

¿Se trata solamente de esa reacción espontánea que consiste en volverse hacia el pasado dichoso para encontrar en él las premoniciones del sufrimiento actual o simplemente para sorprenderse de la despreocupación con que se disfrutó aquella felicidad? Efectivamente, esto es lo que ocurre en un primer nivel. Pero en poesía, «todo lo significado se convierte a su vez en un significante». Si no queremos quedarnos en la superficie de la anécdota, debemos preguntarnos: ¿cuál será ese engaño? ¿Cuál es la carencia que antes no se percibía y que sólo se revela en el dolor actual?

La reconciliación plena es realización de eternidad; no sólo exige fidelidad y perduración, sino que, en sí misma, las insta. ¿Cómo es posible que lo eterno tenga un final? ¿Cómo la plenitud, que es siempre promesa de plenitud, nos ha dejado con las manos vacías?

En el poema, estos interrogantes tienen lugar en el seno de dos experiencias que, propiamente, son inconcebibles: la de que quien nos amó deje de amarnos y la de que quien estuvo vivo esté muerto. Lo inconcebible se anuncia como tal en la estrofa 12: *Materia diste al mundo d'esperanza/ d'alcanzar lo imposible y no pensato...* (155-56).

Este es el momento esencial del dolor y el conocimiento: la conciencia de que la plenitud es, a la vez, huida. Al igual que el pasado, es lo que está y no está, lo que está bajo la forma de la pérdida. La reconciliación absoluta, en la medida en que es conocida —conocimiento que, en la forma argumental del poema, se presenta como posesión en el pasado— es dolor y deseo.

IV

Algunas de las ideas expuestas por León Hebreo en su *Dialoghi d'amore* pueden ayudarnos a aclarar y desarrollar estos planteamientos. Naturalmente, al traerlas ahora a colación, no lo hago con la pretensión de probar o de avalar mi interpretación del poema. Creo que el significado de una obra literaria debe hallarse en ella misma y nunca puede necesitar de un complemento exterior. Se trata únicamente de echar mano de unas ideas que nos ayuden a dilucidar nuestra intuición del sentido de la égloga I. No es de extrañar que en el mismo mundo cultural de Garcilaso, dentro de un mismo horizonte conceptual y de unas preocupaciones comunes, aparezcan unas formulaciones especialmente adecuadas para ello. Es verdad que nuestra experiencia del poema de Garcilaso tiene lugar, inevitablemente, a partir de la sensibilidad y de la mentalidad del siglo XX, y no de las de los neoplatónicos renacentistas, pero no menos cierto es que también desde el siglo XX leemos a León Hebreo.

Los filósofos del renacimiento que especularon sobre la naturaleza del amor, suelen concebirlo como posesión y fruición del objeto amado y, por tanto, como opuesto al deseo. León Hebreo, sin embargo, plantea las cosas de distinta forma: *Questi teologi, ingannati de la diversità de'vocabuli... pongono differenza essenziale fra l'amore e il desiderio, li quali in sostanza sono una cosa medesima; e fanno differenza fra l'amor della cosa che manca e fra quel de la posseduta, essendo l'amor un medesimo.* Ante las objeciones de su interlocutora, que observa que el amor hacia lo que no se posee y el que se tiene a lo que se posee, parecen diferentes, Filón arguye: *Pare, ma non son diversi: ché l'amor de la cosa posseduta non é il diletto e il gaudio de la fruizione (come*

dicono); de la possessione diletta si a gode il possidente de la cosa amata, ma godere e diletta si non è amore, perché non può essere una medesima cosa l'amore, che è moto o principio di moto, col gaudio o diletto, che sono quiete e fine e termine di moto. Tanto più contrari progressi dico che hanno, che l'amore viene da l'amante ne la cosa amata, ma il gaudio deriva de la cosa amata ne l'amante; massimamente ch'il gaudio è di quel che possiede, e l'amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col disio. Sofia replica: S'ama pur la cosa posseduta, e quella non manca già. Contra lo cual argumenta de nuevo Filón: Non manca la presente possessione, ma manca la continuazione di quella e sua perseveranzia in futuro, la qual desia e ama quel che possiede di presente; e la presente possessione è quella che diletta, a la futura è quella che si desia e ama... Dunque l'amore, così come il desiderio, bisogna che sia de le cose che in qualche modo mancano: onde Platone diffinisce l'amore appetito di cosa buona per possederla e sempre, però che nel «sempre» s'include il mancamento continuo⁸.

Es necesario sobrepasar la trabajosa exposición de León Hebreo para llegar a lo esencial del contenido. Si tomamos sus palabras al pie de la letra, podríamos pensar que no hace más que sustituir la antigua diferencia entre deseo y amor por la nueva pareja de conceptos «amor» y «posesión», con lo cual el cambio sería puramente verbal. Por otra parte, su manera de exponer la idea de la perpetua carencia corre el riesgo de convertir el amor en un mero deseo de seguridad para el futuro.

Pero creo que lo esencial en su identificación del amor y el deseo es la idea de que en el seno de la posesión está la pérdida, de que tensión y consumación no son dos situaciones diferentes y opuestas, sino dos momentos de lo mismo, porque el amor se da en el tiempo y en el «siempre» se incluye la carencia continua. No se trata, pues, de temor al futuro, sino de la estructura temporal de la posesión.

Pues, en efecto, la posesión o el encuentro se dan en la presencia, en el *ahora* de lo amado. La presencia tiene como ámbito temporal propio el instante. La presencia es afirmación de plenitud y eternidad, y gracias a ella son posibles la vida y la alegría. Pero como estamos hechos de tiempo y dispersión, el presente de la reconciliación es perpetuamente fugitivo. La fruición es anhelo, amor y deseo son la misma cosa, y toda nuestra vida está marcada por la duplicidad de la presencia y de la pérdida.

Por eso, el pasado feliz se revela ahora a los pastores como esencialmente utópico. La verdadera carencia de la felicidad pretérita era, en un primer nivel, la de una eternidad que se acaba, la de una plenitud que defrauda. La forma en que se pregunta por esa carencia del pasado, que entonces no se percibía y ahora sí, es la del asombro por no haber sabido ver las señales negativas que, ya entonces, aparecían en el seno de la felicidad. Es decir, del asombro por haber vivido, de manera inmediata y plena, lo que necesariamente *incluye la carencia continua*. Lo que el dolor actual revela es lo inaccesible de la reconciliación absoluta, su carácter utópico. Por eso, sólo es concebible como pasado, como imagen contemplada en la distancia de la memoria, nunca como experiencia inmediata. No es pasado simplemente porque los pastores hablen después, sino porque es, siempre y esencialmente, pasado.

⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Santino Caramella, Bari, 1929, pp. 209-212.

Dentro de esta dialéctica amorosa, tal como la concibe León Hebreo, el momento de la carencia es como la distancia que posibilita la aparición de la presencia. En efecto, las cosas amadas sólo adquieren intensidad y poder, y se liberan de la penumbra de lo cotidiano, cuando las contemplamos en su contingencia, en la perspectiva de su pérdida. Sólo entonces se nos muestran en su ser y en su verdad. Este es el fondo sobre el que se destaca la figura de la amada en la égloga I; su belleza se ilumina sobre el hueco de la ausencia y de la muerte: *Tu dulce habla ¿en cuya oreja suena?! Tus claros ojos ¿a quién los volviste?* (127-28); *¿Dó están agora aquellos claros ojos...?* (267).

La carencia como horizonte de la presencia es la clave del sentido del poema; observemos que todo el argumento de la égloga no es más que el resultado de la transformación de esta idea en suceso. En el dolor de la pérdida, en la traición de Galatea y en la muerte de Elisa, se aparece el verdadero modo de ser del amor, el conflicto del sujeto en su ansia de reconciliación. La temporalidad, que para León Hebreo se halla en el origen de la dialéctica del amor, se expresa aquí mediante la tensión entre el presente de la pérdida y el pasado de la posesión⁹.

Hablábamos antes de una pérdida total, de una desgracia sin límites. Esta afirmación del dolor desmedido es el correlato de la magnitud del objeto de reconciliación. En la pérdida infinita se revela, a través de la negación, que es la verdad propia del sujeto, la belleza y la plenitud absoluta. La carencia es la forma trágica en que el sujeto encuentra su propia infinitud.

V

Para terminar, debemos estudiar la relación entre el tema amoroso y el tema de la naturaleza, pues aunque ya hemos vislumbrado su función paralela, no hemos analizado con exactitud su interrelación.

La amada es la figura de la pérdida. ¿Qué es lo que se hace presente en el horizonte de esa pérdida? Sin duda, la felicidad del encuentro, lo que hemos llamado la presencia, la reconciliación. Esta felicidad se expresa como armonía con la naturaleza: *Por ti el silencio de la selva umbrosa, / por ti la esquividad y apartamiento / del solitario monte m'agradaba; / por ti la verde hierba, el fresco viento, / el blanco lirio y colorada rosa / y dulce primavera deseaba* (99-104). *Corrientes aguas, puras, cristalinas, / árboles que os estáis mirando en ellas, / verde prado de fresca sombra lleno... / yo me vi tan ajeno / del grave mal que siento / que de puro contento / con vuestra soledad me recreaba* (239-248). La realización del amor no se aparece como encuentro intersubjetivo sino como apaciguamiento y resolución del perpetuo conflicto de la subjetividad. La naturaleza es la representación de la presencia, la figura de la reconciliación; es la presencia cuyo momento fugitivo es la pérdida de la amada. Se aparece como *lo otro* del sujeto: calma, plenitud, hermosura. El amor es el nexo de unión con esa armonía perfecta, la posibilidad de resolución de la subjetividad en el seno de esa belleza total.

⁹ Sobre el tema del tiempo, véase el interesantísimo estudio de Manuel Ballester, «Temporalidad y destrucción en Garcilaso de la Vega», en *Poesía y reflexión*, Taurus, Madrid, 1980.