

Yo no es mío, la imposibilidad autobiográfica de las *Confesiones* y el *Libro del buen amor*

Guillermo Miguel Morales-Jodra
(Temple University)

Una de las más enriquecedoras vetas de la interpretación contemporánea del *Libro de buen amor* estudia las filiaciones agustinianas y la peculiar confección autobiográfica o pseudoautobiográfica del tomo de Juan Ruiz y las *Confesiones* de San Agustín. Mas, siendo la autobiografía un neologismo joven cabe preguntarse, ¿acaso es lo mismo escribir la vida en el siglo XVIII que en el XIV o el IV?

El estudio de las *Confesiones* como temprano ejemplo de autobiografía, unido a las consonancias entre tal obra y el *Libro* han suscitado una longeva línea interpretativa deudora de las obras de Lida de Malkiel (1940 y 1959) y el influyente trabajo de Marina Brownlee (1985). Lejos de agotarse, el debate ha sido recientemente reavivado de manos de Michelle Hamilton (2006) y Federica Accorsi (2011), quienes con sus aportaciones siguen ponderando la presencia –o no– de un yo que se escribe a sí mismo. Ahora bien, independientemente de la importancia que se otorgue al influjo de Agustín sobre el *Libro*, la exégesis autobiográfica del mismo se sustenta sobre una premisa problemática: si la autobiografía surge en el siglo XVIII, ¿en qué medida es legítimo leer las *Confesiones*, escritas en torno al año 397, y el *Libro del buen amor*, de 1343, como textos autobiográficos? Y, ¿qué hay en ellas que autorice la aplicación retroactiva del término? Cuestionando la existencia de un sujeto individual –privado y autónomo– capaz de dotar de “vida” a la autobiografía en el sentido moderno, se sostiene aquí que bajo la apariencia autobiográfica de las *Confesiones* y *Libro*, estos textos pertenecen a una tradición irreconciliable con la de la autobiografía moderna ejercida por Rousseau y teorizada por Philippe Lejeune.

I. Plan de análisis y argumento interno

Uno de los aspectos más desafiantes del *Libro* es la aparición, desde la invocación inicial, de un prominente “yo” personal. La descollante primera persona ha alentado una vasta línea de interpretación que investiga la posibilidad de, salvando las reservas por el contenido ficcional, un escrito de corte autobiográfico o pseudoautobiográfico. Destacan aquí los capitales estudios de Lida de Malkiel, Monypenny, Rico, Michalski, Ullman, Brownlee, Spitzer, Hamilton, Talens, Spadaccini, Accorsi o De Looze, a los cuales adeuda este ensayo en el que se aborda el problema no desde fuera (desde las fuentes o la teoría moderna del género autobiográfico) sino mediante un argumento interno¹. De manera complementaria a la refutación desde las fuentes propuesta por Federica Accorsi en “A vueltas con san Agustín y el *Libro de buen amor*: estado de la cuestión”, la naturaleza autobiográfica de *Confesiones* y *Libro* puede cuestionarse atendiendo exclusivamente a la incompatibilidad entre los presupuestos agustinianos y los fundamentos de la teoría autobiográfica moderna. En los últimos años no pocos críticos del agustinismo han virado en contra de la lectura personalista o autobiográfica que hace del yo el centro de las *Confesiones* (Chadwick

¹ Accorsi resume el debate en su estudio y renueva la bibliografía rechazando el cariz autobiográfico del *Libro*. Hamilton recupera la tesis de Lida de Malkiel y Castro en la que ante la dificultad de hallar un modelo autobiográfico en la tradición cristiana, se apela al género semítico de las *maqamat*: “The work’s formal characteristics, which include its pseudo-autobiographical narration and its combination of lyric poetry and *mester de clerecía*, instead of clarifying how the work is meant to be read, have further problematized attempts to definitively categorize the work and the author’s intent” (Hamilton 19). Brownlee refuta a Neupaulsingh y Michalski, argumentando que la recepción arceprestal de San Agustín no se realiza en clave de inversión burlesca, sino de extensión y multiplicación. Dos supuestos de Brownlee son valorados aquí: a) su apelación a un sujeto moderno o postmoderno capaz de ironía en el sentido contemporáneo (presente en el propio título del libro; estrictamente, ni quien escribió ni quien leía el *Libro* eran, propiamente, sujetos pues éste es un término históricamente cargado) y b) la asunción de que las agustinianas *Confesiones* sean un libro autobiográfico o, más precisamente, autohagiobiográfico.

2009, O'Donnell 2013 o, con gran detalle, Fredriksen 2012). Concentrando estas reservas asevera Petra Fredriksen en "The Confessions as Autobiography": "If we, as modern readers, insist on seeing a single chief subject in Augustine's resolutely theological masterpiece, that subject is not Augustine himself, but Augustine's god" (98). Esta tendencia de los intérpretes agustinianos legitima una revisión de aquellas interpretaciones del *Libro* basadas en un presupuesto autobiográfico que ya no es unánimemente aceptado.

Cabe considerar los siguientes problemas: I) la interpretación autobiográfica de las *Confesiones* y el *Libro*, sugiriendo que el género resulta ajeno a obras previas a la invención del sujeto autónomo moderno; II) revisar el desarrollo histórico del concepto mismo de autobiografía; III) revisar la teoría agustiniana del alma agonista para demostrar que los retos interpretativos del *Libro* se pueden salvar sin postular un sujeto autónomo anacrónico; IV) resolución de las tres paradojas del pensamiento agustiniano del *Libro* –hermenéutica, metafísica y moral–; V) proponer una alternativa interpretativa acorde a los principios hermenéuticos y ontológicos agustinianos, según la que los opuestos y las aparentes paradojas del *Libro* no son incompatibles, sino fuerzas en combate dentro del alma; VI) proponiendo que no hay confesión de un sujeto, sino de lo común a todo humano, defender la imposibilidad autobiográfica de *Libro* y *Confesiones*; VII) mostrar la radical incompatibilidad entre la autobiografía moderna apadrinada por Rousseau y la escritura de la vida en la Edad Media.

El argumento interno progresa de Agustín al *Libro*, apuntando que incluso en el caso de que no hubiese influencia directa, la teoría agustiniana del alma sí era en gran medida vigente durante el siglo XIV. De las *Confesiones* atañe disipar la idea de que su pensamiento es paradójico, proponiendo entender sus aparentes contradicciones no como paradojas a resolver, sino como la tensión propia de un alma entendida como contienda contra sí misma –concepción que San Agustín refina a partir del *Fedón* y la *República* de Platón–. No es propio de esta tradición hablar de un yo a priori, pues al trasladar retroactivamente la idea moderna del sujeto a tiempos patrísticos se corre el peligro de invertir la propuesta agustiniana en la que la narración no es el producto del yo, sino una búsqueda en la que éste se descubre y consolida. Leyendo al pie de la letra el programático epigrama de las *Confesiones*, "me he convertido a mí mismo en cuestión" –"Mihi quaestio factus sum" (X, 33, 50)–, se verá que el yo no es origen ni destino, sino continuo cuestionarse. A diferencia de lo que ocurre el arquetipo de autobiografía moderna, *Les confessions* de Jean Jacques Rousseau, al investigarse descubre San Agustín que su yo no es, literalmente, suyo.

En lo relativo al *Libro* impera revisar la naturaleza y la función del modelo en primera evidenciado por fórmulas como el "yo, Joan Royz, / Açipreste de Fita" (§19) del protagonista². Consecuentemente se podrá ponderar la sistemática exhortación del *Libro* a "elegir" el sentido de la lectura –y a qué se refiere el que el lector deba elegir entre el camino hermenéutico piadoso del "buen amor" y el carnal del "loco amor". Directo o indirecto, el trasfondo agustiniano permite cuestionar las similitudes entre el yo moderno o postmoderno y el del *Libro*, salvando al mismo tiempo la coexistencia, sin contradicción, de buen y loco amor en la obra. Las teorías medievales de la exégesis y el alma invitan a pensar esta tensión de contrarios no como imprecisión o ambigüedad, sino como una imagen privilegiada para reflexionar sobre una naturaleza humana que en el contexto agustiniano y neoplatónico es siempre litigante. Demostrando la vigencia de la cosmovisión agustiniana en la Baja Edad Media se logra minimizar la dimensión paradójica o manipuladora del *Libro del buen amor*.

Desde esta perspectiva, lo que vincula a las presentes obras es el hecho de que, mediante un ejercicio de lo que a los ojos modernos parece una autobiografía, santo y arcipreste confiesan no son dueños de sí mismos, volviéndose hacia su centro para descubrir no ser su centro. Posibles, ahora bien, no tanto como individuos, sino como partícipes del fragmento de divinidad (entre tanta

² Se emplea la numeración estrófica canónica incluida en la edición de Alberto Blecua para Cátedra (§6, por ejemplo). Por carecer de número, los epígrafes se citan según la página.

carnalidad) que a cada miembro del género humano le corresponde. En tanto que autobiografías del alma, que no del individuo, la escritura del yo propia de esta tradición habría de ser (y sin anular en modo alguno la inclusión de datos biográficos singulares), estrictamente, una autobiografía universal del género humano.³

I. ¿Quién es el yo que dice “yo”? La lectura autobiográfica del *Libro* y las *Confesiones*.

La prominencia de las fórmulas de primera persona ha legitimado una feraz investigación sobre la posible naturaleza autobiográfica de la obra. La aparición de referencias en algunos manuscritos a ese posible clérigo alcalaíno llamado Joan Royz ha estimulado aún más esta vía exegética. Indisociable del problema de la autoría, esta cuestión invita a preguntarse por qué decidió un autor más o menos anónimo del siglo XIV añadir el célebre “yo, Joan Royz, / Açipreste de Fita” (§19) en un libro cuya audiencia originario puede asumirse como restringida y reducida.

En particular, el *Libro* se ha leído como una autobiografía o pseudoautobiografía de cariz agustiniano. Dada la frecuencia con la que se erige a las *Confesiones* como la primera autobiografía de la Historia, subrayar las resonancias en la obra de Juan Ruiz resulta legítimo. Estudios recientes como el de Fredriksen cuestionan, sin embargo, que se trate de la autobiografía primigenia e, incluso, que el yo de Agustín sea el protagonista de la obra. El problema remite entonces a algo más primordial, esto es, el hecho mismo de considerar las *Confesiones* como una autobiografía. Al menos desde el fundacional estudio de Lida de Malkiel, “Nuevas notas sobre el *Libro del buen amor*”, se asume que el componente autobiográfico es lo que confiere unidad a tan heterogénea obra: “Así, pues, lo que da unidad estructural al Libro es la personalidad de su autor, que se expresa en forma autobiográfica. Las excepciones a esta forma lo confirman, ya que se encuentran exclusivamente en las adaptaciones de material ajeno” (21). Llama la atención cómo la influyente apreciación de Malkiel se asienta sobre un reparo tan fuerte como el de la segunda mitad del pasaje citado: se destaca el sentido unificador para inmediatamente conceder la falta de unidad. Un modo hábil de solventar este dilema es apelar a la diversidad de fuentes, apuntando que el cuerpo principal del *Libro* es deudor de las *maqamat* y los episodios divergentes remitirían a otros géneros, como los relatos eróticos de cariz autobiográfico estudiados por Francisco Rico. Pueden las fuentes explicar el cómo, pero resta explicar por qué se habrían elegido como modelos textos en primera persona sobre cualquier otro referente literario predominante. En realidad, pese a la gran concomitancia formal, el *Libro* permite observar la vida de un modo que la autobiografía posterior a la teoría moderna del sujeto promulgada por Descartes, Locke o Kant no puede, pues las mismas dos letras del “yo” remiten antes y después a entidades bien distintas. ¿De qué, entonces, se habla cuando se emplea el término *autobiografía*?

II. Biografía de la autobiografía moderna.

La juventud del término es datada por Francisco Puertas Moya en *La escritura autobiográfica en el siglo XIX*. De acuerdo al autor, el concepto de *Autobiographie* habría sido empleado por Friedrich Schlegel en el año 1789. Por su parte, el inglés *autobiography* no se registra hasta 1809, mientras que el español puede rastrearse en 1879 de la mano de Emilia Pardo Bazán. El género y su teorización han experimentado una segunda juventud en las últimas décadas, cuya conceptualización moderna condensa Puertas Moya con certeras palabras:

En término tan sintético como el de auto/bio/grafía se ponen en relación tres conceptos que mantienen relaciones dinámicas e inestables entre sí: el yo se descubre mediante la escritura tomando como referencia los hechos y acontecimientos de su vida que selecciona para su exposición y explicación. (41)

³ Marina Brownlee señala que el propio Agustín es consciente de esta aspiración o exigencia, aunque el santo mismo dudaría de su aplicabilidad (“Hermeneutics of Reading” 224).

La caracterización del género suele además realizarse en términos rousseauianos, como hace el propio Puertas Moya: “En la escritura autobiográfica, a través de la narración de la vida, lo que se pretende es presentar y/o descubrir el propio yo” (45). El género autobiográfico es por tanto una producción moderna propia de los siglos XVIII y XIX en la que el yo descubre y expresa su individualidad. Ahora bien, ¿es legítimo aplicar retroactivamente el término y catalogar las *Confesiones* de San Agustín como un precursor del género autobiográfico? La narración del camino hacia la conversión del santo coincidiría con la vía hacia el descubrimiento de sí de la autobiografía moderna, pero el problema es que hasta la aparición de, sobre todo, John Locke, la subjetividad no era necesariamente pensada en clave de individualidad, identidad o autonomía. Regresar a la obra de Locke permitirá ver que no hay en Agustín un “yo” como tal que se expresa, sino una subjetividad de otra naturaleza.

En su obra de 1689, *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke enuncia: “Self depends on consciousness, not on substance” (XXVII, 17). Este capital postulado lockeano constituye un punto de inflexión en el desarrollo de las ideas sobre la subjetividad. Pese a que su influencia no ha sido tan estudiada, se trata de un gesto más radical aún que el de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, donde el conocimiento mismo es todavía garantizado por Dios y el sujeto no es sino un producto divino⁴. Locke asienta la común asunción moderna del individuo es idéntico a sí mismo en tanto que unificado por la conciencia (hoy, identidad). No disímil de la noción de *memoria* en la tradición agustiniana –un gesto neoplatónico de reminiscencia hacia la eternidad originaria–, la conciencia será pensada a partir de Locke y Kant como el factor unificador de la persona (“Consciousness makes personal identity” [17])⁵. A diferencia de Rousseau y los autores modernos, el obispo de Hipona no descubre su propio yo –que ni es yo ni le es *propio*–, sino que descubre no ser dueño de sí. La no centralidad de la primera persona se aprecia ya en la invocación inicial de las *Confesiones*, “Grande eres, Señor” (I, 1, 1), donde el “yo” no es nada en comparación con la grandeza divina de la que sólo es partícipe. Significativamente, el libro culmina con el apogeo del “Tú” divino y la entrega a un “nosotros” que incluye a todo el género humano. Del mismo modo, el papel del yo en el *Libro del buen amor* quizá no sea tan central como se pensaba, pues sigue una estructura análoga que parte del “Tú” de la oración y concluye con el “nosotros” de la petición de los ciegos. Pese al aire de familia, propone Rousseau algo radicalmente distinto al comienzo de *Les confessions*:

Intus et in cute. Je forme une entreprise qui n’eut jamais d’exemple et dont l’exécution n’aura point d’imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi. Moi, seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j’ai vus; j’ose croire n’être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. (1, 4)

Dos libros de confesiones, uno del siglo IV y otro del XVIII, presentando universos confesionales irreconciliables. Primero, el epigrama de Flaco que sirve de cabecera anuncia la

⁴ El énfasis en la autonomía individual de los cartesianos es, en cambio, limitado en Descartes: “cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios” (*Meditaciones* 27).

⁵ El concepto es introducido así: “is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. [...] Consciousness makes personal identity” (XXVII, 9-10).

certeza de Rousseau, quien dice conocerse a sí mismo íntegramente, dentro y bajo la piel; por su parte, Agustín quiere conocerse a sí mismo en Dios, único lugar donde reside la verdad sobre el ser humano. Declara el genovés en segundo lugar que no existe precedente a su empresa, pues es consciente de hallarse en un punto de inflexión hacia un modo nuevo de pensar el yo, un modo impensable antes de Locke; el propio Rousseau, pues, incide en la inconmensurabilidad entre su empresa y la de otros escritores en primera persona, incluido Agustín de quien sin embargo toma prestado el título para su propia obra. Vista la proliferación de obras análogas en los dos siglos siguientes, se equivoca Rousseau al anticipar que no habrá imitadores, pues si bien su relato es único, no lo va a ser el método. Cuarto, quiere mostrar la verdad de lo único que conoce íntegramente, que es él mismo; por contra, pese a reconocer Agustín “¿Qué hay más próximo a mí que yo mismo?” (X, 16, 25), concede humildemente: “Confesaré, por tanto, lo que de mí sé y también cuanto de mí no sé” (X, 5, 7), recordando que el yo no se cree autotransparente hasta Descartes. Por último, el autor del *Contrat social* se distancia irremediabilmente del paradigma agustiniano cuando declara que no es como ninguno de los hombres que ha visto y que, si no mejor, al menos es único. Esta característica, central en la autobiografía moderna, atestigua que la concepción del sujeto autónomo individual se encuentra ya asentada en el XVIII. La obra de Rousseau va del yo al yo, mientras que las Agustín y el arcipreste comienzan sus obras rogando a Dios y acaban reconociéndose como parte del nosotros del género humano, con el que comparten alma en régimen de estricta igualdad. La idea rousseauiana, teorizada por Philippe Lejeune, de que la autobiografía es un pacto entre narrador y autor no resulta operativa antes de Locke y Rousseau, pues el pacto no se establece tanto con el lector, sino con Dios y la humanidad. Pese a la honestidad de San Agustín y las pistas legadas por el autor del *Libro*, tampoco parece legítimo afirmar que sean sus relatos progresiones desde un yo hacia un yo plenamente autoconsciente, autorrealizado e individualizado.

Subsecuentemente, pese a sugerir y desvelar aspectos importantes de la obra –la inestabilidad, la alternancia con el yo de don Melón de la Huerta, la ironía del arcipreste...–, la prominencia del yo tienta al lector moderno a un salto atractivo pero difícilmente justificable: por ser tan a veces cercano a la mentalidad contemporánea, el yo del *Libro* es pensado anacrónicamente como un sujeto moderno. Mas no hay pacto autobiográfico en el *Libro*, pues el “yo” de la obra es tan flexible que llega a cambiar de nombre, no agotándose sus manifestaciones en el Juan Ruiz intradieético. Tan multifacético “yo” difícilmente puede remitir a, en expresión de Lejeune, la firma del autor en la portada. Tampoco hay pacto en San Agustín, pues aunque la relación entre firmante y narrador es más unívoca en su caso, no actúa él como garante de la veracidad del relato, sino que se responsabiliza toda confusión y mala comprensión de sí. Sólo Dios posibilita el autoconocimiento y así reconoce Agustín: “Tú estabas dentro y yo fuera” (X, 26, 37). Amén de los avatares en la búsqueda del huidizo autor del *Libro*, el concepto mismo de escritor que dice “yo” era bien distinto en la época. Así lo ve Leo Spitzer en “Note on the Poetic and Empirical 'I' in Medieval Authors”:

in the Middle Ages, the 'poetic I' had more freedom and more breadth than it has today: at that time the concept of intellectual property did not exist because literature dealt not with the individual but with mankind: the 'ut in pluribus' was an accepted standard. (414)

Un repaso punto por punto a la definición de Lejeune refrenda la intuición de Spitzer y acentúa la distancia entre Rousseau y arcipreste. La obra canónica el crítico, *Le pacte autobiographique*, define la autobiografía como “Recit retrospectif en prose qu'une personne reel/e fait de sa propre existence, lorsqu'el/e met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalite” (14). Ni es el *Libro* mero relato en prosa, ni puede aceptarse la realidad del

protagonista, ni pretende acentuar su individualidad ni sus peculiaridades sino, al contrario, presentarse como un “omne” como cualquier otro. Como un humano cualquiera y, como tal, un pecador.

En su artículo para el volumen editado por Spadaccini y Talens, *Autobiography in Early Modern Spain*, Margarita Levisi realiza una apreciación atinada que ayuda a refutar la catalogación sin matices de *Confesiones* y *Libro* como obras autobiográficas. La corteza es similar, pero mientras la autobiografía moderna está centrada en el sujeto privado, en la propia de un sistema de pensar premoderno “There is no gratuitous self-observation but rather a desire to demonstrate that a higher power has favored them with grace” (99). El caso de San Agustín y el arcipreste es todavía más provocador porque en vez de presentarse como tocados de gracia muestran el camino en su intento por merecer la gracia.⁶

Por prestarse al mismo gesto interpretativo –aplicar la óptica de Lejeune, Locke o Rousseau a autores premodernos– y presentar familiaridades, merece la pena demostrar a partir de las agustinianas *Confesiones* que cuando un autor decía “yo”, esas dos letras evocaban algo plenamente distinto a lo que significarían después de la construcción del sujeto individual y autónomo de la Modernidad. Sincerarse permite en la tradición agustiniana comprender que lo más íntimo no pertenece al ser humano en régimen de exclusividad, sino de participación. Un yo que nunca es estrictamente *su-yo* porque la vida le es, como mucho, prestada. Además, la distinción entre lo privado y lo público –entre el yo y lo que no lo es– es requisito para la autobiografía moderna, pues la autonomía e individualidad del sujeto son precisamente posibilitadas (y delimitadas) por tal escisión de ámbitos. De cara a evitar el uso retrospectivo de una fórmula tal en la Edad Media, merece la pena preguntarse qué significa escribir la “propia” vida dentro de una cosmovisión en la que, propiamente hablando, no hay nada propio. Concretamente, puede demostrarse que en la tradición agustiniana de cuestionamiento interior no hay un yo dueño de sí mismo que voluntariamente decide escribir el relato de su vida, pues ni en las *Confesiones* ni el *Libro* precede el yo a la escritura, sino que está, de antemano, escrito. De hecho, pese al método de investigación interior, el yo de la voz que habla no constituye siquiera el destino final de la narración.

III. San Agustín y la concepción agonística del alma en el *Libro del buen amor*

Íntimamente vinculado a la cuestión del ego, el topos de la paradoja agustiniana ha guiado decisivas interpretaciones del *Libro* (señeramente, Brownlee, “Hermeneutics of Reading” 224 y *Subject* 23-36; García, “La hermenéutica”). La exégesis se ha formulado según tres niveles o paradojas: a) el sentido de la lectura, el poder de la palabra y la ambigüedad interpretativa del *Libro*, particularmente en torno al desafiante prólogo y su coherencia o no con la obra; b) el aspecto autobiográfico, la función del yo y sus disquisiciones sobre la libertad o determinación del sujeto para caer en el loco amor o inclinarse hacia el bueno; c) la ironía o gravedad del tratado, sobre todo en relación con la doctrina moralizante o licenciosa del mismo. Los tres planos corresponden a una única discusión, pues la ciencia de la interpretación, la capacidad o no del ser humano para elegir su destino –y el rol que la palabra pueda jugar en esa elección–, así como la naturaleza moralizante o provocativa del tomo remiten a la pregunta por quién es el yo que dice “yo” en el *Libro* y quién es el yo que dice “yo” al leer el *Libro*.

¿Moralizante o subversivo? El problema reside en la formulación dicotómica. Si se presupone que el arcipreste intradieético es un desdoblamiento subversivo de un autor que desafía irónicamente a su tiempo, se está optando por una lectura que entiende la ambigüedad del libro como una estratagema anticensura, clama la autosuficiencia del sujeto literario y humano y, por último, opta por acentuar el carácter impúdico del *Libro* por considerarlo un guiño de la mentalidad

⁶ La tradición escritural del yo agustiniana tiene más que ver con las vidas de escritoras místicas como las que proliferan tras el Concilio de Trento, que entiende estos textos como materialización y exteriorización del mundo íntimo. La distinción público-privado es menos distintiva en el mundo de Trento que en el protestante.

liberal de Juan Ruiz a lectores futuros. Pese a lo sugerente de este paquete de decisiones hermenéuticas, el peldaño necesario para aceptarla sin reparos resulta insostenible: ni el autor del *Libro* es un autor postmoderno, ni el sentido contemporáneo de ironía (como ha teorizado Linda Hutcheon) era natural en el siglo XIV, ni tampoco resulta convincente elegir sólo el lado de la inmoralidad desoyendo todos los elementos edificantes por considerarlos ardidés contra la censura. Mas tampoco puede concentrarse ciegamente el lector en el carácter ejemplar, pues eso exigiría renunciar a la complejidad interpretativa sugerida por el prólogo –donde tanto relieve se otorga al acto de producir sentido y elegir lo que se desee–, desoír los incontables episodios de carnalidad desaforada y desposeer a narrador y narración del carácter de uno de sus rasgos más valiosos, la tensión dialéctica entre lo más excelso y lo más sensual.

La concepción agustiniana del alma anula este falso problema sin obligar a elegir entre lo que no son sino partes coexistentes de lo humano. Para el santo, el alma humana es sede de un cruce de pasiones enfrentadas, siendo lo propio del hombre el debatirse entre finitud e infinitud –a imagen y semejanza de Dios, pero no plenamente divinos ni meramente materiales–. Desde la visión agustiniana no es necesario descartar ninguno de los caminos por falsos, pues lo que hace humanos a los humanos es precisamente el hallarse en una encrucijada de fuerzas que arrastran su corazón en todas direcciones: “cuando alguien delibera, una misma alma es la que vacila entre voluntades contrarias” (VIII, 10, 23). Entender la elección del prólogo disyuntivamente sería olvidar que en el alma agustiniana tiene lugar la pugna por dirigir el corazón a uno u otro destino, y no hay pugna sin púgiles enfrentados. Por tanto, cualquiera de las dos opciones priva tanto a las *Confesiones* como al *Libro* de su gran contribución: la presentación del acto lector, el ser humano y la vida no como una elección entre excluyentes términos, sino como una controversia en la que pecado y excelstitud, moralidad e inmoralidad, libertad y determinación deliberan. Pese a no ser tan compatible con la cosmovisión post-tridentina, al reconocer pecado y finitud como parte de la fragilidad humana no se pierde ni un ápice de dignidad sino que, al contrario, constituye el primer y necesario acto de humildad para emprender el camino hacia el perfeccionamiento. Esta imagen de lo humano consciente de su plano carnal era, como evidencian las *Confesiones* y el *Libro*, plenamente vigente en una Edad Media en la que de ningún modo fue todo mojigatería.

Deudor del método platónico y la retórica clásica que él mismo impartió, Agustín favorece entonces la unión de los opuestos. Si no fuese más allá, su planteamiento no sería más original que el de los físicos presocráticos y su apelación a un principio único, pero lo fascinante es su capacidad para demostrar que lo que confiere unidad a las cosas es, precisamente, su discordia interna (punto de sorprendente contacto entre Heráclito y Platón). Su concepción agonística del ser humano no sólo es una instancia memorable de este método conciliador de opuestos, sino también un paradigma explicativo de lo humano plenamente relevante en la Baja Edad Media. Curiosamente, se destaca la dinámica litigante en obras como la *Celestina* o las abundantes querellas medievales, pero se olvidan estas ideas cuando se habla del *Libro*. La interpretación agustinista del *Libro* ha dedicado muchos esfuerzos a perseguir paradojas en su pensamiento, olvidando en el camino que la oposición y la controversia son lo más natural para quien el corazón es continuo coliseo, pues “una misma alma es la que quiere esto o aquello, si bien no con su voluntad toda entera” (VIII 10, 24). Desde esta constatación pueden reformularse las tres grandes paradojas desde las que se ha descifrado el *Libro*.

IV. Resolución agustiniana de las paradojas del *Libro*

Los grandes retos interpretativos del libro pueden catalogarse bajo tres paradojas: la hermenéutica, la metafísica y la moral. Éstas responden a tres preguntas fundamentales, a saber, qué es el saber, qué es el ser y qué debe hacer el ser humano. Si con Agustín se piensa que los contrarios son elementos de la unidad, quizá pueda esta concepción agonística del alma superar la interpretación en clave de paradojas. Pero para ello es necesario conocerlas.

Paradoja hermenéutica. Acaso la más provocadora cuestión sugerida por el *Libro* sea la de cómo debe el lector interpretarlo y, metaliterariamente, cuál es la pregunta por la función del propio libro. Dice el autor que “Muchos leen el libro e tiénelo en poder / que non saben qué leen nin lo pueden entender” (§1390). ¿En qué consiste, pues, entender un libro? Y, sobre todo, ¿hay una manera *verdadera* o *buena* de entenderlo? Pese a los incontables intentos de determinar cuál de las dos vías explícitamente barajadas por el libro es la “correcta”, sea la del buen o la del loco amor, el *Libro* resiste tal lectura (como demuestra el inacabable disenso entre expertos como Sobejano, Dutton, Celaya, Menéndez Pelayo, MacLennan, Kinkade, García...). La licitación de aspirantes es estimulada por el pasaje que reza:

E ansí este mi libro a todo omne o muger, al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien e escogiere salvación e obrare bien amando a Dios, otrosí al que quisiere el amor loco, en la carrera que andudiere puede cada uno bien dezir: *Intellectum tibi dabo e cetera.* (10)

La consecuencia de esta exhortación a entender bien es el topos de la *emmendatio* tan íntimamente arraigado en la tradición hermenéutica medieval, donde “Qualquier omne, que l oya, si bien trovar sopiere, más á y a añadir e emendar si quisiere” (§1629). Verbos tan presentes como “emendar”, “entendiere” o “escogiere” constituyen uno de los pocos puntos de acuerdo de la crítica, que por regla general enfatiza el carácter problemático de la exégesis.

Si hay algo agustiniano en el *Libro* es su incorporación del alma como tensión, como combate. Las lecturas disyuntivas –o bueno o malo– estarían entonces obviando una de sus caras, desatendiendo el sentido agonístico del alma agustiniana. Tampoco satisface la aceptación del contraste en clave de ambigüedad, que San Agustín no confunde con controversia. El tratado *De doctrina christiana* o el libro duodécimo de las *Confesiones* evidencian que disenso interpretativo no es, desde su perspectiva, ni un problema ni una mera ambigüedad. Atestigua el obispo de Hipona sobre la exégesis bíblica: “¿qué impedimento habrá, Dios mío, luz de mis ojos en mi interior, qué me impedirá a mí, digo, pensar algo diverso de lo que otro pensó que había tenido en su mente quien esto escribió?” (XII, 19, 28). La trascendencia de tan cándida como radical apreciación es máxima, pues el todavía aprendiz de cristiano advierte que no sólo no niega la Biblia el acto interpretativo, sino que lo exige. Y si el gran libro admite el disenso, incluso frente a las grandes *auctoritates*, ¿cómo no aceptarlo en textos de origen humano en los que la garantía de unidad no tiene origen divino? La historia que lleva del Cristianismo originario a la Edad Media está atravesada por las grandes contiendas dialécticas que, vía apólogos y polemistas, irá conformando un canon nunca definitivo⁷. ¿No es, de hecho, la historia del pensamiento y especialmente del religioso la historia de una continua herejía? El juicio de Hegel sobre el carácter monolítico y oscuro de la educación y la metodología crítica de la Edad Media no puede dar cuenta del disenso e, incluso, el encomio del disenso promulgado por autores como el de Hipona o, en este caso, la invitación juanruicina a la exégesis libre⁸. *Confesiones* y *Libro* muestran que el desacuerdo no es algo anómalo, sino el estado natural de un “omne” medieval tan influenciado por una concepción agonística del alma en la cual sólo en la muerte se encuentra reposo y unidad.

Cuando dice que no hay un *exemplum*, sino una parábola sin intención didáctica, Marina Brownlee percibe en *The Status of the Reading Subject* que hay algo en los dos autores que exige

⁷ No hay que olvidar la procedencia académica y retórica de muchos de los apólogos griegos, como también de la patrística latina. Cinco de los ocho Padres fueron maestros de retórica –Tertuliano, Cipriano, Arnobio, Lactancio y Agustín–, mientras que los tres restantes tuvieron, como mínimo, formación en la materia –Ambrosio, Hilario y Jerónimo–.

⁸ La controversia es sistematizada pedagógicamente en la Edad Media, que favorece el método de las disputas en el corazón del currículo académico. El propio método de *quaestiones* y contra-argumentos de la *Summa* de Santo Tomás muestra que, frente a la imagen monolítica del Medioevo, incluso la postura oficial de la Iglesia se iba perfilando mediante el debate interno.

múltiples interpretaciones. Además de la problemática referencia al sujeto en el título cabe matizar un detalle, pues considera que si no hay una única posibilidad interpretativa sería sensato concluir que “Juan Ruiz asserts above all, human plurality, consequently, human diversity” (114). Pero más aún que la afirmación de la diversidad, *Confesiones* y *Libro* enfatizan el disenso no tanto como expresión de la diferencia e individualidad entre personas –algo que sí preocupa a Locke y Rousseau, donde la individualidad y la diferencia entre individuos privados son un valor– sino, más aún, el denominador común que a todo humano. El disenso, interno a cada alma, es precisamente lo compartido por toda persona. Esto es necesario corolario de la concepción agonística del alma que, desde la tradición platónica de los diálogos maduros (*República* 441b, 439e, 351e, 554d, 480d, 603d y *Fedro* 246a-b) se introduce en el Cristianismo de inspiración agustiniana. Una de las más penetrantes figuras agustinianas describe el alma como esa batalla en la que el corazón lucha contra su archienemigo, que no es sino él mismo: “esta contienda en mi interior no era sino de mí mismo contra mí mismo” (VIII 11, 17). O, como el propio arcipreste en análogos términos confiesa, “Contra el mi corazón yo mesmo me torné” (§578). Consecuentemente, en la tradición agustiniana, la pluralidad no es inter-individuos, sino intra-individual. Esto no quita para que el topos de la *emendatio* conciba también la diversidad de individuos, pero concede más relieve al modo en el que el disenso une. Lo inaudito sería alguien que siempre estuviera de acuerdo consigo mismo.

Paradoja metafísica. ¿Cuál es entonces el sentido existencial del ser humano expresado por estas obras? Dos términos han cuajado con particular éxito entre los exégetas del *Libro*: voluntarismo y determinismo. Aunque hacen referencia al poder o no del individuo para elegir su destino, ambos términos pueden llevar a confusión, pues se plantea como un debate agustiniano pero la postura de San Agustín no cae exactamente bajo ninguno de los dos taxones⁹. La contienda dialéctica sobre el albedrío en la que sí participó el de Hipona es la querrela contra el pelagianismo, en la que el propio santo encaró dialécticamente a pelagianos como Celestio y Juliano. Su debate introduce matices que permiten buscar el sentido de la existencia en las *Confesiones* y el *Libro* sin recurrir a la dicotomía voluntad-determinismo.

La controversia pelagiana se inscribe en la historia del concepto de pecado original y la herencia (o no) del mismo por parte de cada ser humano –el centro de la discusión es el sentido de Rom 5, 12, así como la pertenencia o no a la *massa damnata*, la masa condenada (San Agustín, *Ciudad de Dios* II, XXI 12). Además de los *Escritos antipelagianos*, su tratado de la *Gracia* y el segundo tomo de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la gran fuente de información al respecto es el sínodo del primero de mayo de 418 –trascendente episodio del Concilio de Cartago– que proscribió severamente las doctrinas de Pelagio y sus discípulos, oficializando la postura agustiniana con la aquiescencia del pleno. ¿Qué idea de la libertad y el sentido vital tienen entonces agustinianos y pelagianos?

Pelagio muestra plena confianza en la capacidad autónoma del ser humano para el bien, pero Agustín –y a partir de 418 la Iglesia– se resiste a aceptar la suficiencia del hombre para librarse del pecado original (y el consuetudinario). Mientras la lógica aristotélica de los pelagianos impele a comprender el libre albedrío como un gesto humano de elección entre el bien y el mal –la Gracia otorga el don de elegir–, el fondo platónico de Agustín le impele a reconocer que, si bien un arbitrio de tamaña autonomía habría sido posible en el mundo pre-adánico, después del pecado original la condición humana desciende fatalmente en la cadena del ser hasta una bajeza de la que, incluso conservando el libre albedrío, no puede librarse por sí solo. Antes del pecado, la criatura humana habría dispuesto de un albedrío análogo al de los ángeles, pero su *infirmetas* lo degrada a un estado en el que necesita doblemente del Creador: ya no basta con querer salvarse, sino que ahora debe

⁹ Una muestra de la oscuridad de los términos es el hecho de que, como San Agustín advierte en la “Réplica a Juliano”, los pelagianos atribuyen el hecho del libre albedrío al destino (700). Del otro lado, la posición del santo no es, como se ha señalado, determinista, pues el concepto de Gracia que maneja implica una relación entre Creador y criaturas incompatible con la idea democrática o spinoziana de un determinismo ciego.

aguardar el gracioso divino para, haciendo uso del arbitrio que le resta, aceptar este nuevo don.

Las consecuencias de esta polémica sobre el libre albedrío y la gracia son capitales. Pelagio, al igual que los abanderados del sujeto moderno, confía en la suficiencia del mérito humano como vía soteriológica –las obras bastan para salvarse–; contrariamente, San Agustín considera que tal parecer es un gesto soberbia, pues a ojos del santo no es legítimo afirmar la autosuficiencia de la persona, que después del pecado ancestral le debe todo, doblemente, al Creador –las obras como humilde reconocimiento de que no bastarse para la salvación, como petición de auxilio (de esto se trata en la sección II, XXII 22 de la *Ciudad de Dios*). Lo más importante, y por esto devendría la postura oficial, es que conservando un equilibrio entre gracia y arbitrio –entre concebir al hombre como autosuficiente o irremediamente condenado–, Agustín sitúa al ser humano entre terrenalidad y divinidad sin caer en el derrotismo jansenista ni en el envanecimiento pelagiano.

Este debate permite comprender que el sentido autobiográfico de las *Confesiones* no puede ser el de un sujeto individual que reafirma su autosuficiencia, sino el de un alma que reconoce su vanidad, su fragilidad, su dependencia y declara su voluntad de servir a sus semejantes y a su Creador. Incluso aceptando la naturaleza autobiográfica de la obra, no hay aquí lugar para la construcción de un yo individual, independiente y autónomo, pues el mismo Agustín confiesa que es precisamente cuando se reconoce como siervo de algo mucho mayor, y sólo entonces, cuando alcanza a comprenderse a sí mismo. La disputa sobre el pecado y el arbitrio permite entender el lugar que el exceso carnal ocupa en el humus intelectual del *Libro*, así como como para comprender el desafiante verbo “elegir” del prólogo. Resta dirimir el carácter moral o amoral de la obra.

Paradoja moral. Coherente con la naturaleza contenciosa de su postura hermenéutica y ontológica, la aparente ambigüedad moral del *Libro* constituye uno de los grandes retos críticos que el pensamiento agustiniano puede, desde dentro, resolver: la tensión entre el saber lo que se debe hacer y el hacerlo.

Particularmente visible en los libros que preceden a la conversión, eje central de las *Confesiones*, el relato agustiniano regala con todo lujo de detalles los avatares de un ser humano azotado por la indecisión o, más precisamente, la incapacidad para elegir lo que desea elegir. Desde joven es empujado el futuro santo en direcciones contrapuestas, inclinándose por un lado hacia la carnalidad que conoció a fondo en esa sartén que era Cartago y, por el otro, hacia la figura divinizada de su madre. Existe una lidia explícita entre dos opciones morales, pero lo interesante es que no son presentadas como sencilla y hermética disyunción exclusiva, sino como, por utilizar la figura platónica del *Fedro*, caballos que tiran del carro en enfrentados sentidos (246d). Así se comprende la más enérgica sección del tratado, correspondiente a los momentos conducentes a la conversión en los que Agustín ya es consciente de la complejidad que le atraviesa, lamentándose y alejándose de su futuro Señor a un tiempo cuando le pide: “Dame castidad y continencia, pero no ahora” (VIII 7, 17). Este debate interior pasaría a la historia con el célebre “cras, cras”, mañana mañana, en el que el santo posterga continuamente su cambio a un mañana que no parece llegar. Su resolución última es conocida, pero es el camino donde yace la tensión del simultáneo querer y no querer –“nolle” y “volle”, en el eufónico original latino.

La paradoja del deber y el hacer ha sido también localizada en el *Libro*. Además de las profusas escenas carnales y su compatibilidad (o no) con los preceptos formulados en el prólogo y las discusiones con don Amor (§372 y ss.), el pasaje fundamental para justificar la ambigüedad de la obra es aquella desconcertante advertencia en la que tras declararse firmemente partidario del buen amor, agrega: “Enpero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non los consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello” (§115). ¿Cómo, pues, entender el equilibrio entre contenido moralizante-corruptor de la obra? Lida de Malkiel propuso en sus “Nuevas notas” una solución análoga a la empleada para explicar el componente más provocador de la *La Celestina*, postulando que por inspiración de las *maqamat* el *Libro* presenta una “estructura autobiográfica, articulada en torno al autor, protagonista y maestro, que en muchos

casos derrama ridículo sobre sí mismo para desaconsejar al público su propio extravío” (60). Si bien la idea del ejemplo en negativo permite dar cuenta de ambos polos, sigue sin responder al hecho de que en más de una ocasión, y muy visiblemente en el pasaje mentado, el arcipreste parece inclinarse por el loco amor más de lo que un tratadista, por muy didáctica que sea su reprensión en negativo, debería hacer¹⁰. La voz del *Libro* es perfectamente consciente de que, aunque “non los consejo”, sus páginas pudieren servir para entregarse al loco amor. El problema es que incluso en la explicación en negativo, loco y buen amor son presentados como universos herméticos; esta división no es siquiera en las dos ciudades de San Agustín, pues en II, XXI 15-16 habla de la vida futura en la que, Gracia mediante, las personas aparecen como “regeneratorum” readmitidos en la Ciudad Celeste.

¿Considera Ruiz que el meollo de su tratado es su doctrina más o menos tácita de *ars amatoria*, o pueden desestimarse sus guiños o deslices en favor del loco amor? El primer camino, más atractivo para los lectores modernos, entraña el problema de descartar seriedad y piedad en pos de la postulación de una estratagema subversiva producida por un narrador mendaz indigno de confianza. Por otro lado, tampoco sería juicioso negar que el *Libro* da cabida a gestos, actitudes, ejemplos e incluso enseñanzas que poco de pío tienen. La primera opción implica que la corteza de buen amor no es más que cauteloso ardid contra la censura; la segunda, reducir el *Libro* a una obra moralizante con algunos borrones a olvidar. Y, pese a todo, son en buena medida esos borrones los que le confieren su originalidad y lugar en la historia de la literatura. ¿Cuál puede ser, entonces, el sentido moral de la obra? La respuesta aguarda en el propio *Libro*: “Non creades que es libro neçio, de devaneo, / nin tengades por chufa algo que en él leo: ca, segund buen dinero yaze en vil correo, / ansí en feo libro está saber non feo” (§16). No se trata de, disyuntivamente, negar el “saber non feo” ni el “feo libro” –primera y segunda opción respectivamente–, sino de reparar en que la riqueza del *Libro* está en no renunciar a ninguno. El arcipreste sabe que negar la existencia del “umanal” pecar es negar la propia humanidad, pues él mismo confiesa: “E yo, como só omne como otro, pecador” (§76). Tampoco oculta Agustín sus pecados. ¿Y si la solución pasa por reconocer que pecado y excelsitud no son compartimentos estancos? El de Hipona enfatiza el carácter humano de los santos, tan frágiles y finitos como cualquier otro humano. Existe en el Cristianismo una fuerte tendencia a enorgullecerse de la propia iniquidad, pues la purificación, si trabajosa, más meritoria. Lo importante es que, según la concepción agustiniana, son precisamente los seres humanos las únicas criaturas que por hallarse a caballo entre finitud e infinitud, bajeza y excelsitud, pueden morar en ambas ciudades. Un serafín no puede amar locamente y una bestia no puede amar la divinidad, pero una persona es capaz y libre para ambos amores. Como entendieron perfectamente los neoplatónicos florentinos, cuya descripción de lo humano se asemeja tanto a la agustiniana y la del *Libro*, esto se debe a la naturaleza mixta del alma humana, la cual contiene a un tiempo retazos de divinidad y terrenalidad. Por comprender precisamente este carácter cruzado del ser humano, ni Agustín ni el arcipreste pueden rechazar ninguna de las partes que lo componen (lo que no significa que no tengan preferencias, mostrando que su genio consiste en reconocer que lo propio del hombre es ser lo uno y lo otro).

Queda pues claro que hay algo, una tensión, que invita al lector moderno a salvar el escollo catalogándolo como una paradoja que puede ser resuelta –elegir el buen o el loco amor, pero no los dos–. No obstante, la paradoja es un recurso superfluo al universo agustiniano, donde los opuestos no se presentan como términos de una selección que urge resolverse, sino como propensiones contrarias pero indisociables o, mejor, indisociables en tanto que contrarias. Por creer que esta cosmovisión de la diferencia íntima –sentirse atraído a un tiempo por loco y buen amor– tiene mayor poder explicativo sobre el *Libro* que la aplicación de una ironía postmoderna en la que el sujeto ha salido de sí para elegir de antemano –ama el loco amor pero insinceramente dice anhelar

¹⁰ Cuesta no sonreír cuando se relee la advertencia que, siguiendo el razonamiento de Francomano, endulzaría lo agrio: “blanca farina está so negra cobertera, / açucar dulce e blanco está en vil cañavera” (§18). Mas, ¿no se excede en dulzuras el arcipreste si sólo quiere adoctrinar? Éste no puede ser el único sentido de su *Libro*.

el bueno–, merece la pena probar que no hay en *Confesiones* y *Libro* necesidad de paradoja y ambigüedad. Si bueno y loco amor son dos polos de lo mismo, ¿no se tratará de un oxímoron?

V. El oxímoron agustiniano del *Libro*

Uno de los grandes lugares comunes de la crítica juanruicina se cimienta sobre una comprensión paradójica de algo que para el pensamiento tardoclásico y medieval de San Agustín y sus lectores no incurre en paradoja alguna. Distinguiendo tres niveles a los que la paradoja operaría –hermenéutico, metafísico y moral– se ha mostrado que: a) hermenéuticamente, el disenso no es señal de la diversidad humana, sino expresión de lo compartida, esto es, una controversia cardíaca que hace necesaria la multiplicidad interpretativa; b) metafísicamente, la doctrina agustiniana concilia gracia y libre arbitrio; c) moralmente, la relación y la función del pecado en el pensamiento de inspiración agustiniana es mucho menos rigorista que las posturas luteranas y tridentinas, pues la fatalidad del pecado original no es una condena irrevocable, existiendo siempre la posibilidad elegir el camino ascendente o el descendente.

Hay un dato más que indica lo problemático de las posturas disyuntivas y es la fijación contra el pensamiento Maniqueo de San Agustín, quien vivió en sus propias carnes las consecuencias de una cosmovisión basada en la elección, de ahí viene el término, maniquea entre negritud absoluta o albura impoluta (III, 9 17-19). Frente a ello, Agustín defiende que la realidad y el alma no son susceptibles de polarizaciones maniqueas, pues los humanos pecan y hacen el bien, se decantan por algo y no lo cumplen, caen y se hunden... Del mismo modo, no es el arcipreste intachable ejemplo, pero tampoco es un ser desdeñable. Se puede reprender el mal ejercicio del libre albedrío o culpar a los primeros del género humano, pero, ¿puede culparse a un humano de ser humano? Así resuena el ya mentado pasaje juanruicino que cobra sentido desde este marco agustiniano:

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

No hay excusa ahí, sino constatación de la herencia en la que todo ejemplar de la especie forma, necesariamente, parte de esa comunidad de condenados de la que hablaba Agustín. El verbo “provar” recuerda que el lugar medio del hombre en la creación determina a morar entre dos mundos. Salvo Cristo humanado y sus padres terrenos, ¿existe algún ejemplo de inmaculada santidad? Muchos de los santos, como desde luego hicieran Santa Teresa de Jesús y tantas místicas, se jactan de lo contrario, de ser la santidad un horizonte por el que luchar cada día. Visto así, nada hay de reprochable en la confesión del arcipreste, que sigue al pie de la letra la recomendación bíblica: “Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y no hay verdad en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para que nos perdone nuestros pecados, y nos limpie de toda maldad.” (1 Jn 1, 8-9). La paradoja, confesar lo bajo y alabar lo alto, se presenta como algo nada paradójico, pues es lo que la misma Biblia recomienda: no engañarse y reconocer los pecados para ser salvados. Por ese mismo motivo la ocultación del cuerpo no es necesaria, sino una parte fundamental de la confesión de humanidad:

Tú, Señor e Dios mío que el omne formeste,
enforma en ayuda a mí, el tu açipreste,
que pueda fazer libro de buen amor aqueste,
que los cuerpos alegre e a las almas preste. (§13)

Los cuerpos y las almas. No cuerpos o almas, como ocurre en la doctrina más maniquea del Platón de juventud en su enfrentar dualmente cuerpo y alma (*Apología de Sócrates, Fedón...*) o el Agustín previo a la conversión¹¹. Curiosamente, es esta concepción dualista de lo alto y lo bajo la que ha trascendido, a pesar de que Platón y los más importantes neoplatónicos –incluido Agustín– aprovecharan prolíficamente su revisión tripartita en los diálogos medios y tardíos (*Fedro, República, Leyes...*). Pese a que el Cristianismo más divulgativo y superficial se ha valido con frecuencia del modelo dualista para reprobado lo terrenal, la influyente línea agustiniana ha explotado desde el mismo principio un modelo mucho más complejo en el que lo finito y lo infinito no pertenecen a dimensiones inconexas, sino que aparecen sobre la Tierra –y sólo aquí, pues el Infierno es todo carne y el Cielo es todo espíritu– como una colisión de fuerzas litigantes.

Las tres paradojas –hermenéutica, metafísica y moral– pueden entenderse como oxímora, contradicciones internas que no requieren ser escindidas, sino comprendidas y, como hicieron Agustín y arcipreste, abrazadas.

VI. La imposibilidad autobiográfica del *Libro* y la confesión de humanidad

A no ser que se introduzcan severos matices, el *Libro del buen amor* y las *Confesiones* son escrituras del yo, pero no cumplen los requisitos de la autobiografía –que es, por definición, moderna. Dejando a un lado la cronología, no hay en dichas obras lugar para el sujeto moderno que posibilita la autobiografía. Escribir el yo no para encomiar individualidad y autonomía, sino para confesar lo común a todo ser humano: el no ser dueños de sí.

Hacerse a sí mismo cuestión. “Mihi quaestio factus sum”, dice San Agustín en un pasaje que tanto ha contribuido a legitimar la interpretación autobiográfica de las *Confesiones*. La cita completa revela una peligrosa omisión: “En cambio tú, Señor Dios mío, escucha y mira y ve y ten compasión y sáname, tú, a cuya vista me he convertido a mí mismo en cuestión y esta misma es mi dolencia” (*Confesiones* X, 33, 50; cursiva añadida). La fatal supresión del “tú” que posibilita el método de investigación interior invita a leer las *Confesiones* como una autobiografía moderna. Del mismo modo que gran parte de los comentarios se centran en los primeros nueve libros de las *Confesiones*, olvidando que a mitad del tratado se abandona el estilo autobiográfico en favor de un planteamiento de teología sistemática. El umbral de tal cambio es, precisamente, la superación del ego individual mediante la conversión. No hay yo sin tú al comienzo de la obra, como tampoco hay al final yo individual sino el tú divino y nosotros humano.¹²

Paralelamente, la versión definitiva del *Libro* tiene por epígrafe inicial “Esta es oración qu'el Açipreste fizo a Dios cuando començó este libro suyo” (3). ¿Suyo? ¿Del Arcipreste o de Dios? La función de las invocaciones –paganas o cristianas– es encomendar la obra al amparo de las deidades, bien para que la inspiren, bien para que la protejan. Destaca así el posesivo de la oración inicial, que es inmediatamente recalcado en cada cuarto verso, pasando Ruiz del Tú del Señor al yo del siervo. Si se destacan en cursiva todas las marcas de 1ª y 2ª persona:

Señor Dios [...] saca a *mí*, coitado, d'esta mala presión. (§1d)

Señor, dame *tu* graçia e *tu* merçed aína / sácame d'esta lazeria, d'esta presión” (§2cd)

¹¹ La postura dualista se puede encontrar en *Fedón* 79b y 76c: “¿Hay una parte de nosotros –dijo él– que es el cuerpo, y otra el alma? –Ciertamente– contestó” y “Por tanto existían. Simmias, las almas incluso anteriormente. antes de existir en forma humana. aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento” (*Fedón* 76c). El diálogo anticipa también una clave de la lectura dualista: la muerte como regreso a la independencia del alma, que sólo cohabita con el cuerpo durante su forzosa estancia terrena (64c). El impacto del dualismo platónico sobre el cristianismo no debe minusvalorarse, pero tampoco hay que olvidar que ni Platón ni Agustín se conformarán con este modelo diádico, optando en su madurez por la complejidad del alma multifacética enfrentada contra sí misma.

¹² Spitzer habla de “solidarity of humanity in the weakness of the flesh” (421). Aunque la apreciación es acertada, el término “solidaridad” no es natural de la Edad Media y, empleado con frecuencia como alternativa a “caridad”, presupone también un sujeto individual.

libra a mí, Dios mío, d'esta presión do yago. (§3d)
 líbrame tú, mi Dios, d'esta coita tan maña. (§4d) ¹³

Pretendía Rousseau comenzar la autobiografía en lo más íntimo, pero tanto Agustín como el arcipreste necesitan partir no de un yo, sino de un Tú. Tampoco es el destino de sus obras la reafirmación de un yo autónomo y diferente, no siendo casual que ambas concluyan con cantos al común de la humanidad. Las *Confesiones* cierran su último capítulo con un “Nosotros [...] A ti pidamos, en ti busquemos, a ti llamemos. Así, sólo así, recibiremos, así hallaremos y así se nos abrirá. Amén” (XIII, 38, 53). Iniciaba el libro pidiendo clemencia de tú a tú a su Señor para, una vez comprendido que forma parte del género humano, rogar en nombre de todos. Exactamente lo mismo ocurre con el progreso del tuteo que incoa el *Libro*, clausurando con un “Cantar de ciegos” que reza: “Señor, óy a pecadores / por los nuestros bienfechores; / Tú resçibe esta cançión / e oye esta nuestra oraçión, / que nós, pobres, te rogamos / por quien nos dio qué comamos / e por el que dar lo quiso; / Dios, [que] por nós muerte priso, / vos dé santo Paraíso. / Amen” (§1726-28). Si revertía Camus en su *L'homme revolté* el cogito cartesiano al nosotros diciendo “Je me révolte, donc nous sommes”, en la tradición que va de San Agustín al arcipreste el proceso es, más bien, del *Tú* al *nosotros*.

VII. Yo no es mío.

La inconmensurabilidad entre ambos paradigmas –la escritura agustiniana del yo y la autobiografía moderna– se subraya prominentemente al comienzo de *Les confessions* de Rousseau: “Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre”. Quizá no mejor, pero desde luego otro distinto. Distinto e individual. En cambio, por concebir el alma como algo que brota de lo universal y sólo pasa por lo individual para regresar a lo universal, San Agustín y Juan Ruiz descubren lo diametralmente opuesto: en tanto que pecadores, en tanto que humanos, son como todos los demás. Reconociéndose partícipes del alma divina, santo y arcipreste manifiestan sus miserias mediante una exposición de lo que conlleva ser criaturas finitas atravesadas por un haz de divinidad. Todos, incluso los santos, comparten las humanas debilidades –de ahí que en las hagiografías se subraye la superación de la iniquidad mediante la investigación, el ascetismo, el sufrimiento, el martirio y la asistencia de la Gracia–. Mientras Rousseau se inflama al declarar que nunca ha habido ni habrá nadie como él, individuo particular e irrepetible, Agustín y arcipreste parecen más bien recordar el bello “Je est un autre” de Arthur Rimbaud. Al confesar en deliberada agramaticalidad que “yo es otro” parece formular el poeta francés el principio mismo de las *Confesiones*, en las que hasta que no se investiga a sí mismo no advierte Agustín que Dios le conoce infinitamente mejor que él mismo. De hecho, podría trasladarse el epigrama de Rimbaud a la tradición confesional de *Confesiones* y *Libro* diciendo, más bien, que *je est d'un autre*. Yo es de otro.

No hay, pues, en estos autores ni el yo inflamado de individualidad presente en Rousseau ni el yo enajenado de un Rimbaud que conjuga los verbos con la persona equivocada. Se encuentra, en cambio, a dos confesores de la naturaleza mixta del ser humano, bestia y divinidad a un tiempo sin agotarse en ninguna de las dos. Participando de lo eterno y lo terreno, la verdad del ser humano revelada por este género confesional agustiniano sólo reside en sí mismo en tanto que hay algo en él que no es, estrictamente, humano. Algo que es de Otro.

¹³ La misma operación del tuteo y el encomendarse al Otro ocurre con la segunda gran otredad: “Señora, dame tu gracia e dame consolaçión, / gáname del tu fijo graçia e bendiçión” (§9cd) y “Dame graçia, Señora de todos los señores [...] ¡ayúdame, Gloriosa, Madre de pecadores” (§10ad). Una de las pocas referencias a Juan Ruiz se da en forma de dedicación a la Virgen, descentrando al propio arcipreste: “E porque de todo bien es comienço e raíz / la Virgen Santa María, por ende yo, Joan Royz, / Açipreste de Fita, d'ella primero fiz / cantar de los sus gozos siete, que así diz” (§19).

Obras citadas

- Accorsi, Federica. "A vueltas con san Agustín y el Libro de buen amor: estado de la cuestión". *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el Libro de buen amor. III Congreso Internacional Congreso homenaje a Jacques Joset* (2011). Biblioteca Virtual Cervantes.
- Brownlee, Marina. "Hermeneutic of Reading in the Corbacho". *Medieval Texts and Contemporary Readers*. Eds. Laurie A. Finke y Martin B. Schichtman. Ithaca: Cornell UP, 1987. 216-33
- . *The Status of the Reading Subject in the Libro del buen amor*. Chapel Hill: North Carolina UP, 1985.
- Chadwick, Henry. "Introduction". *Confessions*. Oxford: Oxford UP, 2009 [1991]. ix-xxix.
- De Looze, Laurence. *Pseudo-autobiography in the fourteenth century. Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer, Gainesville*. Florida: Florida UP, 1997.
- Descartes, Rene. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza, 1999.
- Francomano, Emily C. "'Este manjar es dulce': Sweet Synaesthesia in the *Libro de buen amor*". *eHumanista* 25 (2013): 127-44.
- Fredriksen, Petra. "The *Confessions* as Autobiography". *A Companion to Augustine*. Ed. Mark Vessey. Oxford: Blackwell, 2012.
- García, Dulce María. "La hermenéutica de la moral y la moral de la hermenéutica en el *Libro de buen amor*". *Lemir* 8 (2004): 1-29.
- Gerli, Michael. "*Recta voluntas est bonus amor*: St. Augustine and the Didactic Structure of the *Libro de buen amor*". *Romance Philology*, 35.3 (1982): 500-08.
- Gybbon-Monypenny, G. B. "Autobiography in the *Libro de buen amor* in Light of Some Literary Comparisons". *Bulletin of Hispanic Studies* 34 (1957): 63-78.
- Hamilton, Michelle M. "The *Libro de buen amor*: Work of Mudejarismo or Augustinian Autobiography?". *eHumanista* 6 (2006): 19-33.
- Kinkade, Richard P. "*Intellectum tibi dabo*... the Function of Free Will in the *Libro de buen amor*". *Bulletin of Hispanic Studies* 47 (1970): 296-315.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. París: Seuil, 1975.
- Lida de Malkiel, María Rosa. "Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del Libro de buen amor". *Revista de Filología Hispánica* 2 (1940): 105-50.
- . "Nuevas notas para la interpretación del Libro de buen amor". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 13.1/2 (1959): 17-82.
- Locke, John. 1689. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford UP, 2009 [1689].
- MacLennan, Luis Jenaro. "Los presupuestos intelectuales del prólogo al *Libro de buen amor*". *Anuario de Estudios Medievales* 9 (1974): 151-86.
- Michalski, André. "La parodia hagiográfica y el dualismo eros-thanatos en el *Libro de buen amor*". *El Arcipreste de Hita, el Libro, el autor, la tierra, la época. Actas del Primer Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*. Ed. Manuel Criado. Barcelona: Seresa, 1973. 57-77.
- Morros, Bienvenido. *Las fuentes del Libro de buen amor*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2003.
- O'Connell, Robert J. *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*. New York: Fordham UP, 1996.
- O'Donnell, J.J. "Introduction". *Confessions*. Oxford: UP, 2013 [1992].
- Rico, Francisco. "Sobre el origen de la autobiografía en el *Libro de buen amor*". *Anuario de Estudios Medievales* 4 (1967): 301-25.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*. Londres: Neuchâtel, 1782.
- Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita). *Libro del buen amor*. Madrid: Cátedra, 2010 [1343].

- San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 2007 [426].
- . *Confessions*. Ed. James J. O'Donnell. Oxford: UP, 2013 [397].
- . *Las confesiones*. Madrid: Tecnos, 2009 [397].
- . "Réplica a Juliano". *Escritos antipelagianos III. Obras completas de San Agustín XXXV*. Ed. Argimiro Turrado. Madrid: BAC, 1984.
- Puertas Moya, Francisco Ernesto. *La escritura autobiográfica en el fin del siglo XIX: el ciclo novelístico de Pío Cid considerando como la autoficción de Ángel Ganivet*. Alicante : Biblioteca Virtual Cervantes, 2003.
- Spadaccini, Nicholas, y Jenaro Talens, eds. *Autobiography in Early Modern Spain*. Minneapolis: Prisma Institute, 1988.
- Spitzer, Leo. "Note on the Poetic and Empirical 'I' in Medieval Authors". *Traditio* 4 (1946): 414-22.
- Stump, Eleonore, y Norman Kretzman, eds. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: UP, 2001.
- Vaught Carl G. *The Journey Toward God in Augustine's Confessions*. New York: State UP, 2003.