
*EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO*



SALAMANCA
2014

EL TEXTO INFINITO

PUBLICACIONES DEL SEMYR

actas

8

Director

Pedro M. Cátedra

Coordinación de publicaciones

Eva Belén Carro Carbajal

CONSEJO CIENTÍFICO

Vicente Beltrán Pepió (Università degli Studi di Roma, La Sapienza)

Mercedes Blanco (Université Paris-Sorbonne)

Fernando Bouza (Universidad Complutense)

Juan Carlos Conde (Magdalen College, University of Oxford)

Inés Fernández-Ordóñez (UAM & Real Academia Española)

Juan Gil (Real Academia Española)

Antonio Gargano (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)

Víctor Infantes (Universidad Complutense)

María Luisa López-Vidriero Abelló (IHLL & Real Biblioteca)

José Antonio Pascual Rodríguez (Real Academia Española)

Jesús Rodríguez-Velasco (Columbia University)

Christoph Strosetzki (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)

Bernhard Teuber (Ludwig-Maximilian-Universität, Munich)

Forman también parte de oficio del Consejo Científico las personas que, en corriente mandato, integren el consejo directivo del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Juan Miguel Valero Moreno,

Francisco Bautista Pérez, Bertha Gutiérrez Rodilla, Elena Llamas Pombo),

así como también quienes ostenten o hayan ostentado la presidencia de la

Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas:

Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)

Fernando Baños Vallejo (Universidad de Oviedo)

María José Vega Ramos (Universidad Autónoma de Barcelona)

EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO

edición al cuidado de Cesc Esteve
con la colaboración de Marcela Londoño, Cristina Luna & Blanca Vizán
e índice onomástico de Iveta Nakládalová



SALAMANCA
Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas
Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas
MMXIV

La publicación de este volumen se ha realizado con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2011-15119E).

COMITÉ DE SELECCIÓN

José Aragiés (Universidad de Zaragoza)
Amaia Arizaleta (Université de Toulouse-Le Mirail)
Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)
Francisco Bautista (Universidad de Salamanca)
Juan Carlos Conde (Oxford University)
Juan Miguel Valero (Universidad de Salamanca)
María José Vega (Universitat Autònoma de Barcelona)
Lara Vilà (Universitat de Girona)

© *la SEMYR* & *el SEMYR*

© *los autores*

Maquetación: Jásyer proyectos editoriales

Impresión: Nueva Graficesa, S.L.

I.S.B.N.: 978-84-941708-3-6

Depósito legal: S. 383-2014

TABLA

Presentación

[17-18]

PRIMERA PARTE PONENCIAS PLENARIAS

VICENÇ BELTRAN

*Estribillos, villancicos y glosas en la poesía tradicional: intertextualidades
entre música y literatura*

[21-63]

ROGER CHARTIER

La mano del autor. Archivos, edición y crítica literaria

[65-81]

ANTONIO GARGANO

Reescrituras garcilasianas

[83-111]

MARÍA JESÚS LACARRA

Las reescrituras de los cuentos medievales en la imprenta

[113-149]

MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ
 Muñiz *a descriptio puellae: tradición y reescritura*
 [151-189]

ROSA NAVARRO DURÁN
 Curial e Güelfa, «*mélange de gothique et de renaissance*»
 [191-225]

SEGUNDA PARTE
 COMUNICACIONES

RAFAEL ALEMANY FERRER
Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda
 [229-242]

ANA PATRÍCIA R. ALHO
Sistema hidráulico Superior na arquitectura gótica em Barcelona. Casos de Estudo
 [243-256]

ÁLVARO ALONSO
Poesía pastoril entre Encina y Garcilaso
 [257-270]

PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES
*Sobre copia y reescritura: Las diferentes versiones de la Crónica do Imperador
 Beliandro*
 [271-284]

FILIPE ALVES MOREIRA
*Tradicón y reescritura: de la Crónica de Alfonso XI a la
 Crónica de Afonso IV*
 [285-297]

JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ

Los discípulos de Santiago: tradiciones, equívocos, fabulaciones (II)

[299-311]

CARMEN BENÍTEZ GUERRERO

La transmisión de la Crónica de Fernando IV: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo

[313-325]

ALFONSO BOIX JOVANÍ

La aventura del toro en Peribáñez, ¿un ritual iniciático?

[327-339]

EVA BELÉN CARRO CARBAJAL

La Glosa peregrina de Luis de Aranda: tradición, intertextualidad y reescritura

[341-358]

MARÍA CASAS DEL ÁLAMO

Viola Animae: itinerario y particularidades tipográficas de una edición pinciana del siglo XVI

[359-368]

MARTÍN JOSÉ CIORDIA

Letras y humanidades en textos de Poggio Bracciolini

[369-380]

ANTONIO CONTRERAS MARTÍN

La versión catalana del Decameron (1429): algunas consideraciones sobre el jardín

[381-393]

ISABEL CORREIA

La corte, la clausura y la buena caballería: del Lancelot en prose al Palmeirim de Inglaterra

[395-407]

CECILIA A. CORTÉS ORTIZ

*El catálogo de sermones impresos novohispanos del siglo XVII de la
Biblioteca Nacional de México*

[409-424]

MARÍA DEL PILAR COUCEIRO

El paso del trasmundo en los Sonetos de Gutierre de Cetina

[425-440]

FRANCISCO CROSAS

Tradición y originalidad en la Historia de Troya de Ginés Pérez de Hita

[441-448]

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ

*Las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad en la tradición
aristotélica en España a través de las traducciones al castellano del De Regimine
Principum de Egidio Romano*

[449-466]

CESC ESTEVE

*Reescriure i popularitzar la història al Renaixement. Les traduccions de Claude de
Seysel*

[467-478]

EDUARDO FERNÁNDEZ COUCEIRO

La recepción del Humanismo en Bohemia a través de los prólogos y las dedicatorias

[479-492]

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*La reescritura hagiográfica de motivos folclóricos: sobre el trasfondo edípico de la
leyenda de San Julian el Hospitalario en las versiones castellanas*

[493-509]

MANUEL FERREIRO

*Apostilas ao texto da cantiga Don Beeito, ome duro [B 1464, V 1074]
de Joan Airas de Santiago*

[511-527]

LEONARDO FUNES

Letras castellanas en tiempos de Fernando IV: esbozo de una historia literaria

[529-542]

LUIS GALVÁN

Ars longa, uita breuis: tiempo, retórica y política

[543-557]

FOLKE GERNERT

La textualización del saber quiromántico: la lectura de la mano en Lope de Vega

[559-575]

LUCÍA GÓMEZ FARIÑA

Atlas: la reescritura de un mito a través de los siglos

[577-590]

ALEJANDRO HIGASHI

*Pautas prosódicas de la variante editorial en la transmisión del
Cancionero de Romances*

[591-605]

JOSÉ HIGUERA

*La reescritura de la «philosophiam supernaturalem» en las ediciones lulianas de
Lefèvre d'Étaples: phantasia, ciencia y contemplación*

[607-621]

PABLO JUSTEL VICENTE

El motivo de la despedida en la épica medieval castellana

[623-637]

IOANNIS KIORIDIS

*Hermano reconoce a hermana: variantes del motivo en el romancero
y las baladas tradicionales griegas*

[639-653]

EVA LARA ALBEROLA

*¿Los delirios de una moribunda...? La conformación definitiva de la hechicera
celestinesca en el Testamento de Celestina, de Cristóbal Bravo*

[655-668]

ANA SOFIA LARANJINHA

*A matéria de Bretanha na Istoría de las bienandanças e fortunas de
Lope García de Salazar: modalidades e estratégias de reescrita*

[669-682]

MARCELA LONDOÑO

*La condena de la oración supersticiosa en el siglo XVI.
El ejemplo de San Cipriano*

[683-694]

ANA M^a MALDONADO CUNS

«Puesto ya el pie en el estribo» como excusa para López Maldonado et alii

[695-711]

CLARA MARÍAS MARTÍNEZ

*La vida cotidiana en las epístolas poéticas del Renacimiento:
tradición clásica y reescritura autobiográfica*

[713-730]

LLÚCIA MARTÍN PASCUAL

*Lecturas divergentes y correcciones de copistas en los manuscritos F y N
de las poesías de Ausiàs March*

[731-747]

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ
«Hacer libros no tiene fin». Los moriscos y su patrimonio manuscrito
[749-758]

MARÍA DEL ROSARIO MARTÍNEZ NAVARRO
*Reescritura anticortesana de la tradición bíblica y romancística
en Cristóbal de Castillejo*
[759-776]

MARTA MATERNI
*Reescritura y tradición sapiencial de un Speculum principis en cuaderna vía:
los castigos de Aristóteles en el Libro de Alexandre (cc. 51-84)*
[777-785]

LAURA MIER PÉREZ
Adulterio y comicidad en el teatro renacentista
[787-801]

RUTH MIGUEL FRANCO
El tratamiento de las citas en la parte gramatical del Catholicon de Juan Balbi
[803-816]

JOSÉ LUIS MONTIEL DOMÍNGUEZ
La impronta leonesa de la Crónica de veinte reyes
[817-830]

ISABEL MUGURUZA ROCA
*De alegorías y maravillas: reescritura, intertextualidad y auto-plagio
en la obra de Antonio de Torquemada*
[831-843]

SIMONA MUNARI
Vari gradi di riscrittura nei Colloqui di Erasmo
[845-858]

IVETA NAKLÁDALOVÁ

El árbol del conocimiento: la reescritura de los topoi gnoseológicos en la obra de Juan Amos Comenio

[859-872]

JOSÉ LUIS OCASAR

La atribución del Lazarillo a Arce de Otálora. Una perspectiva geneticista sobre los problemas de autoría

[873-888]

ALICIA OIFFER-BOMSEL

Fray Luis de Granada, traductor del Contemptus Mundi de Tomás de Kempis: de la noción de translatio a la reelaboración conceptual en la obra del humanista granadino

[889-903]

GEORGINA OLIVETTO

*«Si quid deterius a me perscriptum est, emendationis tuae baculo castigues».
Cartagena, Decembrio y la República de Platón*

[905-917]

MARÍA DEL PILAR PUIG-MARES

Pues de ti solo es mandar (figuras reales en autos del siglo XVI)

[919-934]

JOSÉ ANTONIO RAMOS ARTEAGA

Entradas teatrales en el contexto colonial: reinventiones sobre el modelo medieval

[935-945]

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ PORTO

De tradiciones y traiciones: Alfonso X en los libros iluminados para los reyes de Castilla (1284-1369)

[947-962]

AMARANTA SAGUAR GARCÍA

Los libros sapienciales y Celestina: el caso paradigmático de Eclesiástico
[963-975]

SARA SÁNCHEZ BELLIDO

Inversión de tópicos en un diálogo renacentista: los Coloquios
de Baltasar de Collazos
[977-989]

PAULO SILVA PEREIRA

El Libro de Job y la cultura portuguesa de la Edad Media al Renacimiento:
traducción, tradición y transgresión
[991-1006]

MARIANA SVERLIJ

La razón y el absurdo: diálogos con la antigüedad en la obra de
Leon Battista Alberti
[1007-1017]

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

Denis de Rougemont: La invención del amor
[1019-1045]

BLANCA VIZÁN RICO

La influencia de Savonarola en la «Devota exposición del Salmo Miserere mei
Deus» de Jorge de Montemayor
[1047-1062]

Índice onomástico

[1063-1089]

SEGUNDA PARTE
COMUNICACIONES

DENIS DE ROUGEMONT: LA INVENCION DEL AMOR

JUAN MIGUEL VALERO MORENO
(Universidad de Salamanca & SEMYR)

*définir l'amour ce n'est point le connaître,
mais limiter sa part dans notre vie*
DR, *Comme toi-même* (2010: 63)

0. ESTAMPE INTEMPESTIVE

DENIS DE ROUGEMONT (1906-1985) atesoraba todavía a sus cincuenta y pico años un cierto empaque atlético cultivado en su juventud (amante del fútbol como era, entre otros deportes), la clase y apostura de una pequeña nobleza mantenida por su familia a lo largo de más de ocho siglos, la voz segura del hijo de un pastor protestante y la propia de un intelectual que había echado sus dientes en el París de los años 30; y, en fin, la mirada penetrante de un Gian Maria Volonté o un profeta. Podría decirse de él que poseía la *mirada interior*, mientras que su cuerpo revelaba la tensión muscular de una actividad exterior (la reconstrucción política, cultural y moral de Europa) que supuso a lo largo de su existencia tanto la quiebra como la compañía irrenunciable de la vida del espíritu¹.

1. Al presente la obra de referencia para la obra y vida de Denis de Rougemont se debe a Bruno Ackermann, (1996); el mismo Ackermann es autor de una monografía

Más allá de esta esquemática estampa postal, la persona y figura de Denis de Rougemont nos enfrenta hoy a una serie de consideraciones a propósito, en el ámbito filológico, de la oportunidad y posibilidad de vigencia de su obra en nuestro campo. No se trata, en todo caso, de sancionar la actualidad de Denis de Rougemont (olímpica soberbia), sino de averiguar, en la medida en que sea posible en una lectura transversal de sus textos, aquello que nos puede resultar más valioso como lección: su carácter intempestivo.

El texto emblemático a partir del cual propongo esta operación es un pequeño clásico de la literatura (digo bien) titulado *L'amour et l'Occident* (1939), el libro que más fama procuró a su autor y que, todavía en nuestros días, cuenta con algún rédito (o amparado en la curiosidad erudita de unos pocos o en el cebo que para el lector de mercado suponen los vínculos de este *tratado* con los cátaros y ciertas tendencias esotéricas recurrentemente de moda).

L'amour et l'Occident no conoció tal fama y extensión por mero azar, ni por las dotes estilísticas o ensayísticas de su autor, sino más bien porque resultó ser un libro desplazado pero oportuno. Tanto el objeto de su

más abordable (2000), así como del capítulo «Denis de Rougemont» en *Histoire de la littérature en Suisse romande* (1998: III, 505-518). Para una guía rápida, con bibliografía completa de los escritos en forma de libro de DR y una selección de sus textos, véase François Saint-Ouen (1995); más aéreo es el librito de Christian Campiche (1999). Es de interés el homenaje en vida que se publicó con el título *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'Européen: études et témoignages publiés pour le soixante-dixième anniversaire de Denis de Rougemont* (1976). La faceta de DR como constructor de la nueva Europa (todavía muy alejada de sus empeños) fue la que predominó tanto en su biografía después de la II Guerra Mundial como tras su muerte. Un ejemplo de esta perspectiva la da el libro de Mary-Jo Deering (1991); o bien la reciente publicación de la tesis (2007) de Anne-Caroline Graber (2010). Un modelo de propuestas inspiradas en las ideas de DR en *Du personnalisme au fédéralisme européen: en hommage à Denis de Rougemont* (1989), o *Régionalisme, fédéralisme, écologisme: l'union de l'Europe sur de nouvelles bases économiques et culturelles: un hommage à Denis de Rougemont* (1997; el Coloquio del que procede este libro se organizó en Barcelona, en 1995). Sobre el aspecto específico del regionalismo véase el opúsculo de François Saint-Ouen, (1993). Saint-Ouen fue el editor, además, del *Dictionnaire international du fédéralisme* (1994), que había dirigido DR. Aunque el listado no es ni mucho menos exhaustivo, se aprecia que, fuera de numerosas reseñas en vida de DR y algunos trabajos dispersos sobre su obra, el grueso de la evaluación de la figura de DR depende de su posición como autoridad y referente moral e intelectual en Suiza. Son de interés los datos que presenta la Fondation «Denis de Rougemont» en su sitio web: <<http://www.fondation-derougemont.org>>.

inquisición, la génesis medieval del mito del amor-pasión en tanto que «fenómeno histórico»², como el tratamiento que otorga a tal objeto, confluyen a satisfacer (sobre todo fuera del mundo académico) un horizonte no de expectativas, sino de ansiedades largamente incubadas en un público en el que la angustia por alcanzar una respuesta (o su simulacro) resultaba ya intolerable.

En este sentido cabe interpretar que *L'Amour et l'Occident* era un libro *esperado* y que, de este modo, cumplió con su deber de abrirse a su mundo como la revelación (siquiera parcial) de un misterio o enigma de estirpe gordiana o edípica³. Como la obra *destinada* de un Alejandro o un Edipo, *L'Amour et l'Occident* es empresa de un joven héroe que, agente cultural de la civilización occidental, acaba hechizado y comprometido por la fascinación de Oriente. Esta encrucijada transcultural no fue ajena, tampoco, al éxito del libro entre los deseosos de una iniciación, ni a su ruina crítica entre aquellos que con testaruda sensatez (y a veces con mala uva) aguaron (quizás para siempre) la credibilidad del escritor y pensador que fue, sobre todo, Denis de Rougemont.

1. LA INVENCIÓN DEL LIBRO Y SUS TRANSFORMACIONES

L'Amour et l'Occident, a despecho del marbete de «édition définitive» que luce su impresión de 1972 (París: Plon y París: 10 | 18, texto de referencia en el mundo francófono y del que han aparecido ya varias tiradas) no puede considerarse sino una edición tentativa, incluso si sancionada en vida por el autor del texto. En realidad, la última oportunidad de emergencia de *L'Amour et l'Occident* vendrá dada solo a condición de una edición crítica que reconstruya, sobre la base de los manuscritos conservados, la revisión de las sucesivas ediciones de la obra y su contextualización histórica, su sentido. Ello será posible, en gran medida, por la existencia del importante depósito, realizado por los herederos de DR en 1990, de la biblioteca de trabajo, manuscritos de autor, correspondencia, carpetas de labor y papeles personales, de la Bibliothèqu Municipale

2. DR, *El amor y occidente* (1979: 8). En adelante se hará referencia a esta obra, cuando sea de acuerdo con la traducción española, como *AyO*.

3. Cf. DR, *Doctrine Fabuleuse* (1947: 93-98).

et Universitaire de Neuchâtel. Este fondo invita a la realización de una edición genética y posibilita, en condiciones óptimas, el trazado de una topología en la obra plena de DR, así como investigar su difusión y recepción.

Formulado el deseo, solo cabe ahora iniciar una exploración preliminar de la *invención* de *L'Amour et l'Occident* en tanto que libro y objeto cultural, para asentar las bases luego de una *invención* del amor, *tout court*, tal y como la que se propone en dicha obra.

Ante todo conviene situarse en la perspectiva de su creación original, esto es, el libro que aparece en la colección *Présence* dirigida por Henri Daniel-Rops en París, Librairie Plon, en marzo de 1939 (356 páginas, 12x19 cm.). Dicho libro se habría rematado, según el «avertissement» a esta primera edición, el 21 de junio de 1938.

Henri Daniel-Rops (1901-1965), uno de los escritores católicos de corte existencialista más renombrados en la Francia de las décadas 40-50, fue uno de los miembros fundadores en 1934 de la revista *Ordre Nouveau* (desaparecida en 1938), órgano de expresión de un grupo de jóvenes inconformistas que se aglutinaron desde 1930 en torno a la figura del judío-ruso (aunque convertido al catolicismo en 1933) Alexandre Marc (1904-2000), que había trabajado en la casa Éditions Hachette⁴. Marc fue el impulsor no solo del grupo *Ordre Nouveau*, de inspiración religiosa ecuménica y de talante revolucionario en política, sino también de la revista *Esprit* (1932), a la que también se vinculó DR, así como de *Hic et Nunc*, revista de contenido teológico. Algunos de estos amigos de juventud de DR le acompañaron en su trayectoria vital e intelectual a lo largo de sus vidas, empeñados en la defensa de doctrinas tales como las del *personalismo* en ética y el *federalismo-regionalismo* en política. Tales factores, espirituales y activos, la atmósfera del pensamiento religioso de fondo, así como los lazos con empresas editoriales y el conocimiento técnico del oficio, no pueden considerarse ajenos a la formación y evolución de DR como escritor. Como tal se sentía, desde luego, en un momento crítico, la incorporación a filas en 1939 como teniente del ejército suizo (en orden a asegurar la neutralidad del país). En la sección inicial del *Journal des deux mondes*,

4. Véase DR, «L'Europe et les intellectuels», *Cadmos*, 7 (1979), con el título «L'Europe comme invention de la Culture» (1994: III.II, 699-707, en especial 702-703 y 706-707). Para la comprensión de este ambiente son esenciales los libros *Politique de la personne* (1934) y *Penser avec les mains* (1936). Véase, por ejemplo, el manifiesto y síntesis de las ideas expuestas en *Esprit* y *Ordre Nouveau* (*Politique de la personne* 1934: 204 y siguientes).

subtitulada «Journal d'Attente» y con fecha de 6 de mayo, escribe: «je suis un écrivain» (1946: 19).

Ni un filósofo ni un académico ni un poeta, novelista o dramaturgo (pese a que desarrolló cada una de estas facetas en una u otra medida), sino sencillamente un *escritor*. Y, en este sentido, una suerte de *testigo*, de sí mismo y del mundo, tal y como defendió a propósito de la escritura objetivante de sus diarios y cuadernos de notas. También, como se trasluce en el *Journal d'un intellectuel en chômage* (1937), de un tipo de trabajador especial, comprometido y responsabilizado con el uso de la palabra, elementos que ya aparecían netamente configurados en dos piezas que muestran su incipiente pero clara postura con respecto al mundo de su juventud, *Politique de la personne* (1934) y *Penser avec les mains* (1936)⁵.

Hasta la edición de *L'Amour et l'Occident* en 1939, cuando DR contaba 33 años, su vida intelectual es agitada. Entre los 22-23 años compone su primer opúsculo crítico publicado, *Les méfaits de l'instruction publique* (1929). También en Lausana publica unas nostálgicas memorias de juventud, de cierto espesor romántico, *Le paysan du Danube* (1932). Luego se establece como intelectual en París, capital cultural del momento, donde se conforma a un contorno para el pensamiento y la acción: publica numerosos artículos y a través de las empresas editoriales con que se relaciona entra en contacto con el pensamiento de personalidades como Karl Barth o Soren Kierkegaard. Se desengaña hasta cierto punto de la vida en la ciudad y se establece (queriendo y no queriendo) en provincias (1933-1935). Luego se instala en Francfort como Lector (1935-1936), lo que le permitirá conocer de primera mano la órbita previa al triunfo definitivo del nazismo. Preparará, también, la traducción del latín al francés de un texto fundamental de Lutero, *Traité du serf-arbitre* para el sello en el que él mismo es editor literario (París, Je Sers, 1937). En todo caso ha conseguido publicar un par de obras en una famosa casa editorial (Albin Michel) y pronto lo hará en Gallimard con su breve *Journal d'Allemagne*

5. Característica de la labor intelectual es la lucha contra el «langage banal, sans volonté de transformation» (*Penser avec les mains* 1936: 226), en tanto que «si l'on néglige le langage, on néglige la culture elle-même» (1936: 17). El auténtico intelectual es un «homme actif et créateur» (*Politique de la personne* 1934: 243), consciente de sus «responsabilités personnelles» (1934: 242) y opuesto a «la séparation de la doctrine et de l'action proclamée par toute la pensée bourgeoise aboutit à la conception brutale d'une politique stalinienne ou fasciste» (1934: 17).

(1938). La consistencia y notoriedad de DR, su *position*⁶, ha alcanzado el punto apropiado de sazón para que *L'Amour et l'Occident* sea recibido con un mínimo de respeto y atención. En ese momento ha regresado a Suiza, donde el inicio de la guerra frustrará el estreno de su oratorio o leyenda dramática en tres actos de uno de los padres espirituales y fundadores de Suiza en el Otoño de la Edad Media, *Nicolas de Flue* (1939), con música de Arthur Honegger. Durante esos meses y hasta 1946 mantendrá la redacción del *Journal des deux mondes*, donde se testimonia su vida en América como exiliado (en términos poco ominosos, es cierto) tras un ligero *affaire* periodístico de DR contra la ocupación nazi de París que pudo comprometer, sin embargo, la neutralidad Suiza (en el alero al inicio de la Guerra).

Hasta aquí el repaso telegráfico que sitúa mínimamente los antecedentes biográficos y bibliográficos de *L'Amour et l'Occident*, si bien todavía en exceso superficiales. Pero, ¿cómo se compuso el libro? Con precipitación y en un casi forzoso estado de trance. Como el libro de Stendhal, *De l'amour*, que DR cita por contraste en su advertencia del 21 de junio de 1938, el del joven suizo es obra y víctima de su propia biografía. Así lo declara expresamente:

Viví este libro durante toda mi adolescencia y mi juventud; lo he concebido en forma de obra escrita y lo he alimentado con algunas lecturas desde hace dos años; finalmente lo he redactado en cuatro meses. (1979: 9) || J'ai vécu ce livre pendant toute mon adolescence et ma jeunesse; je l'ai conçu sous forme d'oeuvre écrite, et nourri de quelques lectures, depuis deux ans; enfin je l'ai rédigé en quatre mois. (1972: 8)⁷

Como otros escritores que a lo largo de la historia han temido introducirse en jardín ajeno, DR se excusa y al mismo tiempo asombra al lector con la perspectiva de una *iluminación* (él, que era admirador de Rimbaud). Solo en la edición tildada de definitiva de 1972, 33 años después, DR se atrevió a poner por escrito una anéctoda que en 1939 podría haber pasado por una frivolidad:

6. Cf. *Journal des deux mondes* (1946: 188).

7. Parece que con este mismo ímpetu leyó el libro André Gide, con el que mantuvo una fructífera relación intelectual: «sur l'Amour et l'Occident [se sitúa en el año 39] il me déclare, à ma profonde surprise, qu'il y trouve une explication des 'erreurs de sa vie de jeune homme'» (*Comme toi-même* 2010: 163).

Daniel-Rops me propuso, para una colección que dirige, desarrollar el tema en un libro. Pero el día convenido para el envío del manuscrito, del que ni una línea había escrito aún, Rops me suplicó que cediera mi turno en la serie a un joven teniente coronel que acababa de escribir *La France et son armée* [París: Plon, 1938], libro muy urgente, a lo que parece. Aliviado, me puse al trabajo, y puesto que tenía mucho tiempo, escribí muy deprisa. A los tres meses de vivir en un estado de trance y en el alborozo cotidiano de descubrir o inventar, el libro estuvo terminado para el solsticio de verano, triunfo del Día, y esa misma noche fui a la ópera, en la que se representaba *Tristán*, ese desquite de la Noche. (*AyO, Post-scriptum* 1979: 352) || Daniel-Rops m'a proposé, pour une collection qu'il dirige, de développer le sujet en un livre. Mais au jour dit pour la remise du manuscrit, dont pas une ligne n'est encore écrite, Rops me supplie de céder mon tour dans la série à un jeune lieutenant-colonel qui vient d'écrire *la France et son armée*, livre très urgent, semble-t-il. Soulagé, je mets au travail, et puisque j'ai tout le temps, j'écris très vite. Après trois mois vécus dans un état de *transe* et d'allégresse quotidienne de *découvrir* ou d'*inventer*, le livre est terminé pour le solstice d'été, triomphe du Jour, et le soir même je vais à l'Opéra, où l'on donne *Tristan*, cette revanche de la Nuit. (1972: 260-261) [Las cursivas del texto en francés son mías]

Aquel joven teniente-coronel cuyo texto DR menciona con una punta de ironía era Charles De Gaulle. La anécdota pone en evidencia, sin embargo, que pese a la supuesta incubación adolescente del tema, el libro no surge de un concienzudo programa de estudios sobre tal *sujet*, ni del análisis filológico de los documentos poéticos e históricos que soportan su discurso, sino más bien de la gravitación de una experiencia vital, un conocimiento amplio de la tradición literaria europea y un medio ambiente que hizo eclosionar el tema tal y como lo conocemos en la edición de 1939.

En una entrevista que Guido Ferrari, de la Televisión Suiza Italiana, realizó a DR a finales de septiembre, dos meses antes de su muerte (†6/12/1985), y luego publicada en *Cadmos* (nº 33, 1986), revista con la que DR colaboró en numerosas ocasiones, el autor se confiesa sin palinodia acerca de la parcial ignorancia en que compuso su obra capital. En primer lugar hace mención a la espoleta de sus amores juveniles, fondo vital del que brotó la necesidad del libro:

Eh bien, c'était dans les deux ou trois premières années de mon premier mariage. Je sortais d'une jeunesse que l'on aurait qualifiée, en milieu

bourgeois, d'un peu orageuse. J'y ai bien appris ce qu'était l'amour-passion, et à quelles catastrophes cela pouvait mener. J'ai éprouvé le besoin d'écrire ce livre; c'est toujours difficile, après coup, de dire pourquoi. (*Écrits sur l'Europe* 1994: III.II, 832)

Cuenta luego con pocas variantes la anécdota sobre el libro del que pronto sería el General De Gaulle (el Tristán del nacionalismo francés)⁸, e insiste de nuevo sobre el *état de transe*, de *fièvre et de concentration extraordinaire* que supuso la escritura de *L'Amour et l'Occident*. El impulso debía vencer a la razón, o el libro no habría existido nunca:

car cela supposait une quantité de recherches auxquelles j'aurais pu passer ma vie. Quand j'ai commencé à mesurer mon ignorance en histoire, sur l'histoire de la passion, de l'amour, l'histoire du mariage, je me suis dit: «Voilà, ou bien j'y passe toute ma vie, je ne fais rien d'autre, ou bien j'écris comme cela me vient et puis on verra bien le résultat». (832)

Dicha postura había quedado clara en el amplio «Post-Scriptum non définitif et científico-polémique» de la edición de 1972 (París, Plon, 320 págs., 15,5 x 24 cm.), cuyo texto pretendía cerrar, o encauzar al menos, una polémica que no se había distendido con la edición revisada que apareció en enero de 1956 (París, Plon, 332 págs. 14 x 20 cm.) ni en sus sucesivas reimpresiones en bolsillo en el sello 10|18 (1962, 1966, 1970, 1971). Allí, en el epígrafe «Réplique à mes censeurs» DR reconoce abiertamente:

Y antes que nada, una confesión: sabía poco y pretendía mucho cuando emprendí la redacción de *El amor y Occidente*. Si hubiese podido medir verdaderamente la extensión de mi ignorancia, no hubiese habido libro, es cierto; pero los inocentes tienen las manos llenas. Creo que dos tercios de mis lecturas sobre cátaros y trovadores, desde que trabajo el tema, los hice después de la aparición de la obra. Eso me permitió corregir muchos errores en la edición de 1956 y me pone en disposición de responder a los censores más perentorios de mis hipótesis históricas. (356) || Et tout d'abord une confession: je savais peu, m'attaquant à beaucoup, quand j'entrepris d'écrire *L'Amour et l'Occident*. Si j'avais pu mesurer vraiment

8. Cf. DR, *Comme toi-même* (2010: 143, n. 1).

l'étendue de mon ignorance, il n'y eût pas eu de livre, c'est certain; mais aux innocents les mains pleines. Je crois bien que les deux tiers de mes lectures sur cathares et troubadours, depuis que je travaille le sujet, je les ai faites après la sortie de l'ouvrage. Cela m'a permis de corriger bien des erreurs dans l'édition de 1956, et me met en mesure de répondre aux censeurs les plus péremptoires de mes hypothèses historiques. (263)

Estas palabras manifiestan que DR, responsabilizado por la fortuna de su libro de 1939, consideró en adelante *L'Amour et l'Occident* como una obra en curso y, más aún, como piedra de toque de su pensamiento a otros respectos. A la constitución de la *persona* en el sentido rougemontiano de la palabra, como ser libre y responsable, se había de unir su dimensión afectiva, su extensión a un amor activo, sobre el que se tratará más adelante.

El acicate a la nueva toma de contacto con el texto de 1939 fue la revisión de la traducción inglesa de Montgomery Belgion, *Passion and Society* (Londres, Faber & Faber), que T. S. Eliot quiso remozar (Londres, Faber & Faber, 1956). No en vano, si grandes poetas como Ezra Pound habían caminado una vía nueva en su descubrimiento del mundo de los trovadores y la poesía medieval, fuera ya de la influencia inmediata del medievalismo romántico, el libro de DR tuvo una importancia clave en el mundo literario y particularmente poético, más que en el científico (sin que pueda desdeñarse por ello su importancia).

Para que la *posición* del libro no se desvaneciera, DR encajó las críticas puntuales más certeras de los muchos especialistas que se manifestaron sobre la edición de 1939 y retocó y reelaboró algunos segmentos del libro. En concreto, su propósito de 1939 de tratar el amor-pasión como un «fenómeno histórico de origen netamente religioso» (*AyO* 1979: 8) será atemperado por una perspectiva más social y un sentido existencial con objeto de *describir*, en tanto que tesis central, el «conflicto entre pasión y matrimonio en Occidente» (*AyO* 1979: 12), desde sus orígenes en la Edad Media (los trovadores occitanos, el núcleo de reflexión en torno a Tristán e Iseo) y su desenvolverse histórico-literario, su *radiación*, como uno de los paradigmas de la conciencia europea de los últimos mil años. En este sentido DR se presentará como un *psicopompo* o conductor a la apertura, esto es, a la toma de conciencia por parte del hombre y la mujer occidental de este fenómeno crucial para sus vidas.

Los cambios, según se indica, afectan al libro segundo, «Los orígenes religiosos del mito» (el más relacionado con el catarismo), el añadido de

un capítulo al libro sexto («El mito contra el matrimonio») y correcciones de detalle en numerosos puntos. La edición de 1972, por fin, ofrece un conjunto de apéndices y un extenso *post-scriptum*, en ocasiones justificatorio y en otras combativo, donde DR se explica con detalle a propósito de la recepción de su libro. La bibliografía y los índices tienden a fijar una imagen del libro de una mínima autoridad académica.

DR, que expresó sentir el mismo disgusto por el periodismo que por el profesorado («je répugne à l'un autant qu'à l'autre...»; *Journal des deux mondes* 1946: 128) fue consciente, sin embargo, de que sin la aceptación de los especialistas universitarios, su libro dejaría de deleitar a los sabios y se limitaría a instruir, en el mejor de los casos, a las lectoras, según era su peculiar deseo de 1939. Perder por completo la batalla intelectual de su libro más famoso habría comprometido (de nuevo el término), su *posición*, lo que en este caso significaba su posibilidad de acción.

En efecto, el punto de partida del libro de 1939, con su enfoque estimulante pero en exceso intuitivo, desvirtuaba su importante cometido, que DR había decidido ya integrar transversalmente en el conjunto de su obra. Es por ello que para comprender el sentido de *L'Amour et l'Occident* no basta con leer su texto y juzgarlo desde una perspectiva escuetamente filológica o erudita, sino que es preciso conectarlo a un discurso más amplio de aliento filosófico: «[Conversación en la aduana]: –Que faites-vous? –Je suis écrivain. –Qu'écrivez-vous? –Oh!... de la philosophie...» (*Journal des deux mondes* 1946: 150-151). De hecho, la edición definitiva de 1972 es contemporánea de la reedición del libro que, en buena medida, cierra este círculo hermenéutico en torno al amor, *Comme toi-même. Essais sur les Mythes de l'Amour* (1972), que se había publicado originalmente en 1961. En la primera nota a su «Nota liminaire», DR subraya la continuidad de este nuevo estudio con *L'Amour et l'Occident* (1939, 1954: señaladas las dos fechas como dos estadios o fases del libro que no se anulan), *Les Personnes du Drame* (1945), un conjunto de ensayos que se remontan de 1932 a 1939 y que debían haberse impreso en 1940, y *Doctrine Fabuleuse* (1947)⁹.

Este es justamente el entramado que evitó considerar una de sus más duras opositoras, Myrrha Lot-Borodine (1882-1957), rusa-ortodoxa,

9. En la nota se indica la fecha de 1946, pero debe ser, en todo caso, la de consigna del libro, pues el pie de imprenta y el colofón son claros: 3 de julio de 1947.

casada con Ferdinand Lot (1886-1952)¹⁰, la cual, según DR, habría leído su libro incluso antes de su aparición¹¹. Lot-Borodine descalificó por completo la obra de DR como una teoría falsa, referida a una Edad Media inexistente y, quizás lo que más escoció a DR, de muestra palmaria de un desconocimiento absoluto de la historia de la religión cristiana en sus distintas corrientes y épocas históricas. Lot-Borodine acusó también a DR de dogmatismo, de abusar de las falsas paradojas, de establecer relaciones de causa-efecto insostenibles, de haberse confiado a lecturas desbarradas, como el libro de Otto Rhan, *La croisade contre le Graal*, o a los Péladan, Azou y Roche, de anacronismo sostenido, y en fin, entre otros tantos cargos, de juventud. Solo salva, por perspicaces, las impresiones contemporáneas de los últimos capítulos: «Lorsque le jeune auteur de *l'Amour et l'Occident*, esprit lucide et vivant, nous entretient des réalités contemporaines, nous l'entendons avec sympathie, avec intérêt; aussi les derniers chapitres de son livre sont-ils vraiment neufs, vraiment suggestifs» (1979: 194).

Las protestas de DR en su *post-scriptum*, tratando de explicarse ante sus detractores, no hicieron mella en la postura de los editores de Lot-Borodine que, en su *De l'amour profane à l'amour sacré. Etudes de psychologie sentimentale au Moyen Âge* (1979, reed. del mismo libro de 1961), recopilación de estudios suyos, introducidos por un breve prólogo de un Étienne Gilson de magistral mano izquierda, publicaron todavía como apéndice la reseña de 1939 sin que mediara ninguna explicación acerca de los cambios introducidos por DR en su libro (véase la *compte rendu* en *Humanisme et Renaissance*, 6 (1939), 365-372).

DR, cabe reconocerlo, actuó con inteligencia y humanidad, quizás con algo de astucia. No moderó su admiración hacia Gilson ni se enfrentó de forma directa a los especialistas de más talla, sino que los integró progresivamente en su obra. Por ejemplo, si en 1941 DR escribió un prefacio para la versión de André Mary, *Tristan: la merveilleuse histoire de Tristan et Iseut et de leurs folles amours, restituée en son ensemble et nouvellement écrite dans l'esprit des grands conteurs d'autrefois* (1941), para *L'Amour et l'Occident* prefirió atenerse a la autoridad de Bédier, y fue cuajando las referencias

10. Colaboró con él en el libro clásico *Études sur le Lancelot en prose* (1918).

11. «Ya antes de la aparición de mi libro (del que había leído muchas páginas) llevó contra él en diversas revistas una campaña encarnizada, a base de piadosa indignación» (*AyO* 1979: 361).

en torno a padres de la romanística como Francisque Michel, Raynouard, Gaston Paris, Joseph Anglade, Karl Bartsch, Bertoni, Fauriel, Alfred Jeanroy, Eugène Vinaver, así como a un selecto grupo de intelectuales (filósofos, lingüistas, etc.), entre los que cabe destacar a Émile Benveniste, Johan Huizinga, José Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Émile Durkheim, Étienne Gilson, Benedetto Croce, Mircea Eliade o Carl Gustav Jung. No faltaron referencias clásicas, algunas de ellas muy queridas, como Kierkegaard y Burckhardt, y desde luego Nietzsche, Wagner, Freud... Y, por fin, DR supo estar atento e incorporar aquellas nuevas investigaciones académicas que más favorecían sus puntos de vista, sobre todo las de René Nelli, el autor de *L'érotique des troubadours*, con el que mantuvo una relación ambivalente, pero también las del gran historiador Robert Lafont, así como las de René Lavaud, Jean Marx, Jean Markale o Retto Bezzola.

En esta estrategia pueden incluirse dos publicaciones significativas: el número especial de *Table Ronde* de enero de 1956, *L'Amour courtois et les hérésies de la passion*, «à l'occasion» de la edición revisada del libro de DR y con colaboraciones de R. Amadou, Ch. Camproux, J. Chardonne, H. Corbin, M. Eliade, Roland-Manuel, René Nelli, Robert Poulet, A.-M. Schmidt y Pierre Sipriot; y la participación en 1961 en el opúsculo *Tristan et Iseut à travers le temps*.

2. LA INVENCION DEL AMOR

Consecuencia de la acumulación de prejuicios en torno al libro de DR han resistido, como mínimo, dos creencias sobre su contenido (pues el libro, más que leerse, pertenece ya a una especie de *vulgata*): en primer lugar, que su tesis central sobre el origen y sentido del amor es su ascendencia cántara (o maniquea en términos más amplios), lo que solo puede predicarse con restricciones de *L'Amour* de 1939¹²; en segundo lugar, la

12. En esa *griglia* crítica lo situaba todavía Roger Boase (1977). Su libro, aunque no presta especial atención a DR, es muy útil y sitúa además el origen de esta deriva cántara en Dante Gabrielle Rosetti. Con todo, es cierto que en algunos lugares DR insiste sobre algunos elementos de su tesis original, como «la vinculación profunda entre la *cortezia* y la atmósfera religiosa del catarismo» (*AyO* 1979: 113).

idea de que en la Edad Media y por extensión en épocas posteriores, el amor (en general, y no el amor-pasión en concreto) no es posible dentro del matrimonio, lo cual nunca dijo DR y supone una reducción al absurdo de sus reflexiones en torno a los modelos de *pasión* que afectan al fenómeno amoroso¹³.

Pero, más allá de las distorsiones creadas en torno al libro de DR, existe un cierto consenso en cuanto a la cuestión fundamental que nos ocupa, a saber, la invención del amor en la Edad Media (entre los siglos XI-XII) y la fecundidad de esta idea (cierto que con expresiones anteriores) expresada en el libro de DR como *mito* original y constituyente de la cultura europea hasta hoy. Naturalmente no se trata del amor como concepto universal y por principio indefinible, sino de la configuración de un conjunto de narraciones, prácticas y usos que afectaron en adelante el ser de los europeos en su esfera pública y privada.

Victoria Cirlot, en un ensayo sobre Jaufré Rudel desde una perspectiva que habría interesado a DR, cita un fragmento de un libro muy divulgado de Georges Duby en el que el historiador de la Edad Media y sus mentalidades reconoce abiertamente esta aportación de DR: «Denis de Rougemont l'a dit, on l'a répété, et c'est vrai: l'Europe du XII^e siècle a découvert l'amour, l'amour-profane en même temps que l'amour mystique» (2003: 281). Y la propia Victoria Cirlot remacha esta *conjunction* única del siglo de los trovadores con una idea central (en relación con el *Roman de la Rose* de Jean de Meun): el amor es a partir de entonces un «tema aglutinador de la *episteme*» (2003: 282). Quienes sonrieran desdeñosamente (Henri-Irénée Marrou lo hizo en su *Les troubadours*)¹⁴ pensando

13. No se puede atribuir a DR lo que él solo dedujo (sin imponer como dogma) de sus lecturas (limitadas, piénsese que ocupándose ampliamente del *Tristan* nunca trató del matrimonio y el amor en obras claves como *Erec et Enide* o *Cligès*, de Chrétien de Troyes): «el amor cortés opone una fidelidad independiente del matrimonio legal y fundamentada sólo en el amor. Llega incluso a declarar que el amor y el matrimonio no son compatibles...» (*AyO* 1979: 34); «en el siglo XII, es el matrimonio el que está opuesto al desprecio, mientras que la pasión es glorificada en la misma medida en que es no razonable, en que hace sufrir, en que ejerce sus estragos a expensas del mundo y de sí». (*AyO* 1979: 73); además de todo el libro VI, «El mito contra el matrimonio», así como, en gran medida, el libro VII y último. La confusión molestó a DR, que la identificó, entre otros, en Sartre: «el mayor malentendido consiste en creer que en mi opinión la pasión y el matrimonio son exclusivos uno del otro, como habían decidido las cortes de amor. Esta lectura de mi libro es errónea» (*AyO* 1979: 398).

14. Henri-Irénée Marrou (Henri Davenson), *Les troubadours* (1961). Marrou (1904-1977) había trabado lucha con DR en la revista *Esprit* en el momento en que aparece *L'Amour et l'Occident*, que como marsellés consideraba obra propia de un espíritu centro-europeo, «trop influencé par

que todo ese decorado cántaro del libro segundo de DR no era más que el desliz de una ignorancia iluminada, habrán de reconocer, al menos tras la publicación del libro de Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, que los agudos problemas teológicos, pero también de convivencia política y cultural que en ese contexto se planteaban, afectaron de forma irreversible a un paradigma que sufrió, en consecuencia, un giro gnoseológico severo¹⁵.

A la luz de una filología (o de una teología) meramente historicista, la *invención* de DR podía ser calificada como un error, un fantasma del pensamiento. Esto quiere decir que respecto al paradigma científico dominante en su época el libro o era un fraude o un fracaso, inactual. Pero a la luz de la evolución de las *formas* de pensamiento contemporáneas, *L'Amour et l'Occident* puede ser leído desde perspectivas mucho más enriquecedoras, luego es actual.

Para DR la invención del amor no supuso un hecho verificable como tal, sino, más bien, «un acontecimiento psíquico», «una evidencia simbólica» y, en definitiva, «una revolución psíquica del siglo XII»¹⁶ (*AyO* 1979: 94, 98, 86). Acotarlo, por tanto, como un hecho fuera de esta *realidad* sería asimilarlo a un modo de pensamiento «en desuso, lineal y racionalista» (393), origen de los males últimos de Occidente. Al contrario, la esencia del fenómeno del amor, si es que este pudiera ser cabalmente descrito, se alcanzaría más bien a través de un «racimo de relaciones», «haces de fuerza» o «campos» (392) o, más concretamente, por medio de un análisis «a la vez histórico y arquetípico, psíquico y místico, concreto y simbólico, o si se quiere literario y religioso» (85).

les douteux sortilèges du Tristan de Wagner» (1961: 6). Su estudio lo inició con un párrafo que atribuye a un periodista americano (seguramente lector del libro de DR): «L'amour, au sens romantique du mot n'a pas toujours existé: c'est une invention du XII^e siècle», (7). Más adelante propondrá un capítulo completo titulado «L'amour, cette invention du XII^e siècle» (99-111), en el que no se menciona a DR, y otro capítulo, de carácter negativo para el pensador suizo, titulado «Troubadours et Cathares» (145-149). El librito de Marrou, una introducción al mundo de los trovadores y su poesía, es útil todavía como exposición para los estudiantes pero, aunque menos peligroso en su contenido que el libro de DR, representa un cierto consenso científico que ahora, justamente, no nos interesa.

15. Véase Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge* (1991), y en especial el capítulo VI, «Sexe et loisir». Advierto, sin reproche, que en ningún momento se hace referencia a DR, pero tampoco, en general, a la cultura vernácula medieval.

16. Véase, además, todo el subcapítulo titulado «La revolución psíquica del siglo XII» (*AyO* 1979: 114 en adelante).

En cuanto a la invención propiamente dicha del tema de DR, él mismo no se la atribuye de manera tan directa como pudiera pensarse. No sólo reconoce abiertamente su inspiración misteriosa (el libro de Otho Ran), se aventura a alguna ensoñación sobre el *paisaje* occitano (Montsegur como un *haut lieu*, esto es, los que ahora se llaman *lugares de poder*) y hasta sugiere algún enganche rosacruziano, ocultista, etc. (aspectos que se pueden poner, por otro lado, en relación con el tema integral de la *magia* entre la Antigüedad y el Renacimiento, que no es ni mucho menos superficial). También, aunque ya más tarde, en *Mythes*, indica (si acaso no se había dado cuenta antes) el origen de la idea en *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche (cuyas conexiones con obras como *La Gaya Ciencia* ahorran todo comentario).

En realidad fue tras la lectura de la memorable monografía de Retto Bezzola, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise* (1940), que DR exprimió en su adenda «Sobre la invención del amor en el siglo XII» (*AyO* 1979: 380-392), cuando Rougemont se sintió con la convicción suficiente para asegurar que su *investigación* versaba «sobre los orígenes del amor», o bien que había «intentado reinventar la génesis de la pasión amor» (407).

El resto de las menciones a la idea de invención que se hacen en *AyO* son más bien anecdóticas o revisten valor para otros análisis¹⁷, salvo, quizás, el propósito de proporcionar, a través de su estudio una suerte de «etimología de las pasiones» (19). El carácter poco sistemático del libro desde un punto de vista filosófico diluye esta propuesta como un deseo no logrado pero, en propiedad, DR se había encarado, de forma más o menos consciente, a una *arqueología del deseo* que desembocará en *Comme toi-même*.

Esta *arqueología*, uno de los grandes temas de la filosofía contemporánea, es, incluso enunciada desde una instancia religiosa, ciertamente atractiva. Hay un pasaje iluminador en razón de un autor muy querido en Suiza, aunque poco conocido fuera de sus fronteras, Ramuz. De él dice lo siguiente DR en uno de los ensayos de *Les Personnes* (1945: 163): «Ouvrez un livre de Ramuz: les choses *viennent*, le monde *vient* à nous, le ciel, le lac et les montagnes *viennent*; et on les voit venir ainsi à la rencontre

17. Así, por ejemplo, Tristán e Iseo como inventores de obstáculos (*AyO* 1979: 37), la invención de la antítesis de Tristán, Don Juan, desplazada al siglo XVIII (*AyO* 1979: 215), o la definición de Petrarca como «inventor del sentimiento de la naturaleza y del lirismo de la soledad» (*AyO* 1979: 220).

d'un regard qui les invente (*inventire*), les dénombre, et les connaît dans leur sens primitif, dans la création qui tout entière advient à l'homme».

Esa perspectiva de estar ante las cosas, reconocerlas y tomar conciencia de ellas respecto de nosotros mismos (medie o no una divinidad) es lo propiamente humano que ha reivindicado Agamben en *Lo abierto* y que reclama, por lo tanto, una lectura atenta y no displicente. Así, no son vanas las sentencias de DR un poco más adelante: «Utiliser les mots dans leur sens étymologique, c'est revenir au phénomène de l'incarnation»; «Il me semble parfois que la meilleure éducation du genre humain consisterait en une éducation de son langage» (166) y, antes, concede que el arte (entiéndase sobre todo la poesía) pueda ser considerado un «phénomène d'incarnation» (165). Con independencia de la coincidencia o no en el valor que se concede al lenguaje en su relación con el mundo, he aquí un buen rastro de los conflictos que atañen a la modernidad, o al menos a aquella parte de la modernidad filosófica que glosa sin descanso la obra de Heidegger en todas sus direcciones.

Un ejemplo significativo de la dialéctica que propone DR aparece en *Comme toi-même*, donde se ha intercambiado *amor* por *erotismo*. El capítulo II de este libro se titula, sin más, «Naissance de l'érotisme occidental». Allí se sugiere que si bien el erotismo es una «véritable invention du XII^e siècle» (2010: 42), este «n'accède au niveau de la conscience occidentale qu'au début du XIX^e siècle» (19), esto es, en el momento a partir del cual la invención entra en decadencia porque deja de cumplir sus funciones originales, ya lejos de una *primavera* del deseo. A partir de ese momento, cita DR a Rimbaud, «l'amour est à reinventer» (37), pues el vacío se apodera paso a paso del obrar (positivo o negativo) sobre el que se construye el amor.

3. DOCTRINA FABULOSA

«Le donne, i cavallieri, l'arme, gli amori, / le cortesie, l'audaci imprese io canto». Estos dos primeros versos del *Orlando furioso* de Ariosto, que no cita DR, simbolizan el epítome de una cultura del amor (cortés) y las armas, y de la congruencia social de tal cultura, frente al escueto «arma virumque cano» virgiliano en que el amor es secundario a un destino más alto. Eneas representa la supervivencia de un linaje civil, la restauración

de sus ritos y del poder de una *gens* que se proyecta en el futuro-pasado de la narración poética. Las damas y caballeros de Ariosto representan, por su lado, un linaje de ficción que se proyecta en un pasado-futuro.

El *Orlando* es la especie más hermosa y también el canto de cisne de un mundo que se aproxima al desencanto melancólico del *Quijote*, la cumbre que testimonia un acontecimiento sin precedentes, la invención de la literatura occidental como forma de expresión del amor. Se trata de un hecho sin duda asombroso, en el que la poesía, en el sentido más amplio de *fabula*, formula un saber. Esta literatura que, como aseguraba DR, «dotó de lenguaje a la pasión» (*AyO* 1979: 178) propuso, en efecto, un paradigma alternativo a la *episteme* cultural del *studium*, de raigambre latina, y la obligó a enfrentarse a su correlato vernáculo y, desde luego, a variar su rumbo. La literatura medieval resulta herética en este sentido complementario al que propuso DR, pues propone una forma de conocimiento alternativa cuyo objeto de asedio es el amor o *eros*. Un procedimiento analógico imparabile y de una diversidad que parece inagotable se extiende entre cientos de textos que, como los textos de los teólogos, se refieren a algo indecible en su esencia: el amor. Las numerosas definiciones de amor de los textos medievales y sus formulaciones más decantadas por la imitación del escolasticismo o un cierto cientifismo no hacen sino colaborar a la permeación cada vez más profunda en todas las capas de la psique y de la racionalidad del hombre medieval, que inventa una realidad paralela pero perfectamente verosímil y coherente a través de la multiplicación de la *fabula*.

La impregnación es tal, y así lo demuestran episodios como el debate sobre el *Roman de la Rose*, que el amor se transforma en una sistema paradójico de racionalidad, para-ontológico, podría decirse, que establece una visión del mundo, un regimen de imágenes (fantasmáticas si se quiere) de proyección secular: el amor (corazón) tendrá sus razones que la razón no entenderá, sus leyes, sus usos y prácticas sociales, su tiempo y su espacio. La impresión de uniformidad que algunos estudiosos han sentido en relación con la literatura medieval apunta a esta desbordante autonomía de la *fabula*.

Ante la aparente monotonía de las descripciones de la dama en la *fabula*, DR se lamentaba de que ello llevó a decir «a no se qué erudito que se diría que toda la poesía de los trovadores fuese obra de un único autor que alabase a *una única Dama*» (*AyO* 1979: 102). Pero, bien al contrario,

DR pudo asegurar en *Comme toi-même*, que «Il n'y a qu'un seul roman dans nos littératures! Une seule passion dictant les mêmes péripéties dans tous les temps depuis Tristan, depuis l'épiphanie grandiose et décisive de l'archétype de la passion, au XII^e siècle» (2010: 74). Dicha afirmación, que en crudo pudiera parecer una *boutade* o una contradicción, merece su glosa.

En primer lugar, *Comme toi-même* es un libro de mitología literaria, cuyo objeto es rastrear los *signos*, los *gestos* o los *cruces* que una gran imagen primitiva ha dejado impresos en la vida del hombre (o la vida del espíritu) y, así, cuáles son sus emergencias o reviviscencias¹⁸. En este sentido, *Les Personnes du Drame* y *Comme toi-même* son textos paralelos de una similar encuesta. *Les Personnes* persigue una particular genealogía entre sabiduría y locura que pasa revista a tres grandes figuras, Goethe, Kierkegaard y Kafka, y que tiene su correlato en el capítulo cuarto y último «Une Maladie de la Personne» dedicado al proceso enfermizo de la espiritualidad romántica alemana, tal y como lo describe DR¹⁹.

Lo interesante es que la *doctrine de la personne*, en cuanto se expresa a través de textos (filosófico-poéticos) no deja de pertenecer, entonces, al ámbito mayor y final de una *doctrine fabuleuse*, donde toda idea de dogmática queda, por cierto, abolida. Dos ideas aparecen claras: una, que la persona lo es a través del *drama*, la forma en que sus conflictos se organizan y definen fabulosa-mente; y otra, de carácter críptico, según la cual «L'homme sans oeuvre n'est pas vrai» (*Les Personnes* 1945: 11). Y, a ese respecto, en un «exercice de sympathie» (16), DR, al que interesa la *incarnation* del pensamiento, declara que «Ce sont moins les idées qui m'intéressent que le drame qu'institue chez un homme l'*information* progressive d'une idée, c'est-à-dire son actualisation» (16-17).

Pero, ¿qué es exactamente la actualización? Más allá de su sentido convencional, la actualización es la abolición de la historia *normal*, de la dirección única de la diacronía-sincronía por rales paralelos, hacia su *cruce*,

18. En un pasaje referido a 1928 de *Le Paysan du Danube*, titulado «Les clefs perdues» con algunos tintes alquímicos y masónicos, DR enuncia: «Cela est seul certain: qu'il existe de signes», pero sin reconocer una escuela determinada a la comprensión de los mismos (1982: 59).

19. El enfoque de las partes segunda y tercera, sin ser completamente otro, acusa una dirección diferente. La segunda parte trata de Lutero y la libertad de la persona (el tema del libre arbitrio), y la tercera sobre el tema de la sinceridad y la autenticidad en Gide, Ramuz y Claudel.

una temporalidad y una topología (el camino incierto y fragmentario que nos conduce a ella) que se manifiesta esencialmente como un *acte de foi*. Esto es, en relación con la aproximación de Kierkegaard a Cristo, como la supresión de «toute distance historique» que «nous rend contemporains de son incarnation» (77). Es así como el *acte de foi* «détruit le temps» (77).

Este es el tipo de camino que conduce a un *proceso de revelación*²⁰, de búsqueda de *claves* y *secretos*, de *signaturas*, que transporta a lo primitivo, a un origen no establecido según el uso corriente del positivismo, y, en propiedad, a una mitología y/o a una arqueología que se precisa como una regresión a través de un mundo fragmentado a la ilusión de totalidad del origen²¹. El siglo XII del *Tristan* no es así una fecha lineal, sino el punto de inflexión en el desvelamiento del *arquetipo* cuya objetivación (en un sentido hegeliano) no se piensa ya posible. Conocer el mito, su lenguaje y sus tramas, nos servirá, según DR, el *fil rouge* que nos oriente en la «fôret obscure de nos phantasmes» (*Comme toi-même* 2010: 43).

Se pueden leer los análisis de DR sobre el mito de Don Juan o de los textos de Nabokov (*Lolita*), Pasternak (*El doctor Zhivago*) o Musil (*El hombre sin atributos*) como argumentos de historia literaria, como una red de *influencias*, si se quiere, en aras a demostrar la *productividad* del mito tristaniano, pero sospecho que esta lectura, a la luz de lo expuesto, resultará empobrecedora. Sin embargo, desde el punto de vista, no solo del *Tristan*, sino de la invención de la *fabula* como lugar de confluencia de una poesía y una filosofía, el cariz de la investigación muestra perfiles, creo, de sintonía con nuestro presente.

La autonomía de la *fabula* es quizás el hecho decisivo de la formación de ese regimen de imágenes que remite en su fuerza a lo arcaico y primitivo, a un tiempo en definitiva anterior a la escisión de la racionalidad²².

20. O, en otro tono: «Peu savent le chemin qui va du signe à l'être, le chemin de l'incarnation» (*Comme toi-même* 2010: 13).

21. Cf. *Doctrine Fabuleuse* (1947: 39): «il faut toujours commencer par la fin, par la vision totale, par la révélation des fins dernières. On ne peut connaître les parties que par le tout, et non l'inverse».

22. Compárense, como alternativa, las reflexiones y propuestas de Marcuse en 1953: «la fantasía (la imaginación) conserva la estructura y las tendencias de la psique anteriores a su organización por la realidad (...), la imaginación preserva el recuerdo del pasado subhistórico, en el capítulo "Fantasía y utopía"» de *Eros y civilización* (2010: 131). Más allá de los principios de la realidad y de la civilización represiva, pues, la fantasía, como vislumbra Glover, un analista de la obra de Freud y Jung, sería «la madre de todas las posibilidades» (135).

Entre la razón pura y lo nudamente animal como retorno último al fin de las preguntas, la imaginación invade al hombre a través de una brecha que le es fecunda. Siendo muy distintas en el detalle sus concepciones del sentido de la poesía trovadoresca, Agamben da en el clavo en su clarividente ensayo *Estancias* cuando relaciona la poesía medieval y su poner en el mundo la cuestión del amor como propio de una edad dotada de «fuerte fantasía» (*Estancias* 1995: 132).

Si para Agamben el «descubrimiento medieval del amor» (148) se vincula al carácter fantasmático de su presencia motivado por un complejo entramado traumático que acorrala al hombre entre la irrealidad y la fantasía, para DR, el amor-pasión que investiga también se explica, por otros medios, como la forma en que se desencadena el trauma. Así, por ejemplo, cuando a propósito de Tristán e Iseo deja caer: «Se puede decir que no pierden ni una ocasión de separarse. Cuando no hay obstáculo, se lo inventan» (*AyO* 1979: 37). Me pareció extraño que Mario Mancini, que se ha ocupado con tanta perspicacia de las dinámicas del deseo en la literatura medieval y de atender a su historia, apenas dedicara unas palabras a DR. Sin embargo en *AyO* es claro cómo se proponen «dolor y obstáculo como métodos privilegiados de conocimiento» (53), esto es, «conocer a través del dolor» (54, 57). En este sentido, lo característico del hombre respecto del amor sería su *ser para para el sufrimiento*. Vinculado así el saber al sufrimiento, como en el relato post-edénico, su esclarecerse en la vida depende de cuánto dolor sea capaz de soportar el hombre antes del trance de la muerte unitiva. Muerte que ya no acaece como mera desaparición, sino en tanto que lugar transfronterizo en el que se traspasa el dolor y se capta la auténtica finalidad del deseo.

Tal actitud, en apariencia enfermiza, ligada a una forma especial de conocimiento, se cultiva a través de una ascesis especial; en términos de DR, «retrasar el placer como astucia del deseo» (*AyO* 1979: 59) y, sobre todo, como una «dialéctica del obstáculo» (222). Este retrasar o diferir queda expresado, y es su función, en la *fabula*. La narración, en efecto, como en las *Mil y una noches*, es su garantía de supervivencia, o dicho en un modo jungiano, esos «palacios aéreos y livianos de la fantasía» resultan en una «ficción que cura»²³. De ahí, más allá de las debacles materiales de los manuscritos y de la filología en su sentido más estrecho, el carácter

23. Carl Gustav Jung, *Sobre el amor* (2006: 16 y 17).

incompleto y fragmentario, también *à finir*, de buena parte de la ficción (caballeresca) en prosa, su indefinición con respecto a los finales cerrados, su continuo retomar y glosar incansablemente fenómenos en apariencia similares o idénticos, pero donde operan, en rigor, las fuerzas de la analogía creativa. Porque la *fabula* depende, en efecto, de un *lector in fabula*, involucrado en su construcción de sentido, o en su nebulosa ausencia, como sugiere DR: «Il est bon que le lecteur troublé par la crainte de n'avoir pas saisi le sens véritable d'un texte, trouve parfois de son incompréhension des marques significatives» (*Comme toi-même* 2010: 48).

No propongo estas ideas como explicación indivisa de una parte de la literatura medieval (lo cual sería ciertamente un error)²⁴, pero sí como un ángulo interpretativo de interés hacia el que empuja la lectura de DR. Me detendré ahora en dos consecuencias relacionadas con este bucle o cortocircuito que supone la *fabula* como suspensión de la racionalidad convencional, aquella que niega «ce qui reste invérifiable» (*Comme toi-même* 2010: 47): a saber, a) la intuición, no exclusiva a la *fabula*, de que el conocimiento propuesto como fin es inefable (no puede finalmente ser alcanzado a pesar de los infinitos asedios a que es sometido); y b) la potencia melancólica destilada de este hecho, la legitimación de la derrota que desata una nostalgia del *temps jadis*, una ucronía utópica en la que el relato fue verdad, esto es, no dicho, sino hecho, en que hubo hombres *originales*, semejantes a nosotros (en una sociedad sin edén), que vivieron al margen del *trauma* (relato) y que no conocieron la excisión entre *poesía* y *conocimiento*.

El lenguaje degradado se ha convertido, pues, en una cárcel que abandonar. A través de la verbosidad (la del místico o la de los románticos alemanes, por ejemplo (cf. *Les Personnes* 1945: 205), bloquea el acceso a la resolución de ese problema central, de carácter graálico²⁵, que es «l'expression d'un indicible» (204). La paradoja es que el regreso al mito, entendido como la encarnación de un «temps de la présence» (*Comme toi-même* 2010:

24. Ni siquiera pienso, de hecho, que la lectura dominante del *Tristán e Iseo* como tragedia cuasi wagneriana sea más adecuada que otras, incluso paródicas. Lo específico de las interpretaciones a las que aludo, sin embargo, reside en su tomarse en serio, lo cual ha de considerarse, sin duda, como una de sus grietas.

25. Resulta muy sugerente la cita de Jaspers que aporta DR a propósito de las soluciones científicas: «la pregunta ya no se detiene ante el misterio y pierde estúpidamente su existencia en la respuesta» (*AJO* 1979: 113).

13) o como un «événement permanent» (9) a través de las »formes dynamiques» (10) de la *fabula*, solo podrá verificarse por medio del lenguaje. Y, sin embargo, este lenguaje elocuente de la *fabula* conducirá irremediablemente al silencio, en una especie de «lenguaje de las tinieblas», por tomar la expresión de George Steiner en *Lenguaje y silencio*. «La Fable [insiste DR] nous apprend à sa manière que l'amour est le lieu d'un mutisme sacré» (64).

Lo característico de la *fabula*, con todo, no es su reconocimiento de lo inefable, pues ella misma representa un mundo y un lenguaje en marcha, sino la ruptura que propone del círculo místico-teológico (de la otra cultura de la razón) para situar lo indecible no en un más allá vaporoso sino en un más acá palpable²⁶.

El problema ulterior a resolver es cómo superar las inercias propias de la *fabula* para transformar el tipo de *savoir* que ella procura en un *faire* encaminado a la restitución de una *edad dorada* que recupere para el mundo al menos una parte de su esencia aurática desaparecida definitivamente, al parecer, con Hölderlin. No es casual que ese reducto de *feodalité* del imperio austro-húngaro se planteara en varias ocasiones como el rapto crepuscular de aquello que Stefan Zweig, un par de generaciones antes que DR, llamó *El mundo de ayer* (*Die Welt von Gestern*). Distintas series de *memorias* o *recuerdos*, desde Zweig a Benjamin y el propio DR, coinciden en este diagnóstico. En el paso de un régimen luminoso a un régimen oscuro, la degradación del amor se expone en la crudeza del comercio sexual, la banalización del amor y, en fin, la desintegración violenta de la sociedad y la perversión del lenguaje que la representa en un «vampírico crescendo» (*AyO* 1979: 26). Sin embargo, la *fabula* no era un mero refugio de valores, sino un modo eficaz de encarar la vida colectiva; por eso era también una *fabula política*.

26. Los lenguajes pueden coincidir, superponerse, pero los fines que esperan son radicalmente otros; frente al lenguaje de la autoridad, el de la *fabula* (adicta o no al poder) resulta, en su esencia, de un disenso, pues en la actitud propia de la *fabula* el control o la coerción quedan desactivados por un pacto poético. La *fabula* conduce a un mundo en virtud intocable que es también un mundo perdido. Inmerso en la *fabula* el lector establece un pacto de renuncia que compromete un vaciado de sí mismo en una *quête* en la que el lenguaje es la aventura en la que el lector-héroe, finalmente, se desvanece. Esta sería una de las interpretaciones posibles del dilema planteado por DR en su *Journal des deux mondes* (1946: 144): «Toute connaissance naît d'une perte, donc d'une dépense volontaire ou forcée, et la plus haute naît de la perte de soi-même».

4. LA FABULOSA POLITICA (ORIENTACION MINIMA)

DR fue uno de los primeros en plantear con cierta exigencia la «*función social del amor cortés*» (*AyO* 1979: 244) y la lección que ello entrañaba. «Dar un estilo al amor» (265), como recuerda a propósito de la fórmula de su admirado Johan Huizinga, cumplió una función civilizadora que iba algo más allá de las meras «satisfacciones simbólicas» (23). Tal idea se asentó con fuerza y es el sustento del célebre artículo que Georges Duby publicó en *Annales* sobre los jóvenes y el control de la violencia a través de una *educación sentimental*. Por no hablar de estudios muy relevantes de Norbert Elias, Hans Robert Jauss o, más recientemente, Mario Mancini.

La perspicacia de DR se vió frenada, sin embargo, por dos poderosas corrientes (la psicología y el marxismo, añádase la sociología) con las que el pensador suizo mantuvo una actitud crítica pero en realidad muy ponderada, pues supo extraer de ellas aquello que era más natural a su doctrina²⁷. Sin embargo, poco se ha dicho de la importancia crucial que la obra de DR tuvo para la formulación de uno de los textos más célebres en la década de los 60-70, *Eros y civilización*, de Herbert Marcuse, libro de cabecera de toda una juventud con el que DR no comulgó.

DR no siguió estas vías, sino la vía poética o fabulosa (cf. *AyO* 1979: 237)²⁸ como forma de acción política contra la «*toute-puissance des prétentions rationalistes*!» (*Les Personnes* 1945: 100) que habían desembocado no en una edad de la razón, sino de la violencia sin límites, aupada en una vulgarización del lenguaje y de la *fabula*, trilando mística por mistificación. La

27. Las prevenciones hacia la psicología proceden tanto de la tendencia a la determinación de la libido en Freud, como de la constatación, a partir de la interpretación de los sueños, de su paralelismo con una racionalidad mecánica: «l'esprit abandonné au rêve s'exprime ordinairement dans un langage métaphorique et régulier, comme s'il était soumis, en ce domaine, à des lois plus précises et plus constantes que celles qui le régissent à l'état de veille» (*Les Personnes* 1945: 204); mientras que el amor-pasión se define más bien por la falta de sueño, una vigilia a ultranza. Compárese, además, *Doctrine fabuleuse* (1947: 56). Con todo, la importancia del psicoanálisis en DR fue grande, tanto a través de ideas como las que se expresan en *El malestar en la cultura* como, sobre todo, a través de una afinidad mucho mayor con el rumbo encarado por Jung tras su ruptura con el maestro.

28. Esta vía parece persistir, para DR, ya solo en forma aislada en algunos de sus más queridos (y significativos) referentes: Novalis, Nerval, Poe, Baudelaire...

función educadora de la *fabula* para la libertad de la persona se desplazaba entonces a un vacío dogmático en que una racionalidad que maltrata al hombre se reviste de la pompa aurática de la poesía para conducir a la persona al abismo de la masa disciplinada por la férula del Estado-Nación. La Nación, como advierte, DR, será «la trasposición de la pasión en el plano colectivo» (*AyO* 1979: 265)²⁹.

Tomar conciencia de los *Mythes de l'Amour*, en su dimensión espiritual y activa, supone no otra cosa que tomar conciencia por contraste del imperio del mal contemporáneo, de la desactivación calculada de aquellos ideales, contra la que se impone reaccionar. «Trop intelligent pour agir», recordaba DR (*Journal des deux mondes* 1946: 197) para denunciar la pasividad frente a la brutalidad hitleriana: esa es la actitud propia del imbécil, asegura.

La justa conciliación de los contrarios, no la mediocridad, se convierte en DR en un *actuar* en que las potencias antagonistas de la carne y el espíritu se reconcilian en una vía pacífica (cf. *AyO* 1979: 244) sustanciada en una «dialectique de l'amour et de la personne» (*Comme toi-même* 2010: 8). Al contrario, «Toda tentativa de eliminar uno de los dos polos (...) fundamenta y apela al Estado totalitario y destruye a mis ojos el interés de la vida» (*AyO* 1979: 409). Y, un poco más arriba, el resumen de su proyecto:

Toda mi moral, toda mi erótica y toda mi política responden, en efecto, al principio de la conciliación de los opuestos y de la tensión entre los polos contrarios. La persona, fuente y fin de todo valor moral, es el hombre libre y vinculado a la comunidad por una vocación singular, que a la vez le distingue de la masa y le vincula a la comunidad, en la que es el único responsable de su manera única de estar con todos (409).

Quizás el camino de esta invención del amor, de su por qué y para qué, contribuya en algo a evitar que se componga el nuevo y definitivo *Cuarteto para el final de los tiempos*. O en todo caso, a asirnos, mientras sea tiempo, a ese discurso «de tal modo arrastrado por su propia fuerza en la deriva de lo inactual» pues hoy, como lamentaba Roland Barthes en la advertencia de sus *Fragments* (1977), el discurso amoroso es *de una extrema soledad* (2007: 11).

29. Compárense las ideas formuladas en *Politique de la personne*: «L'individu est l'origine la plus certaine du triomphe des masses. C'est parce que l'individu des libéraux était sans destin, qu'il a cru au destin des autres», o bien «L'homme cessa de croire à ses besoins, à ses désirs réels, et s'hypnotisa sur l'idée du standard de vie» (1946: 46, 159).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, 2 vols.
- , «Denis de Rougemont», *Histoire de la littérature en Suisse romande*, Lausana, Payot, 1998, III, 505-518.
- , *Denis de Rougemont. De la personne à l'Europe*, Lausana, L'Âge d'Homme, 2000.
- Agamben, Giorgio, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, trad. Eduardo Molina, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Bezzola, Retto R., *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, París, Honoré Champion, 1940.
- Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courty Love: A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, Manchester University Press, 1977.
- Campiche, Christian, *Denis de Rougemont: le séducteur de l'Occident*, Ginebra, Georg, 1999.
- Cirlot, Victoria, «El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval», *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 2002)*, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte, José Luis Martín Rodríguez, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, 281-310.
- Deering, Mary-Jo, *Denis de Rougemont l'Européen*, Lausana, Fondation «Jean Monnet» pour l'Europe, 1991.
- Du personnalisme au fédéralisme européen: en hommage à Denis de Rougemont (21-23 avril 1988)*, Ginebra, Centre Européen de la Culture, 1989.
- Dubrulle, Mark, ed., *Régionalisme, fédéralisme, écologisme: l'union de l'Europe sur de nouvelles bases économiques et culturelles: un hommage à Denis de Rougemont*, Bruselas, Presses Interuniversitaires Européennes, 1997.
- Fondation «Denis de Rougemont»: <<http://www.fondationderougemont.org>>.
- Graber, Anne-Caroline, *Denis de Rougemont: une philosophie et une pensée européenne pour éclairer notre temps*, Ginebra, Slatkine, 2010.
- Jung, Carl Gustav, *Sobre el amor*, trad. Luciano Elizaincín, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil, 1991.
- Lot-Borodine, Myrrha, *De l'amour profane à l'amour sacré: études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, París, Nizet, 1979.
- Lot, Ferdinand, *Études sur le Lancelot en prose*, París, Champion, 1918.

- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*, trad. Juan García Ponce, Barcelona, Ariel, 2010.
- Marrou, Henri-Irénée (Henri Davenson), *Les troubadours*, París, Seuil, 1961.
- Mary, André, *Tristan: la merveilleuse histoire de Tristan et Iseut et de leurs folles amours, restituée en son ensemble et nouvellement écrite dans l'esprit des grands conteurs d'autrefois*, París, Gallimard, 1941.
- Reszlers, André y Henri Schwamm, eds., *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'Européen: études et témoignages publiés pour le soixante-dixième anniversaire de Denis de Rougemont*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976.
- Rougemont, Denis, *Les méfaits de l'instruction publique*, Lausana, Éditions des Lettres de Lausanne, 1929.
- , *Le paysan du Danube* Lausana, Payot, 1932.
- , *Penser avec les mains*, París-Neuchâtel, Éditions Albin Michel-Éditions de la Baconnière, 1936.
- , *Journal d'un intellectuel en chômage*, París, Albin Michel, 1937.
- , trad., *Lutero. Traité du serf-arbitre*, París, Éditions «Je Sers», 1937.
- , *Journal d'Allemagne*, París, Gallimard, 1938.
- , *Nicolas de Flue*, Neuchâtel, Institut Neuchâtelois et La Baconnière, 1939.
- , *Les Personnes du Drame*, Nueva York, Pantheon Books, 1945.
- , *Journal des deux mondes*, Lausana, Guilde du Livre à Lausanne, 1946.
- , *Politique de la Personne*, París, Éditions «Je Sers», 1946 (1^a ed. 1934).
- , *Doctrine Fabuleuse*, Neuchâtel y París, Ides et Calendes, 1947.
- , *Comme toi-même. Essais sur les Mythes de l'Amour*, París, Albin Michel, 1961.
- , *Comme toi-même. Essais sur les Mythes de l'Amour*, París, Gallimard, 1972.
- , *L'amour et l'Occident*, París, Librairie Plon, 1978. [1^a ed. 1939; 2^a ed. 1956]
- , *El amor y Occidente*, trad. Antoni Vicens, Barcelona, Kairós, 1979.
- , *Le paysan du Danube. Suivi de Quand je me souviens, c'est l'Europe et Suite neuchâteloise*, Lausana, Éditions L'Âge de l'Homme, 1982. (1^a ed. de *Le paysan du Danube*, 1932).
- , *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe (1962-1986)*, ed. Christophe Calame, París, La Différence, 1994, III.II. («L'Europe comme invention de la Culture», 699-707).
- , *Comme toi-même. Essais sur les Mythes de l'Amour*, Lausana, Éditions l'Âge d'Homme, 2010. (1^a ed. 1961)
- Saint-Ouen, François, *Denis de Rougemont et l'Europe des régions*, Ginebra, Fondation Denis de Rougemont pour l'Europe, 1993.
- , ed., *Dictionnaire international du fédéralisme*, Bruselas, Bruylant, 1994.
- , *Denis de Rougemont: introduction à sa vie et son oeuvre*, Ginebra, Georg, 1995.
- Tristan et Iseut à travers le temps: discours de MM. Maurice Delbouille, Eugène Vinaver et Denis de Rougemont lors de la réception de M. Eugène Vinaver à l'Académie le 16 décembre 1961*, Bruselas, Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises de Belgique, 1961.

ALGUNAS OBRAS DE DENIS DE ROUGEMONT EN ESPAÑOL

- Diario de Alemania*, trad. Ricardo Baeza, Buenos Aires, Editorial Sudamericana [Sur], 1939.
- ¿Cambiar la vida o cambiar al hombre?*, Buenos Aires, Sur, 1941.
- Suiza corazón de Europa*, trad. Ricardo Baeza, Buenos Aires, Instituto Americano de Investigaciones Sociales y Económicas, 1942.
- El amor y occidente*, trad. Ramón Xirau, México, D.F., Editorial Leyenda, 1945. | *El amor y occidente*, trad. Roberto E. Bixio, Buenos Aires, Editorial Sur, 1959. | *El amor y occidente*, trad. Antoni Vicens, Barcelona, Kairós, 1978-1979. (1981, 1984, 1993, 1997...; Barcelona, Círculo de Lectores, 2003).
- Riesgos y posibilidades de la civilización europea*, trad. Pilar Liria Montañés, Madrid, Editora y Distribuidora Europea, 1960.
- Observaciones sobre Ramuz*, trad. Enrique Pezzoni, Buenos Aires, Amigos de Suiza, 1961.
- Beloff, Max, *Europa y los europeos*, traducción de José María Aroca, introducción de Denis de Rougemont, Barcelona, Plaza & Janés, 1961.
- Tres milenios de Europa: la conciencia europea a través de los textos: de Hesiodo a nuestro tiempo*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1963. | *Tres milenios de Europa: la conciencia europea a través de los textos: de Hesiodo a nuestro tiempo*, traducción de Fernando Vela, prólogo de Fernando Benito Marín, Madrid, Veintisiete Letras, 2007.
- Europa como probabilidad*, trad. Emilio Artacho, Madrid, Taurus [Cuadernos Taurus, 59], 1964.
- La aventura occidental del hombre*, trad. Roberto Bixio, Buenos Aires, Sur, 1968.
- ¡Europeos, uníos!*, trad. Justo G. Beramendi, Barcelona, Aymá [De Todo el Mundo], 1975.
- Pensar con las manos (sobre las ruinas de una cultura burguesa)*, prólogo de Juan José López Ibor, Madrid, Magisterio Español [Ensayos Aldaba], 1977.
- El porvenir es cosa nuestra*, trad. Álvaro Torres de Tolosa, Buenos Aires, Sur, 1980.
- La parte del diablo*, trad. Carlos Pujol, Barcelona, Planeta [Ensayo, 29], 1983.
- Incomunicación y conflicto social*, prólogo de Joaquín Ruiz-Gimenez, Madrid, ASETES [Biblioteca de Divulgación], 1984.
- Los mitos del amor*, trad. Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Kairós, 1999 (2009).

