

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen III

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Debate y disputa en los siglos XIII y XIV castellanos¹

La única homogeneidad de la llamada literatura de debates de los siglos XIII y XIV yace en el hecho de constituir enfrentamientos verbales entre dos interlocutores; la variedad temática, ideológica y formal es, en cambio, muy amplia. Quizá por ello es un corpus literario no estudiado antes en su conjunto. Hay varios estudios particulares, que apuntan hacia las relaciones temáticas de cada debate con sus parientes al norte de los Pirineos, y suelen mencionar debidamente los antecedentes literarios: la égloga, la pastorela, las controversias religiosas y las varias formas afines de la poesía goliárdica. Todo ello fructifica de modo especial en estos momentos debido a varios factores, y es ya común hablar de la tendencia medieval a ver el mundo como polarizado en parejas de contrarios que se oponen para eliminarse o conciliarse. A ello se añade como factor determinante la evolución del *trivium* en el sistema educativo: en el siglo XII, en pleno desarrollo de las universidades, el interés por los estudios de retórica se ve sustituido por una verdadera furia dialéctica, gracias al descubrimiento de las obras lógicas de Aristóteles. Los *Topica* y *De Sophisticis elenchis* se convierten en lectura elemental obligada, y se diseña la *disputatio* escolástica, que ocupa la vida académica a todos los niveles con su formulación de tesis, objeciones y refutaciones. El final de una *disputatio* se produce cuando el *opponens* no puede encontrar nuevas objeciones y se reconoce derrotado, o cuando un agente externo, maestro o juez, emite su juicio, su *determinatio*, dando la victoria a uno de los dos. Este intercambio es posible bajo varios formatos que no son del caso, pero siempre se mantiene a la vista el objetivo fundamental de la dialéctica: entender el discurso del contrario para distinguir en él lo cierto de lo falso. De este modo, con

1. Esta comunicación no pretende tener un carácter acabado y definitivo, sino que es un avance de un trabajo en curso de más extensión y profundidad, que comprenderá también los debates incluidos en obras mayores. Este mismo carácter provisional me exime de dar referencias bibliográficas exhaustivas.

el apoyo de la lógica, la escolástica se cree en condiciones de proclamar que posee la clave para llegar a una verdad nueva o probar racionalmente la verdad recibida, revelada².

Ello no quita para que haya también numerosos debates irresolutos, sin *determinatio* final, que tanto pueden ser síntoma de las ambivalencias y ambigüedades que aflijen o alegran al autor como una estrategia didáctica con distintas finalidades. Se ha dado asimismo una explicación lúdica: el escolar obligado a solucionar cuestiones de manera incontestable se divierte mostrando cómo hay cuestiones que no tienen solución; también cabe la posibilidad de que el ejercicio dialéctico mismo se convierta en la parte principal de la obra, y desplace a la *determinatio*, que se omite precisamente para subrayar la centralidad del ejercicio y no de sus conclusiones³. Si bien estas últimas consideraciones son hoy marginales, importa en cambio subrayar que la irresolución es perfectamente posible en un contexto escolástico.

Poco más se ha dicho de la estructura dialéctica de estas obras, a pesar de tratarse de un corpus literario supuestamente crecido al calor de la *disputatio* escolástica. Con esto en mente pensamos aproximarnos a siete debates castellanos independientes, en espera de encontrar matices de interés.

De la *Disputa entre un judío y un cristiano*, de principios del siglo XIII, se conserva un pequeño fragmento, heredero de una larga tradición de controversias religiosas, en latín y en hebreo⁴. En él, salvo por dos palabras del judío, sólo se oye la voz del cristiano, que contradice cuatro puntos de la ley y las creencias del otro. Ello impide de entrada el juego dialéctico, y la emisión final de una *determinatio*, eliminando la posibilidad de que el judío venza. Además, las cuatro cuestiones no tienen por qué someterse a una disputa, pues el fin perseguido no es poner a prueba una verdad dudosa, sino exponer de modo convincente una verdad previamente aceptada como tal, lo cual es oficio de retóricos. Sin embargo, el énfasis puesto en el proceso lógico (“Ond provaré...ond bien te debes tener por

2. Muy extensa es la bibliografía sobre la dialéctica y su papel en la educación medieval. Se puede ver GLORIEUX, P., “L’enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35, 1969, 65-180. También MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, UC Press, 1974, pp. 38-41 y 102-106. En general, sobre la literatura dialogada de la Edad Media, véase la buena síntesis de REED, T.L., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*, Columbia, MO, University of Missouri Press, 1990, cap. III, “The Literary Tradition”. Para la castellana, la de DEYERMOND, A., *Historia de la literatura española*, I, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 135-43, y la GÓMEZ MORENO, Á., in: *La poesía épica y de clerecía medievales*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 139-46.

3. Ambas posibilidades son exploradas en el debate inglés por REED, T.L., ya citado.

4. Fue publicado por CASTRO, A., “Disputa entre un judío y un cristiano”, *RFE*, 1, 1914, pp. 173-81.

mucho errado...”), y lo incontestable de la verdad a que tal proceso conduce recuerdan el modo escolástico de argumentar. Como en las *summae* escolásticas, la infalibilidad comúnmente atribuida a la lógica la convierte así en un recurso retórico más, y el sermón se disfraza, tímidamente, de disputa.

Del mismo principio del siglo XIII son los *Denuestos del agua y del vino* con que termina la *Razón de amor*, donde sí hablan las dos partes implicadas, con la particularidad de que ninguna de ellas se confiesa derrotada ni es señalada como tal por un agente externo⁵. Hay un modelo directo: la *contentio* o *altercatio* latina *Denudata veritate*, cuya moraleja es explícita en los primeros versos: no se debe mezclar lo que es contrario. Detengámonos a observar que esta moraleja no es una verdad que los contendientes intenten demostrar en su enfrentamiento, sino que se desprende de su falta de acuerdo, del fracaso de su diálogo. En lo que ambas partes están empeñadas es en gritar su propio elogio y el vituperio del otro. A una virtud del agua, el vino contrapone su propia virtud, y el agua en contrapartida le recordará un vicio. Pero ninguno de ellos intenta demostrar la falsedad en el discurso del contrario. No hay, pues, procedimiento lógico, no hay verdadera dialéctica. El *Denudata veritate* parece ajeno a la vida universitaria de su momento (s. XIII), y pertenecer exclusivamente al ámbito de la *altercatio* goliárdica.

Lo mismo puede decirse de la versión castellana. Sus 97 versos (y quizá falten bastantes de una redacción primitiva) se han conservado en un desorden que no es fácil enderezar, por lo que habrá que hacer caso omiso del hilo del razonamiento, limitándonos a observar que hay cuatro puntos de comparación entre los contendientes. Sólo en dos de ellos hay cierto juego dialéctico: cuando el primer denuesto del vino reprocha al agua por debilitar cuanto se mezcla con ella, el agua retribuye la acusación diciendo que el vino también debilita a quien lo toma. Nadie refuta entonces estas acusaciones, pero más adelante el vino esgrimirá como nuevo motivo de autoalabanza la fuerza que le permite tumbar al hombre más fuerte, y para ello hará referencia directa a lo que dijo el agua y al hecho de estar disputando:

Por verdat plazem de coraçón
 por que somos en esta razón;
 ca en esto que dizes puedes entender, etc. (206-08)

5. En este aspecto hay que andar con mucha precaución, pues no parece que lo que se nos ha transmitido sea el debate original completo, sino un fragmento refundido. Sigo el texto de MENÉNDEZ PIDAL, “*Razón de amor con los Denuestos del agua y el vino*”, *RH*, 13, 1905, pp. 602-18. El *Denudata veritate*, al cual me refiero seguidamente, fue publicado por É. DU MÉRIL, *Poésies inédites du moyen âge*, Paris, Librairie Franck, 1854, pp. 303-309.

El único otro pasaje que tiene una tenue forma dialéctica sucede cuando el agua, acusada de ensuciar lo que toca con su color amarillento y de juntarse al vino para adquirir su hermoso rojo, responde que cuando se acerca a la viña (la madre del vino, el pre-vino), le salva la vida haciéndola dar fruto. Eso es todo. Tras esto el vino, sin más respuesta, contrapone la suciedad de las calles por donde corre el agua con el lujo de los vasos donde a él se le guarda, afirmaciones que el agua no intenta refutar. Se produce entonces el último empate: el vino airea su papel en la Eucaristía y el agua hace lo propio con el Bautismo, y, sin más transición, sigue el *explicit*.

La tarea fundamental de la lógica, demostrar simultáneamente la falsedad de lo contrario y la veracidad de lo propio, con la sensación de objetividad que ello proporciona, aparece sólo tímidamente. El lector ha de juzgar por sí mismo cuál es superior, o llegar a la moraleja del *Denudata veritate*: no mezclar lo que en sí es contrario. Este no sería un final irresoluto, sino una solución conciliadora, pues procede del hecho de que las dos partes tienen razón.

Con *Elena y María* nos enfrentamos a un caso más complejo. Desde la perspectiva que nos ocupa se trata ante todo de saber quién vence en la contienda y por qué medios⁶. El debate está truncado en varios momentos, y le falta el final; sabemos que las dos hermanas, después de elogiar a sus respectivos amantes y vituperar al ajeno, deciden acudir a presencia de un llamado rey Oriol y repetir allí la discusión para que sea él quien juzgue, pero antes de que Elena termine su parlamento en defensa del caballero, se interrumpe el manuscrito. Ya Menéndez Pidal supuso que, pese a la tradición clerical en que se inserta el poema, el dictamen de Oriol es favorable al caballero amante de Elena. En efecto, la mano clerical que escribió *Elena y María* no tenía que ser necesariamente eclesiástica. Un escolar de cualquier tipo (incluso un sacerdote) pudo utilizar un tema tan conocido para, dando a la palabra "clérigo" la especificidad sacerdotal que hoy tiene, escribir una página de sátira antieclesiástica: el clérigo que ama a María es un "abad", "un clérigo de misa y confesionario", en palabras de Pidal, a quien no se le escapó este detalle como diferenciador entre las versiones tardías del debate, incluida la castellana, y las más antiguas, donde el clérigo en cuestión tiene sólo órdenes menores. En la refundición del francés *Jugement d'amour*, que tiene visos de ser la fuente de *Elena y María*, se trata de un abogado, lo que hace la elección de un abad aún más significativa.

6. Lo publicó MENÉNDEZ PIDAL, "*Elena y María. (Disputa del clérigo y el caballero)*". Poesía leonesa inédita del siglo XIII", *RFE*, 1, 1914, pp. 52-96. También señaló los parentescos europeos a que me refiero seguidamente.

Por otra parte, tampoco en la tradición ultrapirenaica es tan sólida la victoria del clérigo. Se la otorgan cinco de los siete poemas relacionados con el nuestro. Esto sucede tras un largo juicio y de forma definitiva en los dos *Jugement d'amour* franceses, pero en el latino *Phyllis et Flora* el veredicto, sobre precipitado, es forzado, pues no corresponde al desarrollo del debate, que parece conducir a una victoria del caballero. Lo mismo sucede en el anglonormando *Melior et Ydoine*; el francés *Hueline et Eglantine* está incompleto, mientras que el anglonormando *Blancheflour et Florence* altera el resultado de sus modelos haciendo que Blancheflour, la amiga del clérigo, sea derrotada y muera de pena.

Pensemos también que en *Elena y María*, a diferencia de la tradición, no se mencionan las virtudes espirituales de los amantes: el “saber cortesía” que constituye el principal asunto discutido por Florence y Blancheflour. El acento se desplaza en cambio al bienestar material y social del amante, y sus consecuencias sobre la dama. Este hecho funciona en direcciones divergentes, pues mientras que el clérigo facilita una vida más regalada, sus amores carecen de aceptabilidad social. Además, la misma victoria del clérigo sobre la base de su desahogo económico, que es denunciado como resultado de la corrupción de su oficio, podría ser motivo de sátira. Todo ello abunda en la posibilidad de que la disputa castellana se inclinase del lado del caballero.

La dialéctica viene a confirmarlo. Se da una situación semejante a la del debate entre el agua y el vino. Los contendientes se oponen sus respectivas verdades, no se contradicen. El argumento de María es siempre el mismo: con el clérigo se vive mejor por el sosiego y el bienestar material de que goza y que proporciona a su amada. Las tres tachas del caballero se reducen al mismo campo: como es siempre pobre, sólo puede ofrecer hambre, frío y miseria. Su afición a los dados le lleva a la ruina, y de ahí al robo y a morir a manos de la justicia, si es que no muere, siguiendo su oficio, en el campo de batalla. El caso es que, vivo o muerto, siempre deja a su amada pobre y desamparada. Elena, en cambio, aunque no intenta demostrar dialécticamente la falsedad de los argumentos de María, sí consigue transformarlos en su favor: traduce el sosiego del clérigo en inutilidad social, pues no hace nada; su bienestar material se debe al robo y la inmoralidad. Por último, y ésta es la única refutación lógica, la pobreza de que se acusa al caballero es falsa, pues en la guerra gana riquezas y propiedades. En contrapartida, lanza un nuevo punto de comparación: la honra, la estima pública de que goza el caballero y que se le niega a la manceba del abad. Lanza también acusaciones directas y nuevas a las que María no intenta responder: la falta de gallardía del clérigo, su inmoralidad sexual, su parasitismo social.

Todo apunta al amante caballero como vencedor en este debate. Pero su dialéctica es demasiado rudimentaria, demasiado carente de lógica para que

pretenda conducir a la verdad; esto es una *altercatio*, no una *disputatio*. Por eso, nada intrínseco al debate impediría que su final fuese también abierto: el rey Oriol podría dejar su decisión para otro día y el lector habría de formular su propia *determinatio*, usando un caudal de información cargado, creo, en contra del clérigo, pero que no se presenta como objetivo.

Por último, nos las hemos de ver con un grupo de textos más homogéneo y muy interesante por cuanto en él se reflejan varias posibilidades ya vistas. Me refiero a los debates entre el cuerpo y el alma. Se trata ahora de determinar la culpabilidad de la condenación del hombre, el origen del pecado. Contamos con cuatro versiones de esta contienda de siglos⁷. Todas se valen del tradicional recurso de la visión, y nos presentan un cadáver que es increpado por el alma que lo acaba de abandonar. De la llamada *Disputa del alma y el cuerpo*, de hacia 1200, se conservan apenas 37 versos del discurso inicial del alma, que se puede dividir en dos partes: primero acusa al cuerpo de no haber seguido sus santas indicaciones, y después de haberse apegado en exceso a las vanidades del mundo. Notemos ya que la contienda verbal entre alma y cuerpo no se corresponde con el enfrentamiento moral, en que el alma y el mundo son los contendientes y el dominio de este cuerpo el objeto de la contienda. En el grupo inicial de pecados se hallan dos grupos; primero, los que tienen que ver con donaciones pecuniarias omitidas: las ofrendas en el altar, los diezmos y primicias, la penitencia:

nunca fust a altar por í buena oferda dar,
ni diezmo ni primicia ni buena penitencia (16-17).

En segundo lugar están las faltas de devoción: no hacer oración, ocuparse de negocios mundanos en la iglesia, no servir a los santos (¿con oraciones?), no respetar sus fiestas. El resto del fragmento deja los pecados de omisión para reprochar exclusivamente el amor desordenado por las cosas de este mundo, expresado en un reiterativo *ubi sunt*: ¿dónde está el dinero, las caballerías y sus arreos, las vasijas de oro, los vestidos lujosos?; todo ello retóricamente amplificado a lo largo de trece hermosos versos. El debate podía continuar de dos formas: o se establecía una dialéctica que distribuyera las responsabilidades entre ambas partes, caso probable dada la separación inicial de los pecados mencionados por

7. La *Disputa del alma y el cuerpo* fue publicada por MENÉNDEZ PIDAL en la *RABM*, 4, 1900, 540-53. La *Visión de Filiberto y la Revelación de un ermitaño*, por TOLEDO, O. de, en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 2, 1978, 40-69. Sin embargo, para las dos versiones de esta última, utilizaré el texto más cuidado de KRAEMER, E., "Dos versiones castellanas de la disputa del alma y el cuerpo del siglo XIV", in: *Mémoires de la Société Neophilologique*, XVIII, Helsinki, 1956.

el alma, o, menos probable, alma y cuerpo se cerraban en una *altercatio* irresoluble, al modo de *Elena y María*, intentando acusarse de todo. Un final abierto podía ser, en consecuencia, conciliador al modo de *Agua y vino*, haciendo a ambas partes culpables de distintos pecados, o irresoluto, dejando al lector elegir. También es posible un final cerrado desde fuera: un ángel o el mismo poeta visionario da su solución arbitraria.

Cabe observar este debate en comparación con el francés que empieza *Un samedi par nuit*, con el que está estrechamente relacionado, si bien la relación de dependencia no está clara⁸. En ambos casos el alma acusa al cuerpo de darle mala fama, dice que siempre le maldecirá y que se ha condenado por su culpa. Pero el poema francés omite las acusaciones de no dar y no rezar. También falta la exculpación inicial del alma, que en la versión castellana dice que ella quería hacer buenas obras que no fueron ejecutadas por el cuerpo:

nunca feziste cosa que semeiás fermosa
ni de nog ni de dia *de lo que io quería*.

En *Un samedi*, en cambio, el alma empieza directamente por el *ubi sunt*: las riquezas, los amigos, los honores que el cuerpo ha perdido para siempre. La situación requiere entonces que el cuerpo conteste que sus acciones son culpa del alma, que le hizo obrar mal, posibilidad que el poeta castellano ha eliminado de antemano. Este detalle no es suficiente para impedir que la visión continuase en forma de debate (*altercatio*), pero sí para comprometer seriamente la posibilidad de una *disputatio*.

Nuestro siguiente texto es una paráfrasis en prosa de la *Visio Philiberti*, poema latino de mediados del s. XII con el que los poemas comentados anteriormente se hallan también emparentados. En el mismo entorno visionario, el ermitaño Filiberto es testigo de un debate entre cuerpo y alma en el que cada parte interviene tres veces. Por último, aparece un demonio que se lleva el alma al infierno, el ermitaño despierta e impresionado por la visión promete olvidar las vanidades de este mundo. A diferencia de la *Disputa del alma y el cuerpo*, aquí el alma reconoce desde el principio haber pecado, si bien culpa al cuerpo de haberla arrastrado a ello. El cuerpo, por su parte, reconoce inmediatamente haber pecado y haber hecho pecar al alma, y se disculpa sobre la base de haber sido a su vez seducido por el mundo y el demonio.

8. Vid. GARCÍA SOLALINDE, A., "La disputa del alma y el cuerpo. Comparación con su original francés", *HR*, 1, 1933, 196-207. Se puede leer *Un samedi...* en WRIGHT, T., *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes*, London, Camden Society, 1841, pp. 321-33.

Estamos ante otra tipología del pecado, y la diferencia es interesante para la Historia de las Ideas. Hoy nos importa, en cambio, porque es más propensa al debate que la anterior. Si en el fragmento primitivo se enfrentaban el alma y Dios por un lado con el mundo y el demonio por el otro, siendo el cuerpo el objeto de esta lucha de poder, polaridad que no correspondía bien con el enfrentamiento verbal de alma y cuerpo, en la *Visión de Filiberto*, en cambio, alma y cuerpo, como víctimas ambos y pecadores ambos, están en situación de hablar de tú a tú. Se enzarzan, en efecto, en una discusión conscientemente dialéctica: siguiendo con fidelidad el original latino, el cuerpo no se contenta con lanzar improperios al alma, sino que le devuelve la pelota dándole la responsabilidad de sus pecados, pues, como poseedora del entendimiento, le dominó naturalmente y tomó todas sus decisiones. Insiste en que va a “probar por claros e manifiestos argumentos” la falsedad de las acusaciones recibidas, y hace referencia directa a las palabras que desmiente:

pruébolo así et *fago un argumento* en esta manera de las *razones* que tú agora dixiste (...) pues *dizes que* te crió Dios a su senmejança, *paresçe*, pues te dio seso et entendimiento et razón, que te lo dio para con que me regises, ca non te lo dio para al, salvo para que con él me regises et lo fezieses serviçio e a mí diome por tu siervo para que feziese tu bondat, pues si te Dios crio para que toviesses sennorío sobre mí e te dio razón et seso con que me podieses castigar, et tú, en lugar de me acostrenir que feziese tu voluntad et en mis obras me consentiste fazer lo que yo quise, *síguese* que la culpa es tuya et non mía. *Pruébolo* así por otro *argumento*: todo aquel que es sennor...etc” (53-54).

En comparación con su original latino, la versión castellana carga enormemente las tintas sobre la terminología lógica, resultando en una argumentación torpe y repetitiva. El alma responde con técnica y contenido similares: en ambas versiones usa la palabra “disputa” para referirse a su diálogo, y empieza por hacer la concesión de reconocer su parte de culpa para después volver a las pruebas y argumentos que acusan al cuerpo de haberla arrastrado “con falagos et maneras al pozo del infierno”. Termina así la sección propiamente dialéctica para dar paso a sendas intervenciones en que se repiten algunos reproches, pero con énfasis en un detalle nuevo: el cuerpo recuerda que tras los sufrimientos presentes (la putrefacción) viene la resurrección de la carne, y entonces cuerpo y alma irán juntos al infierno:

desque resuçite contigo el día potrimero del juizio (...) de allí adelante estaré contigo sufriendo para siempre jamás penas infinitas de desesperaçión, de perdón e muerte, que non ha ome que pueda contar, que dura et que durará por siempre jamás. (56).

En su respuesta, también el alma, olvidada ya del reparto de culpabilidad, insiste en la idea de que el sufrimiento será compartido.

El último intercambio de palabras no es ya diálogo: el cuerpo pide al alma que le descubra las penas del infierno, puesto que ella ya ha estado allí, y le pregunta si hay esperanza de salvación. Tras la espeluznante respuesta del alma, muy amplificada por el castellano, aparecen unos demonios dispuestos a arrastrarla consigo. Ella pide entonces ayuda a Jesucristo, pero no le sirve de nada. Filiberto despierta, se encomienda a Dios y renuncia al mundo con sus vanidades para siempre, en un discurso que hoy no nos interesa.

Así pues, ninguno de los interlocutores, o los dos, tienen razón. Por más cuidada que sea la dialéctica de este debate, no conduce a una *determinatio*. Cuando por fin aparece, la *disputatio* sólo lleva a la irresolución.

La llamada *Revelación de un ermitaño* es derivado tardío de la *Visio Philiberti*. Se conserva en tres manuscritos, fechados en 1382, que representan dos redacciones muy diferentes. La redacción que parece primera desarrolla en 17 coplas de arte mayor una argumentación muy similar a la expuesta antes, y se elimina el último intercambio de ambos interlocutores (la pregunta y respuesta sobre el infierno y la posibilidad de salvación).

El alma recrimina al cuerpo como causa de los pecados de ambos, separando en dos estrofas los que el cuerpo provoca de aquellos que el cuerpo mismo comete (5, 6). Otra estrofa (7) contiene el consabido *ubi sunt*, y en otra (8) el alma increpa al cuerpo en demanda de respuesta. En las estrofas 9 y 10, el cuerpo responde puntualmente a la 5 del alma, invirtiendo los papeles de causa y consecuencia: el alma es quien hizo pecar al cuerpo, pues sin ella no se puede ni mover, como lo prueba dramáticamente (y esto es floritura original del poeta castellano) el hecho de que, ahora que se han separado, el cuerpo no tiene poder ni para quitarse de encima los gusanos que se lo comen. El alma era la señora, el cuerpo el servidor, simple ejecutor de su voluntad. A ella corresponde la culpa.

La estrofa 11 no tiene más particularidad que la de hacer referencia por primera vez al hecho de que el enfrentamiento de los contendientes es de tipo dialéctico:

...non has defensión
nin por tu sentençia non quiero pasar.

El alma (12) toma la palabra para recordar, como en la *Visión de Filiberto*, que fue dañada y aprisionada por tres enemigos: “el diablo, el mundo e tú el cimien-to”. Insiste (13) en su impotencia para escapar y en haberlo hecho todo contra su voluntad, para terminar con un ingrediente completamente nuevo en esta tradición: la idea de que como resultado del pecado no halla dónde refugiarse:

por lo qual agora non fallo guarida
nin fallo lugar do pueda estorcer.

El detalle es muy importante porque se va a convertir en el objeto del último intercambio verbal: el cuerpo intenta utilizarlo como argumento a su favor, pues si una vez separados el alma no halla donde meterse, mientras que el cuerpo ha hallado en seguida “su propio lugar”, se sigue que ella es “causa de todo pecado” (14). El alma le responde que el cobijo que ha hallado el cuerpo, es decir, la sepultura, se debe justamente a su podredumbre. Además (y aquí volvemos a los Filibertos), le recuerda que la separación mencionada por el cuerpo es sólo temporal, y que se reunirán a su debido tiempo para ir juntos al infierno. Aparece entonces el diablo en busca del alma, quien sigue invocando en vano a Dios.

Como en ambas versiones de la *Visión de Filiberto*, la dialéctica ha servido para establecer que la culpabilidad es común. Además, con el pasaje sobre hallar guarida, la versión castellana subraya una polaridad antes sobreeséida: si el cuerpo sufre la corrupción, el alma sufre el infierno de antemano. En espera de la pena eterna y conjunta, ambas partes sufren igualmente, pues están, desde el principio, en el mismo nivel de culpabilidad.

El intercambio de acusaciones es realmente dialéctico, pero no hay que dejar de señalar la falta de la terminología lógica que tanto sobraba en la *Visión de Filiberto* castellana. En la hipótesis, no necesariamente cierta, de que el poeta castellano imite al prosificador, ha sabido reducir el debate a sus términos esenciales, desnudándole de la pirotecnia lógica con que éste, con entusiasmo de novicio, había intentado enriquecer el poema latino.

Hay una segunda redacción de este mismo poema, que se sirve además de alguna de las versiones largas de la *Visio Philiberti*, es decir de aquellas que añaden al final el *memento mori* del ermitaño. Tiene cierta entidad propia, pues sólo 11 de las 17 coplas de la primera redacción se recogen en la segunda, que añade por su cuenta 14 coplas nuevas. Nos interesa sólo señalar cómo los cambios afectan al diálogo entre alma y cuerpo. La primera omisión, en el primer parlamento del alma, es la acusación al cuerpo de empujarla al pecado (5). Es importante porque la estrofa 9, en que el cuerpo respondía a tal acusación, queda ahora en el aire, deja de ser respuesta lógica para quedar en puro denuesto. Desaparece también la 11, en que el cuerpo hace referencia directa al carácter contencioso de su diálogo. Las siguientes tres intervenciones se reducen a una sola del alma; merced a la eliminación de dos estrofas (13 y 14) y a la trasposición del orden de las dos restantes (12 y 15), desaparece el intercambio de opiniones sobre encontrar o no encontrar cobijo, cuya importancia vimos antes. La respuesta del alma sobre el mal olor del cuerpo y la necesidad de ponerlo en una sepultura (15) se convierte entonces en un denuesto más, sin valor dialéctico alguno. La exculpación del alma sobre la base de haber sido aprisionada por el mundo, el demonio y la carne (12) sigue presente, pero pierde también su valor dialéctico, pues ha

desaparecido la estrofa anterior, en que el cuerpo la desafiaba a encontrar una disculpa (11). La disputa se diluye, se queda en denuestos.

Pero hay más, pues cuando viene el diablo para llevarse al alma aparece un ángel que la rescata por la fuerza, y entonces es el alma quien emite un sermón edificador en que se separa para siempre del cuerpo y el mundo. Se olvida así de la promesa de reunirse con el cuerpo tras el juicio final, creando una falacia doctrinal que no podía pasar desapercibida para un clérigo. Si a nuestro poeta no le ha importado usarla como colofón de su obra es porque le ha dado un giro popular, y en ese contexto la salvación del alma tiene ventajas: en primer lugar sigue siendo edificante para los vivos, pues su sermón les anima a abandonar las vanidades del mundo; en segundo lugar les anima a rezar y a hacer ofrendas pecuniarias por la salvación de los que ya están muertos, lo cual contradice el dogma, que sólo deja esperanza para las almas del Purgatorio, y la *Visión de Filiberto*, donde el alma responde a la pregunta del cuerpo que ni por todas las heredades ni riquezas del mundo se puede salvar un condenado.

Estas consideraciones doctrinales son solidarias con la desaparición de la dialéctica. En efecto, aunque la *disputatio* no sea una forma de provocar duda ni ambigüedad, sino todo lo contrario, sí puede desorientar a un público no letrado, que, no acostumbrado a los entresijos de la lógica, puede confundir las objeciones con tesis y conclusiones. Quizá sea ese viraje hacia lo popular lo que ha hecho caer a la dialéctica, en beneficio de los pasajes más efectistas desde el punto de vista retórico: el carácter visionario, el *ubi sunt*, el sermón de *memento mori*.

En suma y para concluir, se puede hablar de una tendencia en los debates castellanos a imitar de Europa lo menos dialéctico de sus modelos. La dialéctica del escolasticismo reinante es visible en la *Visión de Filiberto*, donde no podía por menos, pues se trata de una traducción. Sólo en la primera *Revelación de un ermitaño*, a finales del s. XIV, se puede decir que madura la dialéctica en un texto literario, y aún así es de forma efímera, abandonada en la inmediata refundición.

A pesar de la escasez de textos, quizá sea válido aquí lo que se ha señalado a propósito de la revolución retórica: que sólo afectó a Castilla tarde y mal⁹. A la escolástica le llegará su momento en el siglo XV, cuando los tratados del Tostado, Diego de Valera o Rodrigo de Arévalo se llenarán de proposiciones, argüirán y redargüirán, y cuando Juan de Lucena, al volver barnizado de humanismo de una Italia que hierve con el renovado interés por la retórica, cree imitar a Cicerón, y

9. Conclusión que se desprende, de modo complementario, del estudio de Rico, F., "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Abaco*, 2, 1969, 9-91, y del de FAULHABER, Ch., *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile*, Berkeley, University of California, 1972.

hasta nos hace creer que le imita, en su *De vita beata*, siendo así que no ha escrito más que una *disputatio*. La escolástica llegó a Castilla, como tantas cosas, tarde.

José Miguel MARTÍNEZ TORREJÓN
Columbia University