

Las querellas del buen amor. Notas para el debate

Acerca de Domingo Ynduráin, *Las querellas del buen amor. Lectura de Juan Ruiz*, Salamanca, Semyr [Serie chica, 4], 2001.

Juan Miguel Valero Moreno
Universidad de Salamanca & Semyr

† *In Memoriam*

Al lector futuro:

“El último libro de...”: Asegurar que se ha devorado, que se ha leído de un tirón, que no se ha podido dejar de las manos [...] Más tarde (o a renglón seguido): 1) como de las películas de Woody Allen, el último no es nunca el mejor; 2) se haya entendido o no acudir al ditirambo: —¡Excelente!—, o a la más absoluta condenación: —¡Qué memez!—. Tabla de salvación para mojigatos: —Todo libro tiene algo de bueno—, y citar a Plinio.

Para el Dictionnaire des idées reçues

Es del todo lícito que el análisis de la literatura medieval sea pluri-disciplinar. El *autor* medieval, como el moderno, no siempre es un profesional de las letras, especializado en el sentido que podía imponerse después de la imprenta. Profesa otros campos, intelectuales o no. Lo que no quiere decir, de todos modos, que el análisis filológico carezca de coherencia en sí mismo. En cualquier caso, la literatura medieval —la más típica—, exige un *servicio* a una comunidad dada: es multifuncional porque lejos de responder a los únicos principios estéticos del placer y la belleza desempeña cometidos respecto a otros

ámbitos intelectuales o sociales con sus premisas específicas. Es lo que sabemos de Berceo o Juan Ruiz. Si este último es un jurista profesional, además de arcipreste, su *volgarizzamento* escapa de lo profesional para servir a lo piadoso. Para la divulgación de su mensaje Juan Ruiz elige un medio distinto al de la argumentación jurídica y al que, aun conociéndolo bien, le cuesta adaptarse, de ahí, quizás, el polimorfismo de su obra. Ha hecho lo que sabía, sacar a relucir el arsenal retórico del que disponía, y ha enhebrado un prólogo con cuadermas, las cuadermas con ejemplos, éstas con cantigas, y así adelante.

Si el filólogo con sus armas es el adalid de la humanidad en tiempos de Lorenzo Valla y a través de ella reforma la percepción del mundo y el resto de las ciencias, en especial en lo que se refiere a la filosofía y su galimatías escolástico (con Erasmo), no podemos renunciar ahora a ese legado. No me cansaré de insistir en que la virtud del humanista es la curiosidad o, dicho de modo más pomposo, la ubicuidad intelectual¹. Pero el humanista filólogo sabe, por encima de todo, que el hombre es su lengua y el uso nunca inocente de ella es la que crea civilización e ilumina a ésta o la oscurece. Yo creo que este libro de Ynduráin nos rescata para el humanismo filológico y plantea en su estructura todo este asunto, no expresado con evidencia en el libro y que, para algunos, podrá parecer una sutileza mía. Pero repase el lector de nuevo su primera parte y comprenderá: todo lo entendemos, como aquella lectora (sobre todo) histórica que lo poco que ha leído

¹ El epílogo de Domingo Ynduráin es, en este sentido, una declaración de principios: "tanto si se aceptan como si se rechazan las propuestas formuladas a lo largo de este trabajo, lo que sí me parece claro es la necesidad de atender, en este como en otros casos, a disciplinas que, como las jurídicas, no suelen formar parte de nuestro bagaje profesional ni de nuestros métodos de análisis, aunque dichas realidades tengan una importancia fundamental en la sociedad y sean la base profesional y cultural de muchos escritores, de muchas obras literarias; no se debe perder de vista el hecho de que los juristas no sólo forman un grupo influyente por su poder económico y político, también coinciden con los humanistas en la preocupación por las fuentes latinas clásicas y por tantas otras cosas que fundamentan la modernidad intelectual" (pág. 160).

se resume a las vidas de Santa Catalina y San Francisco de Asís². Todos conocemos la profundidad y el tesón de los trabajos de Domingo Ynduráin. ¿No hemos de ver entonces una clara elección? Yo diría incluso una acusación. No en vano Ynduráin ha escogido no cualquier obra sino un gran tema de la filología hispánica medieval, obra mil veces analizada en sus más mínimos detalles y de la que, sin embargo, apenas si podemos coordinar un discurso seguro. Es lógico que una gran obra plantee preguntas, pero también ha de formular respuestas. Lo que propone Ynduráin no es —y creo que puede parecerlo, si somos honestos— una simplificación. Sus palabras actúan como el barrido de las sobras de la mesa. Nos ofrece la *tabula rasa* y, una vez que tenemos la tabla bien limpia, nos hemos aclarado con nosotros mismos, entonces, y sólo entonces, retomamos el trabajo.

El segundo bloque del libro depende, así las cosas, de su primera parte. En modo absoluto. Un par de conceptos clave son la guía por terrenos mucho más espinosos. Aquí también vemos el trabajo de un humanista. Conscientemente se aleja de su territorio: caminamos hacia los derechos canónico y civil. Incluso, a menudo, comprobamos cómo desde hace algunas páginas ya no se habla de Juan Ruiz, sino de otros asuntos muy puntillosos de ciencias jurídicas casi arcanas para cualquiera y de textos que apenas si conoce un filólogo de profesión. Es el signo de los tiempos y es el signo de la información a mano de cualquiera. Todo nos es accesible en una vorágine de datos y textos como nunca se manejó en los tiempos medios. Desde luego somos aquellos enanos a hombros de gigantes. Somos por ellos pero, ¿qué hacemos por ellos?, ¿qué nos queda de su enseñanza, de hacer accesibles los saberes, qué es lo que, como finalmente señala Ynduráin, quiere Juan Ruiz, y quiere todo el mester según declaran sus intenciones? Cada vez abunda más el investigador profesional que se gana la vida en un gabinete de curiosidades, enseñando en barracas poco visitadas los

² El esquematismo buscado de la primera parte del libro sugiere una lectura en forma irónicamente hagiográfica, una idea que habría que explotar en el sentido en que confiere al texto literario — presunto relato de ficción—, una característica que no es del todo propia a su modalidad, la *forma empírica* —según los términos de Ricœur— correspondiente a la biografía o la autobiografía, modalidades narrativas de las cuales la hagiografía pretende ser subsidiaria.

fenómenos que en lugares insólitos y de padres extrañísimos ha encontrado. En definitiva, vuelve a nosotros la escolástica fomentada por mecanismos culturales y de gobierno. Pese a todo Ynduráin encuentra la esencia en la palabra. Con sus ejemplos en latín y sus exploraciones en *terra incognita* lo que encuentra es el vínculo de la palabra. Está demostrando que una cultura que canonizaba, tenía la escritura como religión, imponía una percepción de la realidad. Y lo que sucede a ese alegre y risueño Juan Ruiz que nos ha parecido toda la vida es que el arcipreste está dominado por esas palabras, que se cuelan en su obra sin que nosotros podamos percibirlo sino a través de penosos esfuerzos, y que esas palabras la dirigen y la hacen. Ése es para mí —o al menos, como lector moderno, quiero que sea—, el núcleo del *Libro de buen amor*: el problema del lenguaje, lucha entre lo real y lo aparente o “colorado”, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo honesto y lo deshonesto, la búsqueda constante del lugar del hombre en el mundo que lo engaña una y otra vez y que, medio broma-medio regalo, lo ha dotado de lenguaje. Ahí es donde Juan Ruiz, imperceptiblemente, conmueve nuestros cimientos y esa, creo, es la querrela del libro.

La presente reseña no quiere ser apenas académica. En el sentido de que no pretendo recordar y confrontar los cientos de estudios que sobre el *Libro de buen amor* existen y serán. Quien quiera perder su tiempo puede acogerla como una reflexión libre sobre un estudio que ha fascinado a este lector. Ello sin devociones ni querer estar en todo de acuerdo o en todo en desacuerdo. Lector fascinado porque el libro es sin duda bueno pero más porque se incrusta en algunos de los problemas que a este lector más acucian. Y claro, tienen que interesarnos los libros que nos quieren y nos buscan, no los que se nos imponen por trabajo o autoflagelación.

Si la ruta del buen amor que nos traza Domingo Ynduráin es cierta se abre un debate después del libro, debate que ha de ser fecundo como el de toda escritura esencial. ¿Dejaremos de preguntarnos qué ha cambiado en la mentalidad de tantos lectores para ver en este libro una botica de irreverencias y pecados? Ese es un debate moderno que no nos debería dejar indiferentes. Faltos de testimonios de época, en el sentido en que los tiene otro libro como el *Roman de la Rose*, víctima de una transmisión azarosa en sus manuscritos, el enigma de la borrosa influencia de

Juan Ruiz en sus coetáneos y la trascendencia que, sin embargo, nosotros le concedemos, es una de esas tareas complicadas que le compete al filólogo y al historiador de la literatura medieval española, donde tantos son los textos que comparten esta condición. Lejos de los condicionamientos materiales que han hecho de los infantes de Lara o del Rodrigo mozo piezas de mayor espíritu para el hombre medieval castellano que el propio *Cantar* parece obligado cuestionarse qué es aquella literatura medieval y cuál es *nuestra* literatura medieval, porque en ese vaivén histórico de las bibliotecas seleccionadas por cada época se encuentra, al menos en parte, la respuesta a nuestras mixtificaciones.

Domingo Ynduráin ha envidado fuerte al proponer una lectura que niega el carácter fundamentalmente heterodoxo con el que se ha ido asomando el *Libro* a nuestras lecturas modernas. No ha querido encontrar la unidad en el sueño estructuralista de que toda obra de arte contenga, por oculta que se encuentre, la clave mágica de la unidad. No ha cedido a la tentación posmoderna de exaltar el *Libro* como una *pulp fiction* —¿acaso no lo es para nosotros?, ¿no es el fondo de la interpretación de aquellos que creen tener ante sus ojos el cuaderno de notas, fantástico, de un escolar aventajado?—. La imagen ya clásica del espejo roto se impone como un rompecabezas imposible; cuando el sol refleja en un fragmento nos ciega momentáneamente y nos deja a oscuras el conjunto. Domingo Ynduráin ha optado por capear esta dificultad del siguiente modo: lo primero ha sido construir el marco, lo aparentemente insustancial. Se me va a permitir continuar con la metáfora. En efecto, para la mayoría, el marco no será nunca la sustancia, el espejo seguirá reflejando sin él una imagen. Pero sucede que en esa galería

³ Un asunto prácticamente irresoluble con los datos que tenemos en la mano es el de la edad en que Juan Ruiz compuso su *Libro*. Esto porque no existe lectura inocente. La de Domingo Ynduráin hace pensar en un Juan Ruiz más bien maduro, bien imbuido de un cúmulo complicado de conocimientos técnicos y de exquisita precisión en el uso de varios conceptos. Joven prodigio o experimentado hombre de letras, ¿por qué el silencio de la autobiografía real acerca de un hombre de talento nada común en su tiempo, cuya utilidad práctica podía ser recabada para tantos propósitos, incluido el político? El arciprestazgo de Hita tenía su punto de prestigio, pero a través de la lectura de Ynduráin, ¿no se nos presenta como algo parco? Las respuestas son hasta cierto punto indiferentes. Lo que me interesa es señalar cómo la orientación teórica de *Las querellas* determina el reordenamiento de nuestras interpretaciones, empujando por las preguntas que se haría una guía del tipo *Who's is who*.

intimidante de espejos que es el pasado, el marco nos permite concentrar una imagen, aunque sea fragmentaria.

Ahí quedan pues, como marco, lo que con humildad se ha llamado “Una lectura rápida” y “Un comentario de carácter general”, lo que Ynduráin concibe como el argumento mondo y lirondo o, dicho de otro modo, la *autobiografía amorosa de Juan Ruiz*, sin la morosidad de sus “digresiones, desvíos, episodios adventicios” y otras lindezas.

De otro modo, el libro que ahora nos ocupa se podía haber dividido en dos partes más generales. 1) ¿Hasta dónde llegamos nosotros?; 2) ¿hasta dónde llegaba —probablemente— Juan Ruiz?

A la primera pregunta correspondería el aventar del trigo. ¿Hemos de leer nosotros en Juan Ruiz a San Agustín, a unos u otros aristotelismos? ¿Es el libro de Juan Ruiz lo que por profesión nosotros hemos querido que sea? La lectura continua de Juan Ruiz que se nos propone en el prólogo sirve para aclarar hasta qué punto hemos acabado por fragmentar más, si cabe, el libro de Juan Ruiz desde enfoques parciales, aunque a menudo necesarios. Así las cosas Juan Ruiz se nos aparece como una biblioteca portátil, un diccionario fácil de dislocar para nuestros propios usos académicos. La segunda pregunta responde, aprovechando una imagen de Eugenio Asensio, a la cizaña que invariablemente acompaña al trigo y que resulta inseparable en la cosecha. La primera pregunta nos lleva a reconstruir el mundo de fuentes intelectuales que habitó Juan Ruiz. La segunda quiere reconstruir no tanto las fuentes variadísimas como el caño auténtico del que pudo beber Juan Ruiz. La potencia del *Libro de buen amor* depende, en efecto, no de la asunción del todo, pero sí de su posicionamiento frente al todo. Vuelta a la metáfora: el *Libro de buen amor* sería el catálogo de una de las bibliotecas posibles de la Europa del siglo XIV.

El modo en que a Ynduráin se le ha ocurrido evitar los inconvenientes de la primera pregunta es disfrazarse de Juan Ruiz a través de una lectura parafrástica que deja de lado los *principia recepta* que Juan Ruiz no había de plantearse⁴. De tal modo, por interesante que

⁴ Hay que entender que esta primera lectura pretende hacerse pasar por plana. En la segunda parte del libro veremos cómo el asunto del prólogo tenía sus tildes en tanto que Juan Ruiz, siguiendo a una escuela y dejando brevemente a otra, prefiere centrarse en la memoria mejor que en el entendimiento. Eso no resta ninguna importancia a la lectura inicial, que tiene un valor teórico.

ello sea, no es ya obligatorio comparar los textos de San Agustín acerca del amor, la memoria, el entendimiento o la voluntad en relación con el *Libro de buen amor* porque Juan Ruiz concebía este sistema epistemológico como un *fait accompli* perfectamente natural, integrado en un sistema de pensamiento común y al que no cabía interrogar. Para el hombre medieval todo lo que ocurre, espiritualmente hablando, ocurre bajo la especie de estas categorías, de igual modo que para Kant todo sucede en las categorías ineludibles del tiempo y el espacio. Dichas categorías, recogidas en el *Decreto*, como señala Ynduráin, constituyen una medida del hombre que es externa en cuanto universal y categórica pero particular y variable en cada individuo. Del frágil equilibrio de éstas en el hombre depende, en buena medida, la existencia del pecado. Juan Ruiz, para prevenir el tropiezo, nos ofrece un buen catálogo de motivos de ruptura en lo que atañe a la distracción de la memoria, la sinrazón y la aniquilación de la voluntad; siempre *sub specie amoris*.

Cualquiera se dará inmediata cuenta de que existe una contradicción o paradoja por un lado entre lo que se ofrece como *ars amandi* y por otro, como *remedia amoris*. Seguramente eso era lo que pretendía Juan Ruiz, hasta cierto punto. Que se nos conceda la licencia de la hipótesis. Si el público de Juan Ruiz, académico o habitante de un entorno donde la Universidad formaba parte de la vida cotidiana de todos los habitantes, como Salamanca, conocía en el original o por tradiciones orales o deturpadas el contenido de estos textos, ¿no pensaría inmediatamente en Ovidio? Yo creo que sí. Nosotros podemos percibir el esquema ovidiano incluso antes de llegar a los episodios ovidianos. Concedamos esa gracia a nuestros antepasados. Pensemos que esos textos formaban parte de casi cualquier biblioteca donde se ubicara un episcopado, pongamos por caso Osma. Y, sin embargo, y como hace bien en mencionar Ynduráin (pág. 15), Juan Ruiz ha citado cinco veces el *Decreto*. Si su auditorio no era exclusivamente el de los juristas o escolares, ¿no hemos de ver que Juan Ruiz estaba dorando la píldora para que entrara mejor la medicina? Bien sabía el de Talavera años más tarde cuánto sabían de lides esas mujeres urbanitas del medievo castellano. Ynduráin al ir llevándonos poco a poco a su tesis hace que en nuestro compromiso de lectores vayamos descubriendo

los filtros que Juan Ruiz imponía a su obra. Quizás Juan Ruiz se lo tomó demasiado a pecho y olvidándose en ocasiones de la *historia nuda* que prefiere Ynduráin iba dando higos dulces aquí y allá, según le iba dictando el sentido común de la retórica ya literaria, ya pastoral, de su tiempo. Y es que —todo no puede ser— lo que no nos suele recordar Ynduráin al poner casi todos los acentos en la misma sílaba, es la polifonía de voces del libro que estudia. Resulta hasta cierto punto chocante, aunque también natural, que se nos quiera repetir tantas veces lo mismo. Pero unas veces en prosa, otra con unos gozos, con un ejemplillo, etc. Sabemos bien de sermones conservados en latín y castellano, por ejemplo; de asuntos que se refieren tanto en prosa como en verso y se encuadernan juntos. La prevención erudita nuestra contra la divulgación, sin menoscabo de que ésta exista, nos impide esta lectura donde distintos niveles retóricos trazan el arco de la recepción. Al actuar así, Juan Ruiz se sitúa intencionadamente en la posición de privilegio del predicador, pero prescindiendo a voluntad del púlpito. Quien controla la verdad y sus modalidades de expresión es quien dicta la norma. El mismo Ynduráin se da cuenta al interpretar como obsesión de Juan Ruiz que “los datos inmediatos de la conciencia no son seguros, deben ser interpretados por quienes conocen la ciencia” (págs. 18-19). A partir de estas premisas Juan Ruiz se erige en juez y parte de su propio libro, exponente de la ley humana en las vicisitudes de su errática autobiografía donde se ofrece en *carne y hueso*, ejemplario de contradicciones —con la mostración del asceta y el ermitaño *real*—, y de la ley divina en tanto que la *realidad* es suplantada por la *ficción* para mejor implante de las recomendaciones retóricas —Accursio, Placentino, Guillermo de Potiers— del derecho canónico.

Quién sabe si Juan Ruiz no se está riendo de nosotros con el reclamo del aristotelismo heterodoxo. Sin menoscabo del famoso artículo de Rico, Ynduráin ha señalado la “excesiva impostación aristotélica del personaje” (pág. 21). ¿Por qué le interesa a Juan Ruiz traer a colación esta novedad del aristotelismo medieval? ¿No estará de nuevo dándonos la mano del hombre para conducirnos a un reino más espiritual? Es verdad que el aristotelismo, tanto el ortodoxo como el heterodoxo resultan ser entonces novedad, más si cabe en tierras castellanas, hasta donde llegaba, atenuado, el eco de las furibundas polémicas conocidas por todos.

De nuevo tenemos dos niveles de lectura. Uno nos lleva a la complacencia del escolar que se siente instalado en la vorágine intelectual, en la punta de lanza del debate universitario. El otro nos lleva a la sal gruesa naturalista que se desprende de estas cuadermas y que de nuevo nos aleja del carácter más especulativo de la intención de Juan Ruiz. Está claro que estoy en la tesitura de creerme la tesis de Ynduráin y con ella en la mano leo. Visto así, pues, todo el libro consiste, de alguna manera, en captar el movimiento más vitalista, tanto físico como intelectual, para colar de rondón la esencia permanente de la ortodoxia cristiana de su tiempo. Sabemos, con Zumthor al frente, que la autoridad en la Edad Media no es esa cita estanca que se asume sin discusión sino, más bien, la aguja que sirve para que el tren cambie de vía. Todos contentos, reconociéndose y gozando de su inclusión en los distintos niveles del discurso, se acepta mejor la entrada en el redil del código canónico, cuya característica es el no cambio que, finalmente, ha de prevalecer.

En este sentido, lejos de pretender como se había sugerido, que el hombre ha de probar lo malo para aprender experimentalmente su equívoco, Juan Ruiz busca sustituir la experiencia real del pecado por la suya propia, paradigmática y sustituta —yo diría que hasta usurpadora— de las experiencias individuales. De otra manera, la experiencia inmediata pasa a ser mediata. La propuesta de Juan Ruiz de su ejemplo como catequesis de la vida acabaría entonces en doctrina. En el siguiente sentido: admitamos que toda ciencia humana se basa en la experiencia y que la teoría que de ella depende se basa en un método de error-acierto. Una vez desbrozado el camino nos queda la teoría limpia con los axiomas que invariablemente dicen que determinada conducta lleva a la infelicidad y nos aleja de Dios. La vida de Juan Ruiz sería un itinerario de errores cuyas vistas estarían puestas en ejemplificar una teoría negativa donde la sombra del *buen amor* se apodera de la imagen que la proyecta, el *loco amor*. Aceptada la esencia pecaminosa del *loco amor* nos queda la teoría mutada en doctrina.

En este punto es donde comienza la peripecia: “El Arcipreste, fiado en su doctrina, según la cual es cosa natural amar, emprende su particular aventura que es, a la vez, comprobación por hecho, experimental, de su filosofía” (pág. 24). ¿Seguro que de su filosofía y no de

aquella que debe ser finalmente rechazada? El fracaso y el rechazo persistente después de probar varios métodos —el poético, la alcahueta...— bien conocidos por cualquiera y que poco añaden a la experiencia real, aunque mucho a la literaria, jalonan las distintas aventuras que nos hace llegar Juan Ruiz. De las distintas valoraciones y ejemplos que recopila el oyente-lector pueden deducirse dos máximas, una práctica y otra espiritual.

La práctica consiste en que las fuerzas gastadas en el camino no compensan los logros y que el mundo del amor es mucho más espinoso y difícil que el que las coplas y cantigas que el vulgo y los estudiantes tienen en su mente representan. ¿Merece la pena el esfuerzo incluso en el caso de un hipotético éxito? ¿O es preferible la fórmula tradicional por la que el matrimonio asegura la “fembra plazentera” y nos ahorra riesgos innecesarios? A Juan Ruiz le vale muy bien para defenderse de las objeciones el recurso a las estrellas, lo que justifica la pertinacia del amador en la ficción pero, al tiempo, por el fracaso y desenlace final, ridiculiza a aquellos que en la realidad buscan la descarga de su comportamiento en un determinismo a todas luces pagano, como bien parece indicar la referencia a Venus.

La espiritual se resume de la práctica. Quien quiera encontrar la paz y el amor en el mundo y en Dios hará bien en abstenerse del amor que todos los tratadistas del medievo han dado en llamar ilícito. Las mujeres no conseguidas no serán motivo de calumnia, como podía darse en otros ámbitos literarios, y sí de alabanza, en términos generales. “Estas valoraciones —acota Ynduráin—, en mi opinión, indican bien a las claras la intención y el sentido de la obra: advertencias contra los engaños, aprobación de las que saben guardarse y de los que las guardan” (pág. 26). En el caso contrario, en el ámbito de una naturaleza hostil, representada en un ámbito remoto a la civilización y en un medio marcado por la animalidad y los símbolos que recuerdan la presencia del mal, la serrana que todos recordamos, también con su propia tradición literaria.

Claro que entre el público de Juan Ruiz se encontrarían tanto hombres maduros, para los que tales advertencias si acaso constituirían una reminiscencia socarrona y los mozalbetes más bien renuentes a atarse en corto antes de la cuenta. Para éstos, según Ynduráin, Juan Ruiz proponía

a través del alegato de don Amor unas bases civiles que se correspondían más con los dolcestilnovistas o los provenzales que con Andrés el Capellán y los naturalistas. Es decir, el respeto por la mujer y la actitud del solicitante. Trabrar la obra de Juan Ruiz con la de la estética trovadoresca no es tarea nada fácil e Ynduráin no se mete en más harina que la del apunte. Interesa más que esta hipótesis un tanto vaga la del sentido común que propone poco más adelante, donde ve en Juan Ruiz no “la actitud de un teólogo, sino la de un jurista, la de un clérigo que está a pie de obra y atento a las circunstancias efectivas de la realidad inmediata; que se enfrenta a los problemas de la vida cotidiana” (pág. 33). En efecto, si la actitud de Juan Ruiz es la del jurista ha de ser también la de una mentalidad hasta cierto punto prosaica, a la que importan las variantes menudas de los casos con los que se va tropezando. Es también, por qué no, la actitud del confesionario. Y también, por rebote, la ovidiana, pues no a todos los amantes-pecadores les va igual de bien el mismo remedio. A partir de este momento, Juan Ruiz se nos puede aparecer como amante de la policía, en el doble sentido que en francés tiene esta palabra.

Por un lado, vigilante de la rectitud y el cuidado selecto de la relación o vínculo social entre un hombre y una mujer, que si se da debe darse bajo ciertas circunstancias lo más honorables posibles, el respeto a la mujer doncella, pongamos por caso, mientras que el adulterio, como en Pitas Payas, puede encontrar, sin embargo, una remota justificación por el abandono de los deberes conyugales. Recordemos que el Arcipreste protagonista o sus máscaras —don Melón de la Huerta— recorren con cuidado las variedades del espectro social: la monja Garoça, doña Endrina —viuda pero tan joven—, la serrana, etc.

Por otro, en cuanto observador jurídico que tiene en cuenta el concepto de *reincidencia* en el delito: “Fazle una vegada la vergüença perder;/ por aquesto faz mucho si la quieres aver:”, recomendación propia de las artes de amor, también. Si el comportamiento de la mujer ha de ser prudente, el del hombre ha de ser medido en todo caso, pues la medida en los vicios que tientan al hombre redundará, en buena lógica, en un comportamiento amoroso aceptable.

Entre las medidas de la prudencia, aunque nada recomendable, está la figura de Trotaconventos, la cual podrá llevar todo negocio en

secreto. Endrina caerá por su mediación. Aunque el episodio acaba en boda Ynduráin hace muy bien en llamarlo “bajonazo”. Por dos motivos: el primero porque da la impresión de tratarse de una modificación del texto original, que acabaría de forma más licenciosa, y el segundo porque en el episodio de doña Urraca el texto desliza un yo que continúa la aventura anterior y que ahora ya es Juan Ruiz y no don Melón. Ynduráin lo nota, pero pasa de puntillas porque este hecho compromete la tesis de su libro. Concedamos un respiro, el de las tergiversaciones de *La Celestina* y los pollinos perdidos del *Quijote*.

En fin, pasa la Cuaresma, triunfa Carnal pero a don Amor ya no le sostienen sus escasos réditos y se marcha en busca de mejor fortuna, queda solo el Arcipreste y la prueba con Trotaconventos. La monja Garoça lo trae al redil del amor de Dios; mueren Garoça y Trotaconventos y el libro acaba con un ramillete de composiciones devotas que cierran el desengaño del protagonista y abren el rumbo de su nueva vida.

Tan parca cosecha del amador que inició el libro más se parece a una vida pía de sufrimiento y congojas que a las salsas picantes que podían esperarse. Ocurre en cierto modo como en las vidas de San Agustín, María Magdalena y otras por el estilo, donde el interés morboso pronto se reduce a las líneas de una vida edificante.

Voy a citar ahora con un poco de extensión a Ynduráin. El razonamiento es implacable, pero cojámoslo con un poco de prevención. Al fin y al cabo la obra de Juan Ruiz pertenece a una poética muy distinta. Pretender que el *Libro de buen amor* podía salirse alegremente del tiesto sería negar el carácter propio de las modalidades poéticas, con sus códigos a veces un poco envarados: “Nada tiene que ver este nuestro *Libro de buen amor* con las obras del *fin amor*, con el poema que compuso Beatriz, condesa de Dia, que comienza “Estat ai en gre cossirier”. Pero tampoco, a mi entender, con los *carmina erotica* de Ripoll, o con las cantigas 41, 44, etc., de Alfonso X; ni con determinadas situaciones del *Decameron* o con las pormenorizadas descripciones (de bastante mal gusto, por otro lado) del *Ninfale fiesolano*, pongo por caso” (pág. 60). No quiero entrar a discutir si son o no de buen gusto las descripciones del *Ninfale*. Lo que es seguro es que ninguno de estos textos citados tiene correspondencia ni con la *cuaderna vía* —ni

siquiera ésta que renueva Juan Ruiz tan profundamente en varios sentidos— ni con otras composiciones del *Libro*. Claro, tampoco se parece a los *fabliaux* eróticos que conceden cualidades vocales a órganos del cuerpo que horro nombrar. Éste es un asunto de poética que hay que estudiar desde la perspectiva de la poética. Una cosa es la observación certera y que puede ayudar a comprender ciertos hechos y otra es que ésta pase inmediatamente a comprenderse como valoración crítica. No me avergüenza insistir; este pasaje concreto de Ynduráin es de los que contribuyen a cerrar senderos que podrían resultar de mucho interés. Decir de un texto lo que *no es* es importante, pero no suficiente. De hecho puede llegar a anular el problema fingiendo que no existe. Quizás lo que hay que intentar es situar al *Libro* en su ecosistema. No sólo se trata de *qué no es* sino, sobre todo, de *por qué es así* y no de otro modo.

En definitiva, quedémonos con la idea, quizás no del todo clara en Ynduráin, aunque lo cita, de que el libro tiene un componente paulino importante en su doctrina, la historia de una conversión, esta vez del amor carnal al amor en Dios, salpicada con una vasta serie de recomendaciones morales de sentido común, de confesor de manga ancha o al menos comprensivo y salpicada de cierto regusto cortesano o, como mínimo, urbano. No es poco bagaje para cualquiera que conozca los escritos de San Pablo y sepa reconocer la fuerte implementación medieval de Juan Ruiz, cuyo mundo era radicalmente distinto al del cristianismo primitivo.

Vamos ahora a un contexto no explicado por Ynduráin (sin embargo algo se apunta en la pág. 87, pero sin desgranar) y que, aunque éste no es lugar para explicarlo, debía estar en la base de la ortodoxia de Juan Ruiz. Es curioso, porque casi todos los textos canónicos que cita Ynduráin parecen indicar esta dirección. Juan Ruiz, al encontrar o intentar mostrar el lugar del amor carnal en el mundo se opone a aquellos que lo niegan por principio, incluso dentro del matrimonio, como en la doctrina de los Armenios que se cita en la página 64 o el rechazo por Pedro Abelardo de las doctrinas del místico renano Eckhardt. La negación absoluta, con sus variantes en distintos grupúsculos religiosos, del amor carnal, es una de las herejías más combatidas del momento, y

una de las más peligrosas, pues en la búsqueda de Dios niega el mundo por él creado y niega la reproducción que es el fundamento de la permanencia humana en éste. Tales doctrinas, como es de suponer, no tenían sólo implicaciones religiosas o morales, sino que atentaban contra el mundo político medieval desde la raíz y constituían una doctrina profundamente subversiva que se alejaba de y negaba los centros de poder terrenales. Si he citado antes a conciencia la influencia de San Pablo no ha sido a humo de pajas. Una lectura herética del Apóstol podía conducir y condujo a tales interpretaciones. Del triunfo de la ortodoxia dependía la pervivencia nada menos que del aparato eclesiástico, de la institución. ¿Qué podían significar periódicos escándalos carnales, como el descrito por Linehan acerca de las dueñas de Zamora al lado de la integridad de la Iglesia? Pero de esta embrollada situación espiritual del XIV no quiero apuntar más.⁵ El marco general puede leerse cómodamente en el excelente libro de Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*. Volvamos de nuevo con Ynduráin, ahora con otra perspectiva de un Juan Ruiz ortodoxo, institucionalista (casi de cofradía) y urbano.

Estamos ya en la segunda parte del libro, pasamos de lo general a problemas concretos, cuestiones eruditas en torno a incógnitas que se han ido planteando a lo largo de la lectura lineal de las sesenta y pico páginas precedentes.

El primer ensayito, una joya titulada “La doctrina inicial”, es una indagación técnica acerca del significado de la tríada *memoria, entendimiento, voluntad*, comprendidas como “pórtico doctrinal” de todo el *Libro*. Ynduráin las entiende sobre todo en el ámbito de la escolástica y más deudatarias de Aristóteles y Santo Tomás que de San Agustín y Platón, lo que ya supone una elección epistemológica marcada. Sin embargo, aunque la explicación de varios conceptos centrales depende de esta perspectiva, Ynduráin entiende que lo que bulle en el prólogo,

⁵ Aunque las disposiciones conciliares castellanas del momento poco o nada se ocupan de herejías recordemos que Aymerich, el inquisidor de la Corona de Aragón va a estar bastante atareado en este siglo, pues en su territorio fueron algunos los procesos, al menos que nos hayan llegado hasta hoy. Además, visto el aliento intelectual de Juan Ruiz sería inapropiado dispensarle una atención demasiado exclusiva por lo castellano.

en especial acerca de la memoria, son las doctrinas de San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry. Aquí, pues, desde la perspectiva aristotélica, son considerados términos como el de *placer* y *gozo* con sus correlativos *dolor* y *tristeza*, si bien lo que en todo momento se examina es la idea de *concupiscencia* que es, en realidad, el vocablo clave en este género de pesquisas. Ello lleva a un problema no exento de interés. El apetito concupiscible no queda sólo en la *mantenencia* o en el fruto efímero de una relación sexual, busca también una forma en la que proyectar el deseo, la *fembra placentera*. Aquí es donde se modifican radicalmente las cosas, porque el primer tipo de usufructo del amor, el más cercano al animal, es el más fácil de eludir. Como bien indican los médicos salernitanos, de Montpellier y otros lares, el asunto se arregla con un discreto intercambio de humores. Pero ay, la ofuscación producida por la imagen obsesiva de la *pulchra mulier* ya es otra cosa, afecta gravemente a las facultades intelectivas: “Me parece que la segunda causa que lleva al Arcipreste a tomar el amor como un fin en sí mismo, como un fin absoluto, es un error producido no ya por el apetito natural, sino por el apetito intelectual, por la voluntad” (pág. 80). Esto lleva a una serie de desplazamientos y perversiones de las potencias o facultades del alma que la desvían del recto camino de la voluntad que es Dios. Los trastornos producidos han sido descritos en numerosos lugares y el lector familiarizado podrá reconstruirlos sin dificultad, aunque Ynduráin lo hace admirablemente. Juan Ruiz se aplica a devolvernos al camino de la Verdad, que es el Bien y lo hace con todo un arsenal jerárquicamente organizado: la ley divina, los códigos canónicos, los ejemplos extraídos de la experiencia o los fueros particulares si se ponen a tiro. Por lo que hemos visto antes la voluntad no es buena guía y, aunque prima el entendimiento en el tomismo Juan Ruiz ha preferido la memoria, la ligadura más directa con Dios. Es fácil suponer que el conjunto de sutilezas teológicas y lo fino que se hila en estos asuntos a través de una pléyade de textos latinos de todo género no fueran fácilmente deglutibles por cualquiera: “Naturalmente que, a tales alturas, sólo pueden remontarse los especialistas, como Juan Ruiz, una de cuyas obligaciones específicas consiste en explicar, de manera que se entiendan y se recuerden, dichas doctrinas a quienes no

saben latín ni, en consecuencia, poseen la instrucción necesaria para interpretarlas por su cuenta y riesgo” (pág 89). Para ello es bueno que con el traslado de la doctrina se dé cuenta de numerosos casos prácticos. Una página de filología muy bella, la 91, nos hace percibir, sin asegurarlo, que éste modo de operar a través del ejemplo se convierte, como en el *Alexandre*, en principio organizativo y poético de la *cua-derna vía*.

Pero ya sabemos que lo que interesa a Ynduráin no es tanto la poética del *Libro* como los sentidos de la escritura, sus significados concretos y las *querellas* que plantea desde una postura hermenéutica. No olvidemos, de todos modos, que los principios poéticos de construcción propiamente poéticos son escogidos por su especial relevancia para *mostrar*, que la estructura hace el significado. Ynduráin ha escogido con buena mano uno de los episodios más controvertidos de Juan Ruiz, la disputa por signos. De la burla del ribaldo, pasaje que tiene su antecedente en Tito Livio, Juan Ruiz saca las veras del problema acuciante de la ley escrita. Ynduráin no ha necesitado recordar que corren tiempos cismáticos y de contracorrientes culturales muy fuertes. La ley escrita se tambalea y hay que devolverle su prestigio: “Como la de las leyes escritas es una sujeción estricta y objetiva, pueden ser vistas (y con razón) como un atentado contra la libertad individual, al tiempo que como una defensa contra la fuerza de los poderosos; pero lo que siempre resultan ser las leyes escritas es un arma en manos de los juristas, que tienen el privilegio de interpretar las leyes, porque sólo si hay doctores capaces de interpretarlas tienen sentido las leyes escritas, si no es así, mejor que sigan las costumbres como reglas de convivencia” (pág. 97). En este mismo sentido apuntan tanto juristas como teólogos: Cino da Pistoia, Imerio, Floro o Salisbury, entre decenas que podrían espigarse. Para Ynduráin subyace una condena tanto a la física experimental —Sigerio de Brabante o Bacon en la Edad Media— como a la confiada articulación del derecho natural y civil frente al canónico y divino, pues es Dios la única fuente real de justicia, “de donde derivan tanto las leyes morales como las normas jurídicas” (pág. 109). Todo ello va contra la experiencia de lectura del *Libro*, pues el protagonista corresponde más bien a esa categoría de filósofo

materialista que al parecer se niega. Es el mismo fracaso del protagonista y su conversión lo que nos debe servir de ejemplo. Bien sabe Ynduráin que los centros de esta polémica se encontraban bien desarrollados en *Las confesiones* de San Agustín o en San Ambrosio, hecho que calla o atenúa por el momento para dar voz a los textos fundamentalmente de índole jurídica que habían recogido esta llama para arrimarla a sus propios hogares, donde más que ideas de la fe cristiana lo que se promueve son estados de fe, es decir, instituciones que fomentan el amparo de un poder establecido y al que hay que defender de las arremetidas de los nuevos griegos que corretean por toda Europa. La ingenuidad del ribaldo romano queda así en entredicho, devolviendo a la ley divina su estado original de revelación frente a las prácticas y manipulaciones del *especialista* medieval.

Y es que, como va a descubrir Ynduráin en los dos capítulos que hacen de cerrojo de este libro, si el saber y la verdad han estado siempre reñidos, este siglo XIV del Arcipreste parece representar los problemas más acuciantes de la crisis del estatuto del saber. Aunque son muchos los que se aplican al conocimiento pocos son los que lo alcanzan, reza una de las cuadernas del *Libro*. Es otra vez la tesis paulina que figura, quizás irónicamente, al principio del *Cancionero de Baena*. Las prioridades de la ley humana y la divina tienen su estandarte en la disputa entre imperio y papado que planea sobre el *Libro* y que cuestiona, a fondo, el entramado legal europeo. Son cuestiones que subyacen pero en buena medida son externas al *Libro* y que merecen más el espacio de una *Revista de Estudios Teológicos* o *Políticos*, como en parte no tiene más remedio que reconocer Ynduráin, que no siempre puede volver a Juan Ruiz con facilidad: “Quizá no haya que ir tan lejos y fuera mejor suponer, sencillamente, que puesto que se dirige al pueblo llano —no a especialistas en derecho o teología— basta con exponer la verdad y no es necesario ni oportuno entrar en controversias que pudieran ofuscar el juicio de sus lectores u oyentes, a quienes nada de esto importaba ni lo hubieran entendido” (pág. 137). Ahora bien, concedamos que existe en las cuadernas de Juan Ruiz “la oposición entre el derecho canónico que utiliza el autor del *Libro de Buen Amor* y el derecho civil que esgrime el personaje” (pág. 153). Por esta vereda sí que podemos percibir a un Juan Ruiz que deposita la

confianza en un derecho canónico donde la ley no se abroga, como en el civil, sino que convive, a pesar de que haya que suspenderla en ocasiones puntuales. Esta ley recibida se opone, como está bien visto en el episodio de don Ximio, a las leyes foreras excesivamente particulares y propicias a la manipulación de los intereses particulares. Parecidos intereses, también desde la ironía de la superioridad, podríamos encontrar en otros ámbitos literarios como la *Farce du Maître Pathélin*. Frente a esta opción, la que escoge el *Libro*, más que el protagonista, sería siempre la de la centralización del saber conforme a una disposición jerárquica que comenzaría por el rey y las leyes generales por él emitidas, el Papa y las leyes divinas elaboradas por su Colegio y, en la cumbre, Dios, como fuente de justicia. De tal modo, el carácter supuestamente revolucionario (aunque quizás se pueda mantener desde la perspectiva de un libro como *Les états*, de Bernard Guénéé) del Arcipreste quedaría en realidad en la defensa de los poderes *tradicionales* que veían frente al marasmo y la posible pérdida de privilegios, la acentuación del centralismo a través de doctrinas francamente favorables como el Derecho Romano y el Derecho Canónico. Para los destinatarios del *Libro* llegar a decodificar los niveles de lectura propuestos por Ynduráin sería semejante a una hazaña. No todo lo dicho en el *Libro* es evidente de buenas a primeras, aunque podría serlo para hombres como Paradinas, pero parece cierto que “el autor del *Libro* tiene una clara formación canonista, con lo cual quiero decir que la obra está impregnada de una mentalidad general que concuerda con la formación que se obtiene de dichos estudios no tanto que en tal o cual pasaje o episodio haya una referencia concreta al derecho de la Iglesia o el civil. [...] sobre esa base jurídica y mental se levantan y tejen los episodios, cuentecillos, chistes, cantares y demás elementos populares o popularizantes cuya comprensión y disfrute se encuentran al alcance de cualquier persona” (pág. 159).

Quiero acabar con una pregunta de difícil solución. Si todo esto es así, si Juan Ruiz podía funcionar como dispositivo de propaganda de poderes en liza que aprovecharían muy favorablemente esta doctrina, ¿por qué la obra del Arcipreste mereció el silencio político, jurídico y canónico y sólo sus rasgos más específicamente literarios hinchieron

la corriente que nos lleva hasta *La Celestina*⁶? Dicho de otro modo, pese a sus esfuerzos, ¿ha conseguido Juan Ruiz lo que Domingo Ynduráin quiere que hubiera conseguido? Es casi imposible saberlo. La lectura del *Libro* nos deja sobre todo el poso de la aventura y la delicia de la falta más que el de la ortodoxia. Nos queda a través de Juan Ruiz, eso sí, una bellísima crítica del lenguaje y sus capacidades como productor de verdad o ilusiones.

⁶ No será del todo impertinente recordar que andamos próximos, por las fechas que constan en los manuscritos de Toledo o Salamanca a esa resurrección en segundo plano de los ideales jurídico-políticos de Alfonso X a la que recurre Alfonso XI con el *Ordenamiento de Alcalá*. En cualquier caso, los testimonios que han permanecido del *Libro de buen amor*, tanto los retales de Oporto como los más completos, se sitúan en una franja cronológica que oscila entre finales del XIV y principios del XV, época de trascendentales cambios políticos en toda la Península.