LA CAZURRA DIALÉCTICA DE JUAN RUIZ

ANTONIO TORRES-ALCALÁ
Memphis State University

Es necesario que empiece con una generalidad, por otra parte obvia: cuando Juan Ruiz, refiriéndose a su obra, inserta que «la glosa non creo que es chica» es consciente de toda la dialéctica que ha interpuesto, en plan juguetón, para salvar verdades contradictorias, para asentarlas y, al hacerlo, para desorientar al lector. Dos puntos y sólo dos quiero presentar aquí: el manejo subrepticio de fuentes y pautas escolásticas para sus propios fines y el contexto doctrinal que enmarca su *expositio*.

Desde luego, Juan Ruiz sabía cazurramente que la «glosa» no sería «chica». Y para intuirlo no necesitaba ser profeta, sino saber perfectamente lo que estaba haciendo. Ahora bien, para abreviar, si es posible, la presente exposición, parto, una vez más del agudo y entretenido estudio de F. Rico «Por aver mantenençia» (*Homenaje a J. A. Maravall*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986, pp. 271-297). En lo referente tanto al uso subrepticio de fuentes como de pautas escolásticas, estudia Rico la base aristotélica de la que parte Juan Ruiz, es decir, la mención del filósofo y la autoridad que éste representa: «como dize Aristotiles» de las coplas 71 a 76. Continúa apuntando las distorsiones a que Juan Ruiz somete el meollo de la doctrina aristotélica de la entelequia, la forma en que lo hace y el contexto filosófico que subyace en el ambiente intelectual del tiempo.

Partiendo de la doctrina general de Aristóteles, el protagonista se justifica a sí mismo con un silogismo escolástico, cuyo esquema es, en líneas generales el siguiente:

El mundo (es decir todo lo que se mueve sobre la tierra, por lo tanto «omnes, aves, animalia») busca «mantenençia» es decir «aver juntamiento con fembra plazentera»; *inde* «como só omne como otro pecador», *ergo*, «ove de las mugeres a las vezes grand amor». Silogismo, desde luego, ajustado a la pauta

criteriológica escolástica, pero sin duda viciado. Viciado en su premisa universal, porque en ningún pasaje aristotélico se establece una *scala Naturae* con un sólo peldaño. La capacidad del alma intelectiva del hombre desaparece bajo el dominio de la sensitiva donde hay cabida para todos los animales sin distinción. Cazurro, además, en las cualificaciones de las premisas, porque el que la «fembra» sea «plazentera» y el «omne» pecador vicían ambas premisas; de donde, la consecuencia de necesidad, sólo lo es en la medida en que el Arcipreste, siguiendo un retoricismo escolástico, la ha tergiversado para sus propios fines. El protagonista ha creado un sofisma, nos lo presenta seriamente como base de su libro, nos conmina a «bien entender e bien juzgar la mi intençion... e la sentençia de lo que y dize» (Prólogo, pp. 28-29) [1] y parte guasonamente de una distorsión. La farsa sólo ha empezado: su énfasis en la interpretación, o exégesis del sentido figurativo, engastada en la historia del griego y el ribaldo romano será un eslabón más en una dialéctica socarrona y paradójica; dialéctica que partiendo de la «auctoritas» del «philosopho» permeará toda la obra. Si ya arranca de un silogismo viciado cazurramente, considérese esta otra maniobra: la glosa, es decir, la exégesis clásica y agustiniana de la *sententia*, cobra en el citado cuento del griego y el romano un cariz tan ambiguo como irónico por lo paradójico. Efectivamente, el pasaje que nos incita a la búsqueda de significado carece de él, porque el punto de partida del griego, es decir el del lector convencional, dista mucho de ajustarse al elemento del romano: los gestos de éste gesto no son convencionales, sino literales. Pero, no hay porqué estar sorprendido: al fin y al cabo, el autor ya había puesto sobre aviso en el Prólogo que «segund derecho, las palabras sirven a la intençion e non la intençion a las palabras». En ningún sitio como en este «enxiemplo» es tan patente la dicotomía o divorcio creado en el mensaje literal; de ahí que nuestra búsqueda como la del griego, de acuerdo con todos los cánones de la interpretación, sea, sin embargo, un ejercicio de futilidad que nos recuerda un poco a la Aldonza Lorenzo del hidalgo de la Mancha: la realidad es que la labradora es eso y nada más, una labradora. El sentido literal es el figurativo. El arcipreste nos conmina dolosamente a una búsqueda que en la escolástica de su tiempo era *locus comunis*, pero ha insertado aquí una pirueta guasona por la que significante es igual a significado. Sin embargo, a pesar de que el Arcipreste haya advertido claramente al lector sobre el resultado de una exégesis tradicional, la crítica se pasa por alto otra premisa fundamental en esta historia del ribaldo y del griego; «avré algunas burlas aquí a enxerir: / cada que las oyeres non quieras comedir / salvo en la manera del trobar y del deçir» (v. 45bcd). Teniendo presente tal premisa, el autor se coloca en el papel del ribaldo para advertir: «non *me* contesca contigo como al doctor de Greçia / con el ribaldo romano e con su poca çiençia» (v. 46bc).

Es evidente que el Arcipreste está sutil y humorísticamente jugando con la

1. Estoy siguiendo la edición provisional de A. Blecua, Barcelona, Planeta, 1983.

escolástica medieval, desde su referencia doctrinal a Aristóteles, a la farsa exegética de su obra; exégesis, por lo demás, propia de una dialéctica escolástica que, sin aceptar el divorcio entre la verdad revelada teológica y la filosófica, tiende a hermanarlas. La «glosa», por lo tanto, empeñada en indagar el sentido figurativo del mensaje literal, yace en la base de esta humorada del Arcipreste, de su «storia» del doctor de Greçia y de su *Libro de buen amor.*

Objetivamente considerado, el rasgo más sobresaliente en el *Libro de buen amor* es, sin duda el humor. En este no parece haber desacuerdo entre los académicos, de suerte que no por su temprana posición cronológica deja de tener validez la acertada opinión de M. Pidal que veía en la obra «la despedida humorística a la época didáctica de la literatura medieval».[2] Es partiendo de tal premisa que el libro y sus problemas teológico-filosóficos adquieren sentido y funcionalidad. El debate, por lo tanto, sobre el didactismo del *Libro*, lógico, por otra parte, por tratarse de una obra medieval, parece haber pasado por alto la sutil ironía del Arcipreste. Sabe éste muy bien que el hábito de la exégesis es un ejercicio retórico bien establecido, porque «En general a todo fabla la escritura» (v. 67a), sin embargo, es precisamente esta práctica de letrados lo que propicia la historia del griego y del romano y en la que sale malparado el de más «çiençia», de suerte que el lector letrado, pero sin picardía, denostará la obra, sin embargo, «de coidares que miente dize mayor verdat» (v. 69a).

Y bien, ¿cuál puede ser la «mayor verdat»? Todos los que se han acercado a la obra han descubierto la suya. Mi lectura tiende a seguir las sugerencias que creo intuir en el Arcipreste, que son, en última instancia las que intuyeron M. Pelayo, M. Pidal *et, inter alii*, Otis Green cuando afirma que «we are brought down from the level of the serious inculcation of accepted beliefs to the level of "literary entertainment". This is a truancy on Juan Ruiz's part».[3]

El gran marco de referencias que encuadra el honor de Juan Ruiz es naturalmente, como queda dicho, el sentido alegórico o figurativo que presentado al lector («interlectum tibi dabo») le incita a una exégesis, que irónica y paradójicamente, se ha de tomar literalmente en la mayor parte. Es la parodia de la *sententia* que suministra pistas erradas, o si se quiere una alegoría a la inversa donde el resultado final es una tomadura de pelo, especificada en «entiende bien mi libro e avrás dueña garrida» (64d).

Ahora bien, entre burlas y veras, Juan Ruiz toca problemas que en el tiempo en que escribe tenían gran transcendencia y que, en última instancia, tenían que ver con la oposición entre las leyes naturales y las divinas, así como las relaciones entre filosofía y teología. Entre la Fe y la Razón. Creo intuir en la obra y actitud cínica del arcipreste el resultado de la lucha ideológica de los siglos XII-XIII en particular y de la tendencia dialéctica en general de la escolástica de

2. M. PIDAL, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, 1957, p. 209.
3. *Spain and the Western Tradition*, Univ. of Wisconsin Press, 1968, t. II, p. 223.

encontrar una solución filosófica a las verdades reveladas o teológicas. Tales son, entre otros, el problema del libre albedrío frente al poder determinista de las estrellas y, desde luego, el tema central, o sea, el amor en sus dos vertientes: el bueno y el loco, pero que en el fondo está relacionado con las leyes del celibato en conflicto con la ley natural con la premisa aristotélica de «mantenençia» y la praxis ejemplificada goliárdicamente en la Cantiga de los Clérigos de Talavera y el contexto histórico-social. Los dos problemas, sin embargo, apuntan en la dirección en que se había ido fraguando el conflicto de relaciones entre filosofía y teología y los presupuestos de que parten. Como ha apuntado Rico en el artículo citado, la tergiversación a que somete el Arcipreste el esquema aristotélico de la entelequia o doctrina de la «plenitud», presente asimismo en el *Roman de la rose*, pone de manifiesto la preponderancia que había adquirido el llamado aristotelismo radical o heterodoxo que, dialécticamente manipulado, acabó con un naturalismo fálico [4] que partía tanto de la doctrina aristotélica, como de la interpretación *pro domo* que se hacía del «crescite et multiplicamini» escriturístico en manifiesto conflicto con las leyes del celibato, pero que justificaba la práctica de la barraganería entre el clero. Subyacente, sin embargo, estaba en el ambiente escolástico el problema ontológico más profundo sobre la naturaleza del alma intelectiva del hombre que, siguiendo a Aristóteles y su comentador, Averroes, constituía una substancia aparte, separada del hombre, común al género humano, aunque individualizada en la facultad cogitativa del hombre y cuyo poder no se podía separar de la materia. El resultado, por lo tanto, es la negación de la inmortalidad personal y cuyas implicaciones afectaban directamente los postulados éticos, en los que privaban los naturalistas aristotélicos (Gilson, p. 396). La verdad revelada o teológica, mantenía, sin embargo, lo contrario y el postulado de la sumisión o armonía de la filosofía con la teología. Es decir, se condenaba la doctrina de la doble verdad. El resultado es, que, para no caer en una heterodoxia patente en el episodio de la muerte del «fijo del Rey Alcarez» el protagonista del *buen amor* hermana dos verdades contradictorias en lo referente al lire albedrío y el determinismo astrológico: «mas como es veradt e non puede fallesçer / que lo que Dios ordena en cómo a de ser, / *segund natural curso* (itálicas mías), non se puede estorçer». Con esta dialéctica que tiene que encontrar y probar la compatibilidad de lo filosófico y revelado, la influencia astral es cierta aunque su poder es vicario. Salvado el escollo y asentado el poder determinista de las estrellas sin negar el de la providencia, el protagonista justifica lo que le es natural por ley astrológica «muchos nasçen en Venus, que lo más de su vida / es amar mugeres, nunca se les olvida...» (152ab) y él «En este signo atal creo que yo nascí». De suerte que, a la premisa aristotélica se añade la determinista y las consideraciones tanto agustinianas, sobre la

4. Cf. A. M. F. GUNN, *The Mirror of Love: A Reinterpretation of «The Roman of the Rose»*, Texas Tch. Press, 1952, cap. XI.

incapacidad de la naturaleza para eludir por su cuenta la inclinación al pecado, como la fuerza de hábito («la costumbre es otra natura, çiertamente / apenas non se pierde fasta que viene la muerte» (v. 166cd).

Como apunta Gilson,[5] a pesar de la condena del obispo de París, Etienne Tempier (1270-1277), las doctrinas averroístas y las interpretaciones radicales de Aristóteles no acabaron, sino, al contrario, marcaron el inicio del divorcio entre la filosofía y la teología en el sentido que, aceptada la verdad revelada, la filosofía no entra en argumentos, como entraba en la tomística o en el empeño de Lulio de demostrar las verdades de la fe «per rationes necessariae». Lejos de dialécticas filosóficas, las razones teológicas entran en la dialéctica de la probabilidad.[6]

Lo que es cierto, sin embargo, es que en esa lucha entre la revelación y la filosofía, se crea un ambiente percibible en la obra del Arcipreste. No cae éste en errores heterodoxos, pero es claro que el tener que salvaguardar la fe frente a la razón crea un conflicto interno cuyo resultado es la actitud un tanto escéptica en sus propios argumentos, de lo contrario la nota más sobresaliente en la obra, es decir, la ambivalencia no ocuparía el papel que ocupa. Otro resultado obvio es el humor, la sátira y la ironía. Humor, sátira e ironía que encuadran un texto diferente al escrito, un metatexto que pasando inadvertido al lector real, es captado por el modélico que no parece ser otro que el escolar «nocharniego», ducho en «exercitationes». En este metatexto ya no se trata de problemas específicos: didacticismo, ideología, exégesis, sino de actitud frente a realidades ineludibles ante las cuales sólo cabe la visión escéptica y cínica de la persona sin salida posible del laberinto. Actitud goliárdica que sin negar se ríe de todo. Un ejemplo: «Si Dios, quando formó el omne, entendiera / que era mala cosa la muger, non la diera / al omne por compañera nin d'él non la feziera» (vs. 109abc). Y, si la influencia astral, por más que sea vicaria de la providencia, ejerce un poder determinante, a qué esas leyes contra el celibato y contra natura; de donde esa procesión de «clérigos legos e flaires e monjas e duénas» que reciben la comitiva de Don Amor y Don Carnal es consecuencia del principio de «aver mantenençia». Es absurdo que una persona marcada por las estrellas para la vida de amor hile una historia de fracasos amorosos, y es que tiene que ser así, porque si no, el libro sería inmoral y el amor, el tema central, carecería de la ambivalencia que tiene. El clérigo está sentenciado a estar a la «sombra del peral». El resultado de esta situación antinatural es precisamente eso: ¿es que acaso la naturaleza no es vicaria de la providencia, según la dialéctica escolástica ortodoxa? Siendo así y siguiendo el principio hilemórfico aristotélico («nihil in intellectu quin prior fuerit sub sensu»), que favorece la dialéctica del protagonista,

5. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955, Part Nine, caps. I-II.

6. GILSO, p. 465.

el énfasis en el empirismo moral es constante desde el prólogo a lo largo del texto: «Ca dize Sant Gregorio que menos fieren el onbre los dardos que ante son vistos, e mejor nos podemos guardar de lo que ante emos visto» (Prólogo, pp. 39-41), «ca por obra se prueba el sabio e su fablar» (v. 72d) «provar omne las cosas non es por ende peor / e saber bien e mal, e usar lo mejor» (vs. 76cd). Por otro lado, la moraleja didáctica de la mayoría de los «enxiemplos» se deduce de una experiencia previa. De donde, el amor bueno no se entiende, claro está, a menos que se experimente el malo. Ahora bien, como en todos los «enxiemplos» se trata de «castigar» en mollera ajena («En la cabeças del lobo tomó liçion, / en el lobo castigué qué feziese e que non», vs. 88cd) cabría aceptar la conclusión de Rico: «Verosímilmente, no se proponía —el autor— hacer de su criatura un aristotélico heterodoxo que, por serlo, se inclinaba a la lujuria, sino un lujurioso que quería justificarse filosóficamente» (291). Sutil distinción, suponiendo, como supone Rico, que las voces que corren paralelas a lo largo del texto pertenecen a dos «egos» distintos: el protagonista lujurioso, y el moralista irónico. Sin embargo, si hay ironía y ambivalencia, como es aceptado comunmente, es precisamente porque tal distinción de «egos» no existe, porque, de existir, tampoco existiría la ambivalencia, que *sí* existe. La razón de la ironía es precisamente que ambos, protagonista-moralista, son uno y el mismo y, en última instancia, el autor partido entre la fe y la razón que, sencillamente, encuentra difícil aceptar la síntesis escolástica que hermana dos planos de realidades. Sin embargo, dada la dicotomía, no puede rechazar ni la una, ni la otra y su resultado es más de actitud pragmática que de defensa ideológica. El lenguaje de irresolución apunta al metatexto subyacente: la sátira contra la lujuria del clero se basa en que, efectivamente, éste se trata de justificar filosóficamente, sin embargo tal justificación no concuerda con la moral cristiana que irónicamente, desde el momento que gira la espalda a las leyes naturales, también carece de argumento filosófico. En un callejón sin salida, no queda más remedio que aceptar la realidad pragmática, pero no ideológica, porque en el fondo siempre queda aquella convicción un tanto amarga de que «e pur si muove». Si se piensa que los fundamentos de todo humor es la contradicción e inconsecuencia, tendremos una clave cierta, si no la solución (porque sería paradójico afirmarla) de la lectura del *Libro de buen amor*.