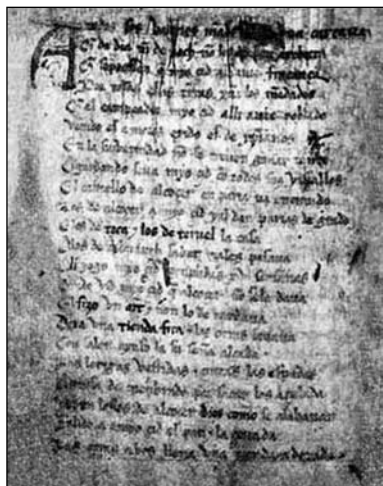


LAS PASIONES POLÍTICAS EN LA LITERATURA MEDIEVAL CASTELLANA (I)

Jaime Covarsí Carbonero



En su investigación general acerca de la naturaleza del hombre, Tomás de Aquino se acercó al terreno de las pasiones, legándonos un estudio extraordinario que lleva por título *Tratado de las pasiones*. El objetivo del artículo es, a partir de la concepción tomista, comprobar cómo dichas pasiones son trasladadas al contexto político y social y cómo la literatura se convierte en vehículo fundamental de esta representación.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, pasiones políticas, literatura medieval castellana.

In his general research on human nature, Thomas Aquinas approached the field of passions, giving us an extraordinary study whose title is *On the passions*. The objective of this article is, from the thomist conception, to prove how these passions are moved to the political and social context and how literature becomes a fundamental vehicle to this representation.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, political passions, Medieval Castilian literature.

El presente trabajo nace de tres presupuestos que se hallan contenidos escuetamente en su título y que creemos necesario aclarar antes de abordar el cuerpo del mismo. En primer lugar, partimos de la idea de que la literatura es representante, no podemos asegurar que fiel, de la existencia del hombre y de sus vivencias. En este sentido, opinamos que la literatura es capaz de retratar los presupuestos teóricos que sobre el hombre y su vida vierte la reflexión filosófica. Por lo tanto, nos hemos impuesto como primer objetivo encontrar textos de la literatura medieval castellana que pudieran entenderse como un retrato de un pensamiento filosófico.

En segundo lugar, y como bien puede colegir el lector, a tenor de lo que reza en el título, ese contenido de carácter filosófico que hemos intentado reconocer en los textos literarios versa sobre las pasiones, por lo que, y debido a la circunscripción del tema a la época medieval y por la perfección del modelo que ofrece, hemos

abordado semejante retrato desde el pensamiento de Tomás de Aquino en su *Tratado de la pasiones*, que vertebra el texto presentado.

Sin embargo, y en tercer lugar, debemos todavía matizar el contenido del trabajo, pues a las pasiones le hemos añadido el calificativo de “políticas”. Esta asociación léxica se origina, debemos ahora reconocerlo, en el curso de doctorado impartido por el profesor Villalobos “Pasiones políticas e *I evsoía*”¹.

Asimismo, debemos aclarar que el concepto de “lo político” se ha manejado en un sentido amplio, pues, entendemos, la política medieval contiene unas connotaciones particulares que no se corresponden exactamente con nuestra idea moderna, por lo que cabría la contemplación de cuestiones como el matrimonio y el amor, la codicia y la riqueza, la honra, etc. Veámoslo².

I. El amor de Calisto

El auto primero de *La Celestina* nos presenta el encuentro fortuito entre Calisto y Melibea, causa y origen de la pasión amorosa que inundará el pecho del protagonista masculino. Sin embargo, y a pesar de la inmediatez con que surge el amor del caballero, no es hasta el siguiente auto, y en boca de su criado Pármeneo, que el autor de la obra nos desvela los detalles del encuentro:

“Señor, porque perderse el otro día el neblí fue causa de tu entrada en la huerta de Melibea a le buscar; la entrada causa de la ver y hablar; la habla engendró amor; el amor parió tu pena; la pena causará perder tu cuerpo y el alma y hazienda” (*Celestina*, p. 144)³.

Así, este breve parlamento del todavía fiel criado Pármeneo puede aducirse como breve resumen anticipatorio del destino trágico del noble Calisto y, con él, de la propia obra. Pero también destacan dos elementos que señalan la naturaleza de la pasión que va a experimentar Calisto tras la visión de su objeto amoroso, en este caso, Melibea: por un lado, la causación u origen de la pasión; por otro, su naturaleza dolorosa y pecaminosa.

Según nos explica Tomás de Aquino, y en cuanto a la primera cuestión, el amor como pasión se define como el principio de movimiento que tiende al fin amado, porque, en definitiva, lo entiende como un bien conveniente que se manifiesta por despertar cierta complacencia. Sin embargo, no podemos olvidar que ese bien necesita ser, de alguna manera, aprehendido, por lo que es necesario un previo contacto con el mismo que haga surgir la pasión amorosa y nos impulse hacia él. Por este motivo, dice Tomás de Aquino que “el conocimiento es causa del amor por la misma razón que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido” (1-2, q. 27, art. 2)⁴. Tal explicación nos ayuda a comprender las palabras de Pármeneo y la búsqueda de la causación de la pasión amorosa de su señor: la vista y conversación

con Melibea, que Calisto califica como visión de la grandeza divina, pues supone la oportunidad de manifestar a Melibea su secreto dolor, que excede en deleite al de los santos gloriosos que “se deleytan en la visión divina” y que “no gozan más que yo agora en el acatamiento tuyo” (*Celestina*, p. 98). Aunque reconoce Calisto que, y éste es punto importante para nuestra disquisición, no es un amor de igual naturaleza, pues los primeros, los santos que glorifican a Dios, bien de mayor conveniencia, según Tomás de Aquino, pues perfecciona y mejora al amante, lo hacen “sin temor de caer de tal bienaventurança” (*Celestina*, p. 98), mientras que él padece una alegría mezclada con “recelo del esquivo tormento que tu ausencia me ha de causar” (*Ibid.*, p. 98).

Respecto a la segunda cuestión, la naturaleza de la pasión que padece Calisto es calificada como dolorosa y pecaminosa, pues supone un sufrimiento, ya que el amor despierta el deseo de conseguir el objeto amado, que sería la segunda inmutación del alma con respecto al bien amado (la primera es el origen del amor mismo), y cuyo fin descansa en el gozo del objeto amado y que Tomás de Aquino describe como una quietud del alma:

“Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo” (1-2, q. 26, a. 2),

y que se resuelve en nuestro ejemplo literario con la conquista de Melibea y el encuentro carnal entre los dos amantes. Así, la pasión que siente Calisto por Melibea le sumerge en un vaivén emocional que se desplaza desde la complacencia del bien amado, desde la que exalta la figura de su amada:

“Miras la nobleza y antigüedad de su linaje, el grandíssimo patrimonio, el excelentíssimo ingenio, las resplandecientes virtudes, la altitud y enefable gracia, la soberana hermosura, de la cual te ruego me dexes hablar un poco, porque aya algún refrigerio” (*Celestina*, p. 110).

O más adelante: “En la que toda la natura se remiró por la fazer perfeta, que las gracias que en todas repartió las juntó en ella” (*Celestina*, p. 202); hasta el mayor de los sufrimientos amorosos que lo enajena doblemente: en primer lugar, porque lo aleja del mayor bien, que es el amor de Dios que, como hemos señalado, es aquel que perfecciona y mejora al amante, y lo acerca al amor carnal o, como él mismo ha declarado, mixto⁵, que hace referencia a la combinación de la unión amorosa afectiva y de índole sexual. En este sentido, y siguiendo de nuevo a

Tomás de Aquino, el amor que siente Calisto es de naturaleza apetitiva accidental, pues como amor del concupiscente, busca un bien para sí, luego su enajenación o éxtasis no es completa, pues su gozo se vuelca sobre un bien externo, al no encontrar satisfacción en el bien que posee en sí mismo, así “no contento con gozar del bien que posee en sí mismo, procura disfrutar del que le es exterior. Mas, porque pretende tener para sí ese bien extrínseco, no sale de manera total fuera de sí” (1-2, q. 28, a.3)⁶. Además, hay que añadir al respecto, que la pasión que siente Calisto ha anulado su capacidad de razonar, por lo que se descarta la posibilidad de identificar su amor como un amor intelectual, sino meramente sensitivo, y es comparado con un laúd destemplado: “¿Cómo templará el destemplado? ¿Cómo sentirá el armonía aquel que consigo está tan discorde, aquel en quien la voluntad a la razón no obedece [...]?” (*Celestina*, p. 102); en segundo lugar, porque renuncia pecaminosamente a Dios en favor de Melibea, tal y como se desprende de la famosa declaración: “¿Yo? Melibeo soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo, y a Melibea amo” (*Celestina*, p. 103), afirmación amorosa que aparece precedida por la valoración que Sempronio hace de las palabras de Calisto: “No basta loco, sino erege” (*Celestina*, p. 103), y que sanciona: “Porque lo que dizes contradize la christiana religión” (*Celestina*, p. 103).

Pero, ¿cuál es la dimensión social y política de la pasión amorosa que padece Calisto? Para dar respuesta a esta pregunta debemos acudir a dos cuestiones principales: en primer lugar, la traslación de la *querelle de femmes* medieval francesa y, en segundo, la personalidad histórica y social del autor de *La Celestina*.

De la concepción dual del funcionamiento de la sociedad medieval, a saber: por un lado, la obligación individual de prestar un servicio a la comunidad, de ser productivo y, por otro, la dimensión religiosa, surge la noción de normalidad y, con ella, evidentemente, el concepto y las razones de la marginación en la Edad Media. Motivados por el primer argumento, resultan marginados los locos, los mendigos o los caballeros empobrecidos que, presos de la ociosidad, difícilmente realizaban alguna aportación; y, siguiendo la segunda argumentación, nos encontramos la persecución de judíos y musulmanes, el castigo de las prostitutas, de los suicidas (que eran marginados incluso después de muertos al ser enterrados fuera de cualquier territorio comunitario) e, incluso, la sospecha genérica contra la mujer... Pero, principalmente, la persecución feroz del amor, que en este caso además habría de sufrir el peso de ambas acusaciones.

Efectivamente, el amor carnal y no regulado por el matrimonio fue extraordinariamente perseguido por los poderes religiosos. Si trabajar la tierra (*laborare*) constituía un motivo de sufrimiento, el *negotium* respondía a la noción de una actividad impía, que afectaba a los componentes más bajos en la escala social, y era percibido como un castigo; el polo opuesto, el *otium*, propio de las clases nobles y ricas, también era aborrecido, pues estaba asociado a la vida disipada y lujuriosa que, a

juicio de los clérigos, había de desarrollarse en las cortes señoriales. Lugar donde cualquier aportación al orden instaurado por Dios era menospreciado: desnaturalizado el trabajo, el hombre sucumbía al desorden de las pasiones y del correcto funcionamiento de la sociedad. La causa principal de esta apatía social que afectaba a las clases nobles se localizaba en la práctica del amor mundano cantado por los trovadores. Los efectos nocivos, físicos y espirituales del amor inutilizaban al enamorado para cualquier tipo de práctica. El amor, por lo tanto, debía ser combatido por ser una fuente principal de ociosidad, cuya tentación demoníaca se achacaba a la mujer. No podemos obviar que *La Celestina* se hace eco de la tradición misógina medieval en diferentes parlamentos de Sempronio, que advierte a su amo contra Melibea y el carácter nocivo del amor mundano:

“Ellas, que desde se descubren assí pierden la vergüença, que todo esto y aun más a los hombres manifiestan. Ponte, pues, en la medida de honrra, piensa ser más digno de lo que te reputas. Que, cierto, peor extremo es dexarse hombre caer de su merescimiento, que ponerse en más alto lugar que deve” (*Celestina*, p. 109).

Begoña Souviron, en su estudio sobre la misoginia y el antisemitismo en la España medieval expone con clarividencia el desarrollo de esta pugna, a la postre, política. En realidad toda esa propaganda que va a inundar la literatura católica imperialista acerca de la sanidad del cuerpo y su correspondencia con la del Estado no es más que un desarrollo prerrenacentista de la “querelle de femmes” francesa, que afectará fundamentalmente a la prosa, ya sea en forma del incipiente género de la novela, donde hay lógicamente que resaltar la ficción sentimental, o la escritura doctrinal, como por ejemplo el propio Alfonso Martínez de Toledo que, en su *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, aconseja repetidas veces al hombre evitar la pecaminosa influencia de la mujer que aboca irremediabilmente a la debilidad:

“Para hacer su exposición más efectiva el de Talavera asegura que al pecado hay que presentarle cara, echarle el valor de la hombría, afrontarlo con los caracteres de una masculinidad fuerte”⁷.

Así, es condenada la práctica del amor y la lujuria que “priva con efecto al natural juyzio; demás carece de toda fortaleza, e de dya se va decayendo fasta venir a la muerte, pues para al tal pecado resistir non tiene fortaleza alguna”⁸. Más adelante, aconseja hacer uso de la razón como único camino hacia la virtud, que ha de rechazar toda tentación material: “Sepa, pues, que será bien prudente el que en su vida lo suyo hordenare en sanidad con su entero seso [...] e toda vía su ánima más que riquezas nin cuerpo ama e byen quiere”⁹.

Ante esta propaganda apoyada en el aparato del Estado, entre las que ha de incluirse la misma Inquisición, numerosos escritores de corte sentimental sucumbieron ante la nueva ideología, como pueda ser el caso de Juan de Flores, que en la *Historia de Grisel y Mirabella* sacrifica a la dama “a fin de mantener el orden patriarcal y la honra”.

No obstante, también surgieron voces que, desde la literatura, defendieron a las mujeres haciendo alarde de la ideología del amor cortés, como el mismo condestable Don Álvaro de Luna y su *Libro de virtuosas e claras mujeres*, o Juan Rodríguez del Padrón que en su *Triunfo de las donas* aboga por las mujeres y denuncia “el acoso y la imposición de un catolicismo militante, al que se adhieren no sólo los cristianos viejos, sino nuevos cristianos celosos de lograr y conservar privilegios”¹⁰, denuncia en la que incluye al *Corbacho*, “ofensor del valor de las donas, non fundando sobre divina nin humana auctoritat, mas sola ficción”¹¹.

Paralela a la discusión acerca de la condición de las mujeres nos encontramos con el enfrentamiento por los estados nobiliarios, aglutinadores de poder y que hasta el momento imponían la fuerza de la sangre. El mismo Rodríguez del Padrón en su *Cadira de onor* defenderá que la nobleza puede ser igualada por el mérito personal, pues son “dos plantas frutuosas, virtud e nobleza, en nombre diversas, en frutos semejables”¹². Tal parece ser una lectura adecuada de *La Celestina* de Fernando de Rojas, cuya condición de judío converso y de profesión abogado pudiera ser determinante de la interpretación de la obra y, en especial, de la ridiculización a que se somete al noble enamorado Calisto, representante de un orden señorial que en la España prerrenacentista comienza a declinar a favor del hombre nuevo, en quien prevalece el esfuerzo personal por encima de la determinación social de la sangre¹³.

II. El odio de los Infantes de Carrión

Aunque el odio puede entenderse como el reverso de la moneda con respecto al amor, su correlativo negativo, las acciones que se derivan de él no pueden necesariamente entenderse como las opuestas a las que se derivan del amor. Si decimos que el bien para uno mismo o para aquel a quien amamos es el objeto del amor, el odio no necesariamente suscita el mal para nosotros o para aquel a quien odiamos, entre otras razones porque según afirma Tomás de Aquino “nada puede apetecerse sino bajo la razón de bien” (1-2, q. 29, a. 3). Se debe entender, por tanto, que ciertos comportamientos que parecen atentar contra uno mismo y que adquieren la calificación por ello de odio hacia uno mismo no se realizan sino bajo la consideración de la consecución de un bien, por ejemplo, el suicida, cuya muerte es reconocida como la paliación de un sufrimiento mayor; de igual modo ha de entenderse el mal deseado y ejercido sobre otro. De modo que odiamos lo que nos es inconveniente, pero actuamos movidos por una idea de bien capaz de corregir el padecimiento del odio y que subyace a sus propias causas. Ello se debe a que la estimación del amor, por parte de Tomás de Aquino,

es mayor que la del odio en tanto que motivación de nuestro comportamiento, pues el movimiento del alma es más fuerte hacia el bien que hacia el mal. Quiere esto decir que prevalece intencionalmente la búsqueda de una conveniencia propia sobre la provocación de un daño ajeno. Sin embargo, sí admite Tomás de Aquino una doble posibilidad en que el odio parece, y subrayamos con él la condición de apariencia, más fuerte que el amor y es en razón de que el odio “es más sensible que el amor” (1-2, q. 29, a. 3) en cuanto a su percepción, en primer lugar, y porque al realizar una evaluación comparativa de las magnitudes del odio y del amor correspondiente, en segundo lugar, suele olvidarse la equivalencia de rangos y establecerse el cotejo desigualmente, de forma que “el odio que corresponde al mayor amor, mueve con más fuerza que un amor menos intenso” (1-2, q. 29, a. 3). Dicho más llanamente, parece que los efectos derivados del odio llaman más la atención que el amor y despliegan una cortina de humo que impide, en la mayoría de los casos, medir correctamente la importancia del amor implícito en la acción que se deriva de la pasión¹⁴.

El caso retratado en el *Cantar de mio Cid* nos presenta una forma de odio cuyo destinatario es la persona del Cid, y resulta ejercido de dos maneras diferentes: por un lado, la envidia cortesana que siente Garcí Ordóñez ante la importancia de Rodrigo Díaz de Vivar; por otro, la venganza que ejecutan los infantes de Carrión en la famosa afrenta de Corpes y en la persona de sus hijas; ambos originados, a tenor de lo expuesto antes, por el temor de perder poder político en el primer caso y el deseo de adquirir mayores riquezas en el segundo.

La primera de las formas de odio que se ejercen sobre el Cid atenta contra su honra pública, pues pretende deshacerse de su presencia en la corte y de su aprecio por el rey Alfonso VI de Castilla. Sabemos que la historia literaria del *Cantar de mio Cid* nos presenta a un personaje caído en desgracia por culpa de ciertas maniobras políticas que consiguen hacerle perder el favor del rey y ser desterrado:

“Almutamiz dióle estonçes muchos buenos dones e las parias por-
que fuera [...] E tornósse el Çid con todas sus parias para el rey don
Alfonso su señor. (El rey resçibióle muy bien, e plógole mucho con él,
e fue muy pagado de quanto allá fiziera). Por esto le ovieron muchos
envidia e buscáronle mucho mal e mezcláronle con el rey” (*Cantar de
mio Cid*, p. 92)¹⁵.

A lo largo de su destierro el Cid procura recuperar la confianza de su señor natural, el rey Alfonso ofreciéndole diferentes presentes, fundamentalmente caballos con sus frenos y sillas, símbolo de su vasallaje, ante los que Garcí Ordóñez reacciona con ira:

“Pesó al comde don García, e mal era irado;
con diez de sos parientes aparte davan salto:

<<¡Maravilla es del Çid, que su ondra creçe tanto!
En la ondra que él ha nós seremos abiltados;
por tan biltadamientre vençer reyes del campo,
comme si los fallase muertos aduzirse los caballos,
por esto que él faze nós abremos embargo>>”
(*Cantar de mio Cid*, p. 274)

Como podemos comprobar, el conde Garcí Ordóñez no es capaz de aceptar el éxito militar y político que ha conseguido el Cid, y la progresiva recuperación del favor real. Tomás de Aquino, en la discusión de si se puede tener odio a la verdad, nos explica que de manera particular se dan diferentes posibilidades. Ello es debido a que tanto el ser como la verdad pueden presentarse “bajo el aspecto de algo contrario y repugnante” (1-2, q. 29, a. 5), circunstancia ésta que, por ejemplo, no puede afectar a la idea de bien. Así, la verdad puede ser objeto de odio si su conocimiento puede impedir la prosecución del objeto amado, si existe en el entendimiento de otro y resulta acusatoria a nuestros intereses y, también, cuando desemboca en la negación de una verdad o, según sus propias palabras: “en cuanto que la verdad está causal y originariamente en las mismas cosas, y en este sentido el hombre a veces odia una verdad que quisiera no lo fuese” (1-2, q. 29, a. 5)¹⁶. En el caso que nos ocupa, la verdad que rechaza Garcí Ordóñez reside en el reconocimiento del poder político que va adquiriendo el héroe épico. Pero, ¿existe alguna razón particular por la que el conde Garcí Ordóñez muestre tal inquina hacia Rodrigo Díaz de Vivar? Al final del poema se encuentran cara a cara ambos personajes, en concreto en las cortes de Toledo convocadas por el rey a petición del Cid. En esta ocasión, el conde insulta al Cid despreciando a sus hijas como posibles esposas de los infantes de Carrión:

“Los de Carrión son de natura tan alta,
non gelas devién querer sus fijax por varraganas
¿o quien gelas diera por parejas o por veladas?
Derecho fizieron porque las han dexadas”
(*Cantar de mio Cid*, p. 396)

A lo que contesta el Cid desvelando el motivo particular por el que existe rencilla entre ambos personajes. Para ello hace alusión a su larga barba, símbolo de la fortaleza guerrera, que nadie había podido mesar o cortar, símbolo a su vez de la deshonra militar: “comme yo a vós, comde, en el castiello de Cabra, / quando pris a Cabra, e a vós por la barba” (*Cantar de mio Cid*, p. 398). Ahora ya conocemos la causa del rencor particular del conde contra el Cid: el haber sido vencido y hecho prisionero en la toma de la ciudad de Cabra, cuyo relato se supone al comienzo del propio *Cantar* y que, sin embargo, falta por culpa de la pérdida de la primera hoja de la obra. Su narra-

ción se suple con la *Crónica de veinte reyes*, donde se aventura la razón por la que la figura del Cid cae en desgracia entre los nobles castellanos, pues en la batalla de Cabra desafía al rey de Granada Almutamid, que ha atacado al rey de Sevilla, Almutamid, que era vasallo y pechero del rey Alfonso VI, y consigue vencerle. Entre sus enemigos se encuentra el conde Garcí Ordóñez, que a la sazón servía al rey de Granada, conflicto en el que nuestro héroe le arranca un mechón de la barba al conde, lo cual se entendía como una injuria al honor del caballero. Así se nos narra este hecho en la *Crónica*:

“e fue grande la mortandad que ý ovo de moros e de cristianos de la parte del rey de Granada, e venciólos el Çid e fízolos fuir del campo. E priso el Çid, en esta batalla al conde don Garçía Ordóñez (*e mesóle una pieça de la barva*) [...] e a otros cavalleros muchos, e tanta de la otra gente que non avié cuenta” (*Cantar de mio Cid*, p. 92).

La segunda forma de odio ejercida sobre el Cid corre a cargo de los infantes de Carrión, don Diego y don Fernando. Ávidos de poder, los dos infantes deciden pedir en matrimonio a las hijas del Cid, doña Elvira y doña Sol, y todo con la intermediación del propio rey Alfonso, a cuya petición cede Rodrigo Díaz. Inmediatamente los infantes se trasladan a la corte valenciana, donde tiene asiento el Cid y su familia y pronto dejan una muestra de su menosvaler¹⁷, respecto de su cobardía, en dos ocasiones diferentes: la primera, ante el león que se suelta en la corte. Mientras que los del Cid acuden a ayudar a su señor, que permanece dormido en un escaño, los infantes de Carrión huyen despavoridos:

“Ferrant Gonçálvez, ifant de Carrión,
non vido allí dó s’alçasse, nin cámara abierta ni torre;
metiós’ so l’escaño, tanto ovo el pavor.
Díag Gonçálvez por la puerta salió,
diziendo de la boca: <<¡Non veré Carrión!>>
Tras una viga lagar metiós’ con grant pavor;
el manto e el brial todo suzio lo sacó”
(*Cantar de mio Cid*, p. 314)

La segunda ocasión en que se nos muestra la cobardía de los condes es ante la batalla contra el rey Búcar, que asedia Valencia:

“Esto van diziendo e las yentes se allegando,
en la ueste de los moros los atamores sonando;
a maravilla lo avién muchos dessos cristianos,
ca nunca lo vieran, ca nuevos son llegados.

Más se maravillan entre Díago y Ferrando,
por la su voluntad non serién allí llegados”
(*Cantar de mio Cid*, p. 320)

Tal comportamiento en el campo de batalla suscitará entre las huestes del Cid cierta mofa, pues la vanidad de los infantes les empuja a jactarse junto al Cid de la victoria en la que no han participado activamente. La burla de que son objeto en la corte cidiana les impele a concebir un plan de venganza:

“-<<Pidamos nuestras mugieres al Çid Campeador,
digamos que las llevaremos a tierras de Carrión,
enseñar las hemos dó ellas heredadas son.
Sacar las hemos de Valençia, de poder del Campeador;
después en la carrera feremos nuestro sabor,
ante que nos retrayan lo que cuntió del león.
¡Nos de natura somos de comdes de Carrión!
veres levaremos grandes que valen grant valor;
escarniremos las fijas del Campeador>>.”
(*Cantar de mio Cid*, p. 336)

El odio de los infantes de Carrión está provocado, como podemos comprobar, por la vergüenza que en su conciencia suscita el comportamiento mezquino y cobarde mostrado ante la corte del Campeador, cuyas burlas son acusatorias de la verdad acerca de su miserable condición como caballeros. Tomás de Aquino, en el artículo quinto de la cuestión 29, especifica, como hemos señalado con anterioridad, otra clase de odio en que la verdad particular puede resultar repugnante y contraria al bien amado, que en el caso de los infantes de Carrión es el honor y las riquezas. Nos dice concretamente que la verdad puede dañarnos “en cuanto que existe en el entendimiento de otro”, y añade un ejemplo: “cuando uno quiere permanecer ocultamente en el pecado, odia que otro conozca la verdad de su pecado” (1-2, q. 29, a. 5). En el caso que nos concierne, el pecado de los infantes es su cobardía y su vanidad, cuyo desvelamiento público, de carácter acusatorio, origina el odio hacia el Cid y la venganza ejecutada en sus hijas en la famosa afrenta de Corpes, donde son violadas y abandonadas a merced de las bestias en el bosque.

Sin embargo, queda una respuesta por resolver: ¿qué sentido tiene el retrato del odio particular que sienten tanto el conde Garcí Ordóñez como los infantes de Carrión hacia el Cid? ¿Queda resuelto como expresión de una simple rencilla personal de la que sale victorioso el héroe épico? Sabemos que el cantar se resuelve con las cortes de Toledo, donde diferentes duelos entre los infantes de Carrión y valedores del Campeador dan la victoria al Cid y, con ellas, la recuperación de su

honra pública y privada, así como el perdón real. Pero resulta interesante poner atención en las palabras que Asur González, hermano de los infantes de Carrión, y que no aparece hasta ahora, dirige al Cid:

“<<¡ya varones!, ¿Quién vido nunca tal mal?
¿Quién nos darié nuevas de mio Çid el de Bivar?
¡Fosse a Rio d’Orvina los molinos picar
e prender maquilas, commo lo suele far!
¿Quil’darié con los de Carrión a casar?>>”
(*Cantar de mio Cid*, p. 408)

La acusación del infante Asur se dirige a su condición social y, por tanto, política. El Cid no es más que un infanzón cuya titulación nobiliaria es dudosa, frente a la casa de Carrión o el propio conde Garcí Ordóñez. La disputa va más allá de la rencilla entre los caracteres de una trama y se sumerge en la discusión acerca del valor de la nobleza castellana, que trata de imponer sus privilegios de sangre, mientras que la figura del Cid representa el valor conseguido con el esfuerzo de su brazo. En realidad, esta situación responde, como nos explica Marie-Claude Gerbet, a la división en que a finales del siglo XIII se hallaba la nobleza del reino de Castilla: “los descendientes de antiguos linajes de infanzones anteriores al siglo XII y los descendientes de caballeros villanos”¹⁸. La polémica tiene su razón de ser en una Castilla dividida todavía en los diferentes señoríos, sobre los que la figura del rey no tiene una potestad absoluta ni, por supuesto, la institución de la monarquía tiene ya la capacidad suficiente para centralizar el poder y aglutinarlo en sus manos (aunque sí ha adquirido ciertos poderes reales entre los que destacaba el poder de legislar, principio unificador emergente) por lo que el concurso de los diferentes niveles de la nobleza resulta de vital importancia para consolidar un poder que se tambalea entre las manos de los diferentes aspirantes al trono y los *ricos hombres*, situación que se refleja en el *Cantar de mio Cid*¹⁹.

III. La concupiscencia del poder de Siagrio

Ya sabemos que la concupiscencia o el deseo tiene como origen a modo de causa el amor, aunque hemos de decir que se diferencia de éste por cuanto supone un movimiento hacia el bien ausente, mientras que el amor no es más que una adaptación a un bien conveniente²⁰. Por otra parte, debemos distinguir también el deseo de la delectación o gozo, pues éste implica la presencia del bien que hemos deseado y ya conseguido, por lo que esta pasión se define como quietud, no implica movimiento, ya que supone un fin en el sentido de meta o llegada. En el caso que nos ocupa, las pasiones políticas, se trata de todos aquellos movimientos que se dirigen a la consecución de un poder ausente o no gozado ya como fin.

Gonzalo de Berceo, en sus *Milagros de Nuestra Señora*, nos ofrece un ejemplo vívido de tal circunstancia en el milagro primero: “La casulla de san Ildefonso”. El

milagro está dividido en dos partes: la primera, nos relata la importancia del obispado ejercido por san Ildefonso y la segunda, el comportamiento codicioso de su sucesor, Siagrio, que ávido de poder intenta usurpar las concesiones otorgadas a su antecesor por la virgen María.

San Ildefonso fue obispo de Toledo en la primera mitad del siglo VII (606-667). Es autor de un tratado sobre la virginidad de María, el *De virginitate Mariae contra tres infideles*, que está concebido para refutar a tres personajes contrarios a la doctrina cristiana, Joviniano, Helvidio y un judío de Toledo. Asimismo, introdujo elementos marianos en la liturgia mozárabe y, bajo su mandato, se trasladó la fiesta de la Anunciación, que se celebraba el 25 de marzo, a la fecha de 18 de diciembre, ya que de esta forma se evitaba su coincidencia con la Cuaresma, cuya austeridad oscurecía la fiesta mariana, como señala el propio Berceo:

“Estonz cae un tiempo, esto por connocía,
non canta la egleſia canto de alegría,
non lieva so derecho tan sennalado día.
Si bien lo comediéremos, fizo gran cortesía.

Fizo gran providencia el amigo leal,
que puso essa festa cerca de la Natal;
asentó buena vinna cerca de buen parral,
la Madre con el fijo, par que non á equal.

Tiempo de quaresma es de afflictión,
nin cantan “Aleluya” nin facen processión;
todo esto asmava el anviso varón,
ovo luego por ello onrrado galardón.

(*Milagros*, p. 80)²¹

En agradecimiento por el amor de San Ildefonso, la Virgen María se le aparece “con un libro en la mano...el que avié fecho de la virginitat” (*Milagros*, p. 80) y le concede otro galardón: una casulla cosida sin aguja, es decir, desprovista de costuras, signo de su divinidad y que debía ser empleada en la misa de Navidad. Pero esta casulla tiene una particularidad: es un signo de distinción que le hace la Virgen a San Ildefonso, por lo que no puede ser usada por otra persona:

“De seer en la cátedra que tú estás posado,
al tu cuerpo sennero es esto condonado;
de vestir esta alva a ti es otorgado,
otro que la vistiere no será bien hallado”

(*Milagros*, p. 81)

Una vez muerto San Ildefonso nombran arzobispo a Siagrio, que peca de juventud y soberbia al ocupar el cargo, pues pretende igualarse a su antecesor, codiciando su dignidad ante el pueblo de Toledo. Como inexperto *puer*, se precipita en sus palabras y en sus actos, como nos presenta Berceo:

“Disso unas palavras de muy grant liviandat:
‘Nunqua fue Ildefonso de mayor dignidat,
tan bien so consegrado como él por verdat,
todos somos eguales enna umanidat.’

Si non fuesse Siagrio tan adelante ido,
si oviesse su lengua un poco retenido,
non seré enna ira del Criador caído,
ond dubdamos que es ¡mal peccado! Perdido.

mandó a los ministros la casulla traer
por entrar a la Missa, la confesión fazer,
mas non li fo sofrido ni ovo él poder,
ca lo que Dios non quiere nunca puede seer.
(*Milagros*, p. 82)

El pecado de Siagrio es, por tanto, el deseo de equipararse en dignidad a San Ildefonso, por lo que trata de usurpar el galardón de la casulla concedido por la Virgen a San Ildefonso. Tomás de Aquino describe este tipo de deseo: tras explicar el deseo natural e identificarlo como primer modo de concupiscencia, “conveniente y deleitable según la naturaleza” (1-2, q. 30, a. 3), distingue el deseo que nace de la aprehensión “de algo como bueno y conveniente, y por eso se deleita en ello (...) se le dice no natural y suele llamarse más bien <<deseo codicioso>>” (1-2, q. 30, a. 3). Este tipo de concupiscencia, hay que señalar, concibe como bueno y conveniente algo que no pertenece al requerimiento de la naturaleza y es propia del hombre.

Finalmente, el milagro nos describe cómo la soberbia y codicia de Siagrio son castigadas ejemplarmente con la muerte, que le alcanza al ser ahogado por la propia casulla: “prísoli la garganta como cadena dura / fue luego enfogado por la su gran locura” (*Milagros*, p. 83).

Notas

1. El curso fue impartido en el año académico 2007/2008 dentro del programa de doctorado del Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, de la Universidad de Sevilla.

2. El artículo queda inconcluso a la espera de poder ir completando el esquema de las pasiones de Tomás de Aquino, que enumera hasta diez pasiones y que reparte entre el concupiscible, al que pertenecerían el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza, y el irascible, que comprende la esperanza, la desesperación, el temor, la audacia y, finalmente, la ira.

3. FERNANDO DE ROJAS, *Celestina*, ed. P. M. Piñero, Espasa Calpe, Madrid, 2001.

4. Las citas de Tomás de Aquino, advertimos, pertenecen al *Tratado de las pasiones* contenido en el volumen de la *Summa Teológica*, tomo IV, BAC, 1954.

5. “y yo, misto” (*Celestina*, p. 98), declara Calisto en el huerto de Melibea, en su primer y fortuito encuentro. En el *De amore* Andrés, el Capellán nos presenta las diferentes formas en que puede materializarse el amor: el amor puro, que contempla tan sólo la afección entre los amantes (*Et purus quidem amor est qui omnimodo dilectionis affectione duorum amantium corda conjungit*); el amor mixto, que desemboca en el encuentro carnal de la pareja y el amor venal, donde se describen las prácticas libertinas (*in extremo Veneris opere terminatur*) y, curiosamente, el matrimonio, despreciado por cuanto no tenía que producirse necesariamente con el consentimiento de la esposa.

Sin embargo, a medida que penetramos en el siglo XIII, debido a las presiones de diferente índole que ejerció la Iglesia, los trovadores comienzan a adherirse a un nuevo planteamiento, más acorde con la moral cristiana. Tomamos como ejemplo a Guillem de Calanson (1200-1220) y a Giraut Riquier (...1254-1292), que destacan como primer estadio el amor celeste; luego, el amor natural, presumiblemente se corresponde con el amor conyugal, aquel que fuera despreciado por *Andreas Capellanus*; y, finalmente, el amor mixto, cantado por los trovadores y ahora relegado a la última posición.

Probablemente sea esta concepción amorosa a la que se refiera Calisto, que ha descendido al último grado amoroso posible en ese intento de ridiculización del autor.

6. Descartes en su tratado sobre las pasiones, *Las pasiones del alma*, cuya versión definitiva data de 1649, hace una distinción entre el amor concupiscente y el amor benévolo que puede también servirnos para comprender la naturaleza esquivada de los sentimientos de Calisto: “uno se llama amor benévolo, es decir, el que incita a querer el bien para lo que se ama; el otro se llama amor concupiscente, es decir, el que nos lleva a desear la cosa que se ama” (en RENÉ DESCARTES, *Las pasiones del alma*, ed. Agustín Izquierdo, EDAF, Madrid, 2005, p. 116). No obstante, aclara Descartes que esta distinción sólo es posible atendiendo a los efectos y no a la esencia del amor, pues “tan pronto como se da la unión a voluntad con cualquier objeto, sea cual sea su naturaleza, se siente benevolencia por él, es decir, se unen también a él a voluntad las cosas que se consideran pueden convenirle” (*ibid.*, p. 116).

7. B. SOUVIRÓN LÓPEZ, *Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la ficción medieval*, Universidad de Málaga, Málaga, 2001, p. 103.

8. ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Joaquín González Muela (ed.), Castalia, Madrid, 1992, p. 111.

9. *Ibidem*, p. 115.

10. B. SOUVIRÓN LÓPEZ, *Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la ficción medieval*, cit., p. 151.

11. JUAN RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, *Obras completas*, César Hernández Alonso (ed.), Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 216.

12. *Ibidem*, p. 260.

13. Para una discusión más amplia sobre este punto, ver: JAIME COVARSI CARBONERO, “La *Celestina*, o de la reivindicación judía contra el desorden melancólico”, en *Medicina y literatura*, t. II, edición de Esteban Torre, Padilla Libros, Sevilla, 2003, p. 131-142.

14. En este sentido, parece Descartes diferir de la exposición de Tomás de Aquino en dos aspectos: en primer lugar, respecto a la definición del odio, al que Descartes contempla como un alejamiento del objeto que nos es inconveniente, sin especificar que su aparición se deba a un impulso de búsqueda del bien: “Y el odio es una emoción provocada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como nocivos” (DESCARTES, *Las pasiones del alma*, cit., p. 115), de forma que el odio provoca que nos consideremos “únicamente como un todo separado por entero de la cosa por la que sentimos aversión” (*ibid.*, p. 86); y en segundo lugar, en la valoración comparativa del amor y el odio, afirma en el artículo 84 que “No hay tantas clases de odio como de amor”, pues “no percibimos tanto la diferencia que hay entre los males de los que nos alejamos a voluntad, mientras que sí advertimos la que se da entre los bienes a los que estamos unidos” (*ibid.*, p. 119). Y en el artículo 140 extiende su explicación sobre el odio en este último sentido diciéndonos que “el odio siempre provoca alguna tristeza porque, al no ser el mal sino una privación, no puede concebirse sin algún sujeto real en el que esté,

y no existe nada real que no tenga en sí alguna bondad; -y añade- de forma que el odio que nos aleja de algún mal también nos aleja del bien al que está unido” (*ibid.*, p. 163). De donde podemos comprender definitivamente la diferencia sustancial entre ambos autores al comprobar que Descartes entiende la aparición del odio independientemente siempre de cualquier búsqueda del bien o amor, como acción que nos aleja del objeto causa del odio, como ocurre en Tomás de Aquino.

15. El texto a que corresponde esta cita corresponde a la *Crónica de veinte Reyes*, que Menéndez Pidal utiliza para suplir la laguna del comienzo del cantar, en concreto la primera página del códice. Aprovechamos también esta nota para consignar la edición que utilizamos para realizar las notas: *Cantar de mio Cid*, edición de Juan Carlos Conde, texto antiguo de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa, 1976, 1999.

16. Resulta interesante comparar esta definición con la Proposición XX del libro intitulado “Del origen y naturaleza de los afectos” de la *Ética* de Spinoza (publicada en 1677 en el volumen de *Obras Póstumas*). Nos dice así en la demostración: “El alma (*por la Proposición 13 de esta parte*) se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo [...] se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que odia, y, por tanto, la imagen de una cosa que excluye la existencia de aquello que el alma odia favorece ese esfuerzo del alma” (en BARUCH SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1987, p. 217).

17. El término “menosvaler” hace referencia, en realidad, a la sanción del caballero que es considerado traidor y alevoso, circunstancias éstas que reúnen los infantes de Carrión y que se derivan de su comportamiento en la corte cidiana. Alonso de Cartagena, en su *Doctrinal de los cavalleros* recoge lo que las *Siete Partidas* de Alfonso X dicen al respecto: “Caen los omnes en yerro que es dicho menosvaler, segund la costumbre usada en España, en dos maneras. La una es quando fazen pleito e omenaje que vos dé tal cosa o vos cumpla tal pleito diziendo ciertamente cuál es, si non que sea traidor o alevoso por ello [...] La segunda manera es quando el fijodalgo se desdize en juicio o por corte de la cosa que dixo” (A. DE CARTAGENA, *Doctrinal de los cavalleros*, edición de José María Viña Liste, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 291).

18. PIERRE BONNASSIE, PIERRE GUICHARD y MARIE-CLAUDE GERBET, *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona, 2008, p. 267.

19. No debemos perder de vista que la datación del texto del *Cantar* es posterior a la vida de Rodrigo Díaz de Vivar, que muere en el año de 1099. Además, parece que el texto se vio sometido a diferentes refundiciones que irían adaptando probablemente la historia a las circunstancias y mensaje políticos pertenecientes a su escritura, cuya fecha de fijación más probable parece ser la de 1207.

20. Descartes realiza una definición del deseo insistiendo en la consideración de la temporalidad con respecto al objeto que se desea y en relación al amor, cuya consideración del bien subyace a la conformación del resto de pasiones: “pero a fin de ponerlas por orden, distingo los tiempos y, considerando que las pasiones nos llevan a mirar mucho más al futuro que al presente o al pasado, empiezo por el deseo” (DESCARTES, *Las pasiones del alma*, cit., p. 102), y sigue con la definición del deseo: “Ya que no sólo cuando deseamos adquirir un bien que aún no tenemos, o bien evitar un mal que juzgamos puede ocurrir, sino también cuando no deseamos más que la conservación de un bien o la ausencia de un mal, que es lo único que puede suponer esta pasión, es evidente que la misma siempre mira al futuro” (*ibid.*, p. 102).

21. GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1991.

* * *



