LA INDIVIDUALIDAD, EL BIEN EFICAZ Y EL DILEMA DE JUAN RUIZ

Dentro de la extensa crítica juanruiciana que, como generalización, se ha caracterizado por su intento de explicar el *Libro de Buen Amor* en cuanto expresión del didacticismo medieval o modelo de creatividad artística, se nota la ausencia de un análisis que examine la obra como expresión del dilema del poeta: el «Yo Juan Ruiz, el sobredicho arcipreste de Hita», hombre conocedor de su individualidad, perseguidor de un bien eficaz que realice sus sueños y satisfaga sus deseos. El *Libro de Buen Amor* puede verse como expresión de los esfuerzos, las frustraciones y, últimamente, el fracaso del Arcipreste por realizar sus intenciones. El dilema de Juan Ruiz, artísticamente entrelazado en la atmósfera jocosa que caracteriza gran parte de la obra, debe ser examinado como resultado de una nueva conciencia del yo que surgió durante el otoño de la Edad Media.

Por mucho tiempo se mantuvo, siguiendo la tradición establecida por Jacob Burckhardt, que el descubrimiento del individuo fue consecuencia exclusiva del Renacimiento italiano. No obstante, durante los últimos veinte años los trabajos de historiadores como Walter Ullman, Peter Dronke, Colin Morris, John Benton y otros, han mostrado que la toma de conciencia del yo y la percepción de la individualidad resultaron

de las cambiantes condiciones políticas, sociales e intelectuales que operaron durante los años de 1050 a 1300.[1]

El advenimiento del Cristianismo ofreció nuevas ideas pertinentes al individuo; Dios mismo se hizo hombre para salvar a todo individuo que, por decisión personal, se arrepintiese para crear un cambio interior en su vida. La redención estaba al alcance de todo: hombre o mujer, amo o esclavo, rico o pobre. Sin embargo, tras las invasiones germánicas, las necesidades del individuo se supeditaron al establecimiento y preservación de la sociedad cristiana. Se crearon leyes para proteger el bienestar público y no necesariamente los derechos del individuo. La analogía paulina de «unium corpus Christi» suministró una base teológica para lo que Ullmann ha llamado la estructura organológica de la sociedad: la «Society was pictured as a large organism in which each member had been given a special function which he pursued for the common good... what mattered in the Middle Ages was not man but the office which the individual occupied».[2] La religión interior de los comienzos del cristianismo se transformó en una serie de prescripciones designadas para incorporar al individuo en la totalidad religiosa. Esta sociedad vio a Cristo no como un humilde creador de paz, sino como un poderoso emperador, a la vez que ignoraba las vidas ejemplares de los

---

1 Walter Ullmann, desde el punto de vista del historiador político, ha examinado la tendencia ascendente de la individualidad como resultado de la aparición del ciudadano en el siglo trece en su *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore: John Hopkings Press, 1966). Colin Morris en *The Discovery of the Individual 1050-1200* (New York: Harper and Row, 1972), trata de establecer las raíces de la individualidad en el desarrollo intelectual y teológico del siglo doce. Otras obras importantes relacionadas con este tema son: el trabajo de John F. Benton, «Individuality and Conformity in Medieval Western Europe» en *Individualism and Conformity in Classical Islam* (Fith Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference), ed. de Amin Banani y Speros Vryonis (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1977), pp. 145-158; y el libro de Peter Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

2 *The Individual and...*, p. 40.

apóstoles en favor de los grandes monarcas del Viejo Testamento.[3] La anonimia de pensadores, escritores, arquitectos y pintores, la falta de autobiografías y el énfasis en las manifestaciones externas de religiosidad, en oposición a la meditación y actos de contrición personales, son los resultados de una edad consagrada a exaltar y glorificar a la sociedad en lugar de los logros del individuo.

El renacimiento cultural del siglo XII, combinado con la mayor habilidad para escribir el latín y el crecimiento de las ciudades, preparó el terreno para el descubrimiento del individuo. El conocimiento del latín le permitió al hombre expresar ideas nuevas y el crecimiento de los círculos urbanos facilitó su diseminación.[4] El nuevo ambiente cultural fomentó una exégesis rigurosa de la Biblia, lo que dio lugar a un renovado interés en el mensaje de la salvación individual; Cristo, el victorioso, fue reemplazado por Cristo, el hombre que sufrió y murió por la redención del individuo. Las nuevas órdenes monásticas predicaban la reflexión íntima; y Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux subrayaban la necesidad de «conocerse a sí mismo». La reflexión íntima o auto-examen dio paso a las numerosas autobiografías a partir del año 1050. El examen y conocimiento del yo favoreció también la mejor comprensión de «los otros». Las numerosas biografías y hagiografías de los siglos XII y XIII comenzaron a examinar al individuo como un verdadero ser humano y no simplemente como tipo, símbolo o prefiguración. Por primera vez, en el *planctus* de Pedro Abelardo, vemos a un personaje bíblico, Sansón, presentado como ser humano trágico caído tras gran sufrimiento.[5]

Los nuevos conceptos de historiografía, el extenso uso de las lenguas vernáculas, el adelanto de las ciencias naturales y la aparición del ciudadano con derechos individuales, consecuencia de la distinción aristotélico-tomista entre el individuo

---

3 Colin Morris, *The Discovery...*, pp. 20-36.
4 Ibid., p. 8.
5 Peter Dronke, *Poetic Individuality...*, p. 132.

como hombre y el individuo como entidad política y social, sirvieron para aumentar la conciencia del hombre de sí mismo.[6]

Uno de los cambios más importantes en el período que nos ocupa, y que fomentó la percepción de la individualidad, fue el que la sociedad comenzara a reconocer la intención y la culpabilidad como factores determinantes de lo que constituye el pecado. El sistema legal germánico subrayaba el acto e ignoraba los factores que habían motivado su consecución. Pensadores como Guiberto de Nogent (1053-1121), Gracián (siglo XII) y, sobre todo, Pedro Abelardo (1079-1142), postularon y defendieron que el pecado no reside en el acto, sino en la intención detrás de él.[7] La culpabilidad del hombre ya no podía determinarse sin considerar los motivos, circunstancias e intención. Un acto aparentemente culpable podía ser exonerado, cuando se clarificaban las circunstancias e intenciones que lo rodeaban. El famoso *Sic et Non* de Abelardo no intentó destruir la estabilidad de la cristiandad medieval mediante la presentación de las contradicciones e inconsistencias que se hallaban en los escritos de los Padres de la Iglesia, sino que más bien constituyó un esfuerzo por reconciliar las opiniones contrarias mediante el examen de las circunstancias, terminología e intenciones. Precisamente por ello Eloísa pudo exonerar su comportamiento inconsistente; en una carta a Abelardo, escribe: «though exceeding guilty, I am as thou knowest exceeding innocent. For it is not the deed but the intention that makes the crime».[8] El reconocimiento de la intención individual es, como se demostrará más adelante, un elemento esencial tanto en la estructura como en el aparato artístico del *Libro de Buen Amor.*

---

6 Walter Ullmann, *The Individual and...*, pp. 101-151.

7 Véanse especialmente de Nogent, *Moralia in Genesim* en Migne, *Patrologia Latina* 156; de Gracián, *De penitencia,* causa 33 del *Decretum;* y de Abelardo su *Etica.*

8 «Peter Abelard: Yes and No», en Brian Tierney, *The Middle Ages,* vol. 1: *Sources of Medieval History* (New York: Alfred A. Knopf, 1978), p. 173.

Si bien lo anteriormente dicho ha servido para establecer brevemente una base social e intelectual en la cristiandad occidental al individualismo de Juan Ruiz, tranquilicemos a los críticos que tan enérgicamente han defendido la obra del Arcipreste como reflejo de modelos árabes, con nuestro reconocimiento de que ciertos aspectos del individualismo islámico no han tenido paralelo en el mundo occidental. S. D. Goiten ha señalado que la intensa experiencia individual manifestada en las oraciones del Profeta Mohammed no tiene antecedente literario alguno.[9] Más aún, dentro del sistema legal islámico existen notables disposiciones en favor de la opinión individual. El principio legal: «dissension in the commonwealth of Islam is an act of the mercy of God»[10] no tiene paralelo en el mundo occidental. Una de las expresiones más importantes de la individualidad en el Islam se encuentra en la sutil percepción que de la personalidad y carácter se presenta en las numerosas biografías, historias y poemas. La precisión en las descripciones de los individuos se facilitó por la riqueza léxica del árabe. Muy significativo es que Ibn Sida de Murcia (1007-1066) le dedique ciento treinta y cinco páginas de su *al-Mukhassas*, un diccionario de sinónimos, a los rasgos de carácter y personalidad.[11]

La percepción de Juan Ruiz de su propia personalidad puede verse como resultado tanto del descubrimiento del individuo, durante la tardía Edad Media en la Cristiandad Occidental, como de la concepción islámica del individuo presente en la España musulmana. No obstante, debemos recordar que este individualismo no dejaba de tener sus propias limitaciones. A la vez que los cambios intelectuales y teológicos fo-

---

9 «Individualism and Conformity in Classical Islam», en *Individualism and...*, pp. 3-17.

10 John F. Benton, «Individuality and...», 151. Ver también en este contexto Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford Press, 1974).

11 Darío Cabanelas Rodríguez, *Ibn Sida de Murcia* (Granada: Universidad de Granada, 1966).

mentaban una conciencia de la individualidad, otras fuerzas tendían a regular, e incluso impedir, la expresión de la misma. La persistencia de las supersticiones y fuertes nociones astrológicas obscurecían la libre voluntad y favorecían una búsqueda exterior de las causas de la acción individual. La nacionalidad, el sexo e incluso las características físicas marraban la individualidad; por ejemplo, se esperaba de las personas con pelo rojo o pies grandes que actuaran de forma peculiar. Es más, los mismos acontecimientos que fomentaron el descubrimiento del individuo tenían en oposición las mismas condiciones sociales, políticas e intelectuales que habían impedido su aparición en épocas anteriores. El individualismo del siglo XIV ha de verse como un movimiento progresivo en una edad de transición. J. B. Priestley ha indicado que «The man of this age was neither the religious hierarchic man of the true Middle Ages nor the sharply individualized man of the Renaissance. He was between two world».[12] Dentro de este contexto examinaremos el individualismo de Juan Ruiz y sus implicaciones en el *Libro de Buen Amor.*

Para poder comprender bien el dilema de Juan Ruiz es necesario que tengamos en cuenta que, cuando la persona se encuentra inmersa en el reconocimiento de su individualidad, su concepción del mundo ha de experimentar una alteración. La belleza se convierte en *su* belleza, la felicidad en *su* felicidad, la verdad universal en *su* verdad individualizada. Lo bueno y lo malo no pueden ya definirse colectivamente. En su intento por justificar las aventuras amorosas, el Arcipreste nos dice:

> E yo, porque só omne, como otro pecador,
> ove de las mugeres a vezes grand amor;
> provar omne las cosas non es por ende peor,
> e saber bien e mal, e usar lo mejor. (76) [13]

---

[12] *Literature and Western Man* (New York: Harper and Row, 1960), p. 6.

[13] En ésta y en las subsiguientes citas del *Libro,* seguimos la edición de Raymond S. Willis (Princeton: Princeton University Press, 1972).

Estos versos son de suma importancia ya que nos revelan la noción que Juan Ruiz tiene del «bien eficaz». Como pecador, al haber sentido gran atracción por las mujeres, comienza justificándose al decir: «Provar omne las cosas non es por ende peor». Nótese que la palabra «cosas» no expresa ninguna connotación singular. «Cosas», generalmente, se refiere a objetos cuya bondad o maldad depende de su capacidad para realizar una función específica; un cuchillo que esté afilado y pueda cortar es un buen cuchillo, en contraposición a un cuchillo que no lo esté. Sin embargo, el pecado como la virtud no se definen a base de su capacidad efectiva, sino según una ética tradicional y teológica. El fornicar es un acto pecaminoso, sin que importe el que produzca alegría o tristeza a la persona. Juan Ruiz, cuidadosamente, evita la consideración de sus acciones a base de una ética teológica.

Juan Ruiz continúa diciéndonos: «e saber bien e mal, e usar lo mejor». Es a través de la experimentación como el hombre conocerá el valor específico tanto del vicio como de la virtud, y podrá así usar «lo mejor» para llevar a cabo sus necesidades individuales.

Una breve comparación entre Pedro Abelardo y Juan Ruiz nos ayudará a clarificar la percepción que el Arcipreste tiene de lo bueno. La noción de Abelardo de la bondad reside en una ética cristiana revisada que, como hemos visto, consiste en el reconocimiento de la intención del individuo. D. E. Luscombe ha señalado que «Abelard argued, with an abiding appeal and force that God thinks not of what is done but in what mind it is done; merit and praise accrue to a human agent not for his actions but for his intentions».[14] Para Abelardo, todas las acciones humanas son en sí mismas indiferentes; ninguna acción es, en sí misma, moralmente buena o mala. La bondad y maldad, el vicio y la virtud sólo pueden ser determinados por la intención del agente que realizó el acto.

---

14 En la introducción a su edición y traducción de la obra de Abelardo, *Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. xxxii.

Juan Ruiz, como Abelardo, también reconoce la intención individual. No obstante, el Arcipreste ignora todo tipo de ética cristiana en favor de una ética eficaz. La bondad para Juan Ruiz reside en el logro de la intención individual. Mientras que para Abelardo los actos humanos no cuentan en su concepto del bien, para Juan Ruiz son de importancia crítica. Sólo a través de los actos apropiados puede ser la intención realizada. Estos actos apropiados no pueden ser definidos en términos absolutos y dependen de las circunstancias que rodean al sujeto de la intención. Simplemente dicho, el bien para Juan Ruiz es aquello que funciona para el individuo, en vez de aquello que lo santifica teológicamente.

Los contenidos del *Libro de Buen Amor* pueden considerarse como una exposición de acciones buenas y malas basadas en su eficacia. Américo Castro fue el primero en llamar la atención sobre este aspecto del Arcipreste, aun cuando dedicara su labor a la búsqueda de antecedentes literarios árabes, en vez de analizar el concepto de eficacia en la obra como expresión de la percepción ética del poeta.[15] Los cuentos y anécdotas de la obra, impregnados de individualismo, sirven para unir la acción con las circunstancias e intención, estableciendo así el bien eficaz del acto. Las precauciones llevadas a cabo por don Pitas Pajas para asegurar la fidelidad de su mujer sólo pueden ser consideradas eficazmente malas cuando nuestro conocimiento de las circunstancias nos permiten ver el fracaso de las acciones del pintor de Bretaña por asegurar su intención (474-489).

Insistamos, de nuevo, que tanto para Juan Ruiz, como para Abelardo, las acciones del individuo no son, en sí mismas, ni buenas ni malas. Sólo cuando la acción es capaz de llevar a cabo la intención del agente se convierte en algo bueno; las acciones sólo pueden definirse como algo bueno o malo en su relación con la circunstancia individual. Y como

---

15 En el capítulo dedicado al Arcipreste en su *The Structure of Spanish History*, trad. de Edmund L. King (Princeton: Princeton University Press, 1954), pp. 392-465.

todo individuo y su circunstancia requerirán una acción específica para lograr su intención, el Arcipreste opta por presentar la relación entre acción, circunstancia e intención, en vez de didácticamente establecer reglas de comportamiento eficaz.

La palabra «bueno», como adjetivo y sustantivo, aparece treinta y ocho veces en el prólogo en prosa cuya estructura, según mantiene Janet Chapman, sigue el modelo de un sermón erudito.[16] La palabra «bueno», sin embargo, nunca se usa para describir o especificar una forma de comportamiento. «Buen entendimiento», «buena voluntad» y «buena memoria» son elementos que ayudarán al individuo en su búsqueda de la acción apropiada que producirá los resultados deseados.

A lo largo del prólogo y de la obra misma, el Arcipreste evita el prescribir un cierto comportamiento e invita al individuo a examinar el contenido de su obra y a utilizarlo para su beneficio. De esta manera, al libro, como a las cuerdas de un instrumento musical, se le puede «puntar» para obtener el tono o la melodía que el lector u oyente desee:

> De todos instrumentes yo, libro, só pariente:
> bien o mal, quál puntares, tal diré, ciertamente; (70ab)

Debido a que el tema central del *Libro de Buen Amor* es la consecución del «buen amor», el comprender el bien eficaz del Arcipreste puede que nos ayude a clarificar la ambigüedad que rodea al término aludido. Brian Dutton, el último en una línea de notables críticos que han intentado definir «buen amor», ha examinado su significado en textos anteriores y posteriores a Juan Ruiz y arguye que la expresión significa tanto el amor de Dios como el «loco amor» de la tradición cortés.[17] Dutton, como los críticos que le precedieron, examinó el significado de «buen amor» como término o expresión es-

---

16 «Juan Ruiz's Learned Sermon», *'Libro de Buen Amor' Studies*, ed. de G. B. Gybbon-Monypenny (London: Tamesis Books, 1970), pp. 29-52.

17 «*Buen amor:* Its Meaning and Uses in Some Medieval Texts», en *LBA Studies*, pp. 95-122.

pecífica. Sin embargo, si separamos el adjetivo «bueno» del sustantivo «amor» y permitimos que el significado del adjetivo modifique al sustantivo, el término o expresión comienza a eliminar parte de su ambigüedad. Si para Juan Ruiz lo bueno es aquello que es eficaz, el «buen amor» será aquel amor que logre la intención del individuo. Si lo que se desea es la salvación, ésta se puede lograr mediante el amor de Dios, cuya omnipotencia siempre es eficaz. Sin embargo, si lo que se desea es la relación amorosa con una mujer —y esto es lo que parece estar en la imaginación del poeta— ésta sólo puede lograrse cuando las acciones apropiadas produzcan los resultados deseados.

Buen amor, o mejor dicho, el que el Arcipreste realice su intención ocurre una sola vez a lo largo de las 1728 coplas. Tras haber sido engañado por Ferrand García, rechazado por doña Endrina y acosado por las serranas, Juan Ruiz, mediante la ayuda de Trotaconventos, encuentra el «buen amor» una mañana en la Misa de Prima. Después de haber instruido a Trotaconventos para que lleve un mensaje a la monja, Juan Ruiz nos dice:

> Levól' una mi carta a la missa de prima,
> tráxome buena respuesta de la fermosa rima;
> guardas tenía la monja más que la mi esgrima,
> pero de buena fabla vino la buena cima. (1498)

En esta escena, la vieja regresa con una respuesta eficaz («buena respuesta») que fue capaz de obtener mediante una conversación eficaz («buena fabla») y que resultará en hacer efectiva la intención de Juan Ruiz («buena cima»). A la mañana siguiente asiste a misa, donde, tras ver la belleza de la monja, se desespera con consideraciones teológicas y sociales que puedan impedir «buen amor».

> En el nombre de Dios fui a missa de mañana;
> vi estar a la monja en oración, loçana,
> alto cuello de garça, color fresco de grana:
> desaguisado fizo quien le mandó vestir lana.

¡Valme, Santa María! ¡mis manos me aprieto!
¿quién dió a blanca rosa ábito e velo prieto?
más valdría a la fermosa tener fijos e nieto
que atal velo negro, nin que ábitos ciento. (1499-1500)

Y ahora nos revela sus deseos y sus implicaciones teológicas:

Pero que sea errança contra Nuestro Señor
el pecado de monja a omne doñeador,
¡ay Dios! ¡e yo lo fuese aqueste pecador
que feziesse penitencia d'este fecho error! (1501)

Finalmente, en uno de los momentos más tiernos y humanos del *Libro de Buen Amor,* el poeta logra «buen amor»:

Oteóme de unos ojos que parecían candela;
yo sospiré por ellos, diz'mi coraçón: «¡Héla!»
Fuime para la dueña, fablóme e fabléla;
enamoróme la monja e yo enamoréla; (1502)

El Arcipreste, inmediatamente, nos ofrece una serie de declaraciones didácticas en las que aminora el perseguimiento de amores monjiles, con el fin de mantener su función organológica como miembro del clero:

Para tales amores son las religiosas,
para rogar a Dios con obras piadosas,
que para el amor del mundo mucho son peligrosas, (1505 abc)

para regresar al nivel emocional y comenzar a lamentar la muerte de la dueña y pedir a Dios perdón por sus pecados:

Atal fue mi ventura que, dos meses passados,
murió la buena dueña, e ove nuevos cuidados;
a morir han los omnes que son e serán nados:
Dios perdone la su alma y los nuestros pecados. (1506)

El arcipreste concluye el episodio declarando que la pena y sentimiento pueden haberle impedido presentarlo adecuada-

mente, y exhorta a corregirlo a cualquiera que esté inclinado a pagar tributo al «buen amor»:

> Con el mucho quebranto fize aquesta endecha;
> con pesar e tristeza non fue tal sotil fecha;
> emiéndela todo omne quien el buen amor pecha,
> que yerro e malfecho emienda no desecha. (1507)

Si bien en la estrofa últimamente citada el término «buen amor» está sólo indirectamente asociado con el amor eficaz del protagonista con la monja, al principio de la obra podemos encontrar evidencias más convincentes. En la copla 16, el poeta exhorta a su público a no tomar su obra como «necio devaneo», recordándole que así como buen dinero se puede hallar en un bolso sin valor, gran sabiduría se puede también hallar en un libro feo:

> Non cuidedes que es libro de necio devaneo,
> nin tengades por chufa algo que en él leo,
> ca, segund buen dinero yaze en vil correo,
> assí en feo libro yaze saber non feo. (16)

Continúa con el mismo tema en las dos coplas siguientes, presentando una serie de antítesis a la manera de símiles análogas a las que encubren la naturaleza de «buen amor»:

> El axenuz, de fuera negro más que caldera,
> es de dentro muy blanco, más que la peñavera;
> blanca farina yaze so negra cobertera;
> açúcar dulce blanco yaze en vil cañavera.
>
> So la espina yaze la rosa, noble flor;
> en fea letra yaze saber de grand dotor;
> como so mala capa yaze buen bevedor,
> assí so mal tabardo yaze el buen amor. (17-18)

Detengámonos en las imágenes aquí presentadas, pues son de suma importancia:

negro (fuera del axenuz)	*blanco* de adentro
negra cobertera	*blanca* farina
vil *cañavera*	açucar dulce e *blanco*
espina	grand dotor
mala capa	buen bevedor
mal tabardo	*buen amor*

Los elementos que encubren el buen amor tienen tres características: 1) en primer lugar, son negros (*negro* fuera del axenuz, *negra* cobertera); 2) tienen la función de cubrir (negro fuera, negra cobertera, cañavera, capa, tabardo); 3) y, finalmente, son impedimentos de lo deseado (espina, fea letra, capa, cañavera, cobertera). Todos estos elementos parecen tener una relación lógica con sus antítesis; no obstante, la idea de «mal tabardo» nos deja algo perplejos. ¿Cuál es la relación entre «mal tabardo» y «buen amor»? Si nos fijamos de nuevo en la copla 1500 la relación de esta oposición puede que se clarifique:

> ¡Valme Santa María! ¡mis manos me aprieto!
> ¿quién dió a blanca rosa ábito e velo prieto?
> más valdría a la fermosa tener hijos e nieto
> que atal velo negro, nin que ábitos ciento. (1500)

«Blanca rosa», que aquí se refiere a la monja, representa la imagen análoga a la del «buen amor» en la copla 18. La imagen de la «blanca rosa» está presentada aquí en oposición al hábito y velo de la monja que son 1) de color negro, 2) una cobertura literal, y más significativo aún una pieza de tela como la «capa» y el «tabardo», y 3) un impedimento teológico que estorba la realización del «buen amor». El «mal» que modifica «tabardo» en el verso 18d indica, según esta percepción ética del Arcipreste que proponemos, que tanto el tabardo como el hábito de monja son impedimentos de la intención. De esta forma, el «assí so mal tabardo yaze el buen amor» cobra un importante significado, al entender la relación entre «mal tabardo» y un hábito de monja como oposición al amor eficaz que el Arcipreste gozó con la monja y a la definición de «buen amor».

Se podría proponer que la unión de la acción apropiada con la intención para llevar a cabo la deseada relación amorosa constituye uno de los temas centrales en el *Libro de Buen Amor*. Para el Arcipreste de Hita no es éste un simple proceso. El perseguir el buen amor es muy laborioso y complicado, con frecuencia aparatoso y rara vez prometedor. El Ar-

cipreste, lleno de frustración y ansiedad, se percibe como un hombre atrapado entre su voluntad individual y la fatal realidad.

El Arcipreste alude a su dilema, por primera vez, en las coplas con que se abre el poema: «A Daniel saqueste del pozo de Babilón: / saca a mí coitado, d'esta mala presión». (1cd); «sácame d'esta lazeria, d'esta presión mesquina». (2d); «libra a mí, Dios mío, d'esta presión do yago». (3d). Como hasta ahora no se ha presentado ninguna evidencia totalmente convincente de que se trate de una prisión de «cal y canto», podemos suponer que la prisión a que se refiere es metafórica, consistente en su incapacidad de efectuar el «buen amor». Tres son los obstáculos que se lo impiden, que lo tienen prisionero: 1) su función organológica en la sociedad; 2) su falta de entendimento apropiado, complicada por las nociones de comportamiento requerido, y 3) la inevitabilidad de su propia muerte y la de aquellos a quienes él ama.

El clero, que durante el siglo XII hizo tanto por fomentar los aspectos espirituales e intelectuales de la individualidad, apenas se benefició del individualismo político y social que surgió durante los siglos XIII y XIV. Si bien la aparición de gremios y una clase mercantil creó para muchos las oportunidades de una nueva riqueza y movilidad social, el clero permaneció amarrado a su función organológica en la sociedad. A pesar de su nueva percepción del individuo, el clero se vió obligado a llevar a cabo las obligaciones que condujesen al bienestar espiritual de la sociedad.

De todos los actos humanos, la Iglesia en la Edad Media controló más rigurosamente que ningún otro la expresión de la sexualidad. El clero mantuvo la responsabilidad de canalizar el deseo sexual en formas prescritas de comportamiento que asegurasen la salvación en el otro mundo.

El Arcipreste, consciente de su individualidad, se encuentra en una situación dilemática; por una parte está su función en la sociedad como miembro del clero que es, por la otra sus necesidades personales. El Arcipreste reconoce las exigencias de su propia carnalidad y acepta el hecho de que

no puede completamente ignorarse a sí mismo para cumplir con su función en la sociedad: «E yo, porque só omne, como otro pecador». Por otra parte, tampoco puede completamente rechazar las exigencias de su función organológica como miembro del clero. El continuo vaivén entre lo profano y lo sacro en el *Libro de Buen Amor* representa, precisamente, el intento de Juan Ruiz de llevar a cabo su función como arcipreste, a la vez que satisfacer las exigencias de su propia carnalidad. Su búsqueda del «buen amor» está siempre sometida a su habilidad para manipular sus responsabilidades individuales y sociales. Este acto de equilibrio y precisión puede ser destruido por la menor ola de piedad, como el poeta parece ilustrar en su «Cántica de los Clérigos de Talavera».[18]

El hecho de que el Arcipreste pueda perseguir sus deseos individuales gracias a la manipulación de sus responsabilidades no garantiza la realización del «buen amor». Sólo cuando la potencialidad, en la forma de una mujer deseable, se une a la acción e intención apropiadas, el amor resulta eficaz. El habitual fracaso del Arcipreste por conseguir a la mujer deseada ilustra la difícil naturaleza de este proceso. Es la falta de buen entendimiento lo que impide la puesta en práctica de aquellas acciones que resultarían eficaces en la consecución del buen amor. A lo largo de la obra, Juan Ruiz subraya la necesidad e importancia del buen entendimiento: «Ca por el buen entendimiento entiende ombre el bien, e sabe d'ello el mal» (p. 5). Exhorta al hombre a no creer fácilmente todo lo que se le dice: «Non es para buen omne en creer de ligero / todo lo que l'dixieren, péselo bien primero» (419ab). Incluso la utilidad de su propia obra reside en la habilidad del lector u oyente de entenderla bien: «Verás que bien es dicha, si bien es entendida: / entiende bien mi libro e avrás dueña garrida» (64cd).

El buen entendimiento no consiste en un saber libresco, sino en un tipo pragmático de sabiduría adquirido por las ex-

[18] Vista así esta sección del *Libro*, lejos de ser un pastiche, cobra sentido al armonizar con la expresión del dilema del Arcipreste.

periencias de la vida. Los «enxiemplos» como el del «león doliente» (82-97) o el del «garçón que quería cassar con tres mugeres» (189-198) ilustran la adquisición de la sabiduría o entendimiento por medio de la experiencia. La mayoría de los «enxiemplos» en el *Libro de Buen Amor,* precisamente, lo que hacen es presentar formas de comportamiento cuerdas e imprudentes, permitiendo a su público beneficiarse de la experiencia de otros.[19] El «Enxiemplo de las ranas, en cómo demandavan rey a Don Jupiter» (199-216), el del «alano que llevava la pieça de carne a la boca» (226-229) y el del «mur topo e de la rana» (407-416) muestran cómo el comportamiento erróneo destruye la intención y el deseo.

En el cuento del ermitaño borracho y en el discurso siguiente de Don Amor sobre el vino (529-549) Juan Ruiz condena el uso del vino; no sólo éste «Faze oler el huelgo, que es tacha muy mala» (545a) o «el fígado trascala» (545c), sino que tambien «todo seso olvida» (544c). El vino destruye el entendimiento del hombre y limita su habilidad de realizar sus deseos: en el caso del ermitaño dañó su santidad y dedicación a Dios; en el caso del amante le inhibirá de la mujer. Don Amor nos recuerda: «si amar quieres dueñas, el vino no te incala» (545d).

La realización de los sueños amorosos del Arcipreste ocurre tarde en la obra y sólo gracias a la ayuda de una vieja que conocemos como Trotaconventos. Esta vieja mujer representa el prototipo del buen entendimiento. En sus consejos, Don Amor le dice al Arcipreste: «toma [de unas] viejas / que andan las iglesias e saben las callejas» (438ab). La trotaconventos que el Arcipreste escoge como mensajera posee un entendimiento adquirido a lo largo de años de experiencia entrometiéndose en los asuntos de otros por las calles e iglesias. Su triunfal intervención con la monja en favor del Arcipreste es resultado de diez años de experiencia: «Yo las serví un

---

19 Ian Michael ha examinado estos cuentos en «The Function of the Popular Tale in the *Libro de buen amor*», *LBA Studies,* pp. 177-218.

tiempo e moré aí bien diez años»; (1333a). Precisamente, debido a su habilidad de poder efectuar los deseos amorosos del Arcipreste se llama «Buen Amor»: «llamadme 'Buen Amor' e faré yo lealtad» (932b).

El obtener buen entendimiento, ya sea mediante la ayuda de una trotaconventos o mediante la experiencia personal, se ve obstaculizado tanto por las apariencias engañosas como por las formas prescritas de comportamiento. El Arcipreste continuamente amonesta a su público a mirar más allá de las apariencias, indicando que con frecuencia lo mejor se encuentra por debajo de su antítesis (cfr. las coplas 16-18 y 69). Insiste en que «Las de buen amor son razones encobiertas» (68a), y ejemplifica lo engañoso de las apariencias en episodios como el de «los griegos e los romanos» (46-63), «quando la Tierra bramava» (98-102) y «del juicio [...] en el nascimiento del fijo del rey Alcárez» (128-141).

Juan Ruiz, consciente de su propia individualidad, rechaza cualquiera definición de carácter, lo mismo que las acciones basadas en prescripciones superficiales. La reglamentación del comportamiento no sólo elimina la individualidad sino que también impide el llevar a cabo aquellas acciones que materialicen la intención del individuo. El Arcipreste parece sugerir que atributos o condiciones aparentemente felices no necesariamente consiguen el deseado fin. Él continuamente fracasa, a pesar de haber nacido bajo el signo de Venus (153) y de ser aleccionado por el mismo Don Amor.

Las nociones reglamentadas sobre la personalidad tienden a convertirse en generalizaciones que a su vez impiden el buen entendimiento. El Arcipreste se ve contrariado en sus intentos de hacer la corte a doña Endrina, cuando ésta se convence que toda su palabrería no es más que una trampa con que los hombres engañan a las mujeres: «Bien assí engañan muchos a otras muchas Endrinas» (65a). Insiste entonces el Arcipreste en su individualidad, diciéndole «son los dedos en las manos pero non son todos parejos; / todos los omnes non somos de unos fechos nin consejos» (666bc);

pero su dialéctica no tiene éxito, ya que doña Endrina es incapaz de ver más allá de las generalizaciones y de reconocer su verdadera intención.

El ataque más explícito contra la reglamentación o prescripción del comportamiento se encuentra en la sección del libro dedicada a las serranas. Don Amor le había previamente descrito al Arcipreste a la mujer perfecta, con toda suerte de detalles:

> Busca muger de talla e de cabeça pequeña;
> cabellos amarillos, non sean de alheña;
> las cejas apartadas, luengas, altas, en peña;
> ancheta de caderas: ésta es talla de dueña;
>
> ojos grandes, someros, pintados, reluzientes;
> e de luengas pestañas, bien claras parecientes;
> las orejas pequeñas, delgadas; páral'mientes
> si ha el cuello alto: atal quieren las gentes;
>
> la nariz afilada; los dientes menudillos,
> eguales e blanquillos, poquillo apartadillos;
> las enzías bermejas, los dientes agudillos;
> los labros de su boca bermejos, angostillos;
>
> su boquita pequeña, assí de buena guisa;
> la su faz sea blanca, sin pelos, clara e lisa. (432-435) ab)

El Arcipreste, burlándose tanto de la descripción de la perfecta mujer de Don Amor como de la tradición francesa de la *pastourelle,* parece indicarnos que la probabilidad de encontrarse con este tipo de dulce doncella revoloteando por una senda o arroyo en las montañas es la misma que la de hallarse con la figura grotesca con «orejas ...de ...borrico», con barbas «de pelos muchos negros» y con «tetas ...[que] dávanle a la cinta pues que estavan dobladas», que nos presenta en la narración de la cuarta serrana (1006-1021). A lo largo de estos cuatro deliciosos episodios satíricos, Juan Ruiz ilustra que verdaderamente «buen amor» no se encontrará merodeando por montañas en busca de una dulce pastora.

Por medio del buen entendimiento, el hombre puede determinar aquellas acciones que son necesarias para obtener

buen amor. ¿Pero es el «buen amor» algo más que un momento pasajero de felicidad sensual y emocional? El Acipreste sabe perfectamente que la muerte constituye un obstáculo insuperable en la adquisición y retención del «buen amor». Nos recuerda que «con miedo de la muerte la miel non es sabrosa» (1380c) y acusa a la muerte de matar la vida y aborrecer el amor (1540d). La muerte hace migas la voluntad humana, reduciendo a un inútil absurdo las buenas ambiciones, las buenas obras y el buen amor.

Si bien puede manipular sus responsabilidades teológicas e incrementar su buen entendimiento, es totalmente incapaz de impedir la muerte. La muerte destruye su «buen amor» no sólo al llevarse a la monja, sino al hacerlo también con el mismo medio con que un nuevo amor puede establecerse. El ataque más dramático contra la muerte aparece precisamente tras la desaparición de Trotaconventos, ya que con la muerte de la vieja desaparece toda esperanza (1520-1575). Es por ello lógico que en su lamentación Juan Ruiz declare que su propia muerte sería más llevadera que continuar la vida en este mundo sin esperanza: «¡Ay Muerte! ¡Muerta seas, muerta e malandante! / ¡Matásteme mi vieja, matasses a mí ante! (1520ab).

Al considerar el *Libro de Buen Amor* como expresión del dilema del Arcipreste, consecuencia de la percepción de su propia individualidad y de sus deseos de un bien eficaz, ciertos elementos poéticos de la obra cobran un nuevo significado. El poeta utiliza la tan discutida forma autobiográfica, precisamente, por ser el mejor medio para expresar las ideas y acontecimientos que rodean la realidad individual. La noción misma de «bien eficaz» exige que las acciones y circunstancias se examinen en términos de sus implicaciones individuales. La narración en primera persona intensifica esta individualidad, a la vez que disminuye toda connotación universal, eliminando así toda prescripción ineficaz del bien.

Uno de los logros artísticos más importantes en el *Libro de Buen Amor* lo constituye la creación poética de la ambigüedad. Cada página podría caracterizarse por su vaivén entre

lo sacro y lo profano, entrelazados con significados dobles y aparentes contradicciones. La ambigüedad puede verse también en el intento de Juan Ruiz de llevar retóricamente a cabo su función organológica como arcipreste, a la vez que expresa su predicamento individual como hombre. Juan Ruiz, a diferencia de los goliardos, quienes se mofaban de sus obligaciones sagradas, nunca se olvida de sus responsabilidades religiosas. Roger M. Wallker, certeramente, ha señalado que «nowhere does he deny that love is sinful; nowhere does he doubt the need for penance; nowhere does he question the reality of death and damnation. But he does not underestimate the strenght of his sex urge and the attractions of love».[20] Gracias a la ambigüedad de su arte, Juan Ruiz puede dirigirse tanto al pecador como al que no lo es.

En parte, la ambigüedad es el resultado de la habilidad del poeta en reconocer y manipular la intención individual. En el prólogo en prosa nos indica que: «Dios sabe que la mi intención non fue de lo fazer por dar manera de pecar nin por mal dezir» (p. 11). El poeta exige de su público que juzgue la obra por su intención; pero como la intención es un fenómeno interno y muy individual, no existe una forma exacta por la que el público pueda determinar su verdadera naturaleza. Cuando sus palabras parecen desconcertarnos, simplemente nos recuerda que «Do cuidares que miente dize mayor verdad» (69); el éxito de la ambigüedad de Juan Ruiz se manifiesta claramente en las numerosas interpretaciones modernas donde diversas y contradictorias ideas aparecen apoyadas por el texto mismo.

La literatura, además de entretener e instruir, a menudo sirve como medio para expresar la percepción del hombre sobre la condición humana. En este estudio hemos intentado unir la percepción de Juan Ruiz de su individualidad y la noción de su bien eficaz con la expresión de su dilema. La lectura

---

20 «*Con miedo de la muerte la miel non es sabrosa:* Love, Sin and Death in the *Libro de buen amor*», *LBA Studies*, p. 231.

del *Libro de Buen Amor* como expresión del dilema de un hombre producido por el conflicto de unificar el bien individual con la responsabilidad social y fatal realidad establece un contexto en el que la creatividad artística del poeta, combinada con su introspección, dan lugar a una obra maestra.

MICHAEL R. SOLOMON
JUAN CARLOS TEMPRANO
University of Wisconsin-Madison