de Hita y renombrado maestro en el Estudio de Montpellier, Giraldo da Solo, en su exégesis a al-Rāzī: "[Causa] principalis est obiectum delectabile imprimens suam speciem in virtute ymaginativa et estimativa, et virtus estimativa mediante specie impressa [in memoria]".[23]

[21] Explaya Galeno estas ideas en *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione*, libro IX, cap. vii, en *Opera Omnia*, vol. V, pp. 98-103. Para una excelente síntesis -con valiosa bibliografía- del pensamiento del griego en torno a la relación sicosomática, acúdase a Luis García Ballester, "Soul and body. Disease of the soul and disease of the body in Galen's medical thought", *Le opere psicologiche di Galeno*, ed. Paola Manuli & Mario Vegetti (Napoli: Bibliopolis, 1988), pp. 115-145. Por su parte, Aristóteles señalaba que la salud era un concepto relativo, dependiente de un específico cuadro referencial, como ocurría, por ejemplo, con el concepto de belleza corporal [*Physica*, en *Opera Omnia*, ed. Immanuel Bekker (Berlin: Academia Regia Borussica, Georg Reimer, 1831), VII, 3, 246b.4-7].

[22] Para Alberto, James J. Scanlan, *Man and the Beasts: De animalibus (Books 22-26)* (New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987), p. 60. Sobre su importancia en la configuración ideológica de la sicología de su tiempo trata Katharine Park, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology", *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays, 1980*, ed. James A. Weishelpl (Toronto: Pontifical University Press, Studies and Texts 49, 1980), pp. 501-535. Así precisa la pasión amorosa el capellán regio: "Est igitur illa passio innata ex visione et cogitatione. Non quaelibet cogitatio sufficit ad amoris originem, sed *immoderata* exigitur" [*De amore. Tratado sobre el amor*, ed. y trad. Inés Creixell Vidal-Quadras (Barcelona: El festín de Esopo, Biblioteca Filológica 4, 1985), lib. I, cap. I "Quid sit amor", p. 56]. Para la evolución del concepto médico de "passio" amorosa y su asociación con "sentimiento", váyase al olvidado artículo de Eugen Lerch, "'Passio' und 'Gefühl'", *Archivum romanicum* 22 (1938), pp. 320-349.

[23] Para Andreas, *De amore*, lib. II, cap. VIII "De regulis amoris", XXX, p. 364. No se olvide que para Aristóteles el origen de todo amor y amistad está en el placer que proporciona la vista (*Ethica Nicomachea*, IX, v, 3, 1167a4-5). La noción que del amor tiene Andreas Capellanus se ajusta, a juicio de Don A. Monson, a la tradición fisio-médica

A la percepción científica del síndrome contribuyó en gran medida el conocimiento que del proceso cognoscitivo habían desarrollado los árabes y que arranca de la sensación y desemboca en la idea. Al centrarlo sobre la fenomenología de la pasión amorosa, ponen en evidencia que el amor es, a fin de cuentas, una especulación *stricto sensu*, ya que en ella tiene lugar un proceso generador de imágenes (*phantasmata*), en el que se ven involucradas la imaginación y la memoria, que no cesan de alimentar en el que ama una atormentada contemplación del objeto amado (encarnación específica de la *idea fija* galénica), grabado en lo más profundo de su ser. Como continuadores e intérpretes de las doctrinas galénicas, los nosógrafos árabes logran tipificar la patología del síndrome amatorio de modo definitivo, teniendo siempre presente que su causa es siempre somática. Sus grandes maestros (ᶜAlī ᶜAbbās al-Maǧusī, al-Rāzī, Avicena) la vieron como categoría nosológica primaria y la dotaron de una autonomía de que carecía en la doctrina médica de la Antigüedad, que siempre la consideró como variante de la *melancholia* y de la *mania*.[24] Su doctrina confería suma importancia a la higiene sexual del individuo, ya que se tenía el ejercitamiento carnal como eficaz medida reparadora cuando se veía presidido por la sensatez y la mesura, acercando su prurito "técnico" a una verdadera *ars coeundi*. Al considerarla fisiátricamente legítima y necesaria, estos médicos pensaban que, para huir de los nefastos efectos del amor-pasión, el placer carnal, es decir, el coito terapéutico con la amada o, en su defecto, con su(s) sustituta(s) se hacía insustituible. Esta vitalista actitud armonizaba a la perfección con la idea islámica de que la satisfación carnal era un don impagable que el hombre -cultivándola- debía agradecer a Dios.[25] Al asumir la unión sexual con la hembra aquel valor terapéutico, se estrechaban aún más los lazos de unión entre fisiología, sicología y erotología, acercando, por tanto, la medicina a otros tratados dedicados a la actividad venérea (*kutub al-bah*). En

en vigor durante todo el bajo medioevo ["Andreas Capellanus's scholastic definition of love", *Viator* 25 (1994): 197-214]. En cuanto al itálico, váyase a su *Commentum super nono Almansoris cum textu* (Lugduni: s.e. [Franciscus Fradin?], 1504), fol. XXXIVr. Sobre la *aegritudo amoris*, tal como era percibida por algunas *auctoritates* en la materia, Bruno Nardi, "L'amore e i medici medievali", *Studi in onore di Angelo Monteverdi* (Modena: Società Tipografica Editrice Modenese, 1959), II, pp. 517-542; de mayor amplitud es la ya clásica monografía de Massimo Ciavolella, *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo* (Roma: Bulzoni editore, 1976). Para la importancia de la imagen de la amada como *phantasma*, Giorgio Agamben, *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Torino: G. Einaudi editore, 1977), y para su articulación poética, Christopher Lucken, "L'imagination de la dame. Fantasmes amoureux et poésie courtoise", *Micrologus* IV.2 (Brepols: Sismel, 1996), pp. 201-223.

[24] Para estas enfermedades en la medicina antigua, Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike* (Berlin: Walter de Gruyter, 1966), y Jackie Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie* (Paris: Éditions des Belles Lettres, 1987). Para la Edad Media cristiana, Judith S. Neaman, *Suggestion of the Devil: Insanity in the Middle Ages and the Twentieth Century* (New York: Anchor Books, 1975 [rept. New York: Octagon Books, 1978]); síntesis valiosa en Jean-Marie Fritz, *Le discours du fou au Moyen Age* (Paris: Presses Universitaires de France, Collection Perspectives Littéraires, 1992), cap. V («La médecine ou le discours infini», pp. 115-152), especialmente pp. 133-138 («La typologie [de la folie]»); para su terapia, pp. 139-145 («Guérir la folie»).

[25] Así resume ᶜAlī ibn al-ᶜAbbās el sentir general a este propósito: "Coitus quoque cum ea que non amatur cogitationem flectit ab amata et extenuat ac amatam removet" (Cf. Bruno Nardi, "L'amore e i medici", p. 529). En su desorbitada visión del musulmán, el cristiano medieval (y posterior) siempre consideró a Mahoma como el perfecto dechado de lujurioso, campeón indiscutido de la sexualidad en todas las formas imaginables [Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1958), pp. 101-102, 144 y 160]. Otros aspectos más generales en Anita Lois Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre* (London: University of London Press, 1971); visión panorámica en Abdelwahad Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris: Presses Universitaires de France, 1975, quien afirma que, para el musulmán, «[l]'existence islamique sera faite dès lors de l'alternance et de la complementarité de l'invocation du verbe divin et de l'exercise de l'amour physique» (p. 8).

efecto, muchos de éstos deshilan con complaciente morosidad la intrincada maraña de la *delectatio* al vuelo de numerosos *excursus* en forma de narraciones de subido tono sexual, atractivas descripciones centradas en detalles tan potencialmente escabrosos como pueden ser las variadas posiciones para facilitar y aumentar el placer del coito, por ejemplo. En ocasiones, incluían gran número de afrodisíacos y unturas, cuya prescripción se veía como de rigor para cumplir el cometido erótico a que estaban destinados. Hasta tal punto que, con mucha frecuencia, se relegaba a un segundo plano de importancia la normativa higiénica que los había generado. Frente a este desembarazado discurso, el científico de Avicena, más "técnico" y comedido que el de sus muchos antecesores y continuadores árabes, se impondrá en el orbe cristiano, que parece rehuir aquella escandalosa procacidad que caracteriza a aquéllos.[26]

Es Avicena, sin lugar a dudas, la figura más caracterizada de la ciencia árabe medieval en una doble dimensión, en la filosofía natural y en la medicina. Y lo es asimismo en dúplice faceta: como comentador e intérprete de las dos máximas autoridades en ambos campos, Aristóteles y Galeno. En la primera, y en lo que concierne a la estrechísima vinculación entre la anatomía cerebral y las facultades anímicas, Avicena plasma su pensamiento en el *Liber de anima*. Exégesis del aristotélico del mismo título, en esta obra el maestro sistematiza las bases epistemológicas sobre las que se asienta la percepción científica de los fenómenos sicosomáticos que ha de prevalecer a lo largo de la baja Edad Media y el Renacimiento.[27] En efecto, Avicena expone cómo cada una de las facultades anímicas está ubicada en la correspondiente cámara o cavidad del cerebro, elucidando la naturaleza y disposición de los sentidos internos, es decir, el conjunto de funciones endógenas que atañen a la sensación, la percepción y la intelección. Separa el sentido externo (*vis apprehendi a foris*) del interno (*vis apprehendi ab intus*), al que ve dotado de cinco poderes o facultades (*virtutes*). El lóbulo frontal del ventrículo anterior del cerebro es sede del *sensus communis*, cuya tarea consiste en recibir de los ojos la *forma* (*phantasma*) del objeto de la sensación. Desaparecido éste, se retiene su forma por mediación de la *imaginatio* (gr. *phantasma*, o imaginación retentiva), la cual tiene su asiento en el lóbulo dorsal del ventrículo anterior. Las impresiones retenidas pueden verse afectadas por dos *virtutes*, que tienen su domicilio en el ventrículo central. Una de ellas es la *virtus imaginativa*,

[26] V. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden & Köln: Brill, Handbuch der Orientalistik, Suppl. VI, 1970), pp. 193-198, donde se hace un somero repaso de varios de estos tratados, que sobrepasan el centenar entre los siglos IX y XIII; para otros textos erotológicos inéditos (en la Biblioteca de El Escorial), F. Márquez Villanueva, *Orígenes y sociología*, nota 70, en p. 38; otros más en A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, pp. 173-176. Visión general en Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au moyen âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985), donde también se mencionan y consideran un reducido número de tratados erotológicos árabes en pp. 171-175. Algunos de ellos han comenzado a aparecer -traducidos- en las prensas españolas, como por ejemplo Haroun al-Makhzoumi, *Las fuentes del placer* (Madrid: Temas de hoy 1987).

[27] Para la importancia de Aristóteles y su tratado *De anima* en el Arcipreste de Hita, es inexcusable el artículo de Francisco Rico, "*Por aver mantenencia*. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*", *Libro homenaje a José A. Maravall* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986), pp. 271-297, antes aparecido en *El Crotalón. Revista de Filología Española 2* (1985), pp. 169-185. En él se apoya Armando López Castro para afirmar que las raíces filosóficas que nutren la concepción del amor naturalista en la obra de Juan Ruiz brotan de ese tratado de Aristóteles ("Las aventuras de la carne en el *Libro de Buen Amor*", *Actas del VIII Congreso de la AHLM*, vol. II, pp. 1083-1094, en p. 1085). Javier Durán Barceló quiere ver la escondida presencia de la *Ethica Nicomachea* en aquella "alegre materia" de que hace gala la obra del Arcipreste ["Los *juegos* del *Gracioso* en el *Libro de Buen Amor*", *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Madrid, 6-11 de julio 1998)*, ed. Florencio Sevilla y Carlos Alvar (Madrid: Editorial Castalia, 2000), vol. I, pp. 117-125].

que separa, divide y combina aquellas formas, llegando incluso a crear, poniendo en juego una peculiar *ars combinatoria*, todo tipo de imágenes, reales o inexistentes; la otra, alojada en la parte dorsal del ventrículo medio, es la *virtus æstimativa*, facultad que capta las *intentiones* no sensitivas dentro del ámbito de los entes que son -o pueden ser- objeto de sensaciones, aclarando su valor (conveniencia/inconveniencia, bondad/malicia, etc.) en nuestro juicio. Como especie de superior instinto, permite al individuo elucidar estos aspectos de las cosas, de la misma manera que la oveja teme al lobo la primera vez que lo ve, o el perro que ha sido apaleado huye de cualquiera que tenga un garrote en la mano. Estas intenciones no sensitivas, que antes han sido captadas por la *virtus æstimativa*, son retenidas y archivadas por la memoria (*virtus conservativa et memorialis*), que se halla albergada en el ventrículo posterior. La relación entre estas dos últimas *virtutes* es análoga a la que existe entre las dos primeras, de suerte que va a ser la *virtus æstimativa* la que mueve a otras dos, la *concupiscibilis* y la *irascibilis*, que impulsan al individuo en una u otra dirección respecto al objeto de percepción: ir hacia él o alejarse de él. Todas estas actividades, en su quíntuple dimensión, se despliegan como un progresivo despojamiento (*denudatio*) de la *forma* de sus accidentes materiales, pasando a ser imágenes individualizadas y concretas, y no conceptos abstractos.[28]

El hecho es que, al estar albergado en un domicilio con tres cámaras, este quinteto aristotélico, por las circunstancias fisiológicas que lo condicionan, con el Avicena naturalista deviene tripartito. Tal acomodo tomará carta de naturaleza entre muchos de los intelectuales latino-cristianos, aunque entre otros prevalezca el esquema original del maestro griego. Mientras otros naturalistas -caso de Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino- retienen inequívocamente el aristotélico, son fundamentalmente los médicos quienes abrazan el esquema aviceniano. De esta reducción da cuenta, en el último tercio del siglo XIV (1381), el médico sevillano Juan de Aviñón:

> [Y] el Filósofo (i.e. Aristóteles) parte el ánima en cinco partes: la vna es vegetatiua y la otra es sensitiua; e la otra ymaginatiua y la otra mouedera y la otra racional; y Auicena y Algazel la encierran en tres: vegetatiua y sensitiua y racional, y encierran en la sensitiua las dos, que son la mouedera y la ymaginatiua; y estas tres han tres lugares: el figado es sujeto de las virtudes naturales, y el meollo de la uirtud racional, y el coraçon de la virtud vidal...[29]

Es en el *Kitāb al-Qānūn fī-ṭibb* (*Canon medicinae*), su *opus maius*, donde Avicena aborda y resuelve, en clave fisiátrica, la necesidad humana de llegar a una plenitud -plasmada aquí en el dominio de la salud- que se impone como ideal de vida, es decir, la *sanitas* como salvación (temporal) del hombre. En su libro primero se despliegan los fundamentos de la *medicinalis scientia* -la anatomía y la fisiología-, así como los principios generales que sirven de basamento a la patología y a la terapéutica.[30] Como intérprete supremo

[28] Avicena expone su doctrina -ya se ha señalado antes- en su *Liber de anima seu sextus de naturalibus: (I-III)*, ed. Simone van Riet (Leuven-Leiden: E.J. Brill, Éditions orientalistes, 1972) y *(IV-V)*, *ed.* S. van Riet & G. Verbeke (Leuven-Leiden: E.J. Brill, Éditions orientalistes, 1968). Fue traducida al latín en Toledo por Domingo Gundisalvo entre 1130 y 1150. Para su escueto resumen, Leen Spruit, *Species Intelligibilis*, vol. I, pp. 86-89.

[29] *Sevillana medicina*, pp. 483-484. Al hablar del sueño -siguiendo el *De somno et viglia* aristotélico- dice que "clarifica los cinco sensos que son de parte de dentro, los quales son estos: senso comun, fantasia, ymaginatiua, cogitatiua, memoria" (p. 466). Para la posible influencia de Platón en esta feliz reducción, remito al *Timæus*, en *Platonos hapanta*, 44d, y 69b sq.

[30] Se trata del *Avicenna latinus*, que es al que recurría todo letrado -médico o no- por ser el de más fácil acceso, y no la versión árabe. Traducido en Toledo por Gerardo de Cremona antes de 1187, se impuso a partir del

de Galeno, su visión científica de la condición humana se desgrana a través de un proceso taxonómico de la *ægritudo* (tercer libro), que abarca *-a capite ad calcem-* todo el panorama posible que ofrece el hombre en su condición de egrotante. De especial interés, cara a nuestro propósito, son los capítulos destinados a ciertas disfuncionalidades -masculinas y femeninas- que harán resaltar la búsqueda de la *delectatio* como factor esencial en la realización perfecta del coito y así evitar algunas de sus consecuencias, como la esterilidad (liber III, fen XXI, tract. I, c. viiij "De cura [sterilitate]"), tanto en el hombre como en la mujer, y así favorecer la concepción. Ésta no será posible si no se produce la simultánea emisión del esperma masculino y femenino (*delectatio* doble y compartida), esencial para este fin. Además el maestro se extiende suficientemente sobre los beneficios -físicos y mentales- aportados por el acto sexual disciplinado (lib. III, fen XX, tract. I, c. x "De iuuamentis coitus"), dejando entrever sin ningún ambage los elementos fundamentales de una *ars erotica* perfectamente "medicalizada", que gira en torno tanto al placer sexual compartido como a los juegos amorosos que deben preceder y acompañar al apareamiento. Por añadidura, presta un interés especial a una enfermedad muy particular: la que los nosógrafos latino-cristianos van a designar con el nombre de *amor hereos*. En esta sección de su obra (liber III, fen I, tract. IV, cc. xxiiij "De [i]lisci", y xxv "De cura [illisci]"), el discurso médico de Avicena establece su definición, registra su semiopatía, aportando muchos datos que serán recogidos posteriormente por sus seguidores. He aquí su conocida definición:

> Hec egritudo est sollicitudo melancolica similis melancolie in quo homen sibi iam induxit incitationem cogitationis sue super pulchritudine[m] querundam formarum et figurarum qui insunt ei. Deinde adiuuat ipsam ad illud desiderium eius et non consequitur.

En el capítulo siguiente diseña un programa terapéutico -sucinto *regimen sanitatis*- que asimismo se ha de imponer, con ligeras variantes, en toda la medicina académica bajomedieval. En él prescribe un tratamiento humectante, basado en el uso de baños, fricciones, emplastos aplicados localmente, ingestión de vino, así como una dieta adecuada a las necesidades del paciente. Resulta ser, en síntesis, un microrégimen *ad usum ægrotantis.*[31] No pasa por alto Avicena ciertas implicaciones síquicas estrechamente

segundo decenio -o tal vez antes- del siglo XIII en el pensamiento médico europeo, especialmente en Bologna, París y Montpellier, donde, una vez más, fue traducido del árabe al latín por Arnau de Vilanova (muerto en 1311). Fue desconocido por mucho tiempo entre el clero secular castellano de cualquier jerarquía, lo cual infunde mayor valor a la curiosidad científica de una oscura figura de la iglesia gallega, el maestro Martín, canónigo de Ourense, que entregó una copia de dicho texto en el púlpito de la catedral en 1281 [Peter Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 237]. Para el profundo impacto de Avicena sobre el saber erotológico en la medicina académica latino-cristiana bajomedieval, D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité*, pp. 179-185. Utilizamos aquí la traducción latina de Arnau, *Liber canonis* [*medicinae*], Venetiis: Paganinus de Paganinis, 1507 [rep. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964].

[31] *Liber canonis*, fol. 190va. Más adelante en este capítulo, (¿imitando a Ovidio?) alienta a este tipo de paciente (masculino) a que adquiera jovencitas y goce de ellas, haciendo de la *delectatio* la causa final de la unión sexual: "corruptio puellarum et plurimus concubitus ipsarum et renovatio ipsarum et delectatio cum ipsis" (fol. 190vb). Trata de las condiciones del coito en liber III, fen XX, tractatus I ("De virtutibus et appetitu coeundi"), c. viiij ("De iuuamentis coitus"), fol. 352d. En franca oposición a Avicena se encuentra Averroes, quien pensaba que debía evitarse a toda costa el coito para conservar la salud [*Averrois cordubensis Colliget libri VII* (Venetiis: apud Iuntas, 1563), fol. 77v]. Esta obra nunca pudo adquirir el valor de *auctoritas* que consiguió el *Canon* ni, por tanto, competir con él. He expuesto algunos de los aspectos que caracterizan la visión que ofrece Avicena de la

ligadas a la dimensión clínica que presenta su componente terapéutico. En efecto, para distraer la mente afectada, recomienda a sus pacientes dedicarse a actividades de provecho y, venido el caso, valerse de ciertas viejas (*vetulae*) que vituperen y denigren a la amada, origen exógeno de la enfermedad. Este recurso logoterapéutico será retomado -teñido de gratuita moralidad e incluso crueldad en algunos casos- por muchos de sus seguidores cristianos. Si por cualquier circunstancia ninguno de estos remedios -presentados aquí de forma tan esquemática- consigue el objetivo a que están destinados, Avicena, en última instancia y explicitando una condición que nada tiene que ver con la *ars medica*, expone lo siguiente:

> Amplius, cum non invenitur cura nisi regimen coniunctionis inter eos *secundum modum permissionis fidei et legis*, fiat. Et nos quidem iam vidimus, cui redita est salus, et virtus, et rediit ad carnem suam, cum iam pervenisset ad arefactionem et pertransisset ipsam: et tolerasset aegritudines pravas antiquas et febres longas propter debilitatem virtutis factam propter nimietatem illisci.[32]

Al añadir aquella circunstancia, Avicena vehicula dos mensajes que en apariencia se contradicen; por una parte, la aplicación de la unión sexual como solución terapéutica refuerza la idea de que prevalece en él el interés deontológico del sanador que antepone la salud del paciente a cualquier consideración. La alusión a un caso clínico por él protagonizado y en el que destacan los estragos producidos por la enfermedad -con la idea de exceso de por medio (*propter nimietatem illisci*)-, valida su argumento de que el *ilisci*, como proceso patógeno que es, se inserta en el ámbito de la *scientia medica*. En cambio, al imbricar aquella restricción ético-legal, torpedea el encuadre fisiátrico en que se mueve: la *lex* en su doble vertiente, civil y religiosa. Esta impostación en su discurso médico revela un agudo conflicto entre ambas disciplinas, de decisivo alcance en la conducta del afectado por aquella *ægritudo*.[33]

Una de sus más inmediatas consecuencias es que, hostigado por la fuerte atracción ejercida por la belleza (de una forma femenina), el paciente *puede* estar sujeto a dos posibles efectos. O bien es víctima de un impedimento a la consecución del fin primordial del hombre, o por lo contrario, se ve espoleado hacia un estado de sublime nobleza de alma. Abarcando el espacio existencial delimitado por estos doş polos se mueve su opúsculo *Risāla fiʿl-ʿišq* (*Epístola sobre el amor*), escrito en el que establece las bases de un código moral destinado a regir la conducta del amante refinado, y aboga

ægritudo amoris en "Hacia un contexto médico", pp. 146-149, de donde rescato alguna cita del maestro iranio que me parece fundamental. Para un enfoque general de carácter histórico sobre el deleite, v. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984).

[32] *Canon*, fol. 190va, para las *vetulae* y 190va-b, para la cita. Como en todas las definiciones, tanto médicas como naturalistas y teológico-morales, resalta el factor de *immoderatio*, que al fin y a la postre era -se pensaba- una de las causas que provocaban la enfermedad, la locura, la senilidad y en algunos casos la muerte. En cuanto a la táctica terapéutica de denigración de la mujer alentada por Avicena, encuentra fácil acomodo en el discurso hagiográfico latino-cristiano.

[33] Esta ambivalencia no pasó desapercibida a los comentadores cristianos de Avicena, que van a adoptar actitudes muy diversas ante la palabra del maestro. Para algunas de sus consecuencias, dentro del ámbito del derecho canónico, ver la excelente síntesis de James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago: Chicago University Press, 1987), especialmente pp. 481-86, en que aparece la sexualidad en su depauperada condición de *moralitatis ancilla*.

por un excelso estado espiritual adornado de la más rigorosa asexualidad, erradicada totalmente la *concupiscentia*.[34]

Este *desiderandum* aviceniano comporta la confirmación de la teoría humoralista, base de la concepción bioética del *amor hereos*. La melancolía y sus cualidades secundarias eran motivo de especulación académica en campos tan variados como el sicológico, el teológico, el astrológico y el mágico. Lo cual, por otro lado, facilitaba el inescapable encuentro de la concepción naturalista del amor, en su calidad de *ægritudo*, con la poética. Ésta, como es sabido, proclamaba -con mayores o menores obstáculos en este accidentado peregrinaje- la excelsitud del amor más puro. Es, pues, obvio que en la concepción aviceniana se encuentran estrechamente vinculados todos aquellos elementos que desde el siglo XII en adelante configuran la visión del amor en dos medios intelectuales, el médico y el literario. En este texto entran en intricado juego dialéctico conceptos que el cristiano va a denominar amor sacro y amor profano o carnal. Y es de destacar que, en este pensador musulmán, priva una actitud voluntarista de corte aristotélico, cuyo objetivo final se cifra en despojar de su carácter de fuerza irreprimible a la *concupiscentia*, sometiéndola al imperio de la razón. Trasplantada a la topografía literaria y concretamente al *Libro de buen amor*, de esta dialéctica existencial brota el caudal emocional de que se nutre el espíritu del protagonista, en su proteica y cambiante realidad. Y precisamente por eso, se alza como factor primordial en su configuración antropológica que, como personaje de ficción que es, le sustenta y guía.[35] Aun ignorando las posibles contradicciones que se dan entre el Avicena filósofo y el médico, se hace evidente que, para este autor, el deseo es la fuerza dinámica que proyecta al amante a la incesante búsqueda del favor de la amada, haciendo posible en él -y en su forma más pura- una conducta virtuosa y noble. Sin por ello ocultar la realidad de las avasalladoras exigencias de la *concupiscentia*, que denuncia con machacona insistencia al objeto amado como causa-antídoto de la enfermedad que de continuo le hostiga y aqueja, cosa que se registra constantemente en la obra de Juan Ruiz.[36]

[34] Ver texto en Emil L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sina", *Mediaeval Studies* VII (1945), pp. 208-28; también mi "Contexto médico para *Celestina: amor hereos*", pp. 148-149. Avicena condena la homosexualidad y el adulterio, y ensalza las excelencias de un estado espiritual sublimado por la más rigorosa asexualidad, domeñada ya la *concupiscentia*. A este propósito, Francesc Eximenis (m. en 1408) se apoya en nuestro autor -mentando su nombre- para atacar a aquellos que atentaban contra el matrimonio y la procreación legítima en su Valencia natal [v. *Francesc Eximenis. Lo Crestià* (selecció), ed. Albert-Guillem Hauf i Valls (Barcelona: Edicions 62 i La Caixa, 1983), pp. 213-214]; váyase también a Xavier Renedo i Puig, *Edició i estudi del "Tractat de Luxúria" del Terç del Crestià de Francesc Eximenis* (Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1995), que no he logrado alcanzar].

[35] La exégesis medieval del semema *amor* llevó a confundir conceptos tan aparentemente encontrados como *caritas*, *cupiditas*, *luxuria* y *fornicatio* [v. D.W. Robertson Jr., *A Preface to Chaucer: Studies in Medieval Perspectives* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), pp. 36-37]. Este desglose polisémico deviene posiblemente la base de sustentación de aquella ambigüedad que tantos frutos lúdicos producirá en la obra de Juan Ruiz. De la inmensidad bibliográfica sobre esta cuestión, rescato un solo autor y dos títulos: Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship* (Manchester: Manchester University Press, 1977) y *The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain* (London: Henley/ Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978). Para esclarecer algunos aspectos del feliz encuentro de poesía y medicina, es sumamente iluminador el artículo de John Benton, "Clio and Venus: An Historical View of Medieval Love", *The Meaning of Courtly Love*, ed. F.X. Newman (New York: State University of New York Press, 1969), pp. 19-41.

[36] Esta peculiaridad, transmutada en *topos* literario, se encuentra, por ejemplo, en el *Pamphilus latinus*: "Est Galathea meus dolor et medicina doloris,/ hec dare sola potest vulnus opemque michi" [*Pamphilus De amore*, Anónimo; texto, intro., trad., aparato crítico y notas de Lisardo Rubio y Tomás González Rolán (Barcelona: Ed.

Se recrudecía de esta suerte el conflicto que enfrentaba inescapablemente a la medicina con sus congéneres académicas, la teología, la filosofía moral e incluso el derecho. Al converger todas ellas sobre la dimensión sexual del individuo, contribuirán a velar y fortalecer -con mayor o menor intensidad- la(s) clave(s) antropológica(s) de éste como objeto de su respectivo discurso, moldeando, simultáneamente, su propio devenir genético. Este careo produce una superposición de estratos semánticos -cada uno incidiendo sobre los otros, para modificarlos- cuya legitimidad pretende descansar en una jerarquización de aquellos valores que tipifican sus respectivas disciplinas. Pese a los esfuerzos de la medicina, que ataca la sutil problemática del eros bajo al prisma que ofrecía la ciencia, la suerte se escoró hacia la banda de la moralidad, que veía como *vitium* cualquiera de sus manifestaciones. De suerte que las tendencias expansionistas de la medicina encontraron un momentáneo estancamiento con motivo de la condena en 1277 por parte de Étienne Tempier, obispo de París, ya que muchas de las proposiciones proscritas, más que a la ciencia aristotélica, afectaban a la medicina galénica. Cuando llegamos a la primera mitad del siglo XIV, la moral convencional agudizaba su firme propósito de ocupar todo el extenso territorio donde se oficiaba la actividad sexual del cristiano bajomedieval. Fruto inmediato -y más evidente- de la inestable situación dialéctica que se produce es el lugar preponderante asignado a las tres últimas, cuyo protagonismo parece sojuzgar a la medicina, como trasluce el Prólogo del *Libro de buen amor*. La contienda se estaba dirimiendo con claridad a su favor, en detrimento de su siempre fastidiosa e inquietante compañera de viaje, la *scientia medica*.[37] Consecuentemente, y sin pretender apurarlas, se hace necesario traer a colación algunas consideraciones de orden teológico-moral, que entran en liza con los postulados ideológicos que, en el plano de la sexualidad, sostiene la medicina.

Si para el cristianismo la meta final del hombre reside en situarse lo más cerca posible de la divinidad, una de las difíciles sendas de su peregrinaje vital es la deslindada por la abstinencia sexual. En el lapso temporal comprendido entre Plotino (s. III), pasando por Porfirio, Agustín de Hipona, Jerónimo y Ambrosio, hasta llegar a Tomás de Aquino, se intenta configurar un código sexual pensado para guiar la conducta del creyente

Bosch, "Erasmo" textos bilingües, 1977), vv. 583-584, p. 154]. Consúltense algunos de sus aspectos en Patricia Stablein, "La femme-pharmakon: l'amour et le mariage dans les transgressions structurales du *Roman de la Rose*", *Amour, mariage*, pp. 349-358. "[A] cure for Troilus's lovesickness": así ve Mary F. Wack a la viuda Criseyde en la conocida obra de Chaucer ["Lovesickness in *Troilus*", *Pacific Coast Philology* 19 (1984), pp. 55-61, cita en p. 55].

[37] Ver, para las proposiciones, Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain/Paris: Publications Universitaires, Philosophes Médiévaux 22, 1977). Afectan especialmente a la medicina, en su encuentro con la moral, dos de ellas: la 168 ("Quod homo agens ex passione coacte agit") en p. 261-262, y la 169 ("Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam") en pp. 262-263. Cómo aquella condena afectó a filósofos naturales y médicos, Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1227 e l'evolutione dell'aristotelismo scolastico* (Bergamo: P. Lubrina, 1990), esp. pp. 122-133, 149-153, y nota 23 en p. 180; y Danielle Jacquart, "Moses, Galen and Jacques Despars: Religious Orthodoxy as a Path to Unorthodox Medical Views", *Religion and Medicine*, Peter Biller y Joseph Ziegler, eds. (Suffolk, UK: The University of York, York Studies in Medieval Theology III, 2001), pp. 35-45, esp. pp. 39-42 (2. Medical Themes in the Condemnation of 1277). Para las implicaciones que involucran a las autoridades eclesiásticas y universitarias, J.M.M.H. Thijssen, "What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Context", *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Edith Sylla & Michael R. McVaugh, eds. (Leiden y New York: Brill, Brill's Studies in Intellectual History 78, 1997), pp. 84-114. Panorama general en Pierre J. Payer, *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages* (Toronto: Toronto University Press, 1993); para los conflictos entre moral y medicina, Joan Cadden, *Meanings of Sex Differences in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [2nd. edition]).

en el dominio de su carnalidad. Al Aquinense, sobre todo, se debe la imposición de una ortodoxia sexual en materia tan esencial como el matrimonio, la procreación, la contracepción y el aborto, el placer y las prácticas tenidas como antinaturales, etc. Al amparo del gran dominico, los canonistas, alarmados ante ciertas actitudes morales como son las que se oponen a la procreación o son condonatorias del placer y la promiscuidad sexual, terminan por considerarlas no sólo reprobables, sino incluso heréticas.[38]

Conviviendo con este proceso, en la ladera científica la percepción de la sexualidad por parte de los tratadistas médicos de los siglos XIII y XIV se veía condicionada, en medida variable, por implicaciones morales y teológicas de gran peso. Hasta tal punto que, entre los tratadistas médicos de la generación anterior a Juan Ruiz, por ejemplo, se dan dispares actitudes entre ellos, desde los que abrazan incondiconalmente el dogmatismo eclesiástico, a los que lo ignoran con mayor o menor licitud intelectual. Si para algunos la restricción ética se les presenta como insalvable, para otros no lo es tanto. En efecto, al abordar la problemática fisio-erotológica, pretenden conciliar e incluso fundir en uno el concepto de licitud moral y fisiátrica.[39]

Sobresale entre los primeros Bernard de Gordon (ca.1258-1318), quien en el capítulo "De coitu" de su *De regimine sanitatis* y antes de analizar los factores y circunstancias que deben regimentar su ejercitación para así facilitar la concepción, adelanta: "Coitus non est licitus nisi gratia prolis". Al recordar el fin supremo a que se destina tal actividad, el maestro montepesulano sometía a su dominio otros posibles propósitos, especialmente el referido a la búsqueda de la *delectatio*. Al hacerlo, refrendaba inequívocamente la necesidad de mantener la infranqueable barrera con la que chocaba el talante crítico-científico de buen número de sus colegas, reacios a admitir aquellas limitaciones en su análisis naturalista de la sexualidad. Vía más sutil es la seguida, en 1285, por Guglielmo da Saliceto, en quien no se oculta una salida del precario equilibrio que se da entre la

[38] Ver Michel Foucault, "Le combat de la chasteté", *Communications* 35 (1982): 15-25; para un estadio anterior al s. XIII, v. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988). Para el XIII y XIV, John Thomas Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard UP, 1965), especialmente pp. 209-210; abarcando estos períodos y más, Jeremy Cohen, *"Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it." The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989). Para otros muchos aspectos de esta cuestión, son fundamentales los siguientes trabajos de James A. Brundage: "Carnal Delight: Canonist Theories of Sexuality", *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law, Salamanca, pp. 21-25 September 1976*, ed. Stephen Kuttner & Kenneth Pennington (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Monumenta iuris canonici, ser. C, vol. 6, 1980), pp. 361-85; "Let Me Count the Ways Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions", *Journal of Medieval History* 10 (1984): 81-93. Acúdase también al colectivo *Sexual Practices and the Medieval Church*, ed. Vern L. Bullough & James A. Brundage (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1982), y, finalmente, Howard Eilberg-Schwartz, "People of the Body. The Problem of the Body for the People of the Book", *Journal of the History of Sexuality* 2.1 (1991), pp. 1-24.

[39] Es de capital importancia, desde finales del siglo XII, la labor traductora y exegética de Constantino Africano (1010-1087) y de otros tratadistas posteriores (Afflacius, Gérard de Berry, Pedro Hispano, etc.). La irrupción durante el XIII de la colección de tratados sobre los animales de Aristóteles, ya traducidos al latín (*De animalibus*, el *Problemata*, etc.), amplió extraordinariamente el alcance y extensión de las cuestiones relacionadas con la sexualidad [Para la penetración de los *libri naturales* de Aristóteles en Castilla durante los siglos XIII y XIV, v. L. García Ballester, *La búsqueda de la salud*, pp. 110-114, 184-186 y 279-280]. De su doctrina -con resultados muchas veces divergentes- se nutren Arnau de Vilanova [Michael McVaugh, ed., *Tractatus de amore heroico*, en *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia, III* (Barcelona: Seminarium Historiae Medicae Cantabricense, 1985)], y, pocos años más tarde, Bernard de Gordon en el capítulo que destina en su *opus maius* a esta *ægritudo* [*Lilio de medicina* (Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 1495), libro II, cap. XX "De amor que se dize hereos", ff. 57vc-58vc]. Trato esta cuestión con mayor amplitud en "Contexto médico para *Celestina*: *amor hereos*", pp. 137-155.

moral convencional y las exigencias racionalistas que demanda su profesión. Si bien da muestras -muy tímidas, por cierto- de acogerse a aquélla, no duda en someterlas a un condicionamiento de orden técnico-fisiátrico. En efecto, en su tratamiento del *morbus amoris* si bien reconoce la existencia de la *delectatio* en el ejercitamiento sexual, la tecnifica sometiéndola a un condicionamiento superior en la *scala naturæ*: "Tale desiderium vel delectatio non requiritur in coitu nisi ut generatio *melius et meliori modo* fiat". Con todo, al transportar -haciéndola académica- esta *quaestio* al terreno de la especulación teórica, parece desvirtuar, si bien parcialmente, la fuerza persuasiva de aquellos que quieren hacer prevalecer la moral sobre toda consideración fisiátrica, y logra suavizar el impacto de la *via timoris*, elemento tan eficaz en el despliegue de la *reprobatio amoris*.[40]

Distanciándose de este grupo, otros nosógrafos, herederos más contiguos de los antiguos naturalistas y médicos -Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Rufo de Éfeso, Oribasio, Sorano, etc.-, defienden con firmeza la noción de que el coito, junto con el ejercicio físico, el baño, la dieta, el reposo y el sueño (las *res non naturales* del *regimen sanitatis*), es una medida terapéutica conveniente para mantener al hombre en buena salud, física y mental. No sólo eso, en alas de un cada vez más creciente naturalismo racionalista, esgrimen argumentos científicos para poner a salvo la, para los teólogos, moralistas y aquellos médicos mencionados, peligrosa noción de *delectatio*, que aquéllos habían identificado desde hacía siglos con *voluptas*, incurablemente infectada por el mal. La de *delectatio* es noción a la que confieren gran importancia discursiva, hasta tal punto que en algunos de los tratados médicos más conocidos su planteamiento llega a rozar la obsesión, en cuanto que hacen de ella la preocupación dominante en su tratamiento de la sexualidad.[41] Se establecerá explícitamente -caso de Arnau de Vilanova (*De regimine sanitatis*, antes de 1311) o de Giraldo da Solo- la idea de que la *delectatio* es la causa final -dejadas aparte las mediatas, inmediatas y coadyuvantes- del *amor hereos*. Esta *delectatio* en mucho recuerda a la que con tanto entusiasmo se adhiere y busca con tesón el protagonista del *Libro de buen amor*. Y es que, en la pieza literaria del Arcipreste, esta noción es rotundamente de carácter biológico y no intelectual, que hace del amor hacia la mujer placentera la mayor alegría que puede alcanzar el hombre en la vida. Nuestro poeta no tiene reparos en hacer de Doña Venus su exclusiva depositaria; y ésta, investida del excelso carácter de simbólico *medicus gratiosus* con que la engalana el autor, airea ante

[40] Para la cita de Bernard, Luke E. Demaitre, *Doctor Bernard of Gordon: Professor and Practitioner* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 51, 1980), nota 166 en p. 167. Demaitre cree que Bernard había recibido una sólida formación monástica antes de llegar a ser lo que fue en Montpellier, lo cual justificaría la fuerza de la norma religiosa de este médico (pp. 25-28); para la cita de Saliceto, v. *Summa conservationis et curationis* (Venetiis: Dionysium Bertochum, 1490), fol. h8a. Una visión más amplia sobre ambos en mi "Contexto médico para *Celestina: amor hereos*", pp. 149-151.

[41] No debió ser ajena a este controvertido principio la doctrina de Avicena sobre los beneficios derivados del ejercitamiento sexual adecuado: "Et quandoque sequitur ipsum (coitum) expulsio cogitationis dominantis [...] Et ipse quidem confert melancolie et pluribus egritudinibus colere nigre" (*Canon*, lib. III, fen XX, tract. I, c. X "De iuuamentis coitus", fol. 352d). Un antecedente de esta posición naturalista se encuentra en las *Questiones super Viaticum*, de Pedro Hispano, escrito que el portugués redactó cuando era profesor de medicina en Siena entre 1246 y 1250, donde muestra "the implicit recognition of *delectatio* as a final cause of *amor hereos*" [Cf. Mary Frances Wack, "The Measure of Pleasure: Peter of Spain on Men, Women, and Lovesickness", *Viator* 17 (1986): 173-196, cita en p. 188; ver esp. la sección II (pp. 180-189) para un estudio de la perspectiva científica del futuro papa (Juan XXI, muerto en 1277) sobre el placer sexual, tanto en el hombre como en la mujer]. De la misma autora y para otros tratadistas bajomedievales, en su tratamiento de la *delectatio*, *Lovesickness in the Middle Ages. The "Viaticum" and Its Commentaries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), en especial el c. VI (pp. 109-125).

uno de sus futuros súbditos algunos de sus beneficios: "El alegría al omne fázelo apuesto e fermoso, más sotil e más ardit, más franco e más donoso" (627a-b).[42]

Aunque no niegan que el deseo carnal sea factor primordial en el plan divino para la perpetuación de la especie humana, estos tratadistas están más interesados en indagar las causas, carácter y consecuencias de la conducta sexual bajo una óptica estrictamente naturalista, dejando de lado aquel principio bíblico. En efecto, consideran el *usus veneris* como actividad engarzada en la dinámica fisiológica, extrapolada de toda consideración de orden teológico o moral, e inserta plena y exclusivamente en la órbita de la *scientia medica*. Por eso, al analizar los diversos grados del deseo y del placer (*concupiscentia* y *delectatio*) en hombres dotados de diferentes *complexiones*, su talante especulativo busca el arrimo de una cierta *moralis neutralitas* desculpabilizadora, para plegarse -con mayor o menor fortuna- al rigor epistemológico de la ortodoxia higiénico-médica que pretenden seguir. Lo cual facilita que, en ciertas ocasiones, pese al tecnicismo que parece presidir su *expositio*, aparezcan en ella rasgos descriptivos que delatan la presencia de un rudimentario *ars amandi*, como certifica el contemporáneo de Juan Ruiz, John of Gaddesden (ca.1280-1361). Siguiendo a Avicena (*Canon*, liber III, fen XXI, tract. I, c. xix "De sterilitate"), el inglés mecha su discurso médico con retazos eróticos que no habían de pasar desapercibidos a sus lectores:

> Mas excitare foeminam debet ac sollicitare ad coitum loquendo, osculando, amplectendo, mammillas contractando, tangendo pectinem et perinaeum totamque vulvam accipiendo in manus et nates percutiendo hoc fine atque proposito ut mulier appetat venerem [...] et cum mulier incipit loqui balbutiendo, tunc debent se commiscere.

De modo semejante, un anónimo castellano del siglo XV (copia de un original posiblemente aragonés del s. XIV, a su vez parcial traducción -obra de un mudéjar- de una obra del granadino Muhammad ben Abd Allah ben al-Jatib) se acerca a un aspecto de la sexualidad masculina. En el capítulo correspondiente a "Las dolençias de las vergas", recuerdo ya muy lejano de la tratadística erotológica árabe, su autor alude a la posición adecuada en el apareamiento, con una consideración final sacada de Avicena, quien explicita algunas de las por él consideradas ilícitas (*Canon*, liber III, fen XX, tract. I, c. vj):

[42] Arnau de Vilanova, haciendo caso omiso de teología y moral, muestra el alcance de la *delectatio* alcanzada por la vía sexual, sin que por ello eluda el consiguiente deterioro mental si se rompe la mesura: "Hic autem amor *furiosus*, cum particulare rei exemplo lucidius pateat inter virum et mulierem, videtur imperio subiugato rationis incendi, propter singularem coytus delectationem". En otro pasaje destaca un factor fundamental en la actividad sexual, la función peculiar de la *complexio* del individuo -tan importante cuando nos enfrentemos con el protagonista del *Libro de buen amor*- y la de los órganos de la generación, consideradas como causas antecedentes del *amor hereos*: "[D]ispositiones corporis inclinantes ad talem concupiscentiam propter aliquam utilitatem sine necessitatem, sicut est inter virum et mulierem complexio venerea vel humiditas titillans in organis generationis" (*De parte operativa*, en *Opera omnia*, ff. 249v y 146v, respectivamente). Giraldo da Solo, en el análisis del *amor hereos* que realiza en su comentario a una obra de Rasis, afirma: "Causa finalis est delectatio coitus: et quamvis non habeant operationem tamen intentionem: et hoc sufficit: quia non oportet quod semper habeant operationem". Contrariamente a algunos de sus más ilustres antecesores, este síndrome puede acontecer a cualquiera: "Nota quod hec passio potest accidere in omni genere hominum" [*Commentum ejusdem super nono Almansoris cum textu* (Venetiis: s.e., 1505), fol. 34r]. Semejante actitud adopta Pietro d'Abano (1303) en ciertas partes del *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur* (Venetiis: Gabriel Petrus Tarvisiensis, 1476) y en su comentario al *Problemata Aristotelis* (1305-1310) [v. Bruno Nardi, "Intorno alle dottrine di Pietro d'Abano", en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Firenze: Studi sulla tradition aristotelica nel Veneto, 1958), pp. 19-74].

> [...fragmento incompleto] en ello o el catar a su amada, quanto más si fuere desnuda, el poco cuydado e duello, e la allegría e los estrumentos, e el palpar a su amada e parar con ella e trebajar con ella e besar en su mexilla e chupar su lengua e apretar la mano e palpar el logar del menester. [...] E la mejor figura para llegar a las mugeres es la figura vsada de toda la gente, [e] es que yaga la muger de espaldas e que alçe las piernas; e (todo;) todas las otras figuras son malas.[43]

Pero la vividura del aquejado por este síndrome era muy ajena a aquellas académicas disquisiciones que, en algunas ocasiones, concitaban la demonización del amador; en otras, el discurso médico alentaba el rigor -que llega hasta la tortura- de crueles medidas terapéuticas. Por lo contrario, en el paciente se agudiza aún más su deseo de llegar a la unión con el bien supremo, haciendo de la gesta erótica su razón de ser y de existir.[44] En tales circunstancias, se diluían en grado sumo aquellas censuras morales brotadas de la palabra de moralistas, tan ineficaces, como lo acreditan los severos sermones de muchos predicadores. Tanto éstos como teólogos, moralistas, juristas y poetas -e incluso curanderos y curanderas- intentaban subvertir y suplantar con el suyo propio el discurso de la *scientia medica*.[45]

[43] Para el inglés, *Rosa anglica practica medicine* (Venetiis: apud Bonetum Locatellum, 1492), fol. 132r-v; para el castellano, *Tratado de patología*, ed. María Teresa Herrera y María Nieves Sánchez (Madrid: Arco/Libros, Fuentes de la Medicina española, 1997), p. 623.24-41. En una traducción romance que circula en Castilla desde el siglo XIII en adelante, se encuentra un pasaje análogo, referido a esta coyuntura carnal. Preguntada la joven y bella esclava acerca de las condiciones óptimas del coito, da cuenta precisa de los detalles técnicos de la unión entre hombre y mujer: "Señor maestro, sabed que si la muger fuere tardía en su voluntad, deue el hombre que dormiere con ella ser sabio, como dicho tengo, e conoscer su complexión; e déuese detardar con ella, burlándose con ella e haziéndole de las tetas e apretándogelas, e a veces poner la mano en el papagayo, e otras veces tenerla encima de sí, e a veces debaxo [...] e vengan juntas las voluntades de amos, como de suso dixe. E haziéndolo desta manera, amarle ha mucho la muger" [Walter Mettmann, *La historia de la donzella Teodor. Ein spanische Volksbuch arabischen Ursprungs. Untersuchung und kritische Ausgabe der ältesten bekannten Fassungen* (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1962), 75-173 (texto), p. 117].

[44] Todos los tratadistas enfatizan la falta de racionalidad de muchos de los atacados por esta *ægritudo*. No todos llegan al extremismo de Bernard de Gordon: "E sy ala razon no es obediente & es mancebo sea castigado: en tal manera que sea açotado fuerte mente & muchas vezes fasta que comiençe a feder" (*Lilio de medicina*, fol. 58ra). Poco más de cien años después, Valesco (o Vasco) de Taranta no se muestra menos riguroso: "Flagelletur culus eius cum verberibus, et si non sistit, ponatur in fundo turris cum pane et aqua" [*Philonium aurem ac perutile opus practice medicine opera dantibus: quod Philonium appellatur* (Lugduni: S. de Galiano, 1535), liber Primus, cap. xi "De amore hereos", fol. 23v]. Todavía en 1498, un joven licenciado del Estudio salmantino, Francisco López de Villalobos, sigue a ambos profesores de Montpellier y recomienda a los allegados del paciente, en el sexto mandamiento de su decálogo curativo del *amor hereos*, que "açoten y aflijan su carnalidad" [*El sumario de la medicina con un tratado de las pestiferas bubas*, ed. María Teresa Herrera (Salamanca: Cuadernos de Historia de la Medicina Española, Monografías XXV, 1973), p. 41].

[45] De los peligros en que incurre la víctima del *amor hereos* advierten teólogos como Guillaume d'Auvergne (obispo de París entre 1228-1249) y Guillaume d'Auxerre, en quienes, al margen de su rotunda condena a los excesos amatorios de la juventud universitaria parisina, se acusa la presencia del discurso médico clara y terminante. Así aconseja el profesor de teología a sus discípulos: "Debes igitur reminisci eorum quae incessanter experitis: vides quod amor quidam raptus est sicut ille qui dicitur morbus eros, qui & morbus vehementissimus est, quo qui amat adeo raptus est ut praeter mulierem quam sic amat aliud cogitare difficile permittatur" [*De anima*, 33, en *Opera omnia* (Parisiis: Muguet, 1674), vol. II, Supplementum, pp. 65-228, en p. 192]. En cuanto al de Auxerre, colega del pontífice parisino, declara que "morbus iste habet curam in medicine et dieta" [*Summa aurea in quattuor libros sententiarum* [...] (Parisiis: [impensis Nicolai Vaultier et Durandi Gerlier] Philippi Pigoucheti cura, 1500), fol. CCCV]. Para un espléndido ejemplo de fructífero encuentro entre medicina y poesía, ver el comentario del físico itálico Dino del Garbo a la famosa *canzone* "Donna mi prega", de Guido Cavalcanti (ca.1255-1300), en Otto Bird, "The *Canzone d'amore* of Cavalcanti according to the Commentary of Dino del Garbo", *Mediaeval Studies* 2 (1940):150-203, y 3 (1941), pp. 117-60; y Guido Favati, "La glossa latina di Dino del Garbo a *Donna mi prega* del Cavalcanti", *Annali della r. scuola normale superiore*

Pese a ello -o acaso precisamente por ello-, no pudieron evitar que fuese muy a menudo el suyo fácil blanco de la ironía y la parodia, como ponen tan de manifiesto multitud de composiciones poéticas y doctrinales, entre las que hay que contar el *Libro de buen amor*. De ahí que, en el terreno de la realidad cotidiana y en la cotidianidad de la literaria, el vigor del sintagma aviceniano "secundum modum permissionis fidei et legis" fuese -si bien ocasionalmente- en gran medida relegado al olvido. Su falta de mordiente suasoria se percibe inequívocamente en los avatares discursivos que transitan por el tan desgastado debate sobre el *usus immoderatis veneris*, sostenido a duras penas tanto en el medio universitario como en el curial. Mas la doctrina médica ponía de manifiesto que, cara a la fenomenología de la pasión amorosa, el instinto o apetito animal se mantenía indemne, mientras que, en cambio, se alteraba peligrosamente la compleja dinámica -tan imprevisible y errática- de la imaginación del apasionado.[46] Para el nosógrafo, tanto el antiguo como el medieval, el cuerpo era más vigoroso y más saludable que el espíritu, endeble y quebradizo en demasía. Por eso mismo y al menos en la ladera de la teoría, trataba de hallar una vía terapéutica alternativa que suplantara al ejercitamiento sexual y fuese capaz de aniquilar aquella "sollicitudo melancholica" de que nos habla Avicena. Que la "cogitatio fantastica" siguiera afligiendo al paciente -a quien su codicia erótica reclamaba la urgente satisfacción de sus necesidades-, era evidencia probatoria de la inutilidad de sus esfuerzos. Empecinada en aplicar los paños calientes de una inútil terapia sicológica, la doctrina médica adopta, como sus teóricas oponentes, los dudosos recursos terapéuticos que conducen a un callejón sin salida clínico.[47] Todas a una, estas disciplinas académicas -cada una a su manera y a través de su discurso propio- se arrogan y comparten la misión de denostar al loco amor, "que faze perder las almas e caer en saña de Dios, apocando la vida e dando mala fama e desonra, e muchos daños a los cuerpos". Pero en verdad, si en algo coincidían, era en el hecho de que sus esfuerzos por atajar aquella conducta que definía al amante-paciente estaban abocados al fracaso. Pues, en definitiva, todos sus voceros, con la única -y peligrosa- excepción de la medianera, se veían impotentes para erradicar aquel exceso de humores que corrompían el cerebro -ciudadela de Palas-, inexorablemente sometido al vasallaje de aquel loco amor, el *amor hereos*. Una *ægritudo* cuyo estrago principal radicaba en que no sólo desbancaba la jerarquía existente entre la percepción y la razón, sino que, por añadidura, sometía el raciocinio humano a los caprichosos dictados de la percepción sensorial, arreciando las urgencias de la incontrolada *concupiscentia* en su incesante búsqueda de la *delectatio*.[48]

di Pisa, Lettere, storia e filosofia, ser. 2, 21 (1952), pp. 70-103. El médico florentino señala que, cuando la *passio amoris* está profundamente grabada en la memoria del apasionado, "animus amantis in totum est factus servilis, ita quod quasi nulla libertas ei remanet" (Cf. G. Favati, "La glossa latina", p. 100).

[46] Para una panorámica histórico-científica sobre los desarreglos de tipo mental es fundamental la labor definitoria y crítica de la escuela de Bolonia, desde Taddeo Alderotti (1223-1303) hasta Bartolomeo da Varignana (m. +1321), con una visión global sobre el funcionamiento del cerebro y sus *virtutes* [v. Nancy G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 230 ss.]. No menos importante es el complejo fenómeno del *accesus ad auctores* en cuanto a la compleja teoría de la visión que se hace de la doctrina médica de Galeno [v. Fernando Salmón, "La percepción sensorial y el nuevo Galeno", *La ciencia en la España medieval. Actas del VII Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Lola Ferré, José Ramón Ayaso y María José Cano, eds. (Granada: Universidad, Instituto de Ciencias de la Educación, 1992), pp. 219-234, bibliografía en pp. 235-252.

[47] A este propósito, v. el capítulo IV de la monografía de Jean-Marie Fritz, "Entrecroissement des discours médical, théologique et juridique", en *Le discours du fou*, pp. 87-114.

[48] Ya lo había advertido Aristóteles con su "Excellens sensibile corrumpit sensum" del *De anima* (lib. III, cap. ii, 426a.27-426b.7). Por añadidura, en una de sus más conocidas obras morales observa: "[L]os placeres son un

Si tras este dilatado *excursus* volvemos al Prólogo del *Libro*, cabe adelantar esta provisional conclusión. A la luz de los postulados fisiátricos que he intentado sacar a flote, dicho tramo textual, amén de enunciar los presupuestos ideológicos que le infunden su sentido general, añade otra dimensión muy particular. Y es la de alzarse como conveniente preámbulo anunciador de una clave adicional (si no alternativa) que ha de complementar la que se orienta hacia aquellos elementos que configuran la defensa que, como intelectual, el autor hace de su obra. Dentro del encuadre epistemológico trazado, el Prólogo apunta hacia un entramado fisiátrico que -pienso- ayuda a sostener toda la obra.[49] Su contenido doctrinal tomará la forma de soterrado e insólito *regimen sanitatis*, adecuado componente que delata toda una personal actitud científica ante el *amor hereos*. Destinado a la salvación del hombre, se nos oculta enmascarado bajo la tópica veste de una peculiar *ars amandi* destinada a potenciar en grado extremo -hasta trascenderla- la personal *delectatio*. A medida que este *regimen sanitatis* se desarrolla con la obra en un movimiento de ascesis espiritual -desde lo instintivo hasta lo sublime-, va erosionando el vigor semántico que encierra aquella *eneantosis* que, en ciertos parajes del coto ético-teológico, polariza al "loco amor" y el "buen amor", disipándola. Pues, como manifestaciones ambas del amor humano, estas dos experiencias vitales sufren una armónica y recíproca transmutación poética, fundiéndose en uno y eliminando así la frontera que la extremada ortodoxia cristiana había levantado entre ellas. Es más, esta poética transmutación encaja armónicamente en el pensamiento de Bernardo de Claraval (1090-1153), en cuanto que al amor divino se llega a través del amor carnal, puesto que, "[v]erumtamen, quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimus, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat".[50] Y ello se hace verdad literaria en virtud del genio fecundo de un tal Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, quien transfigura la experiencia amatoria individual -y no obligadamente la suya propia- en una especie de entusiasta, si bien turbadora, *ars vivendi*.

obstáculo para el pensamiento, y tanto mayor cuanto mayor es el goce, como cuando se trata del placer sexual" (*Ethica Nicomachea*, lib. VII, cap. xi, *1152b.16-18*). Que la traidora *forma* del oscuro objeto del deseo acarreara aquellas disfuncionalidades en el cerebro del afectado por el *amor hereos*, es puesto en evidencia por M.F. Wack (*Lovesickness in the Middle Ages*, pp. 56-59, 90-93 y 217). Para la mediadora en sus múltiples dimensiones, la excelente monografía de F. Márquez Villanueva, *Orígenes y sociología*, de modo especial pp. 50-53 y 119-65. No hace mucho, Leyla Rouhi ha estudiado la figura de Trotaconventos en *Mediation and Love: A Study of the Medieval Go-between in Key European and Near Eastern Texts* (Amsterdam: Brill, Brill's Studies in Intellectual History 93, 1999), pp. 226-256.

[49] F. Márquez Villanueva ha percibido certeramente la conexión con el factor médico y fisiátrico en la obra: "[E]l amor viene a constituir una realidad esencialmente alegre y risueña, al mismo tiempo que un delicado tema de estudio científico, abierto tanto a la fisiología como a la psicología, pero cerrado a la conciencia de culpabilidad y al turbio fómite de lo pornográfico" ["El buen amor", *Revista de Occidente*, 20 época, IX (junio, 1965): 269-291, cita en p. 288]. Años más tarde, en su tratamiento de Trotaconventos, advierte: "But even in the Iberian peninsula the type [el de la medianera] did not become important until Juan Ruíz (*sic*) made it the center of a "scientific" (and therefore *good*) theory of love clearly following the footsteps of Arabic *adab* literature" ["*La Celestina* as Hispano-Semitic Anthropology", *Revue de Littérature Comparée* 4 (Octobre-Décembre 1987, En souvenir de Marcel Bataillon), pp. 425-453, p. 434]. Con un decidido *caveat* respecto a la influencia asignada al *adab* -que considero innecesaria e hipotética-, me adhiero resueltamente a su feliz afirmación. Véase, con todo, y para las vinculaciones de ciertos textos erotológicos árabes con el *adab* en el Andalús, Anwar G. Chejne, *Muslim Spain. Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974), pp. 196-218; y su expansión en romance en la Castilla cristiana, F. Márquez, "Las lecturas del deán de Cádiz en una 'cantiga de mal dizer'", *Studies on the "Cantigas de Santa Maria", Art, Music, and Poetry. Proceedings of the International Symposium on the "Cantigas de Santa Maria"*, I.J. Katz & J.E. Keller, eds. (Madison: University of Wisconsin, HSMS, 1987), pp. 229-354, así como en *Orígenes y sociología*, pp. 90-93, con la aclaración del concepto (*cum* bibliografía) en pp. 34-40.

[50] *Liber de diligendo Deo*, XV, 39, en *Obras completas de San Bernardo*, ed. Jean Leclercq (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983), vol. I, p. 354.