

Étienne Gilson

San Bernardo y el amor cortés*

Es difícil estudiar a san Bernardo sin plantearse al menos algunos de los numerosos problemas relativos a su influencia literaria. No reten-dremos aquí más que uno solo: ¿su *mística* ha ejercido algún influjo sobre el amor cortés? Cronológicamente hablando, los dos movimientos son casi contemporáneos. Diez hace remontar el comienzo del arte de los trovadores alrededor de 1090, y J. Anglade admite que su período más floreciente se ubica hacia el fin del siglo XII. Podemos pues admitir que la obra de san Bernardo se ubica en el comienzo de su época más brillante, pero poco después de sus inicios. En cuanto a la poesía de los trovadores, no da al amor cortés su expresión definitiva sino en la segunda mitad del siglo XII y durante el transcurso del XIII. No se puede admitir pues que san Bernardo haya contribuido al nacimiento de la poesía cortesana, pero puede haber influenciado en su desarrollo. La cuestión que se plantea es pues saber simplemente si esta posibilidad efectivamente se realizó.¹ No tenemos la competencia requerida para tra-

Étienne Gilson (1884–1978) — Collège de France.

* This article was originally published as a chapter in Étienne Gilson, *La Teología Mística de San Bernardo*, trans. Cristian Jacobo, Gladis Wiersma, Rafael Rossi (Córdoba: ATHANASIUS, 2019), 226–261.

¹ Personas criteriosas están persuadidos de ello. E. Wechssler hace notar que la actividad de san Bernardo y de Hugo de San Víctor comienza hacia 1120–1130, y que a mediados del siglo XII aparecen los primeros grandes poetas cuyas obras contienen elementos místicos: Jaufré Rudel, Bernard de Ventadour y Pierre de Rogier: “Dieses Zusammentreffen war kein Zufall” (Eduard Wechssler, *Das Kulturproblem des Minne-*

tar un tema tal *ex professo*; carecemos para ello particularmente de un conocimiento profundo de la literatura cortesana. Por lo tanto, no se encontrará en las páginas que siguen más que las observaciones de un lector familiarizado con la obra de san Bernardo y sus reacciones al contacto de los poetas cortesanos que ha tenido la ocasión de leer. Los especialistas estarán tal vez bien fundados para objetar estas observaciones, en nombre de otros testigos que el autor no ha tenido en consideración.

Tal vez no esté sin embargo prohibido al *indoctus* que se arriesga sobre este terreno resbaladizo, tomar desde el comienzo algunas precauciones defensivas. Las discusiones relativas al amor cortés son conducidas a veces según los métodos más discutibles. Se diría que, desde los primeros trovadores hasta Dante, los autores y los textos son intercambiables. No lo son. Dante, que escogerá a san Bernardo como el guía supremo hacia el éxtasis, está evidentemente bajo la influencia de su doctrina. Que se lo muestre, nada mejor; pero el hecho de que su arte sea el desarrollo supremo del de los trovadores no autoriza a sostener que sus ideas son el desarrollo supremo de sus ideas. Remontar desde sus textos a los de ellos, suponer que, dado que los prolonga poéticamente, los prolonga también doctrinalmente, es una petición de principio que nada justifica. Dejaré pues a Dante completamente fuera de discusión para dedicarme a los trovadores y a los troveros propiamente dichos. Aceptaré, por el contrario, el testimonio de André le Chapelain, pues si este teórico ha puesto en su tratado mucha más escolástica y mística que los poetas mismos, sin embargo es su concepción del amor lo que pretende codificar.

Un segundo equívoco, casi inevitable de ahora en adelante, debe sin embargo ser reconocido como tal. Cuando hablamos de mística cis-

sangs. *Studien zur Vorgeschichte der Renaissance* [Halle a. S.: Max Niemeyer, 1909], 243). Sin duda, pero el problema es saber en primer lugar si el encuentro tuvo lugar.

terciense, sabemos de qué hablamos: no hay más que una doctrina del amor en san Bernardo, la del amor divino. Pero ¿qué es el “amor cortés”? Estrictamente hablando, es el amor tal como se lo ha concebido en las cortes, como la filosofía escolástica es la que se ha elaborado en las escuelas. Falta mucho para que esta concepción del amor sea una; ella varía de poeta a poeta y, según sus humores, en el mismo poeta. De derecho, todo lo que han escrito para las cortes estos poetas debería entrar en la definición del amor cortés; de hecho, los historiadores realizan extracciones, eliminan la grosería muy cruda de ciertos poetas o de ciertas piezas y construyen así, por vía de selección, el tipo ideal de una cortesía caballeresca, cuyos elementos están tomados prestados de la realidad histórica, pero que se presentan en sus libros de manera muy diversa a la historia. El método es peligroso, pues corre el riesgo de falsear el sentido de los elementos que toma en consideración, separándolos del resto.

Se ve bien en los argumentos que los historiadores se oponen entre ellos. Uno prueba el “desinterés” de los trovadores; el otro cita allí contra un trovador cuyos apetitos son de naturaleza muy positiva; la respuesta será que ese trovador no es un testigo del amor cortés. En la obra de un poeta que pasa por haber cantado el amor cortés, si se citan textos de una extrema crudeza, serán recusados de la misma manera: ese día, el poeta no cantaba el amor cortés. ¿Y si es en el mismo fragmento de una composición? Cambio de humor, se dirá; la doctrina ideal permanece a salvo. Permanecerá así siempre gracias a estos procedimientos.²

Es verdad, pero se la reduce así al estado de abstracción. La verdad es que habría que proceder por monografías de escuelas e incluso de poetas, extraer las ideas de cada uno de ellos y rehacer una defini-

² Contra esta clase de ilusiones, es indispensable leer las páginas tan admirablemente equilibradas de Alfred Jeanroy, “La première génération des Troubadours,” *Romania* LVI (1930): 481–482.

ción del amor cortés al final de esa investigación, en lugar de colocarla completamente hecha al comienzo y de escoger en la historia los textos que la justifican. No estamos aún allí; al menos podemos, mientras aguardamos, no prohibirnos esclarecer los textos por todos los contextos; ganaremos al menos no tomar como entusiasmos de ascetas los entusiasmos de fiesteros, como Thibaut de Champagne, cuya obesidad fue el principal obstáculo que debió superar para elevarse al amor perfecto.

La mística cisterciense y el amor cortés: La hipótesis de la filiación

Objeto del amor

No se puede dudar sobre el objeto y la naturaleza del amor místico tal como lo concibe san Bernardo; es un amor espiritual, por oposición a todo amor carnal. Su doctrina es sobre este punto de una intransigencia tal que la duda no está permitida. En un sentido, ésta es toda su doctrina: el amor carnal es algo que debe ser extirpado, allí donde nace de la concupiscencia, y que, incluso en el orden espiritual, debe ser superado.

Existe sobre este punto una ilusión muy extendida, que les presta a los trovadores y a los troveros una actitud del mismo género. Es lo que ha sugerido la hipótesis de una influencia del amor místico sobre el amor cortés. De hecho, para comenzar por lo más evidente, el amor cortés es una concepción “mundana” del amor. Se dirige a las creaturas, y si fuera verdadero que fue una divinización de la mujer, sería a los ojos de un Cisterciense una caricatura del amor divino, la más horrible deformación del amor sagrado, en una palabra, un sacrilegio. Thibaut de Champagne habría llegado hasta allí, si hubiera que tomar a la letra algunas de sus expresiones:

*Si me vaudroit melz un ris
De vous qu'autre paradis (71, 53–54).³*

Pienso que Bernardo no hubiera transigido con semejantes bromas; incluso si concedemos su parte a la licencia poética, está claro que estamos aquí en las antípodas del amor cisterciense.⁴

Esta divinización de la mujer ¿traduce al menos una influencia al revés, una suerte de inversión del amor místico, que se hubiera trasladado del Creador a la creatura? Podría ser, pero ¿qué diferencias en la manera en que Cistercienses y poetas cortesos aman el objeto de sus deseos!

A veces parece imaginar el amor cortés como un amor puramente espiritual y, en el sentido vulgar de la palabra, platónico. Si esto pudiera ser probado sería de una extrema importancia. Tendríamos entonces el derecho de suponer que, al contacto con el amor místico, esos poetas llegaron a no amar en la dama sino su alma, es decir su inteligencia y su virtud; que, si han celebrado su belleza, fue a la manera en que Platón quería que fuera amada: como el símbolo y el signo de una belleza puramente inteligible, moral, espiritual. A decir verdad, esta representación popular del amor cortés, no ha sido nunca aceptada sin reservas por quienes han estudiado su expresión en los textos; pero como tiene siete vidas, hay que decir claramente que nada la autoriza. Es un punto desagradable sobre el cual lamento tener que insistir.

En el capítulo IV de su libro sobre *Les Troubadours*, donde estudia *La doctrine de l'amour courtois*, J. Anglade nos muestra poetas extremadamente discretos: “No es que fuesen muy exigentes en amor; se contentaban con poco, lo aseguran al menos. La mayoría pide a su da-

³ Axel Wallensköld, *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre* (París: Champion, 1925).

⁴ Es inútil insistir sobre este punto, por otra parte evidente, pues ha sido larga y justamente desarrollado por Wechsler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, Bd. I: *Minnesang und Christentum*, XI Kap.: “Minne und christlicher Spiritualismus,” 219–241.

ma aceptarlos como su servidor, sin más, aceptar sus homenajes poéticos.”⁵ Sin duda, era así cuando la dama era absolutamente inaccesible por su rango o como resultado de circunstancias fortuitas, pero el poeta cortesano, al igual que el poeta de cualquier época, no se contenta con eso sino a falta de algo mejor. Ama sin recompensa, mientras no pueda hacer otra cosa. El ciclo de sentimientos que experimentan esos enamorados es el de todos los poetas. La dama es virtuosa, tiene pues razón en hacerse desear; pero si hace aguardar por mucho tiempo el corazón que la ama, se convierte en una cruel, incapaz de experimentar el sentimiento del amor; entonces cede; durante algún tiempo, está rodeada de un reconocimiento infinito, que se expresa en alabanzas cuyo lirismo no conoce ninguna reserva; pero pierde todas sus virtudes el día en que el poeta decepcionado se da cuenta que entrega sin escrúpulos a “otros cien” lo que le ha hecho aguardar por tanto tiempo como el favor más raro. Nada en todo esto que no sea simplemente humano y suponga el menor esfuerzo hacia una espiritualización del objeto amado. La dama es un ser real, de carne y hueso, y lo más que se puede decir a favor de los poetas cortesanos sobre este punto es que no han ignorado el arte, tan útil a los simples mortales, de hacer de necesidad virtud.

Si hay que llegar a las últimas precisiones en una materia tan delicada, recordaré antes que nada la grosería de algunos de esos poemas. Hablando de Marcabrun, Anglade escribe que hay en su obra sátiras contra el amor “de una crudeza intraducible.”⁶ Notemos de paso, y antes de volver sobre esto, que no vamos a encontrar nunca una sátira contra el amor divino en los Cistercienses; y en cuanto a la crudeza, jamás dejó de tener un lugar en esta clase de poesía. Contemporánea al Conde de Poitiers, persiste hasta pleno siglo XIII. El Trovador Jausbert de Puycibot se expresa en términos tales, que su traductor está obligado

⁵ Joseph Anglade, *Les Troubadours: leurs vies, leurs œuvres, leur influence* (París: Colin, 1908), 82.

⁶ *Ibid.*, 103.

a recurrir a un artificio en muchos puntos. Pero el texto es demasiado claro por sí mismo.⁷ Y muchos Troveros [improvisadores] siguen a los Trovadores en este punto.

Entre las obras de Thibaut de Champagne,⁸ existen versos tales que no podríamos ni citar ni traducir,⁹ pero si se quiere saber qué piensa a veces de la cortesía y de su valor, medítense estos versos:

Baudoÿn, assez trueve l'en
Vieilles plus laides que nuns chiens
Qui on cortoisie et gran sen,
Mais au touchier ne valent riens (125, 33–36).

Es Thibaut mismo el que habla aquí; vemos entonces que cuando tiene que elegir entre la cortesía y las realidades palpables del amor, no duda un instante. Admiramos de paso la influencia de esas ideas recibidas en la paleografía. En presencia del mismo texto, Jeanroy había leído fríamente: “Pero para encamarse no valen nada.”¹⁰ Dudando ante esta palabra que le parece “grosera” y “fuera de lugar en este contexto,” Wallensköld hace notar que la diferencia entre una c y una t es tan tenue en un manuscrito que nada prohíbe preferir una u otra lectura. ¡Qué conste!; pero si hay que llegar a estas discusiones paleográficas, esta-

⁷ J. Anglade no ha disimulado el hecho: “Algunos son más precisos en la expresión de sus deseos; ciertas preguntas se destacan por su ingenuidad y, a veces, por su crudeza.” *Ibid.*, 82. Señala más adelante el carácter parcialmente sensual de la concepción del amor en el trovador Cercamon (*Ibid.*, 101). Marcabrun es un “misógino” y escribe feroces sátiras contra el amor (*Ibid.*, 101–102). Se puede por cierto verificar sus dichos sobre los textos, pues muchos de ellos son hoy en día fácilmente accesibles. Ver en Alfred Jeanroy, *Les chansons de Guillaume IX, duc d'Aquitaine* (París: Champion, 1913), v. *Farai un vers . . .*, 8–13; VI, *Ben vuelh . . .* (estrofa 5 y 6), 14–15; sus biógrafos lo describen como una suerte de Rabelais (IV). William Pierce Shepard, *Les poésies de Jausbert de Puycibot* (París: Champion, 1924); cap. V, *Jausbert, razon ai adrecha*, estrofa 7 y 8, 16–17.

⁸ Axel Wallensköld, *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre* (París: Champion, 1925). Todas las citas que siguen en el texto remiten a esta edición.

⁹ Ed. Wallensköld, 149, v. 23–28.

¹⁰ Arthur Langfors, Alfred Jeanroy y Louis Brandin, *Recueil général des jeuxpartis français* (París: Champion, 1926), t. I, 39, verso 36.

remos de acuerdo en que, desde el punto de vista del amor espiritual de san Bernardo, la diferencia entre *touchier* (tocar) y *couchier* (encamarse) no es sensiblemente más considerable que la de una c y de una t para los ojos experimentados del paleógrafo. Al igual que la paleografía, la moral tiene sus sutilezas, pero no hay que verlas donde no las hay.

Dejemos ahí el capítulo de las crudezas; ellas no ofrecerían ningún interés, si no ayudaran a precisar ciertos pasajes que los historiadores de la literatura parecen haber leído olvidando los rasgos permanentes de la naturaleza humana, todo para su honra, pero que no deja de señalar una de esas pequeñas deformaciones profesionales a las que todos estamos expuestos. Es difícil creer que tantos pasajes en que los poetas cortesos declaran que la vista de su dama o, como máximo, un beso, les es suficiente, no deban ser leídos a menudo según la regla medieval: *minus dicens et plus volens intelligi*¹¹ “dice poco y quiere que se entienda más” [a buen entendedor, pocas palabras].

¹¹ Incluso el poeta de la Princesa lejana, el etéreo Jaufré Rudel, se hace comprender para el que quiere oírlo. Cf. Alfred Jeanroy, *Les chansons de Jaufré Rudel* (París: Champion, 1915); los sueños de Jaufré son tan eróticos como lo serán los de Thibaut de Champagne (I, 3, 2); su “amor de tierra lejana” si alguna vez lo alcanza, espera que ha de ser «*dinz vergier o sotz cortina*» (II, 2, 4; cf. V, 6, 14–15), lugares poco propicios a la metafísica (cf. VI, las justas observaciones de Jeanroy contra C. Appel, ¡que creé que este poema está dedicado a la Virgen!); la famosa “alegría” que se relaciona a veces con el “*gaudium*” místico es de un carácter muy preciso: III, 5, 7–8. Lo menos que se puede decir de la canción IV es que es equívoca (est. 5–7, 11–12) y arroja una luz muy turbia sobre las costumbres del poeta. Cercamon es más brutal: Alfred Jeanroy, *Les poésies de Cercamon* (París: Champion, 1922), IV, 7, 13–14, sin piedad por los maridos a los cuales hace lo mismo que ellos hacen a los otros; la canción de dudosa atribución que se le agrega a la recopilación de sus obras, sea de él o de otro, expresa claramente lo que esos poetas aguardan de su amor: VIII, 9, 29. Peire Vidal no está hecho de otra madera que Jaufré o Cercamon; cuando no triunfa en un ambiente, se va a otro: Joseph Anglade, *Les poésies de Peire Vidal* (París: Champion, 1923), VIII, 19–23; su preferencia va a las jóvenes Castellanas, que coloca muy por encima de las viejas ricas (VI, 6, 15–16) o, como lo dice menos amablemente en otra parte, que mil camellos cargados de oro (XVI, 6, 49). Esta opinión se puede defender, pero si hay allí espiritualidad, es seguramente de la más pobretona. Cf. XVII, 8, 55; XX, 2, 62–63; XXXIX, 6, 124; XL, 5,

Se ha exagerado mucho el carácter “desinteresado” del amor cortés. Seguramente, el amor no “juega a la guerra” (*guerredonne*) siempre, pero a Thibaut le gustaría más bien que “jugara a la guerra” (*guerredonnât*) más a menudo:

*S'amor vosist guerredoner autant
Come elle puet, mult fust ses nons a droit,
Mès el ne veut, dont j'ai le cuer dolent* (92, 16–18).

*Nule paine, qui guerredon atent;
C'est aese, qui bien le set entendre* (46, 17–18).

¿Cómo lo entenderemos pues? Hace falta mucha buena voluntad para dejarse engañar allí:

*S'a ce je puis venir
Qu'aie, sanz repentir,
Ma joie et mon plesir
De li, qu'ai tant amee,
Lors diront, sanz mentir,
Qu'avrai tout mon desir
Et ma queste achevee* (50, 38–44).

¿Queremos precisiones? La mitología y la leyenda medieval vienen en nuestra ayuda:

*Pleüst a Dieu, pour ma dolor garir,
Qu'el fu Tisbé, car je sui Pirus;
Mès je voi bien ce ne puet avenir;
Ensi morrai que ja n'en avrai plus* (69, 11–14).

*Douce dame, s'il vos plesoit un soir
M'avriez vos plus de joie doné
C'onques Tristans, qui en fist son pouoir
N'en pust avoir nul jor de son aé* (80, 32–35).

A menos de reformar seriamente nuestra concepción de los amores entre Isolda y Tristán, no podemos tener dudas sobre la naturaleza

128. Si la mitad de lo que narra este seductor, presumido y un poco perturbado o encajichado, es verdadero (*ibid.*, 162–165), nunca debió haber leído lo suficiente los escritos místicos de san Bernardo.

verdadera de los sentimientos de los que Thibaut está animado. Se explica por otra parte tan claramente en otras ocasiones, que la duda no podría subsistir:

*Par maintes foiz l'ai sentie
En dormant tout a loisir,
Mès quant pechiez et envie
M'esveilloit et que tenir
La cuidoie à mon plesir
Et ele n'i estoit mie,
Lors ploroie durement
Et melz vousisse en dormant
Li tenir toute ma vie* (118, 28–36).

Las invocaciones a Dios, cuando se las encuentra, no tienen en manera alguna por objeto atraerse las “visitas” del Verbo, sino algo más prosaico y con lo cual Bernardo no hubiera quedado ciertamente edificado:

*Mais je l'aim plus que nule riens vivant,
Si me doint Deus son gent cors embracier* (10, 19–20).

La situación es clara: ante una poesía de esta clase, Bernardo no hubiera experimentado más que horror. El culto de la sensualidad, la apoteosis de la codicia (*cupidité*), ahí está precisamente aquello contra lo cual dirigió una lucha implacable, y no es en la poesía cortesana que se pueda buscar el testimonio de su éxito.¹²

¹² Thibaut de Champagne está tomado aquí como ejemplo, pero se podrían hacer las mismas constataciones a propósito de otros textos. Ver Arthur Langfors, *Recueil général des jeux-partis français* (París 1926), no. XX, t. I, 20–22. Como Thibaut, a quien cita, Jehan Bretel prefiere la belleza antes que la inteligencia: XXVII, 5, 100, y sus interlocutores no parecen delicados en la elección de sus amores: XXXVI, t. I, 133–135; pero no se contentan con palabras: XLVII, t. I, 175–177. Sería ingenuo analizar desde este punto de vista una recopilación, por otra parte tan instructiva, pero donde todo idealismo amoroso está tan completamente ausente. Si había un Don Quijote en los trovadores, hay un Sancho Panza en los autores de estos juegos de competencia de un epicureísmo tan llanamente burgués: CIV, t. II, 18–20 (Lambert Ferri), CXIII, t. II, 51–54 (Adam de la Halle). Hasta los monjes pierden su virtud: CXXVII, t. II, 104–106 (Guillaume le Vinier).

Naturaleza del amor

Resta preguntarse sin embargo si la concepción cortesana del amor, aunque orientada en sentido inverso a la concepción cisterciense, ¿no estaría acaso calcada sobre ella, al menos en algunos puntos? Una parodia es una imitación, atestigua el éxito del original. El amor cortés ¿atestigua acaso de esta manera el éxito de la mística cisterciense?

Para responder a una pregunta de este género, es preciso primero desconfiar de las similitudes aparentes y descender al grado de precisión querido. E. Anitchkof, en su libro sobre Joaquín de Fiore,¹³ no duda en hablar de la “filiación de ideas y de sentimientos que vincula el amor místico de san Bernardo con el amor cortés.”¹⁴ Es una fórmula muy audaz, si sólidas pruebas no la acompañan. Recordar con san Bernardo, que en un ser nacido de la concupiscencia, el amor comienza por ser carnal, eso no prueba nada, porque el amor cortés es la expresión poética de la concupiscencia, en cambio, ella es lo que san Bernardo se propone eliminar. Es pues probar una filiación por una oposición fundamental. En cuanto a lo que Anitchkof considera como lo esencial: el hecho de que en ambas doctrinas el amor tiene sus grados, parecerá difícilmente más convincente.

Guiraut de Calanson ha admitido que el amor tiene tres grados y nos dice que nadie le presta atención: ¡qué escándalo! Pero en primer lugar, como hemos visto, Bernardo admite que el amor tiene cuatro grados¹⁵: la prueba pues cae por tierra. Pues en fin, si el hecho de que a-

¹³ Eugne Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois* (Roma 1931).

¹⁴ *Ibid.*, 105.

¹⁵ El problema por cierto ya ha sido estudiado por Wechsler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, Cap. XIV, 316–317. Cita a este propósito la división tripartita de Guiraut de Calanson en: 1) amor celestial, 2) amor natural (de los padres por los hijos), 3) amor carnal. Wechsler agrega esta otra división cuatripartita de Malfre Ermengau: 1) amor de Dios y del prójimo, 2) amor de los bienes temporales, 3) amor del hombre y de la mujer, 4) amor de los hijos por los padres. Es cierto que estas dos divisiones suponen una influencia del Cristianismo sobre el pensamiento de los poetas, pero está lejos de

cuerden en tres de los grados probara una filiación de uno al otro, el hecho de que uno cuente tres y el otro cuatro debe probar lo contrario. Pero sigamos: admitamos que coinciden en el número de grados; ¿de qué grados se trata? En un caso, del amor sacro, en el otro, del amor profano, del que el primero es la negación radical. ¡Si al menos los grados de uno correspondieran con los del otro! Pero no hay nada de eso; estos grados no son sólo de sentidos opuestos, ni siquiera son los mismos; en ninguna parte, hasta aquí, se ha encontrado en un poeta cortesano la clasificación de los grados del amor en siervo, mercenario, filial, nupcial; sería preciso sin embargo encontrarla, o al menos algo lo

relacionar el de Guiraut con el de san Bernardo, pues sus divisiones tripartitas no se corresponden de ninguna manera.

Existen, hasta donde sabemos, cuatro divisiones del amor en san Bernardo: dos en tres, una en cuatro, una en cinco.

1) División en tres: a) Amor dulcis, prudens, fortis: *De diversis*, sermón XXIX, I; t. 183, c. 620; b) Carnalis, rationalis, spiritualis: C.C., XX, 9; t. 183, c. 871–872.

2) División en cuatro (por lejos la más importante): a) amor sui; b) amor Dei propter se; c) amor Dei propter ipsum; d) amor sui propter Deum tantum. *De dil. Deo*, cap. VIII–X; t. 182, c. 987–992.

3) División en cinco: a) amor parentum; b) amor sociorum (socialis); c) amor generis humani (generalis); d) amor inimicorum (violentus); e) amor Dei (sanctus). Estas cinco clases de amor corresponden a los cinco sentidos. *De diversis*, sermón X, 2–4; t. 183, c. 568–569.

La única división tripartita de Bernardo que podemos comparar con la de Guiraut para satisfacer a Anitchkof, es la división 1º, a. Ahora bien, las dos divisiones no tienen ninguna relación, por la simple razón de que la de Guiraut es una división del amor en general, en tanto que la de Bernardo es una división del amor divino. Habría que leerlas pues así:

GUIRAUT—Amor: Celeste, Natural, Carnal.

BERNARDO—Amor celeste: Carnal, Racional, Espiritual.

Las dos divisiones pues no se corresponden en manera alguna. En Guiraut Riquier, por el contrario, el amor espiritual se afirma netamente, pero estamos a fines del siglo XIII, y J. Anglade ha señalado, con mucha razón, que el advenimiento del amor religioso en la poesía de la Edad Media marca el fin de la edad de los trovadores (*Les troubadours*, 296–297); Guiraut Riquier comenta y refuta a Guiraut de Calanson: declara pues la agonía del amor cortés, y si se quiere contar este texto entre las pruebas de la influencia mística experimentada por el amor cortés, hay que decir que la mística lo ha influenciado destruyéndolo. Esta, al menos, parece una afirmación prácticamente inobjetable, en lo que concierne a las literaturas provenzal y francesa.

suficientemente aproximado para que el paralelismo de los grados pueda soportar la hipótesis de una filiación doctrinal tal como la que acabamos de ver afirmada.

Anitchkof no ha dejado de sentir la dificultad. A la objeción de que san Bernardo ha hablado exclusivamente del amor respecto a Dios, responde con una magnífica seguridad: “Los trovadores han transformado ciertas concepciones teológicas en ideas literarias.”¹⁶ La cosa no tiene nada en sí misma de imposible y pensamos incluso que la doctrina de san Bernardo ha sido usada por escritores profanos, pero se trata de saber si lo ha sido por los Trovadores. Para probarlo, habría que establecer que la concepción cortesana del amor es una interpretación sensual de la concepción mística del amor desarrollada por san Bernardo. Siempre tendría a su disposición tantos sofismas como se quiera para justificar semejante tesis, pero seguirá siendo un sofisma, y por una razón muy simple: el amor místico, al ser la negación del amor carnal, no puede tomar prestado la descripción de uno para describir al otro; no basta con decir que no tienen el mismo objeto, se debe agregar que no pueden tener la misma naturaleza, precisamente porque no tienen el mismo objeto.

No se trata aquí de alterar los textos para hacerles decir lo que uno quiere, sino de mantenerse en ciertas ideas muy simples que gobiernan la interpretación de esos textos. Lo que ha contribuido más que ninguna otra cosa a mantener un cierto equívoco sobre el carácter del amor cortés, es el hecho de que troveros y trovadores declaran que prefieren amar sin recompensa y sufrir, antes que liberarse de su sufrimiento liberándose de su amor. Nada más verdadero, pero ¿qué prueba eso? Escuchemos una vez más a Thibaut de Champagne:

*De touz maus n'est nus plesanz
Fors seulement cil d'amer* (4, 1-2).

¹⁶ Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, 107.

*Qui plus aime plus endure,
Plus a mestier de confort,
Qu'Amors est de tel nature
Que son ami maine a mort;
Puis en a joie et deport,
S'il est de bonne aventure* (117, 1–5).

Qué significan estos lamentos? Que el amor es un mal que vale la pena aguantar, sobre todo si tiene la posibilidad de encontrar su recompensa; pero en fin, es un mal. El más placentero de los males, el más beneficioso de todos los males, un mal que hace a aquel que lo sufre superior a los que no lo sufren, es aún un mal; es el famoso “mal de amor,” caro a las novelas sentimentales de todos los tiempos. Es un mal porque se sufre, y se sufre porque no siempre es recompensado. Así pues, se dirá que dado que persiste, es desinteresado. Sin duda, pero en primer lugar no lo es más que hasta un cierto punto. Cuando la esperanza se ha ido para siempre, Thibaut de Champagne comienza a hacer planes para liberarse de este mal tan benéfico:

*Si je de li me poisse partir,
Melz me venist qu'estre sires de France* (65, 11–12).

Jamás se ha oído a san Bernardo desear ser liberado de la carga del amor de Dios. Esto no es un despropósito, es del fondo de las cosas de lo que se trata, pues se ve plenamente, en este caso, la contrariedad de naturaleza de los dos amores. El amor cortés, decíamos, es un mal porque puede no ser recompensado.¹⁷ Tomemos esta expresión en su sentido más inmediato, entendamos por ella que, incluso de una manera puramente sentimental, puede no ser correspondido (pues el sentimiento puede ir sin lo demás y lo demás sin el sentimiento), esto es sufi-

¹⁷ Jaufré Rudel: “mi destino es amar sin ser amado;” Anglade, *Les Troubadours*, 106. Esto solo excluye la hipótesis, propuesta hace tiempo, de que este poema tendría por objeto la Virgen. Las lamentaciones de los poetas cortesanos sobre sus amores no correspondidos son en ellos demasiado repetidos como para que valga la pena citar textos sobre este punto.

ciente para hacer que el amor cortés se distinga radicalmente del amor místico, que se distingue y se opone como el amor humano al amor divino. Es justamente este sufrimiento que Bernardo no quiere, del que nos enseña a liberarnos. Los hombres sufren porque aman sin ser amados; amad pues a Dios y nunca sabréis lo que es un amor no correspondido; pues, no lo olvidemos, Él nos ha amado primero: *ipse prior dilexit nos!* Tal es el verdadero amor, no la queja desolada de un alma que languidece en la soledad, sino la alegría de dos querer que se saben unidos en intención y en deseos. Este amor nunca es decepcionado, y Thibaut lo sabía bien, cuando escribía en un momento de desaliento:

*Or me gart Deus et d'amor et d'amer
Fors de Celi, cui on doit aouer,
Ou on ne puet faillir a grant soudee* (29, 41–43).

En estos tres renglones se encuentran los principios del amor cisterciense, pero son también la negación del amor cortés y la afirmación de su vanidad innata; si hay filiación de san Bernardo con la poesía de los troveros, se reduce a ésto: tal vez les ha inspirado algunas veleidades pasajeras a las cuales renunciar.

Vayamos más lejos; nos quedaríamos todavía en la superficie del problema si nos contentáramos con decir que el amor divino conlleva siempre su “grant soudee,” es decir su gran recompensa. Verdaderamente, es la naturaleza misma del amor lo que está en juego. ¿Un amor no correspondido es concebible? San Bernardo y todos los místicos cristianos responderán: no. El amor está en el orden de la amistad, y la amistad implica por esencia benevolencia mutua; no se es el amigo de alguien que no es nuestro amigo; no se puede más que desear su amistad, lo cual no es poseerla. Lo mismo sucede con el amor. Lo que los poetas cortesanos designan con este nombre, no es a los ojos de los místicos cristianos, más que el deseo; para traspasar a lenguaje místico lo que dicen, habría que expresarse así: tengo un deseo que no es correspondido, pues no sólo no soy amado, sino que no me amo a mí mismo,

pues todo amor es recíproco por definición. Se ve cuán lejos estamos de acertar cuando establecemos ecuaciones fáciles entre fórmulas que, por fuera, se parecen, pero se contradicen internamente. Ni siquiera la aridez del místico puede ser comparada con el desamparo del poeta cortesano. También el místico desea, pero se da cuenta que si sufre entonces su amor como una herida, no es porque no sea amado, ni porque ama, sino porque no devuelve aún demasiado amor por amor. El problema no es nunca para los cristianos hacerse amar por un Dios que los ha creado por amor y rescatado con su sangre, sino de amarlos ellos mismos lo suficiente para encontrarse unidos a Él, que es la bienaventuranza: *Quidni ametur Amor?* (¡Cómo no será amado el Amor!).

Esta oposición fundamental sale a luz por una señal que no se ha observado lo suficiente. El amor cortés, no estando jamás seguro de ser correspondido es, a menudo presa del temor. El miedo es una palabra que Thibaut de Champagne conoce bien y que emplea con conocimiento de causa:

Et la poors est dedenz moi entree (64, 37).

Signo cierto de que estamos en un orden completamente extraño al de la mística cisterciense, pues el amor no introduce allí jamás el temor, sobre todo el de no ser correspondido; lo expulsa, según la promesa de san Juan que san Bernardo ha meditado tan a menudo y por tan largo tiempo: *Caritas mittit foras timorem*. La caridad, es decir, el amor verdadero, pero no el deseo de lo que no es Dios y que el temor siempre acompaña, porque ese deseo está orientado hacia falsos bienes, que no pueden dejar de engañarnos.¹⁸

¹⁸ Este temor inseparable del amor cortés (porque nunca está seguro de su recompensa), es un lugar común que les venía de Ovidio, *Heroides*, 1, 12: “Res est solliciti plena timoris amor.” Ver sobre este punto Robert Bossuat, *Drouart la Vache, traducteur d’André le Chapelain (1290)* (París: H. Champion, 1926), 75, y también, del mismo autor: *Le Livre d’Amours de Drouart la Vache* (París: H. Champion, 1926), 7, 213–218.

Para llevar a lo esencial esta oposición fundamental, se puede decir que la palabra “amor” no tiene el mismo sentido en los dos sistemas. Como se confunde con el deseo, el amor cortés puede hacerse la ilusión de ser desinteresado, porque tiene la fuerza de durar hasta que la recompensa o el cansancio lo conduzcan a su término. Supongamos incluso (cosa rara fuera de la literatura) que se fija sobre un solo objeto y dura toda una vida: no será siempre más que un deseo sin esperanza o un deseo resignado. El cristiano no se encuentra jamás en esta situación. Dios ha tomado la delantera; Él nos ama y no quiere nuestro amor más que para nuestra bienaventuranza; desearlo, es pues devolverle amor por amor, es verdaderamente amar, y es amar la bienaventuranza. Amor, como lo dice san Bernardo, a la vez desinteresado y recompensado. Es por esto que el Cisterciense puede leer con toda tranquilidad las canciones de Thibuat de Champagne; ellas no le prueban más que una cosa que ya sabía: entre el poeta o él, él es el único que sabe amar; ha elegido la mejor parte.

Así, el amor cortés, para conservarle su nombre tradicional, está obligado a contentarse con menos que el amor místico; vive y dura sin alcanzar su fin, en cambio la caridad es por definición la captura de su objeto: *vacua esse non potest*. Resta un solo punto en el que se pueden relacionar las dos concepciones del amor, y es tal vez lo que se quiere decir al calificarlos a ambos, aunque sea en sentidos diferentes, de desinteresados. Incluso recompensado, el amor cortés se distingue de su recompensa; no es la alegría la que lo corona; cosechándola como un fruto del amor, no la confunde con el amor mismo. Tal san Bernardo, cuando afirma que amar al Padre por la herencia que se espera, por más legítimo que sea, no es aún más que amar la herencia del Padre, no al Padre mismo. Esto es verdad, pero debemos siempre volver a ciertas consideraciones fundamentales. Para el cristiano, el problema no se plantea verdaderamente. ¿Qué cosa más absurda que estar unido por amor a la Bienaventuranza y no ser feliz? Ahora bien, se le está unido

por el hecho mismo de que se lo ama; un discípulo de san Bernardo no puede preguntarse si le es posible querer la Bienaventuranza sin querer ser feliz. Ni siquiera puede preguntarse si la puede querer sin el bienestar que da, porque es el bienestar; la pregunta puede tener un sentido en otro caso, pero no en este.

Para mejor ver la diferencia, veamos una vez más cada uno de estos amores desde el punto de vista del otro. Visto por un poeta cortesano, es el amor cisterciense el que es sumamente sospechoso de no ser desinteresado; pues en definitiva, si lo es ¿cómo lo sabe? Sus perseverancias, incluso a través de sus arideces, no prueban nada; ¿qué mérito hay en perseverar hacia un objetivo cuando se está seguro de alcanzarlo? Pero si nos volvemos hacia el amor cortés mirándolo desde el punto de vista cisterciense, su posición no es más satisfactoria. ¿Qué quieres? preguntaría san Bernardo al poeta, ¿un amor que esté privado de su recompensa para estar seguro de su desinterés? Es una contradicción en los términos, porque el amor es en sí mismo su propia recompensa. Lo que os engaña es la costumbre que habéis adquirido de desear a las creaturas, pues tomando por amor lo que no es más que concupiscencia, dais a vuestro deseo el nombre de amor, y como inevitablemente se frustra, concluís que prescindís de recompensa. Pero si fuera amor, no podría prescindir de ella, porque sería su recompensa misma. Reprochar al amor no poder existir sin recompensa, es reprocharle no ser concupiscencia, sino amor.

El diálogo podría durar mucho tiempo, porque los dos interlocutores no hablan el mismo lenguaje; no podrían ponerse de acuerdo más que si uno de ellos instigara al otro hasta el punto de llevarlo a contentarse con el deseo humano, o a abjurar de él enteramente para entregarse a la persecución del amor divino. Parece claro, de todas formas, que los dos sistemas son excluyentes entre sí, y que cualquier comunicación de uno al otro es difícilmente concebible. No podría haber filiación entre dos concepciones del amor dado que el nombre mismo del amor re-

cibe sentidos contradictorios; no se puede pasar del amor cisterciense al amor cortés más que por la apostasía, o del amor cortés al amor cisterciense más que por la abjuración: después de Lancelot, Galahad.

Cuando todo está dicho, ¿qué queda en común entre las dos doctrinas? Que, en las dos doctrinas, el amor beatificante recae sobre el objeto beatificante mismo, por él mismo, más que por la alegría que da. Si no la da, como sucede en el amor cortés, el amor persiste; si la da, como sucede siempre a fin de cuentas en el amor místico, el amor puro recae aún sobre él por él, y no *propter aliquid ipsius*. Es todo y es ciertamente algo, pero ¿cuál doctrina es deudora de la otra? El hecho de que dos sistemas de ideas tan opuestos posean este elemento en común, bastaría para hacernos suponer que ambos lo tienen de un tercero. Tal parece ser en efecto el caso. La Antigüedad clásica podría ser una fuente más importante de la poesía cortesana, e incluso de la mística cisterciense, que lo que se ha supuesto hasta ahora.

Remitámonos una vez más al *De Amicitia* de Cicerón, un texto y un autor del que estamos seguros que el siglo XII ha leído. La idea de que la amistad engendra beneficios, pero no nace de ellos, está expresada allí con toda la fuerza deseable: “Y también los que forjan amistades a causa de la utilidad, me parece que quitan el más amable nudo de la amistad: pues la utilidad nacida por medio de un amigo no deleita tanto como el amor mismo del amigo . . . Pues no sigue la amistad a la utilidad, sino la utilidad a la amistad.”¹⁹ ¿Queremos una fórmula que pueda ser de san Bernardo mismo? Héla aquí: “Pensamos que la amistad debe ser buscada no llevados por la esperanza de una recompensa, sino porque todo su fruto está en el amor mismo.”²⁰ Acordémonos de tantas fórmulas equivalentes de san Bernardo, que ya hemos citado: “El verdadero amor se contenta consigo mismo.” “El amor no busca una causa ni

¹⁹ Cicerón, *De Amicitia*, XIV.

²⁰ *Ibid.*, IX.

un fruto fuera de sí mismo: su fruto es su ejercicio. Amo porque amo, amo para amar.” Ni el sonido de las palabras ni el acento son los mismos, pero es la misma noción fundamental del amor que se afirma en el moralista latino y en el místico cristiano. Se narra a veces algo análogo en los representantes del amor cortés. Unos y otros han retomado a su cuenta y utilizado, con fines por otra parte muy diferentes, o incluso o-puestos, un elemento doctrinal que les era ofrecido por la cultura clásica de su tiempo. Fácilmente se encontrarán otros, pero ninguno que haya jugado un rol tal en la constitución de estas dos doctrinas, y su presencia en una y otra basta para dar cuenta de la analogía que se puede descubrir entre ellas, sin que sea necesario recurrir a la hipótesis de una filiación.

Amor cortés y mística cristiana: La hipótesis de la influencia

Hemos intentado mostrar la oposición fundamental que separa la mística cisterciense del amor cortés. El problema sin embargo queda en saber si, a falta de filiación, no habría habido influencia del Cristianismo sobre la poesía cortesana. ¿Pero cómo plantear el problema? Si se trata solamente de saber si la terminología de los trovadores y de los troveros no se ve afectada por el hecho de que han vivido en un medio cristiano, no hay duda sobre la respuesta. Uno se da cuenta por algunos signos que eran cristianos, incluso cuando los sentimientos que expresan no son para nada cristianos. También se podría querer decir que la influencia general del cristianismo sirvió para algo en la aparición de esta forma de amor que, aunque sensual, no dejaba de señalar un progreso sobre el amor licencioso de Ovidio. Esto es algo inmediatamente evidente que no pienso discutir.²¹ El amor cortés es inconcebible fuera

²¹ Ver el excelente análisis de la doctrina cortesana, por E. Faral, *La chanson courtoise*, en J. Bédier y P. Hazard, *Histoire de la littérature française* (París: Larousse, 1923), t.

de un medio cristiano. Cuando uno llega a preguntarse si ciertas ideas *místicas* no han sido introducidas en la poesía cortesana y no han sido incorporadas allí, entramos entonces en el campo de las hipótesis discutibles, es decir demostrables, pero también refutables. Es en esto en lo cual vamos a intentar mantenernos.

Incluso antes de hacer el esfuerzo de mantenernos allí, conviene delimitarlo. Es lo que no se ha hecho suficientemente. ¿Cómo discutir la posibilidad de una influencia, si primero no nos ponemos de acuerdo en las características con las que se la reconocerá? La primera regla, que no debemos olvidar nunca, me parece que es la siguiente: *No se puede probar que una doctrina depende de otra, invocando como prueba que la misma idea se encuentra en ambas, cuando se trata de una idea que era fácil tanto de encontrar por sí misma como de encontrar en otra parte.* Regla de simple sentido común, pero muy a menudo olvidada. Así, E. Wechssler constata que el amor cortés comienza, como el amor cristiano, por una especie de deseo nostálgico y vago, la *Sehnsucht*. No se trata de objetarlo pero ¿vale la pena reunir textos donde los poetas hablan de su “deseo” para probar semejante evidencia? Se puede fácilmente reunir citas donde el místico declara que no puede pensar en Dios sin desearlo, como el poeta afirma que no puede pensar en su dama sin desearla, pero no se sacará nunca ninguna prueba, porque nadie necesita que le enseñen que el deseo es el comienzo del amor. ¿Qué es el deseo? se pregunta san Agustín; y responde: “El deseo es la concupiscencia de las cosas ausentes.”²² Nada hay allí de misterioso ni que exija

I, 44–46. El amor fuente de virtudes, la fecundidad del sufrimiento, muchas otras características aún, atestiguan la influencia del cristianismo sobre esta manera de sentir; pero no examino aquí esta cuestión, mucho más amplia que la de la posible influencia de la *mística* cisterciense.

²² Para el rol de la *Sehnsucht*, ver Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 252–253. El autor se inspira en este punto en E. Boutroux, buen filósofo, pero místico de importancia claramente secundaria. Hay por otra parte, cosas buenas y malas en la descripción del misticismo dada por E. Boutroux y E. Wechssler; no es este el lugar para discutir las, pero es preciso señalar al menos que la esencia misma del misticismo cris-

investigaciones especiales; todos los que se plantean la cuestión encontrarán la respuesta sin ni siquiera tener necesidad de consultar algún autor. No es pues sobre analogías tan generales en que uno se podrá fundar para establecer filiaciones.

Lo mismo sucede con este otro rasgo común que hace notar el mismo historiador: el amor violento es una pasión que vuelve insensible, tanto lo absorbe, a aquel que está poseído por ella.²³ La pregunta que hay que plantearse en semejante caso, no es saber si los místicos lo afirman de la caridad como los poetas del amor, pues lo hacen, sino si uno está seguro de que los poetas no lo hubieran dicho si los místicos no lo hubieran dicho antes que ellos. Esa es toda la cuestión. ¿Se trata acaso de coincidencia o de influencia? Un poeta enamorado no tiene necesidad de leer una descripción del éxtasis para ser capaz de describir a un enamorado acongojado y angustiado.

No es todo, y falta todavía tomar otras precauciones. Es cosa excelente que los historiadores de la literatura se hayan interesado recientemente en la historia de las ideas. Ambos dominios no podrían ser separados. No se puede, sin embargo pasar de uno al otro sin algunas precauciones, la primera de las cuales es, al tratar sobre las ideas, aportar la misma exactitud que se aporta de ordinario al estudiar los textos. Estamos lejos de que se haya hecho así, y uno de los errores más comunes es tratar como comparables las ideas de expresión análoga, pero de sentido enteramente diferente. Propongamos pues como segunda regla: *No*

tiano escapa al que sostiene junto con Wechssler que: “El Dios del místico no es trascendente, sino inmanente” (*ibid.*, 263). Si Dios es inmanente sin ser trascendente, no hay problema místico en el sentido en que los cristianos lo entienden. Lo que van a experimentar, y de lo que deben rendir cuenta, es, por el contrario: la inmanencia de un Dios que es y permanece trascendente. Se simplifica mucho el paso de la mística cristiana al amor cortés al suprimir la noción de trascendencia divina; se ve, por el contrario, cuán inconcebible es un paso tal, en cuanto se lo restablece.

Para la definición agustiniana del *desiderium*, ver san Agustín, *Enarr. in Ps. 118*, VIII, 4; P. L., t. 37, c. 1522. Cf. *Enarr. in Ps. 62*, 5; P. L., t. 36, c. 750–751.

²³ Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 253–256.

se puede probar la influencia de una obra sobre otra estableciendo que contienen fórmulas literalmente análogas, pero de sentido diferente. Sin embargo, es lo que se hace a menudo y es lo que no se ha dejado de hacer a propósito de las relaciones de la mística cristiana con el amor cortés.

La intención era particularmente tentadora, y particularmente peligrosa, en lo que concierne al éxtasis. Después de haber citado textos místicos donde está descrito el éxtasis, Wechssler acumula textos poéticos donde el amante se pierde en la contemplación de la dama amada. Nada se opone a que se le dé el nombre de éxtasis a estos dos fenómenos; santo Tomás mismo consentiría en ello gustosamente, porque considera al amor, el que sea, como extático por definición. Ese no es el problema. Se trata de saber si la idea de que el amor es extático le vino a los poetas de parte de los teólogos. Se sostendría más bien lo contrario, y se estaría también impedido de probarlo, pues uno de estos éxtasis es lo contrario del otro, no sólo en el sentido de que uno excluye al otro, sino también porque la naturaleza de uno es lo contrario de la del otro. Es pues el mismo problema que se plantea de nuevo. Que el amor haga naturalmente salir de sí al que ama; que lo haga, por decirlo así, pasar al objeto de su amor, es algo que se puede adivinar sin esfuerzo, por poco que uno haya tenido la experiencia del amor. Si quisiéramos asegurarnos de ello por completo en un libro, un hombre tan poco místico como Cicerón habría bastado para enseñarlo. ¿No escribió, en efecto, en su *De amicitia*: “El verdadero amigo es como otro yo”? Esta identificación de dos “yo” ¿no se desarrolló espontánea e independientemente en dos sentidos diferentes, en el amor cortés y en el amor místico? Es por mucho la hipótesis más verosímil, si uno recuerda la diferencia radical que hemos señalado entre ambas concepciones.

Lancelot vio desde la ventana de una torre a la reina Ginebra secuestrada por su enemigo; cuando pasa ante sus ojos y él la ve, entra en trance y caería de la torre si su amigo Gawain no lo sostuviera. Acumú-

lense rasgos de esta clase, agréguese el “corazón loco de amor” de Jaufré Rudel y los “olvidos” donde se pierden los poetas cortesanos a la vista del objeto amado,²⁴ sigue siendo imposible encontrar en lo que dicen un recuerdo cualquiera de los éxtasis místicos; es preciso haber olvidado lo que son estos últimos para dudar de ello.

Wechssler sin embargo los ha definido muy bien: “El esfuerzo del alma por salir de lo finito y su paso al infinito por la fuerza del amor extático.”²⁵ Lo que se quiere llamar aquí el “éxtasis” del amante cortesano, es por el contrario un esfuerzo del alma por absorberse en lo finito por la fuerza del amor humano. Destaquemos bien que se trata una vez más de la estructura íntima de los sentimientos en presencia [del objeto]; salvo este elemento extático común a todo amor, y que santo Tomás reconoce hasta en la demencia—la *alienación* de sí—nada de lo que define a uno de estos sentimientos se encuentra en el otro, de modo que uno llega a preguntarse cómo los historiadores que lo admiten pueden representarse la influencia de uno sobre otro.

¿Pero buscan también representársela? ¿Qué cambio concebible de ideas representa para ellos este supuesto paso? Estamos reducidos a conjeturas. Sin embargo, lo que es verdadero de las formas animales lo es igualmente de las ideas: no se puede pasar de cualquier cosa a cualquier cosa. ¿Se puede pasar del *raptus* del místico al *arrobamiento* del poeta, o del *excessus mentis* del místico a los *éxtasis* del amor cortés? Esa es toda la cuestión.

No discutamos ni siquiera el problema de la terminología; suponemos, lo que nunca he constatado, que la palabra éxtasis haya sido empleada por un poeta del siglo XII o del XIII, faltaría preguntarse qué entiende por ella. Me excuso por insistir, pero está en el fondo mismo de la cuestión. Después de haber pasado revista a estos diversos aspec-

²⁴ *Ibid.*, 259–264.

²⁵ *Ibid.*, 243.

tos del problema, Wechsler agrega honestamente: “Solamente un pequeño número de estos motivos son específicamente místicos. No se lo puede decir categóricamente más que de las nociones de arrobamiento y de éxtasis.”²⁶ He aquí el equívoco; el arrobamiento y el éxtasis del poeta ¿son estados místicos, o no dejan de serlo al pasar de la mística a la poesía? No digamos que es una sutileza que no interesa más que a la teología. Admitir que la mística cristiana ha ejercido una influencia demostrable sobre la poesía cortesana es obligarse a probar que algo del arrobamiento o del éxtasis del místico se encuentran en los del poeta. Si no se encuentra nada así, ya no es de “Vorstellungen” [ideas], sino sólo de palabras de lo que se trata. Para resolver la cuestión, lo más simple es comparar una vez más las dos concepciones del amor en presencia: “Höfliche Frauenminne und christliche *charitas*” [“Mujeres cortesanas y caridad cristiana”].

El mismo Wechsler se plantea la cuestión, y conoce demasiado bien el problema para no sentir lo que hay de paradójal. “El amor cortés de las mujeres y la *charitas* cristiana, ¿qué tienen que hacer juntos?”²⁷ Nuestro historiador no intenta menos que descubrirlo. Lo que le impresiona ante todo, es que el amor, tal como lo conciben los místicos mismos, es substancialmente uno; ya se trate del amor carnal o del amor de

²⁶ Hablo de poetas que no son más que líricos, y no de los autores de obras didácticas en prosa, como André le Chapelain, o de un poeta tal como Dante, que es el heredero de toda la teología del siglo XIII. Cabe observar que los testimonios acumulados por E. Wechsler son heteróclitos. Probar la influencia de la teología mística sobre Dante es un juego de niños, pero los textos de Dante, irrecusables, no prueban nada en cuanto a la influencia de la teología sobre Jaufré Rudel, Bernard de Ventadour o Chrétien de Troyes. No se pueden citar los textos uno después de otro como si fueran las pruebas de la misma tesis. El amor del que habla el Dante no es más aquel del que habrían hablado los poetas del amor cortés; la espiritualización del amor en él es un hecho consumado, y es porque no lo es en los trovadores o los troveros, que la comparación de sus obras con las de san Bernardo está tan llena de trampas. Se quiere ir demasiado rápido; habría que seriar los problemas y distinguir las cuestiones.

²⁷ Wechsler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 313. Estas palabras son el comienzo del capítulo XIV: *Minne und Charitas*.

Dios, es siempre el mismo *affectus*, pero modificado por formas diferentes. La observación es perfectamente justa, y hemos visto bastante bien hasta qué punto se verifica en la doctrina de san Bernardo. Wechsler tiene pues completamente razón sobre este importante punto;²⁸ pero hay que tener cuidado con las consecuencias que se desprenden de él.

Para simplificar el problema, volvamos al punto que decide todo: *cuando un poeta cortés habla de amor puro, lo que tiene en el espíritu es exactamente lo contrario de lo que un místico cisterciense designa con ese nombre*. Dejemos de lado los casos, por mucho los más numerosos, donde el desinterés del amor cortés no es más que lo peor que puede suceder, para no considerar más que aquellos donde se priva voluntariamente de la posesión del objeto amado para asegurarse él mismo de su desinterés. El poeta se encuentra entonces en la situación descrita por André le Chapelain con una llana crudeza: “Hay un amor que es puro y otro que es llamado mixto. Y el amor puro ciertamente es el que une los corazones de dos que se aman con total afecto amoroso. Pero éste consiste en la contemplación de la mente y el afecto del corazón; llega hasta el beso de los labios y el abrazo vigoroso y el contacto ruboroso de la amante desnuda, dejado de lado el consuelo último.”²⁹ Estas palabras son de un clérigo, y que toma las palabras *amor purus* de los autores místicos, pero ¿qué concepto les toma prestado? Ninguno. No insistamos en lo que tiene de sospechosa esta extraordinaria concepción de la pureza, sería muy fácil; importa subrayar por el contrario el hecho de que lo que constituye para el poeta o el teórico del amor cortés la prueba de la pureza del amor, sería, a los ojos del místico, la prueba de su impureza. La oposición fundamental de los dos sistemas de ideas se manifiesta aquí en todo su rigor. El carácter carnal del amor cortés le prohíbe mantener unidos el amor mismo y el goce del objeto

²⁸ *Ibid.*, 315–316.

²⁹ *Ibid.*, 331.

amado; este goce, al ser fundamentalmente impuro, no podría coexistir con el amor sin contaminarlo, o al menos sin volverlo sospechoso a los ojos de aquel que lo experimenta. El amor cortés va pues hasta el final de su lógica prohibiéndose la unión del amante con la amada, es incluso la razón por la cual algunos de sus teóricos lo juzgan incompatible con el matrimonio, donde la legitimidad y la seguridad de la posesión hacen imposible toda ilusión de desinterés.³⁰ Pero el amor místico no va menos valerosamente hasta el final de su propia lógica afirmando que la señal del amor espiritual, llegado a su punto de perfección, es precisamente la unión real que el amor cortés se niega; este último no es puro más que si tiene todo excepto ésto: “Dejado de lado el último consuelo;” el amor místico no ambiciona ninguna otra cosa que este último favor, y no está seguro de su pureza más que si lo obtiene. Es por eso que el simbolismo místico del Cantar de los Cantares es siempre interpretado por nuestros autores como el del Esposo y la Esposa. El amor puro de la mística es esencialmente el matrimonio del alma con Dios: las Nupcias Espirituales, el Matrimonio místico, todas estas expresiones son la negación directa, si no del amor cortés, al menos de sus timideces o resignaciones. Puesto que, propiamente hablando, ni siquiera prepara para el matrimonio del alma con Dios, él lo es: *sic amare nupsisse est (así entonces, amar es desposarse)*; no hay para ella término medio entre el amor mixto y el matrimonio místico del amor puro: *aspirare ad nuptias Verbi (aspirar a las nupcias con el Verbo)*, allí está su objetivo supremo, y nada la detendrá, ni honor ni pudor, hasta tanto haya llegado.

¿Cómo no ver ahí el signo de una diferencia profunda entre los dos amores? Uno podría obstinarse en buscar entre ellos un paralelismo

³⁰ Sobre la incompatibilidad del amor y del matrimonio en la poesía cortesana, ver Anglade, *Les Troubadours*, 95–96; Gustave Cohen, *Chrétien de Troyes et son oeuvre* (París: Boivin, 1931), 224–225 y 562. El problema es discutido, a favor y en contra, por Jehan Bretel: *Recueil général . . .*; LXVII, t. I, 248–250.

mo, al sostener que el amor cortés, por su exclusión misma de la unión carnal, cuando la excluye, llega a imitar la espiritualidad del amor místico, o al menos se esfuerza. Concedemos que se esfuerza, en el sentido de que toma prestado aquí el lenguaje, pero ni por un instante va más lejos que la expresión de amor puro; todo le prohíbe imitar el concepto. Un “amor carnal puro” es un absurdo en los términos, para quien considera la exclusión del elemento carnal del amor como la primera condición de su pureza. Concedamos a Chapelain que, en la difícil posición en que se encuentra, hace lo que puede, el punto central de la dificultad no deja de ser que los dos sistemas son necesariamente “incomunicantes,” herméticamente cerrados el uno en relación al otro, porque emplean la palabra amor en sentidos opuestos. Colocándose en el plano de la vida espiritual, el místico puede exigir del amor sobrenatural lo que, como hombre, exigiría del amor carnal. Ahora bien, sobre este punto no hay duda: el amor humano no se realiza completamente más que en esta unión del hombre y de la mujer, que hace del uno y de la otra una misma carne. El hombre es un ser carnal, la unión de dos seres humanos no debe pues, para ser completa, limitarse a una unión de pensamiento o de afectos, o incluso, para retomar el lenguaje de André le Chapelain, de contemplación, sino una unión de todo su ser. Ninguna relación de humano a humano se puede comparar con aquella, ni siquiera la de los padres con los hijos, y es por cierto lo que está escrito: “Dejarás a tu padre y a tu madre,” ningún lazo prevalece contra ese lazo a la vez natural y sacro. El místico no puede pretender unirse a Dios por su cuerpo (si bien este cuerpo también debe más tarde participar de la bienaventuranza celestial), porque Dios es espíritu, pero, al menos en el orden de la vida espiritual, que es el suyo, no concebirá jamás una unión de amor que no sea total a su manera: *Sponsus et Sponsa sunt*: “Son Esposo y Esposa,” el amor tendrá esto, o si no se frustrará porque le es imposible no desear sin dejar de ser él mismo. El amor impuro del que habla el místico es el que desea otra cosa: *Impurus est qui aliud cupit*, pero el

amor puro al contrario es el que lo desea, pues es el de la Esposa, y es Esposa porque es este mismo amor: *Sponsae hic est, quia hoc Sponsa est quaecumque est*. “Éste es [el amor] de la Esposa, porque esto es la Esposa cualquiera que sea.” En una palabra, el amor puro cortés se define por la exclusión de lo que constituye el amor puro de los místicos: la unión real del amante y de la amada; nada puede borrar ni atenuar esta oposición.

Qué ha pasado, pues? Esto: que los teóricos del amor cortés (pues los poetas mismos no proveen más que textos raros e imprecisos sobre estas cuestiones), por haber querido apropiarse del lenguaje de los místicos, han elaborado una concepción del amor no sólo opuesta a la de los místicos, sino incluso opuesta a la de los moralistas cristianos. Su amor puro sería, a los ojos de los místicos, el colmo de la impureza porque es carnal, pero no es tampoco la forma suprema del amor carnal humano, porque excluye lo que es el signo y la prueba de su perfección: la alegría que da después de todas las otras, el *extremum solatium* (el gozo final). No hay que dejarse seducir por la facilidad de un paralelismo exterior engañoso. El místico y el poeta cortés, aunque renuncian, uno a todas y el otro a algunas de las alegrías del cuerpo para mejor asegurar la pureza espiritual de su amor, no por eso no siguen direcciones opuestas; pues el místico, poniendo el problema del amor entre su espíritu y el Espíritu, puede resolverlo íntegramente sin sacrificar nada de las exigencias del amor: él aspira entonces a las delicias de la unión divina, y es ahí donde el amor encuentra su pureza; el poeta cortés, poniendo el problema del amor entre seres de carne, no puede concebir la pureza más que en la exclusión de toda unión real entre estos seres, de modo que la pureza del amor cortés separa a los amantes, mientras que la del amor místico los une.

Es pues quimérico buscar una influencia del amor místico sobre el amor cortés, más allá de algunos préstamos en el vocabulario; de lo que define a uno, nada ha pasado a lo que define al otro, porque del uno

al otro ningún paso era posible. Las analogías que se complacen en encontrar entre las expresiones, deben por tanto siempre ser leídas a la luz de esta oposición fundamental; cuando se lo hace, nos volvemos muy rápidamente escépticos sobre los pretendidos parentescos que ciertos historiadores creen haber descubierto.

Sin embargo, han ido demasiado lejos en la afirmación de su tesis: “Lo que promueve y lleva este lirismo no son los pensamientos particulares, ni siquiera las concepciones del tiempo, es la disposición fundamental a una cierta manera mística de sentir.”³¹ Este *Grundbestimmung mystischer Gefühlsart* (*Sentimiento místico básico*) es muy evidente en Dante, pero aunque su poesía se relaciona con la de los trovadores, corresponde a un estado completamente diferente de la cuestión. Si es de él que se dice esto, nada más verdadero ni menos útil; pero si es de los poetas cortesanos que se dice esto, se buscará en vano qué sentido de la palabra mística es posible elegir en semejante caso. Parece, al oír el comentario que hace Wechssler en este lugar, que se trata de lo que llama un elemento común a toda experiencia mística, sea poética, sea religiosa; pero si la experiencia poética en cuestión no es mística, su elemento estético no lo es tampoco. Decir que: “toda mística puede ser un acto estético, así como religioso,” no prueba nada; porque acabamos de ver que el amor puro del tipo cortés no tiene nada de místico; lo que tiene de estético no es un elemento estético religioso, no es tampoco un elemento estético místico en el sentido que los cistercienses dan a este nombre.

¿Quién podrá decir jamás los estragos causados en la historia de esta cuestión por el olvido de estas distinciones fundamentales? “La Iglesia fue siempre unánime en condenar sistemáticamente todo *amor carnalis*.”³² De ninguna manera, san Bernardo no lo ha hecho jamás,

³¹ Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 269.

³² *Ibid.*, 317.

pues el amor carnal puede ser bendecido y consagrado por la Iglesia; se olvida demasiado que el matrimonio es un sacramento, y el texto mismo de Hugo de san Víctor que se cita con este motivo, hubiera debido mostrar de qué se trata, pues condena el deseo carnal: “que enfervoriza por sobre o contra la razón.” Está lejos de una condena sistemática de todo amor carnal. Es el teórico del amor cortés, no el teólogo el que lo condena. Cuando pues se agrega: “Así no es posible duda alguna sobre este punto, que el amor de aquel que cantaba a la mujer no caía entonces bajo el concepto de *fornicatio*,” se va más allá de lo necesario. El amor cortés podía ser y fue a menudo una fornicación, pero nada lo obligaba a serlo y, de hecho, no siempre lo fue. Digan lo que digan, un canto de amor, incluso humano, no es necesariamente un *peccatum criminale*, y no lo era, incluso en la Edad Media; todo depende del amor que canta o que cantaba, y uno puede preguntarse si el *amor mixtus*, tan despreciado por André le Chapelain, no era realmente más sano y más inofensivo bajo este aspecto que el *amor purus*. Si el hecho de haber cantado el amor carnal basta para excluir a los trovadores de la mística, esto no es suficiente para hacerlos rebeldes. Es sin embargo lo que se ha llegado a decir, y era necesario. Si se admite que el amor cortés se inspira en el amor místico, como estos amores son de sentido contrario se debe necesariamente concluir que el primero no se ha inspirado en el segundo más que para poder luego dirigirse contra él. ¿Es necesario entonces creer, con Wechssler, que los trovadores hayan querido realizar una “Umwertung der Werte” (“revaluación de los valores”), anunciar una nueva concepción del mundo que estaba en abierta oposición con la de la Iglesia³³? Esto es una dramatización de los hechos que nada justifica. El amor que cantan es a menudo culpable a los ojos de la Iglesia; no hizo falta que llegaran los trovadores para descubrirlo, dado que hacía siglos que los confesores pasaban su tiempo absolviendo las fal-

³³ *Ibid.*, 321.

tas. A falta de la naturaleza, Ovidio hubiera estado allí para recordar a los hombres las formas más bajas. La poesía *popular* francesa, anterior a la de los troveros, no deja por cierto de hablar del amor carnal y de cantarlo a su manera.³⁴ Por de jarse arrastrar a simplificaciones de esta clase, se llega a estos gráficos esquemáticos de la historia donde unas veces la Edad Media es un período de puro ascetismo, otras, como es el caso aquí, el testigo de esta rebelión de la carne contra el espíritu que anuncia y prepara ya el Renacimiento. “En lugar del ascetismo, la alegría de vivir devino no solamente el derecho, sino el deber principal del hombre y de la mujer cultos.”³⁵ Lo que nos ofrece en realidad como espectáculo el siglo XII, es el de una magnífica vitalidad, humana y mística a la vez; la poesía de los trovadores no señala la agonía de un ascetismo que expira, pues el ascetismo de san Bernardo llega al mundo al mismo tiempo que ella: si hubo un Renacimiento del siglo XII, es aquí el caso de no olvidar que “san Bernardo y su mula” forman parte de él tanto como los Trovadores. El amor cortés no se presenta de ninguna manera como una utilización de la mística, ni como una reacción dirigida contra el ascetismo en nombre del amor humano; colocado fuera de uno y otro, expresa más bien el esfuerzo de una sociedad pulida y afinada por siglos de Cristianismo, para elaborar un código del amor humano que no fuera ni místico ni tampoco específicamente cristiano, sino más refinado que la grosería de Ovidio y donde el sentimiento prevaleció sobre la sensualidad. Allí está, parece, su significado histórico propio. La sensualidad al servicio del sentimiento, y a veces los más exquisitos como en Jaufré Rudel, o incluso de la razón como en Chrétien

³⁴ Alfred Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge* (París: Champion, 1925). Sobre el sentido de la expresión “poesía popular,” ver “Introducción,” XVI–XVII.

³⁵ Wechsler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 321.

de Troyes³⁶ es en sí un muy bello descubrimiento para que no se lo pueda atribuir sino a los trovadores y a los troveros sin que parezca despreciarlos.

No se debe pues hacer del amor cortés ni una rebelión contra un ascetismo que se desarrollaba al mismo tiempo que él, ni un intento por imitarlo. Es caer en esta segunda falta hablar de “ascetismo cortés,”³⁷ como si esta expresión tuviera algún sentido. Todos los textos que se citan en su apoyo, muestran que los enamorados de la Edad Media sabían aguardar cuando las circunstancias los obligaban a ello, contentarse con lo que se les concedía e introducir una cierta moderación de buen gusto en sus deseos; pero el ascetismo es más que el régimen sano del amor carnal, es la lucha sin cuartel contra la concupiscencia bajo todas sus formas; no es él quien se contentaría, al renunciar a la carne, con ese “contacto pudoroso de la amante desnuda,” alabado por Andrés le Chapelain. “Höfliche Askese” (“ascesis cortesana”) es una fórmula que sería preferible no emplear. La de “castidad cortesana” no calza mejor si esta castidad se reduce a la idea sumamente simple de que un amor verdadero no se concilia con una multiplicidad de otros amores simultáneos. Castidad limitada, como se ve, y de la cual André le Chapelain dice, muy justamente esta vez, que el amor “hace al hombre como si estuviera adornado con la virtud de la castidad.” Este *quasi (como)* es de buena teología;³⁸ en ninguna de estas expresiones hay imprudencia al aplicarlas.

³⁶ Cohen, *Chrétien de Troyes et son oeuvre*, 223–225. Cohen nota (*ibid.*, 223) aunque con reservas, las tendencias morales de la doctrina de Chrétien y la rehabilitación del matrimonio en su obra (*ibid.*, 224). Se observará que la poesía de este amor cesa en “el aburguesamiento del matrimonio,” mientras que por el contrario, para el místico cisterciense, es en el matrimonio del alma con el Verbo donde la poesía alcanza su plena y durable exaltación. Esta moralización del amor cortés no lo reconcilia pues con la mística cisterciense, donde las bodas espirituales ignoran el aburguesamiento. Es incluso para evitarlo que quieren ser espirituales.

³⁷ La expresión es de Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, 328.

³⁸ *Ibid.*, 335. Sobre la castidad limitada del amor cortés, 345–346.

¡A qué excesos de erudición no se han entregado, de los cuales un poco de reflexión los habría eximido! ¿Por qué comparar “el ojo del corazón” de los poetas cortesanos con el de los místicos? El primero no es más que el de la imaginación, y a veces la más sensual; mientras que el segundo se define por la exclusión de toda imagen sensible, de aquellas de la que es precisamente la función del primero proporcionárnoslas en ausencia de sus objetos. ¿Qué relación entre el ojo místico, que no se abre más que estando todas las imágenes apagadas, y el ojo del corazón, que guarda estas imágenes presentes para un amor carnal que alimentan³⁹? Los poetas dicen que *creen* en su dama, o que *esperan* en ella, pero no hay allí más Fe o Esperanza que la Caridad que entonces no había. Ellos temen, pero ya hemos señalado que el amor cristiano tiene precisamente por efecto expulsar el temor, y en cuanto a la comparación de que el trovador implora favor a su dama, con el cristiano que pide a Dios su *gracia*, es entrar en un equívoco casi tan grave como aquel que consiste en comparar la virtud cristiana de la paciencia con aquella con la cual los trovadores estaban obligados a armarse.⁴⁰ Para retomar una comparación clásica, no hay más relación entre estas nociones que entre el Can, constelación del firmamento, y el can, animal que ladra.

El amor cortés y la concepción cisterciense del amor místico son pues dos productos independientes de la civilización del siglo XII; nacidos en medios diferentes, expresan, uno codificando la concepción de la vida en un corazón principesco, el otro expresando la que se hacía de ella en un monasterio cisterciense. Sin duda, el lenguaje de uno puede haberse alimentado de términos tomados prestados del otro, pero como era preciso renunciar a uno de estos amores para abrazar al otro, uno no puede sorprenderse que ningún concepto definido sea común a ambos.

³⁹ *Ibid.*, 376.

⁴⁰ Sobre la noción de gracia, *ibid.*, 395–396. Sobre la paciencia, *ibid.*, 394.

Cuando el amor cisterciense ha querido introducirse en la literatura profana, no pudo hacerlo más que sustituyendo al amor cortés, y expulsándolo. La *Quête du saint Graal*, anuncio de una caballería celestial, no pide sólo a la caballería terrenal moderarse y afinarse, sino renunciarse. San Bernardo puede haber contribuido ampliamente a la decadencia del ideal cortesano, [pero] no es él quien lo ha inspirado.



Saint Bernard and Courtly Love

SUMMARY

The author discusses the problem of whether there is any interrelation between Cistercian mysticism, in St. Bernard of Clairveaux's time, and courtly love. He concludes that courtly love and the Cistercian conception of mystical love are two independent products of the civilization of the twelfth century. They express the different surroundings in which they were respectively born; the one codifying life as led in a princely court, and the other expressing what men make of it in a Cistercian monastery. Undoubtedly the vocabulary of the one might be helped out with terms borrowed from the other, but since it is necessary to renounce the one of these loves before embracing the other it is not to be wondered at that no definite concept exists that is common to both. When Cistercian love would enter into profane literature it could do so only by driving out courtly love and taking its place. St. Bernard, in turn, may have largely contributed to the decadence of the courtly ideal, but never in him could it have found its inspiration.

KEYWORDS

Bernard of Clairvaux, mysticism, monasticism, love, courtly love.

REFERENCES

- Anglade, Joseph. *Les poésies de Peire Vidal*. París: Champion, 1923, 2nd edition.
- Anglade, Joseph. *Les Troubadours: leurs vies, leurs œuvres, leur influence*. París: Colin, 1908.
- Anitchkof, Eugne. *Joachim de Flore et les milieux courtois*. Roma 1931.
- Bédier, J. and P. Hazard. *Histoire de la littérature française*. París: Larousse, 1923. Vol. I.
- Bossuat, Robert. *Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain (1290)*. París: H. Champion, 1926.
- Bossuat, Robert. *Le Livre d'Amours de Drouart la Vache*. París: H. Champion, 1926.
- Cohen, Gustave. *Chrétien de Troyes*. París: Boivin, 1931.

- Gilson, Étienne. *La Teología Mística de San Bernardo*. Translated by Cristian Jacobo, Gladis Wiersma, Rafael Rossi. Córdoba: ATHANASIUS, 2019.
- Jeanroy, Alfred. "La première génération des Troubadours." *Romania* LVI (1930): 481–525.
- Jeanroy, Alfred. *Les chansons de Guillaume IX, duc d'Aquitaine*. Paris: Champion, 1913.
- Jeanroy, Alfred. *Les chansons de Jaufré Rudel*. Paris: Champion, 1915.
- Jeanroy, Alfred. *Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge*. Paris: Champion, 1925, 3rd edition.
- Jeanroy, Alfred. *Les poésies de Cercamon*. Paris: Champion, 1922.
- Langfors, Arthur. *Recueil général des jeux-partis français*. Paris 1926.
- Langfors, Arthur, Alfred Jeanroy and Louis Brandin. *Recueil général des jeuxpartis français*. Paris: Champion, 1926.
- Shepard, William Pierce. *Les poésies de Jausbert de Puycibot*. Paris: Champion, 1924.
- Wechssler, Eduard. *Das Kulturproblem des Minnesangs. Studien zur Vorgeschichte der Renaissance*. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1909.
- Wallensköld, Axel. *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre*. Paris: Champion, 1925.
- Wallensköld, Axel. *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre*. Paris: Champion, 1925.