

ACTAS DEL III CONGRESO
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

Edición al cuidado de
María Isabel Toro Pascua

Tomo I



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-1-8 (Tomo I)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA

Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512
37008 Salamanca

Notas sobre el providencialismo en Juan de Mena y el Marqués de Santillana

Álvaro ALONSO

En la tradición crítica de Juan de Mena, es ya frecuente deslindar dentro del *Laberinto* dos visiones diferentes de la Fortuna, que el poeta no habría sido capaz de armonizar de forma satisfactoria. Por un lado, estaría la doctrina cristiana, y más específicamente dantesca, de la Fortuna como «general ministra e duce» de Dios, es decir, como mayordomo encargado de desplegar en el mundo los planes divinos; por otro, la idea de la Fortuna como fuerza arbitraria o maligna, que actúa al margen de una voluntad superior¹.

Aunque ambos puntos de vista suelen enfrentarse como cristianismo y paganismo², no creo que el segundo sea incompatible con la idea ortodoxa de Providencia. En un conocido pasaje de la *Suma Teológica*, Santo Tomás se pregunta *utrum voluntas Dei semper impleatur*; y contesta recurriendo a la distinción escolástica entre voluntad antecedente, que considera los hechos en sí mismos, y voluntad consiguiente, que toma en cuenta también sus consecuencias y sus implicaciones. Con voluntad antecedente, razona Santo Tomás, Dios no desea la enfermedad, el sufrimiento o el pecado, pero los quiere o los tolera con voluntad consiguiente, en vista de un bien mayor³. De manera que el mal, y su encarnación, la Fortuna, están y no están sometidos a la voluntad divina; la contrarían en cierto modo, y la realizan en otro, de la misma forma que la operación que ha de devolverle la salud contraría y satisface simultáneamente al enfermo. La doble visión del *Laberinto* refleja un conflicto familiar en el interior de la propia filosofía cristiana, y no un choque de tradiciones culturales diferentes.

¹ María Rosa Lida de Malkiel, *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español*, México: El Colegio de México, 1950, pág. 22 y sigs.; Rafael Lapesa, «El elemento moral en el *Laberinto* de Mena: su influjo en la disposición de la obra», recogido en su *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Madrid: Gredos, 1982, págs. 112–122; Otis H. Green, «Sobre las dos Fortunas: de tejas arriba y de tejas abajo», en *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, II, Madrid: Gredos, 1961, págs. 143–154. Del mismo autor puede verse también *España y la tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde «El Cid» hasta Calderón*, II, Madrid: Gredos, 1969, pág. 332.

² Cf. Howard R. Patch, «The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature», en *Smith College Studies in Modern Languages*, III, 4 (1922), págs. 177–235.

³ *Suma teológica*, I, q. 19, a. 6.

No obstante, es cierto que el poeta destaca demasiado una de las dos caras del problema; enfatiza los aspectos más pesimistas del cristianismo, pero apenas insinúa su necesario contrapeso optimista. Las afirmaciones sobre la racionalidad última del mundo son escasas en la obra, y su importancia se ve rebajada además por razones de tipo estructural. Podemos considerar el texto de la *Comedieta de Ponça* como útil término de comparación. La *Comedieta* empieza presentando unos acontecimientos desdichados –la derrota de los aragoneses y la muerte de la madre de los vencidos– y sólo a continuación explica que todo ha ocurrido según los designios de Dios, que deben ser aceptados resignadamente. En el *Laberinto de Fortuna*, por el contrario, las reflexiones sobre la omnipotencia divina corresponden a las estrofas iniciales –entre la 20 y la 28 aproximadamente⁴– y a continuación se presentan una serie de hechos trágicos, precisamente en lo que tienen de más incomprensible o aparentemente injusto: la muerte de Lorenzo Dávalos, o el fracaso y la muerte del Conde de Niebla. El poema del Marqués de Santillana explica que el mal existe en el mundo, pero que a última hora todo ocurre según la voluntad divina; el *Laberinto* expone también esas dos ideas, pero lo hace en el orden inverso: todo ocurre según la voluntad de Dios, pero el mal existe en el mundo. Incluso en un resumen tan esquemático de los dos textos, se advierte que ambos producen un efecto muy diferente; la impresión que deja el de Mena es la de la arbitrariedad de la Fortuna, mientras que en el de Santillana la nota final y más intensa corresponde a la justificación religiosa del sufrimiento. La forma en que está organizada la obra es aquí decisiva, y de ella depende, al menos en parte, el carácter más sombrío del *Laberinto* en comparación con el poema de Santillana.

Hay además en la obra de Mena algunas afirmaciones específicas de una interpretación dualista. Así, por ejemplo, la copla 25, en la que el poeta, arrebatado al palacio de la Fortuna, encuentra a la Providencia y la saluda con estas palabras:

suplico tú seas la mi guiadora
 en esta grand casa que aquí nos paresçe,
 la cual toda creo que más obedesçe
 a ti, cuyo santo nombre convoco,
 que non a Fortuna, que tiene allí poco,
 usando de nombre que no l'pertenesçe⁵.

Estamos aquí muy lejos del dócil ministro de Dios al que se refiere Dante. Más bien, el giro de toda la frase –«que tiene allí poco, / usando de nombre que no l'pertenesçe»– sugiere que la Fortuna es una impostora, violentamente derrotada por la Providencia⁶. Pero después de todo, muchas formas de pensamiento dualista

⁴ Como excepción podría mencionarse la copla 280, pero probablemente es demasiado lacónica en la exposición de la idea.

⁵ Cito por Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, ed. Louise Vasvari Fainberg, Madrid: Alhambra, 1976.

⁶ Cf. Juan de Dios Mendoza Negrillo, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo xv*, Madrid: Real Academia Española, 1973, pág. 82 y sigs. Quizá la formulación de Mena más

han admitido también esa victoria del principio del bien, más poderoso que el mal, que se le opone⁷. Lo importante en la ortodoxia cristiana es que esa batalla entre uno y otro es una falsa batalla, ya que su desarrollo, y su desenlace, ha sido previsto y consentido por Dios desde toda la eternidad. El texto de Mena guarda silencio sobre ese punto, doctrinalmente decisivo, pero demasiado técnico para que encontrara cabida en un poema de la índole del *Laberinto*. A falta de esa aclaración, el pasaje puede ser interpretado de forma ortodoxa, pero también de una forma dualista; más aún, en una lectura ingenua se tiene la impresión de un forcejeo demasiado largo entre Providencia y Fortuna, de una voluntad divina que se impone demasiado trabajosamente para las exigencias de un providencialismo estricto.

De manera que las afirmaciones de la omnipotencia de Dios en el *Laberinto* resultan confusas y poco relevantes, y de ahí deriva la sensación de extrañeza que produce el texto. La arbitrariedad de la Fortuna es la expresión alegórica de una filosofía pesimista, que concibe la realidad como algo imprevisible, amenazador o injusto. No hay nada anticristiano en esa doctrina, como no lo hay en cualquier ascetismo, a condición de que no atribuya un valor absoluto a esos predicados negativos. A última hora (con voluntad consiguiente, diría la escolástica), Dios ha querido este mundo, que es creación suya, y que como tal debe ser aceptado. La actitud cristiana con respecto a la realidad recuerda a la que quería Pascal con respecto al hombre: «S'il se vante, je l'abaisse; / s'il s'abaisse, je le vante...»⁸. De modo análogo, Jean Delumeau ha recordado que lo macabro no es, en principio, un fin en sí mismo: los autores describen la muerte y la corrupción del cuerpo, pero sin olvidar la inmortalidad del alma, o precisamente para destacarla mejor.

Ahora bien, ocurre en muchos casos que el espectáculo inicial se autonomiza, y se desvirtúa así su significado religioso. Las descripciones macabras se convierten en meros ejercicios de sadismo, o en invitaciones a disfrutar de este mundo: «On ne manie pas sans danger l'arme du macabre»⁹. La situación es paralela con respecto a la Fortuna. Destacar su poder, como destacar el de la muerte, no equivale a debilitar el cristianismo en nombre del paganismo, y puede incluso servir para fortalecer ciertas actitudes ascéticas. Pero siempre habría de quedar claro a) que la Fortuna se encuentra en última instancia sometida a Dios (a su voluntad consiguiente); b) que esa sumisión no es el resultado de un enfrentamiento en el sentido habitual del término: cualquier acción de la Fortuna, cualquier deficiencia en la creación, ha sido prevista por Dios desde siempre y

cercana a Dante es la de la copla 280, que ya he mencionado, y que describe así la muerte de don Enrique: «que en adolescencia / la teja, o Fortuna, mató en Palencia, / e sobre todo divina ordenança». Aquí nada induce a pensar en una pugna entre Providencia y Fortuna, sino más bien en una pacífica jerarquía entre ambas.

⁷ Por ejemplo, René Nelli, *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIII^e siècle*, París: Payot, 1975, especialmente lo referido a escatología.

⁸ Cito por Blaise Pascal, *Pensées*, I, ed. Michel Le Guern, París: Gallimard, 1977, pág. 111.

⁹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVII^e siècles)*, París: Fayard, 1983, pág. 128.

tolerada por Él. Como he intentado mostrar, ninguno de esos dos puntos queda suficientemente claro en la obra de Mena.

Las cosas se presentan de manera muy distinta en la *Comedieta de Ponça*. Santillana no deja de explicar una y otra vez que todo ocurre según la voluntad de Dios, y asigna a esas afirmaciones un lugar destacado en el texto: primero se presentan los acontecimientos por su lado más desfavorable, y sólo después por el de su justificación religiosa. Son bien conocidas las palabras del Marqués, según las cuales «comedia es dicha aquella cuyos comienços son trabajosos e tristes, e después el medio e fin de sus días alegre, gozoso e bienaventurado...»¹⁰. Su *Comedieta* cumple ese precepto de manera muy sutil, ya que lo que ofrece es una interpretación final de los hechos más favorable que la del principio. El desenlace feliz de la obra consiste en el hallazgo de un sentido para el mal, más que en su desaparición; tras unos «comienços trabajosos e tristes» se relatan unos hechos «alegres e bienaventurados», pero sobre todo se descubre la significación profunda, y tranquilizadora, de esos mismos comienços. Que el descubrimiento ocurra al final de la obra es lo que la convierte en una comedia, según la caracterización del propio Santillana.

Por otro lado, no hay en el poema afirmaciones que sugieran una visión dualista. Es Santillana, y no Mena, quien sigue más de cerca las ideas del canto VII del *Infierno*, presentando a la Fortuna como delegada de la Providencia y no como rival suya. Con ello desaparece la idea de que el mundo se encuentra dividido entre dos principios, uno del mal y otro del bien; más aún, desaparece incluso el lado dramático del providencialismo cristiano. La divinidad ha dejado de tener rivales, incluso los condenados al fracaso de la teología ortodoxa.

Así, el tono de las dos obras es diferente, y también lo es su propuesta moral. Si Providencia y Fortuna están enfrentadas, es legítimo, y hasta obligado, oponerse a la segunda, como hace don Álvaro en el *Laberinto*. Por el contrario, allí donde ambas casi se identifican, sólo cabe aceptar sus designios. Energía y resignación son los dos caminos que escogen Mena y Santillana, como consecuencia de sus respectivos planteamientos teológicos. O quizá sea más cierta la afirmación inversa; uno y otro adoptaron ideas teológicas diferentes, justamente porque quisieron defender dos sistemas morales distintos.

Puesto que la *Comedieta* es una obra indudablemente providencialista, resulta legítimo preguntarse de qué forma justifica la existencia del mal. La tradición cristiana apela frecuentemente al misterio, postula una bondad general del mundo, cuyos mecanismos concretos escapan, no obstante, a nuestra capacidad de comprensión. Debemos creer que las cosas obedecen a unos designios justos y sabios, por más que la evidencia parezca desmentirlos.

Sin embargo, Santillana no se limita a ese acto de fe, e intenta una explicación precisa de la derrota aragonesa. Según explica la propia Fortuna, el creciente poder del rey y sus hermanos amenazaba un equilibrio político que Dios ha querido restaurar mediante la batalla:

¹⁰ Cito siempre por la edición de *Obras Completas* de Ángel Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kherkof, Barcelona: Planeta, 1988, pág. 436.

Por cierto Levante ya dava gemidos,
 e todas las Galias e gentes d'Ungría,
 e se me quexavan los del Mediodía
 assí commo pueblos del todo vençidos¹¹.

No obstante, resulta dudoso que esos argumentos pudiesen satisfacer a los vencidos, y Santillana parece haberlo intuido. Hay un pasaje en la *Lamentación de España fecha por el Marqués de Santyllana* en el que el autor presenta un panorama muy sombrío de la época, y anuncia un futuro todavía peor. Pero aun cuando el tiempo mejore las cosas, nada podría compensar a la generación presente de su fracaso:

e puesto que algunas bienaventuranças te sean advenideras, e las tus glorias en último grado permanezcan [...] esto ¿qué pro terná a los que feneçieron en los tus tan odiosos trabajos e non fueren parçioneros a las tus tan maravillosas bienaventuranças?¹².

Hay en ese texto una impaciencia por la felicidad inmediata, o casi inmediata, y una negativa a justificar el sufrimiento en términos históricos. Como los males personales son absolutos, no puede redimirlos un futuro colectivo, por brillante que sea.

En la *Comedieta de Ponça* las ideas no se expresan de forma tan clara, pero la Fortuna termina profetizando la liberación y los futuros triunfos de los hermanos derrotados, como si desconfiara de consuelos más genéricos. También aquí Santillana parece creer que los argumentos basados en la historia son demasiado abstractos para resultar eficaces, o al menos suficientes. No hay otra salvación que la salvación individual, ni necesidad más urgente que la de una Providencia capaz de asegurarla.

¹¹ *Ed. cit.*, vv. 917-920.

¹² *Ed. cit.*, pág. 413.