

El valor de la amistad para Lope de Vega: una huella viva de la Antigüedad grecolatina

Julián GONZÁLEZ-BARRERA

Universidad de Sevilla
jgonbar@us.es

Recibido: 19 de marzo de 2008

Aceptado: 31 de marzo de 2008

RESUMEN

Entre los poetas del Siglo de Oro, Lope de Vega fue uno de los que más enalteció el valor de la amistad, como uno de los sentimientos más elevados del alma. Tanto en su vida privada como en su obra literaria, defendió la amistad como un amor perfecto, siguiendo a Aristóteles, entre hombres buenos, iguales en condición y semejantes en virtud, dispuestos a anteponer el bien del otro al suyo propio. Sin embargo, su concepto de la amistad va más allá de la *Ética* aristotélica, pues encontramos rastros del pensamiento de Cicerón, San Agustín y las Sagradas Escrituras. En este artículo repasamos las diferentes fuentes que configuran su visión personal a través de sus obras, para así llegar a comprender por qué la amistad era tan importante.

Palabras clave: Lope de Vega. Aristóteles. Cicerón. San Agustín. Biblia. Teatro barroco. Siglo de Oro.

GONZÁLEZ-BARRERA, J., «El valor de la amistad para Lope de Vega: una huella viva de la Antigüedad grecolatina», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.* 28, 1 (2008) 139-150.

The value of friendship for Lope de Vega: a living trace of the ancient Greek and Roman culture

ABSTRACT

Between the poets of the Golden Age, Lope de Vega praised like no other the value of friendship, as one of the highest feelings of the human soul. Either in his private life or his literary work, he defended friendship as a perfect love, following Aristotle, between good men, equals in condition and similar in virtues, and determined to achieve the good for the friend rather than for themselves. However, his concept of friendship goes far beyond the aristotelic *Ethics*, because we found traces of Cicero, Saint Augustine and the Holy Scriptures. In this article we review the different sources that build his personal view through his works, so we can fully understand why friendship was so important for him.

Keywords: Lope de Vega. Aristotle. Cicero. Saint Augustine. Bible. Baroque theatre. Golden Age.

GONZÁLEZ-BARRERA, J., «The value of friendship for Lope de Vega: a living trace of the ancient Greek and Roman culture», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.* 28, 1 (2008) 139-150.

SUMARIO 1. Introducción. 2. La amistad en la *Ética a Nicómaco*. 3. Siguiendo los pasos del Estagirita: Cicerón, San Agustín y Fray Luis de León. 4. La amistad en las Sagradas Escrituras: el camino del proverbio al refrán. 5. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de las últimas décadas se ha escrito de manera febril sobre el desdén de Lope de Vega hacia Aristóteles. En su *Arte nuevo de hacer comedias* (1609), el poeta madrileño demuestra un desapego evidente, a pesar de la máscara de ironía que encierra su discurso. Para el triunfo de la Comedia Nueva, no había necesitado de sus preceptos dramáticos, que habían sido convenientemente manipulados. Inquieto por naturaleza, el espíritu barroco se ajustaba mal a cualquier principio absoluto y la égida del Estagirita era un lastre para una creatividad que sólo tuvo por ley inviolable templar «la cólera / de un español sentado» (vv. 205-206).

Sin embargo, a pesar de faltarle al respeto –en palabras del propio Lope–, no se puede negar la deuda que contrajo con quien fuera el tutor de Alejandro Magno. Una parte importante de la doctrina aristotélica está presente en la Comedia Nueva: decoro, verosimilitud, unidad de acción... El Fénix de los Ingenios conocía de primera mano el pensamiento del Estagirita y aceptaba de buen grado su *auctoritas*, como no podía ser de otra manera. No se trataba de hacer añicos a Aristóteles, algo impensable, pues toda la cultura estética de su tiempo estaba tamizada por sus enseñanzas. La controversia surgía cuando la personalidad creadora del hombre barroco, siempre dispuesta a traspasar nuevos límites, chocaba de frente con la rigidez de los preceptos nearistotélicos. Entonces, se convertían en una norma artística ajena a la voluntad del autor y que, por lo tanto, no estaba obligada a cumplir siempre:

[...] parece necesario subrayar que él [Lope de Vega] cree en una norma interna de la obra de arte, hallada por el artista mismo. El suyo no es puro empirismo, como quizá demasiado a menudo se ha afirmado, no es tanto aquel naturalismo acogido a ideas platónicas de que habla Menéndez Pidal, cuanto una consciente reelaboración de algunos temas aristotélicos (los de lo verosímil y el didascalismo estético, sobre todo), coincidentes con algunas exigencias de la vida política, social, religiosa de su tiempo (Froldi 1973, pp. 174-175).

A la luz de los últimos estudios sobre el *Arte nuevo*, la influencia de tratados como la *Poética* y la *Retórica* está suficientemente probada, pero apenas se ha escrito sobre el ascendiente de la *Ética* en Lope, algo que se nos antoja como fundamental para comprender la articulación de valores en el Fénix y, en especial, el impacto de las reflexiones morales del Estagirita. Hombre de pasiones vivas, la alta consideración que demuestra tener de la amistad, no sólo palpable en su vasta producción literaria, sino también en su correspondencia privada con el duque de Sessa, nos lleva a creer en una influencia directa de Aristóteles –y Cicerón–, pues tanto el filósofo griego como el poeta madrileño estiman la amistad como el más alto, puro y perfecto de los amores, una virtud *inter pares* que nos aleja de nuestra condición animal y, por ende, nos acerca a Dios:

Yo digo siempre, y lo diré y lo digo,
que es la amistad el bien mayor humano;
mas ¿qué español, qué griego, qué romano
nos ha de dar este perfecto amigo?

Alabo, reverencio, amo, bendigo
aquél a quien el cielo soberano
dio un amigo perfecto, y no es en vano;
que fue, confieso, liberal conmigo.

Tener un grande amigo y obligarle
es el último bien y, por quererle,
el alma, el bien y el mal comunicarle;

Mas yo quiero vivir sin conocerle;
que no quiero la gloria de ganarle
por no tener el miedo de perderle

(Carreño [ed.] 2003, p. 727).

2. LA AMISTAD EN LA ÉTICA A NICÓMACO

La evolución del pensamiento griego no se puede explicar sin el progreso de la *polis*. Desde época arcaica los valores emanados de la vida en sociedad se habían ido incorporando al sistema ético individual. Para Sócrates, por ejemplo, la *areté* pública se igualaba a la privada. La perfección moral del ciudadano se conseguía a través de la política y el avance de la ciudad-estado era posible gracias a la práctica individual de la virtud. La *Ética a Nicómaco* no es otra cosa que la explicación aristotélica al contacto entre el hombre y la comunidad que le rodea, es decir, para el Estagirita la ética tiene un carácter social y la política un carácter ético. En su modelo se supera el intelectualismo socrático, ya que la función moral queda finalmente subordinada al bien común.

La amistad o *philia* es una relación social, entendida como vía para escapar de la autocontemplación, que nos acercaría a una actitud animal, a la ausencia del *logos* y que nos distanciaría de Dios. Por lo tanto, es una virtud imposible de ejercitar en absoluta soledad. La convivencia, es decir, las relaciones amistosas entre individuos, se convierte en elemento integrador del grupo. Sin embargo, fomentar la convivencia no puede ser el único motivo, pues la virtud de la amistad se degradaría hasta quedar reducida a una simple relación funcional. Para allanar este contrasentido, Aristóteles diferenció tres clases de amistades, según el fin u objeto de las mismas:

[...] los que se aman por utilidad no se aman por ellos mismos, sino en la medida en que se les origina mutuamente un bien. Igualmente los que se aman por placer. [...] Luego los que se aman por utilidad o por placer lo hacen por su propio bien o su propio placer; y no por otra persona en tanto que objeto de amistad, sino en tanto que útil o placentero. Por consiguiente, estas amistades lo son por concurrencia. [...] Y, claro, son fáciles de romperse cuando las propias partes no permanecen las mismas: dejan de amar cuando ya no son placenteros o útiles. [...] Perfecta, sin embargo, es la amistad de los buenos y semejantes en virtud, pues éstos se desean mutuamente el bien por igual, en tanto que buenos; y son buenos por sí mismos. [...] Por consiguiente, su amistad perdura mientras son buenos, y la virtud es perdurable (ARIST. *EN* VIII, 3, 1-3, 6)¹.

¹ La traducciones de Aristóteles son de J.L. Calvo Martínez (2005), *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial.

La última de las tres, aquélla que el Estagirita consideraba como perfecta, es necesaria para la vida, no sólo porque mantenga unida la *polis*, sino porque destierra la disensión, enemiga mortal de los Estados. Entonces, amistad y justicia aparecerán unidas, semejantes en naturaleza porque se dan en los mismos sujetos:

Además, cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que, aun siendo justos, necesitan de la amistad: es más, parece que el carácter más amistoso es propio de los hombres justos (ARIST.*EN*.8.1.4).

En línea con el planteamiento aristotélico, Lope proclama que el amigo es siempre justo. En *La pastoral de Jacinto* (1595-1600)², cuando Belardo –disfraz habitual del poeta– plantea las cuatro pruebas de la verdadera amistad, la primera de todas será la justicia:

BELARDO De la que es cierta amistad,
tres cosas la prueba son:
favorecer a lo justo,
vida al peligro poner,
prestar la hacienda con gusto,
y no pretender mujer
que al amigo dé disgusto (Gómez y Cuenca [eds.] 1993b, pp. 543-544).

Cuando se ama, el hombre bueno se convierte en un bien para aquel de quien es amigo. Cada uno de los dos devuelve amor a partes iguales, tanto por propia voluntad como por placer. Ahora bien, la amistad perfecta sólo se alcanza entre hombres virtuosos porque se basa en la igualdad o la semejanza. Lope nos lo recuerda en sus *Novelas a Marcia Leonarda*: «[...] había no ha muchos tiempos dos caballeros de una edad misma, grandes amigos, cual suele suceder a los primeros años, por la semejanza de las costumbres» (Carreño [ed.] 2002, p.107). De nuevo, el modelo social entra en conflicto con el moral. Para Aristóteles era difícil conciliar una amistad si existían grandes diferencias, pero no imposible, porque los desiguales podían ser amigos mientras lograran igualarse, es decir, mientras cada uno recibiera el afecto proporcional a sus méritos:

Diferente es la clase de amistad que se basa en la superioridad, como, por ejemplo, del padre para con su hijo. [...] Porque son distintas la virtud y función de cada uno de ellos, y diferentes también las cosas por las cuales aman [...] Y, claro, no se producen (ni hay que buscar) las mismas prestaciones para uno de parte del otro. Pero cuando los hijos proporcionan a sus padres lo que deben, y los padres a sus hijos lo que se debe a la prole, la amistad entre éstos será duradera y buena. En todas estas amistades basadas en la superioridad, también el afecto debe ser proporcional. Por ejemplo, el mejor debe recibir más amor del que dispensa, e igualmente el que más beneficios presta. Y es que, cuando el afecto se da conforme al mérito, entonces se produce, de alguna manera, igualdad, lo cual parece, claro está, propio de la amistad (ARIST. *EN*.8.7.1-2).

² De ahora en adelante, para la datación de las comedias seguiremos la cronología ofrecida por Morley y Bruerton (1968).

Tal superación de contrarios es imprescindible para entender la estructura social isonómica propuesta por el Estagirita. La igualdad permanece como la condición *sine qua non* para hablar de *amor amicitiae*, ya que sólo de esta manera, equiparando las virtudes de cada individuo, se puede alcanzar un intercambio provechoso de bienes. Tanto es así, que incluso la amistad entre un hombre casado y otro soltero no parece entrar dentro del esquema aristotélico –según Lope, claro está–:

LEONARDO ¡Qué necio y qué bachiller!
¡Mal haya el hombre casado
que hace amistad con soltero!
Que ya el casado primero
sabe a lo que está obligado.
El amistad es de iguales,
porque si hay desigualdad,
siempre de aquella amistad
nacen cosas desiguales;
y aunque tú eres tan amigo
que sabes mi corazón,
darete satisfacción.

(Andrés [ed.] 2001, pp. 38-39).

Ahora bien, si la amistad verdadera es una virtud ejercitada sólo *inter pares*, en *La Dragontea* (1598), aquel hijo de un modesto bordador nos enseña una forma ingeniosa de retorcer el principio aristotélico. Lope va más allá de la teoría del Estagirita cuando nos presenta el paradigma opuesto, es decir, la amistad entre hombres despreciables. Igualados por abajo, pero semejantes al fin y al cabo:

Mas como de ver hombres mal nacidos
no se maravillaba el que lo era
y de los semejantes conocidos
es la amistad más llana y verdadera,
no fueron sus remedios admitidos

(Sánchez Jiménez [ed.] 2007, p. 387).

Una vez más el poeta madrileño manipula las ideas de Aristóteles para conseguir su propósito. Sólo así podía explicar una alianza *contra natura* en aquellos tiempos convulsos: la amistad entre un pirata inglés –Francis Drake– y un ingeniero español –el traidor Alberto de Ojeda–.

3. SIGUIENDO LOS PASOS DEL ESTAGIRITA: CICERÓN, SAN AGUSTÍN Y FRAY LUIS DE LEÓN

En las comedias de Lope de Vega todavía hallamos el concepto de amistad tal y como Aristóteles lo había planteado, o sea, como una relación fraternal entre hombres buenos, aunque ya desde la Baja Edad Media el concepto se había ampliado, asimilado por la *caritas* bíblica, pasando a fundamentar el matrimonio cristiano. Para San-

to Tomás de Aquino la *amicitia coniugalis* no era distinta a la amistad aristotélica, salvo en el fin último:

Después de definir la amistad como la unión o sociedad formada por los amigos entre sí [...], considera la unión matrimonial como una de las especies de esta clase de sociedad, cuya diferencia específica estriba en los fines que semejante unión persigue, los hijos y la comunidad de vida entre hombre y mujer (Molano 1974, p. 164).

Asimismo, la retórica propia de los amantes le sirve al dramaturgo para la exaltación del *amor amicitiae*, enlazando con el tratado *De la amistad* de Cicerón y su idea de considerar al amigo como *alter ego* o como la mitad del yo:

Ipsae enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. Quod nisi idem in amicitiam transferatur, uerus amicus nunquam reperietur: est enim is quidem tanquam alter idem (CIC. Am., XXI, 80).

No era una idea nueva. Ya Platón en su *Banquete* había expuesto el deseo de los amantes de reencontrarse en el andrógino, unión dual de las almas. Sin embargo, gracias a Cicerón, este mitema generaría el tópico *animae dimidium meae*, que inmortalizara Horacio en su oda *Sic te diua potens Cypri* y Ovidio en su *Metamorfosis*³:

Sic te diua potens Cypri, / sic fratres Helenae, lucida sidera, / uentorumque regat pater / obstrictis aliis praeter Iapyga, / nauis, quae tibi creditum / debes Vergilium; finibus Atticis / reddas incolumem precor / et serues animae dimidium meae (Ho.Od.1.3.8)⁴.

La influencia de Cicerón en el poeta madrileño es tan palpable, que a veces la intertextualidad salta a la vista. Cuando en *Los pastores de Belén* (1612) se narran los amores incestuosos de Amnón (2Sam, 13), Lope pone en boca de su amigo Jonadab un fragmento del diálogo *De la amistad*, trasladado prácticamente al pie de la letra:

Viéndole, pues, Jonadab enfermo, sin calentura, sin dolor exterior y sin causa que se pudiese atribuir a destemplanza de nuestros elementos, y como quien mira su amigo como en espejo vivo, algo mira de sí mismo (razón por que los ausentes están presentes, los necesitados abundantes y los enfermos sanos, y como dijo un sabio, hasta los muertos viven) (Carreño [ed.] 1991, p. 163).

³ En el libro VIII de la magna obra del poeta de Sulmona leemos: «ibat in aduersum proles Ixionis hostem / Pirithous, ualida quatiens uenabula dextra; / cui 'procul' Aegides 'o me mihi carior' inquit, / 'pars animae consistit meae!» (Ov.Met..8.404).

⁴ Desde un punto de vista estrictamente literario, la dualidad de las almas se trata por vez primera en el epigrama XLI de Calímaco (Ep.41.1-2.): Ἡμισὺ μὲν ψυχῆς ἔτι πνέον, ἥμισυ δ' οὐκ οἶδ' / εἶτ' Ἔπος εἶτ' Αἰδῆς ἦρπασε, πλὴν ἀφανές.

Sobre la pervivencia del tópico en épocas posteriores, no habría que olvidar el importante papel transmisor de las *Confesiones* de San Agustín, donde se recuerda la cita textual, aunque sin mencionar al poeta de Venusia: «Expresión feliz halló aquel que dijo de un amigo suyo: 'mitad de su alma'» (Riber [ed.] 1948, p. 223).

Al leer el capítulo VII del tratado ciceroniano, «Ventajas que trae consigo la amistad», descubrimos que el sabio al que alude Lope no es otro que el político, orador y filósofo de Arpino:

Verum enim amicum qui intuetur, tanquam exemplar aliquod intuetur sui. Quocirca et absentes adsunt, et egentes abundant, et imbecilli ualent, et, quod difficilius dictu est, mortui uiuunt (Cic.Lael.8.2).

No sólo la prosa, sino también el teatro de Lope nos descubre la huella viva de Marco Tulio Cicerón. En *Los torneos de Aragón* (1597-1598), el poeta madrileño rememora el tópico *animae dimidium meae* cuando Carlos ensalza su amistad con el conde Balduino:

[CARLOS] Notorio es al Rey y a todos
cuantos su Corte acompañan,
que Carlos y Balduino
son dos cuerpos con un alma;
desta amistad procedió,
para juntar nuestras casas,
prometerme en casamiento
el Conde a Estela, su hermana (Gómez y Cuenca [eds.] 1993, pp. 575).

Consecuentemente, la muerte de un amigo ocasiona un dolor espantoso, no sólo por el sentimiento de pérdida, sino también porque se lleva consigo un trozo del alma, como se detalla en las *Confesiones* del obispo de Hipona: «Porque yo sentí que mi alma y su alma fueron una sola alma en dos cuerpos; y por ende, causábame horror la vida, porque no quería vivirla menguado de mi otra mitad» (Riber [ed.] 1948, p. 223).

En los primeros siglos del cristianismo, para explicar la *caritas* bíblica –suma de la ley evangélica–, los Padres de la Iglesia recurrieron a la equiparación con la *amicitia* aristotélica, ya que ambos eran amores recíprocos, de mutua benevolencia y basados en una correspondencia virtuosa sin motivos ni intereses, salvo el deseo sincero de hacer el bien al otro. Y la fuente no podía ser otra que la Biblia:

Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros (Jn, 13, 34-35).

Dentro de una exégesis cristiana, ambos conceptos se entrelazan en una unión perfecta, porque tanto el amor de Dios como la amistad verdadera se basan en un hábito, que diría Aristóteles, en «una disposición permanente de la voluntad para amar» (Serés 1996, p. 44). Para San Agustín, la unión entre Dios y el hombre es doble: real en presencia y espiritual por el afecto. En este punto, la Patrística se distancia algo del pensamiento del Estagirita, ya que para el filósofo griego existe una sutil

diferencia entre *philía* y *phílesis*⁵. Y Lope la conocía bien, como demuestra en *La Dorotea* (1632):

JULIO ¿Por qué amas a Dorotea?
FERNANDO Porque es digna de ser amada.
JULIO Es fuerza que sea bien para que se ame.
FERNANDO Hay mucha distancia de bien a buena; que ya sé yo del Filósofo en las *Ethicas*, donde trata de los amigos, que lo que es absolutamente bueno es amable y apetecible. Pero dice que el amor es semejante al afecto, y la amistad al hábito (Morby [ed.] 1987, pp. 228-229).

Para San Agustín el alma se eleva hacia Dios merced al amor divino. Cristo, suma, espejo y símbolo de la *caritas* cristiana, aparecerá como *mediator* entre el Padre y los hombres. Por consiguiente, la otra cara de la moneda, el *amor amicitiae*, también se convierte en un modo de ascenso hacia Dios. Gracias a esta conciliación de doctrinas, la amistad adquirirá una trascendencia tal y como preconizaban los neoplatónicos: al lado de Dios junto a otras virtudes capitales. Así se lamenta un personaje lopesco en *El perseguido* (1590-1595):

[ARNALDO] ¿Adónde está la verdad,
 la lealtad y la amistad?
 Pero subieronse al cielo,
 que las echaron del suelo
 la mentira y la maldad (Iriso y Morrás [eds.] 1997, p. 327).

Como agustino que era, Fray Luis de León no se desvía de la senda trazada por el pensamiento del obispo de Hipona. La unión de todos los hombres en Dios se produce a través de la mediación del amor de Cristo, convirtiéndolos en naturaleza divina de manera que los hombres por medio de la *caritas* se puedan llamar dios y Dios hombre. Incluso se habla de una muerte simbólica del alma para vivir en el otro: «Mi alma está con Él y yo estoy sin ella hasta que la cobre de su graciosa boca, donde está recogida» (Blecua [ed.] 1994, p. 60)⁶.

Esta unión inalienable entre amor divino y amistad humana se puede rastrear en muchas comedias de Lope de Vega, de la que sólo daremos algunos ejemplos. La consecuencia natural de esta refundición filosófica es que el lenguaje de los amigos se mimetiza tanto con la retórica de los enamorados que, sin conocer el contexto, es prácticamente imposible distinguir entre ambos. En *Los torneos de Aragón*, el conde Balduino explica su amistad con Carlos del mismo modo con el que hubiera confesado su amor por una hermosa dama:

⁵ El sustantivo φίλησις no tiene una correspondencia exacta en español, aunque podría traducirse por «gusto, inclinación o afecto» (EN.8.5.5). Lope prefiere la última de las tres acepciones.

⁶ El agustino incorpora también el tópico *animae dimidium meae* a su línea de pensamiento: «[...] dícese del que ama que no vive consigo más de la mitad, y que la otra mitad, que es la mejor parte de él, vive y está en la cosa amada» (Blecua [ed.] 1994, p. 166).

[BALDUINO] De dos almas, en un día,
llevando una fe la palma,
hicimos tal compañía,
que no se fuera del alma
sin avisar a la mía (Gómez y Cuenca [eds.] 1993, p.579).

Al margen de juegos conceptistas –recordemos el gusto de Lope por el enredo, la incertidumbre y la ambigüedad calculada (*Arte nuevo*, vv. 323-326)–, la acción dramática se enriquece sobremanera porque la dama ya no sólo siente celos por cualquier mujer que pueda convertirse en su competidora, sino también a causa del amigo, al que llega a ver como a un rival más por el corazón del galán. No nos puede extrañar este comportamiento cuando en tiempos de Lope de Vega los celos eran tan comunes que se habían convertido en una prueba de amor en el ideario popular, como demuestra la dama de *El hijo de Reduán* (1588-1595):

CELORA También seré yo celosa,
porque si te tengo amor,
sin celos no puede ser (Pontón [ed.] 1997, p.917).

Sin duda, se trataba de un lugar común como advierte Balduino a la infanta de Francia, celosa de que el conde no pare de hablar de su amigo: «No sois la mujer primera / que del amigo se enoja» (Gómez y Cuenca [eds.] 1993, p.582)

4. LA AMISTAD EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS: EL CAMINO DEL PROVERBIO AL REFRÁN

El pensamiento aristotélico-ciceroniano y la tradición patrística no son las únicas fuentes de las que emana el concepto de amistad en Lope de Vega. Hombre de su tiempo, conoce al detalle los textos bíblicos donde se encumbra la amistad, que le sirven de guía, modelo y paradigma para sus personajes. El amigo verdadero es capaz de cualquier sacrificio por el otro, incluso anteponer su amistad al amor de una mujer. En *Los palacios de Galiana* (1597-1602), el Príncipe renuncia a Armelina cuando se entera de que el conde Arnaldo, su más querido amigo, está perdidamente enamorado de ella:

[CARLOS] Pero este día murió
Armelina para mí;
aquí mi amor se acabó.
Vuestra es, Conde, desde aquí (Gómez y Cuenca [eds.] 1994, p.402).

Versado en la *Biblia*, el dramaturgo tendría en mente el hermoso *Canto del arco*, la elegía que David canta a la muerte de Saúl y su hijo Jonatán, cuya amistad apreciaba más que el amor de cualquier mujer:

5. CONCLUSIONES

Lope de Vega fue un hombre que se dejó llevar por las pasiones en todas las facetas de su vida. Capaz de sentir el amor más sublime o el odio más visceral, siempre consideró la amistad como uno de los sentimientos más elevados (*vid.* González de Amezúa [ed.] 1989, II, pp. 190-192). Bastaría recordar cómo ponía por testigo a Juan de Piña –su más íntimo amigo– cada vez que quería dar fe de sus acciones. Elogiado por su generosidad, el poeta madrileño no sólo honraba con devoción la amistad de deudos o colegas, «convidaba a los amigos sin tasa en el regalo» (Rafael Peregrina [ed.] 1966, p. 35), sino también la de sus poderosos mecenas, como atestigua la correspondencia que mantuvo con el último –y quizás menos ejemplar de todos–, el pánfilo duque de Sessa:

Vex.^a ha dado tanta perfección a la verdadera amistad con su sentimiento, y a lo que della está escrito, con las definiciones desta carta, que pudiera justamente quedar por symbolo, pues ninguno hallaron los egipcios (González de Amezúa [ed.] 1989, III, p.193).

En realidad, no eran palabras suyas. Es conocido por todos que el dramaturgo leyó con fruición a autores como Aristóteles o Cicerón, por lo cual no nos puede sorprender la presencia del concepto clásico de amistad en su obra literaria y, lo que es más importante, en su vida privada. La amistad entendida como un amor perfecto entre hombres buenos, iguales en condición y semejantes en virtud, dispuestos a anteponer el bien del otro al suyo propio. Tan grande, puro y elevado, que incluso los amigos son considerados como parte del alma de cada uno, el «otro yo», como los amantes que anhelan volverse a unir en el andrógino, que escribiera Platón.

No obstante, ya hemos demostrado en estas páginas cómo el concepto que llega hasta Lope no es estrictamente el aristotélico, sino la refundición de las ideas del Estagirita, por supuesto, con las de Cicerón y los Padres de la Iglesia. La Patrística se había preocupado de explicar la *caritas* o amor divino por medio de una cristianización del amor *amicitiae*, pues ambos se basan en sentimientos plenos, virtuosos y que sólo buscan el bien ajeno. Esta encrucijada de doctrinas llevaría a una evocación de la imagen platónica del amor como el auriga y los caballos que conducen al hombre hacia la divinidad. Por ende, la amistad como amor perfecto también sería un modo de alcanzar la unión del alma con Dios. Amor y amistad se igualan como virtudes.

Para finalizar y cerrar el triángulo de influencias que marcaron la gran concepción que tuvo Lope de la amistad, no se puede pasar por alto la tradición bíblica, siempre presente de alguna u otra manera en los escritores del Siglo de Oro. Según el Antiguo Testamento, un amigo es un tesoro que merece ser conservado a toda costa. Su valor es tan grande, que incluso se le considera máspreciado que el amor de una mujer. Así lo declara el poeta madrileño en más de una ocasión, aunque sonara a herejía amorosa para la mayoría de los españoles de por aquel entonces. Y es que no era poco atrevimiento en una tierra de la que Madame D'Aulnoy llegó a escribir «el amor ha nacido en España» (Díaz [ed.] 1986, p.352).

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉS, CH. (ed.) (2001), Lope de Vega, *La bella malmaridada o la cortesana*, Madrid, Castalia.
- BLECUA, J. M. (ed.) (1994), Fray Luis de León, *Cantar de los cantares de Salomón*, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. (trad.) (2005), Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial.
- CARREÑO, A. (ed.) (1991), Lope de Vega, *Los pastores de Belén, prosas y versos divinos*, Barcelona, PPU.
- CARREÑO, A. (ed.) (2002), Lope de Vega, *Novelas a Marcia Leonarda*, Madrid, Cátedra.
- CARREÑO, A. (ed.) (2003), Lope de Vega, *La Circe*, en *Obras completas. Poesía, IV*, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), pp. 351-747.
- Correas= COMBET, L. (ed.) (1967), Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Burdeos, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux.
- DÍAZ, L. (ed.) (1986), Madame D'Aulnoy, *Relación del viaje de España*, Madrid, Akal.
- FROLDI, R. (1973), *Lope de Vega y la formación de la comedia*, Salamanca, Anaya.
- GARCÍA SANTO-TOMÁS, E. (ed.) (2006), Lope de Vega, *Arte nuevo de hacer comedias*, Madrid, Cátedra.
- GONZÁLEZ DE AMEZÚA, A. (ed.) (1989), Lope de Vega, *Epistolario*, Madrid, Real Academia Española, 4 vols.
- GOMEZ, J. - CUENCA, P. (eds.) (1993), Lope de Vega, *Los torneos de Aragón*, en *Obras completas. Comedias, V*, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), pp. 545-641.
- GOMEZ, J. - CUENCA, P. (eds.) (1993b), Lope de Vega, *La pastoral de Jacinto*, en *Obras completas. Comedias, VI*, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), pp. 501-600.
- GOMEZ, J. - CUENCA, P. (eds.) (1994), Lope de Vega, *Los palacios de Galiana*, en *Obras completas. Comedias, VII*, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), pp. 395-493.
- GOMEZ, J. - CUENCA, P. (eds.) (1997), Lope de Vega, *El halcón de Federico*, en *Obras completas. Comedias, XIII*, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), pp. 195-291.
- IRISO, S. y MORRÁS, M. (eds.) (1997), Lope de Vega, *El perseguido*, en *Comedias de Lope de Vega. Parte I*, coord. Patrizia Campana - Luigi Guiliani - María Morrás - Gonzalo Pontón, Lérida, Milenio, 3 vols., I, pp. 255-458.
- MOLANO, E. (1974), «La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás», *Persona y Derecho* 1, 143-189.
- MORBY, E. S. (ed.) (1987), Lope de Vega, *La Dorotea*, Madrid, Castalia.
- MORLEY, S. G., y BRUERTON, C. (1968), *Cronología de las comedias de Lope de Vega*, Madrid, Gredos.
- MORROS, B. (ed.) (1998), Lope de Vega, *La quinta de Florencia*, en *Comedias de Lope de Vega. Parte II*, coord. Silvia Iriso Ariz, Lérida, Milenio, 3 vols., III, pp. 1559-1665.
- PEREGRINA, R. (ed.) (1966), Juan Pérez de Montalbán, *Fama póstuma de Lope de Vega*, México, Colección Temas teatrales.
- PONTÓN, G. (ed.) (1997), Lope de Vega, *El hijo de Reduán*, en *Comedias de Lope de Vega. Parte I*, coord. Patrizia Campana, Luigi Guiliani, María Morrás y Gonzalo Pontón, Lérida, Milenio, 3 vols., II, pp. 817-980.
- RIBER, L. (ed.) (1948), San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Aguilar.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, A. (ed.) (2007), Lope de Vega, *La Dragontea*, Madrid, Cátedra.
- SERÉS, G. (1996), *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica.