



«De todos los pecados es raíz la cobdiçia...» *Cupiditas y caritas en el Libro de buen amor*

Adrián Izquierdo
Hunter College. The City University of New York.

RESUMEN:

La codicia, según el Arcipreste, es raíz de todos los pecados. Si a partir de la traducción de la *Vulgata* los pecados de la codicia y la avaricia fueron haciéndose casi sinónimos, las ilustraciones de ambos en el *LBA* se entienden mejor al contextualizarlas en el marco del desarrollo comercial y urbano de la sociedad bajomedieval en el que se hace más visible el exacerbado deseo de posesiones terrenales. A partir de los ejemplos de ambos pecados en el *LBA*, y en consonancia con el pensamiento agustiniano que permea el *Libro*, este trabajo estudia los diferentes matices y connotaciones sociales de la *cupiditas*, contrapuesta a la *caritas*, para concluir que el gesto de «buen amor» con que el Arcipreste regala su libro es contrario a la primera, y manifestación de la segunda en un momento histórico de auge de la clase intelectual y universitaria de la Europa medieval.

PALABRAS CLAVES: *Libro de buen amor* / cupiditas / codicia / caritas / pecados capitales / intelectuales

ABSTRACT:

For the Archpriest of Hita, covetousness is the root of all evil. Although from Hieronymus' translation of the Bible onwards the notions of the sins of covetousness and avarice became interchangeable, this paper highlights both sins in the context of the commercial and urban development reached by the late medieval society at a moment when the sharp desire for worldly possessions acquired an unprecedented visibility. After briefly analyzing the examples of both sins in the *Libro de buen amor* in relation to the Augustinian thought that pervades the book, this paper focuses on the different shades of meaning and social connotations of the worldly *cupiditas*, as opposed to Christian *caritas*, to conclude that the gesture of «good love» performed by Juan Ruiz is an expression of Christian *caritas* at a time when the intellectual class and universities in Europe were fashioning themselves.

KEYWORDS: *Libro de buen amor* / cupiditas / covetousness / caritas / capital sins / intellectuals

En una de las misas matutinas celebrada en 2013 en la Capilla de la Domus Sanctae Marthae, el papa Francisco les recordaba a los feligreses que si el dinero era útil, la codicia podía llegar a matar. Señalaba el Pontífice que la cualidad más peligrosa de la codicia es la de ser «un instrumento de idolatría porque va por el camino contrario» del trazado por Dios. Unos años antes, en una homilía dirigida a los fieles reunidos en la Plaza de San Pedro, su antecesor, Benedicto XVI, había desempolvado las enseñanzas del tratado *De Cupiditate* del monje Ambrosio Auperto (siglo VIII) para advertir que la crisis económica mundial que nos ha estado azotando en los últimos tiempos «ha nacido de la raíz de la codicia». Al explicar el descalabro de la economía, el jubilado Papa se apoyó en las palabras de este monje que oponía a la codicia el *contemptus mundi*, que no es sino «un desprecio de la falsa visión del mundo presentada e insinuada por la codicia».¹

El *Libro de buen amor* (LBA), escrito aproximadamente cinco siglos después de Auperto, y del que nos separan ya más de seis siglos, también contiene un ataque similar a la codicia. En la extensa invectiva que el Arcipreste lanza a don Amor, coloca este vicio a la cabeza de un pecaminoso séquito:

Contigo siempre trahes los mortales pecados;
con mucha cobdiçia los omnes engañados,
fázesles cobdiçiar e mucho ser denodados,
passar los mandamientos que de Dios fueron dados. (217)

De todos los pecados es raíz la cobdiçia,
ésta es tu fija mayor, tu mayordoma, ambiçia,
ésta es tu alférez e tu casa ofiçia,
ésta destruye el mundo, sostiene la justiçia. (218)²

Presentes desde el prólogo en prosa del *Libro*, los pecados capitales serán una de las guías ideológicas más importantes para la comprensión de un contexto en el que el antagonismo Dios / mundo es inextricable del imaginario cristiano medieval que lo vio nacer. Ese conjunto de «coplas» que Menéndez Pidal bautizó como el *Libro de buen amor* quizá fuera el resultado diversos trabajos —a partir de heterogéneos modelos de la literatura medieval— que un autor llamado Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, intentó hilvanar con mayor o menor acierto. Se ha especulado que el autor se valió de cualquier oportunidad para intercalar cantigas, sermones, fábulas y escritos, compuestos en diferentes momentos de su vida, que en ocasiones lastran la narración, de ahí la hipótesis de la inserción gratuita de la lista digresiva de los pecados.³ Las estrofas 181 a la 575 recogen el sueño de la «pelea» entre el Ar-

1.—Papa Francisco, «El dinero sirve pero la codicia mata», misa del 21/10/2013, <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20131021_dinero-codicia.html>, recuperado el 10/01/2014. Para Benedicto XVI, homilía del 22/04/2009, «El Papa señala la codicia como clave de la actual crisis económica», <http://www.primeroscristianos.com/catequesis/ambrosio_auperto.html>, recuperado el 30/08/2011.

2.— Todas las citas del *Libro de buen amor* (en adelante el *Libro* o el *LBA*) corresponden a la edición crítica de Anthony N. Zahareas y Oscar Pereira Zazo, Madrid, Akal, 2009.

3.— Para las fuentes intertextuales de procedencia occidental y la hipótesis de la carencia de unidad, véase Félix Lecoy, *Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, París, Droz, 1938. Para la estructura del *LBA*, véase Colbert Nepaulsingh, «The Structure of the *Libro de Buen Amor*», *Neophilologus*, 61 (1977), pp. 58-73. Para la unidad estructural por medio del recuento autobiográfico, María Rosa Lida de Malkiel, «Nuevas notas para la interpretación del *Libro de buen amor*», *NRFH*, 13-1/2 (1959), pp. 17-82. Para la digresión de los pecados, Luise O. Vasvari, «La digresión sobre los pecados mortales y la estructura del *Libro de buen amor*», *NRFH*, 34 (1985/86), pp. 156-180.

cipreste y don Amor y, a partir de la estrofa 217, el primero lo acusa de arrastrar tras de sí los pecados mortales. A lo largo de la historia del cristianismo, incluso hasta nuestros días, la estructuración de los pecados capitales, lejos de permanecer como una construcción cultural estable, ha estado estrechamente influida por el entorno socioeclesial en el que estos se conciben; por ello, en estas páginas intentaremos analizar algunas de las posibles connotaciones del pecado de la «cobdiçia» en el universo cultural del LBA.

Los términos latinos *avaritia* y *cupiditas* —traducción de los griegos *philargyria* y *pleonexía*— tenían, en el caso del primero, un sentido más restrictivo, es decir, la avidez por lo material, literalmente «el amor por el dinero»; y en el segundo, un sentido mucho más abierto, que abarcaba todo deseo exacerbado de posesión, tal como ya se describía en la *República* de Platón. Sin embargo, a partir de la traducción de San Jerónimo (siglo IV) — que traduce *philargyria* por *cupiditas* y *pleonexía* por *avaritia*— estos conceptos se fueron tornando cada vez más equivalentes para las generaciones futuras, y *cupiditas* y *avaritia* pasaron a emplearse como designaciones intercambiables de este vicio, aunque el primero tuviera las connotaciones amplias de la *pleonexía* y el segundo algunas de las restricciones contenidas en la *philargyria*.⁴ En casi todas las apariciones de *pleonexía* en el texto griego original, la traducción de la *Vulgata* recoge los términos *avaritia* y *avarus*. Para traducir *philargyria*, San Jerónimo utilizó casi sin variaciones el término *cupiditas*, en particular para el texto de I Timoteo 6:10: *Radix enim omnium malorum est cupiditas*, y es precisamente esta versión la que encontramos en el verso 218a del LBA: «De todos los pecados es raíz la cobdiçia». Así, las diferentes facetas de la *cupiditas* en el sistema moral de Auperto (S. VIII), por ejemplo, no se pueden explicar mediante la diferencia terminológica ya que *cupiditas* y *avaritia* pasan a ser casi sinónimos, ambas designaciones tanto para el sentido más estrecho de este pecado, es decir, el afán por las posesiones, como para el sentido más amplio, la *avaritia generalis* descrita por San Agustín.⁵

En el mundo de Juan Ruiz, tanto *cupiditas* como *avaritia* constituyen sendos pecados capitales debido a su capacidad para dar origen a muchos otros.⁶ Como sabemos, el *Libro* sigue una de las organizaciones tradicionales (en forma de árbol ramificado del mal o de la muerte) de los pecados (soberbia, avaricia, lujuria, envidia, gula, vanagloria e ira y acidia) y antepone a todos ellos el de la *cupiditas* como «octavo» pecado, raíz y tronco del árbol de los vicios. Uno de los aspectos más estudiados es la relación del *Libro* con el pensamiento de San Agustín, tanto en su forma autobiográfica como en la dialéctica que lo anima. Destaca además la noción del *amor inordinatus* descrito por el Santo, que nos empuja al mal dada la naturaleza pecaminosa que llevamos impresa en la memoria.⁷ Por tanto, no carece

4.– Richard Newhauser, *The Early History of Greed*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 6-7. Ver, además, las pp. 20-21, 47-67, 92 y 108-116.

5.– Newhauser, *op. cit.*, p. 115.

6.– Para la clasificación de los pecados, véase Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, East Lansing, Michigan, 1952, pp. 43-67. Para los pecados en el LBA, ver Lecoy, *op. cit.*, cap. «*Les sept péchés capitaux et les armes du chrétien*»; Amalia Dishman, «Los pecados capitales en el *Libro de buen amor*», ed. Manuel Criado de Val, *La juglaresca*, Madrid: ED1-6 (1986), pp. 337-44; Thomas Hart, *La alegoría en el 'Libro de Buen Amor'*, Madrid, Revista de Occidente, 1959. Para otras matizaciones y la relación de la lista con el *Libro de Alexandre*, ver María Rosa Lida de Malkiel, *Selección del 'Libro de buen amor'*, Buenos Aires, Editorial universitaria, 1973, pp. 184 y ss.

7.– Véase Michael Gerli, «*Recta voluntas est bonus amor: «St Augustine and the Didactic Structure of the Libro de buen amor»*», *Romance Philology* 35 (1981-82), pp. 500-508; del mismo, «*Don Amor, the Devil and the Devil's Brood: Love*

de interés la visibilidad que adquiere el amor desmedido por lo terrenal en este momento histórico de renovado interés por la teología agustiniana y la difusión de sus *Confesiones*.⁸ El Santo, por ejemplo, establece una clara oposición entre *cupiditas* y *caritas*, que, en una inversión de 1 Timoteo 6:10, considera la raíz de todo lo bueno: *Sicut radix enim omnium malorum est cupiditas; ita et radix omnium bonorum est caritas*.⁹ Según el objeto que se persiga, *caritas* y *cupiditas* eran movimientos contrarios del alma. Si la inclinación hacia *caritas* tiene como fin el amor divino, la codicia engendra un apetito desordenado o loco por las posesiones y los bienes del mundo que esclavizan el alma de los hombres para que obedezcan a las necesidades del cuerpo:

La sobervia et ira que non falla do quepa,
avarizia e loxuria que arden más que estepa,
gula, embidia, açidia, ques' pegan como lepra,
de la cobdiçia naççen, es della[s] raíz et çepa. (219)

En las estrofas siguientes del *Libro*, la codicia empujará a los hombres que no trabajan a robar al prójimo («Cobdiçian los averes que ellos non ganaron», 221a) y, como consecuencia, serán castigados por la justicia («Murieron por los furtos de muerte sopitaña, / arrastrados e enforcados de manera estraña», 222ab). Estos desafueros terminan con la condena y la doble muerte tanto del cuerpo como del alma de los codiciosos («por que penan sus almas e los cuerpos lazraron», 221d). En el ejemplo siguiente, el Arcipreste explica la destrucción de Troya como resultado de la codicia de las diosas paganas por el título de belleza que Paris le concedió a Venus para él poder quedarse con la deseada Elena. No hay que olvidar que la codicia —la captura de todo tipo de botín— fue, en el mundo del autor del *Libro*, un fuerte catalizador de conflictos bélicos:

Por cobdiçia feçiste a Troya destroír,
por la mançana escripta, que se non deviera escrevir
quando la dio a Venus Paris, por le induzir,
que troxo a Elena que cobdiçiaba servir. (223)

Esta alusión a la manzana de la discordia y a la codicia humana como fuentes de destrucción, a nuestro entender, podría extenderse al pecado original, que también se ha visto como causado por la *cupiditas*, sobre todo a partir de la lectura de Génesis 3: 6 y de los

and the Deadly Seven sins in the *Libro de buen amor*», *REH*, 16 (1982), pp. 67-80; y también de Gerli, «The Greeks, the Romans, and the Ambiguity of Signs: *De doctrina christiana*, the Fall, and the Hermeneutics of the *Libro de Buen Amor*», *Bulletin of Spanish Studies. Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 79 (2002), pp. 411-428, donde desarrolla las bases agustinianas del *Libro*. Para Jacques Joset, la oposición entre buen y loco amor correspondería, en los textos de San Agustín, a la antítesis amor Dei/ amor mundi o caritas / cupiditas, «El pensamiento de Juan Ruiz», en Bienvenido Morros y Francisco Toro (eds.), *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita y el «Libro de buen amor»*. Congreso Internacional del Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Alcalá la Real, Ayuntamiento de Alcalá la Real-CECE, 2004, pp. 105-128. Igualmente, para Raúl Sacristán López, «Uno de los rasgos característicos del pensamiento agustiniano es una aparente contraposición dialéctica. Su sistema está plagado de realidades que en principio parecen oponerse, por ejemplo, Creador-criatura, Dios-mundo, yo-prójimo, caritas-cupiditas, uti-frui, etc.», «*Ipsa Unio Est Amor*»: Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo de Santo Tomás de Aquino, Ediciones de la Universidad San Dámaso, Madrid, 2013, p. 196.

8.– Para un ejemplo, véase Lauren Mancia, «Reading Augustine's Confessions in Normandy in the 11th and 12th Centuries», *Tabularia «Études»* 14 (2014), pp. 195-233.

9.– Para los sermones de San Agustín, sermón 350, 1, <<http://www.augustinus.it/>>. Para el versículo de 1 Tim. 6:10: Radix enim omnium malorum est cupiditas: quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis, *Biblia Sacra. The Holy Bible in Latin and English. New Testament and Psalms*. Ex Fontibus Company. MMIX.

trabajos de San Agustín y san Gregorio Magno.¹⁰ El apetito de ese «loco amor» que impulsa al hombre a «aver juntamiento con fembra plasertera», tras la lectura de la exégesis de la epístola de San Pablo a los efesios de San Jerónimo, corresponde al deseo sexual y a la lujuria, y no al vicio en su simple significación.¹¹ Por otra parte, San Agustín no duda en denominar *cupiditas* al pecado principal ya que tiene su raíz en el pecado original: «*Concupiscentia nobis innata et ex primo peccato orta. Originale peccatum ex concupiscentia*, quizá en diálogo con San Pablo, que asocia la codicia con la lujuria como nacidos de la idolatría.¹² La *cupiditas* se erige como vicio intermedio entre la interioridad (la soberbia, la envidia, la ira y la acedia) y la exterioridad (la gula y la lujuria). Tomás de Aquino la consideraba un vicio del espíritu ya que el placer de posesión no influye sobre el cuerpo sino sobre el alma, sin dejar de reconocer al mismo tiempo que se inserta entre los vicios carnales porque los objetos que procuran este placer son exteriores al alma.¹³ Las imágenes de la concupiscentia, la lujuria, la avaricia y la soberbia se conectan y se fusionan con el pecado original tanto en el plano erótico como en el religioso. Juan Ruiz dedica a la lujuria la mayoría de los *exempla* del *Libro*, como es el caso de la incontinente *cupiditas* del ermitaño empujado por el diablo a cometer horrendos pecados de la carne:

C[r]eyó su mal consejo, ya el vino usava;
 él estando con vino, vido como se juntava
 el gallo a las fembras, con ellas se deleitava,
 cobdiçió fazer forniçio desque con vino estava. (539)

Fue con él [con el ermitaño] la cobdiçia raíz de todos males,
 loxuria e soberbia, tres pecados mortales. (540ab)

La figura del diablo codicioso que empuja al ermitaño a «faser fornicio», e incluso a asesinar una mujer, se identifica con la figura de don Amor, quien con su «mucha cobdiçia, los omes engañados, fázeles cobdiçiar e mucho ser denodados» (217bc).¹⁴ La superposición de *cupiditas* y lujuria en este pasaje podría quedar validada, además, por otra de las etimologías de San Isidoro, quien al establecer la diferencia entre *fornicatio* y *adulterium*, señalaba que las Escrituras suelen llamar *fornicatio* a todo tipo de corrupción ilícita,

10.– Newhauser, *op. cit.*, p. 103.

11.– Newhauser, *op. cit.*, p. 92 y nota 85.

12.– San Agustín, *op. cit.*, sermón 151, 5; y Colosenses 3:5, *op. cit.*, : Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam, quae est simulacrorum servitus. Para Sacristán López «[l]as obras de San Agustín llevarán a una equiparación de la «dignidad» de los términos [*amor/caritas*], hasta el punto de introducir una nueva distinción que tiene *amor* como base. Por una parte, *amor* será equiparado con «*diligere*». Por otra, *amor* tendrá sentido de atracción» En tercer lugar, Agustín emplea *caritas* para expresar la forma cristiana de *amor*, el *amor rectus*, y lo contrapone al *amor parvus* o *malus*, al que denomina principalmente *cupiditas*, o *libido*», Sacristán, *op. cit.*, p. 199.

13.– «Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., *avaritia*, quae Graece *philargyria* dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur, intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum», Tomás de Aquino I, II, q.118, a.6, en *Summa Theologiae*, <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

14.– Véase Sobejano, «Consecuencia y diversidad en el *Libro de Buen Amor*», *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, ed. Manuel Criado de Val, Barcelona, 1973, pp. 7-17; y Daniel O. Mosquera, «Las andanzas del diablo en el *Libro de buen amor*», *Romance Languages Annual*, 8 (1997), pp. 596-602.

tal como lo son la idolatría y la avaricia, producto de *concupiscentia* ilícita.¹⁵ Así, dentro de la amplia gama de deseos con que se relacionaba la *cupiditas* en buena parte del Medioevo, el deseo carnal, que tan bien representado está en el *LBA*, fue también una de sus manifestaciones típicas. De esta aglomeración de conceptos —*cupiditas* como *amor inordinatus* por las cosas de la creación o «loco amor»— nace un don Amor codicioso que acecha a los hombres con su corrompido séquito que es preciso ahuyentar: «Vete, yo te conjuro» (389d), «Amor: vete tu vía» (422c) porque destruye al hombre en cuerpo y alma: «Amor, quien te más sigue, quémale cuerpo e alma» (197c).¹⁶ Para ejemplificar este pecado matriz, como hemos visto, el Arcipreste se vale de todo el arsenal intelectual que tenía a su disposición en su tiempo: desde los fueros, la mitología griega y la Biblia hasta la fábula de Esopo del «alano que llevaba la pieza de carne en la boca». Sin embargo, notamos seguidamente que, para el pecado de la avaricia, casi todos los ejemplos del Arcipreste se basan en la avidez del rico que se niega a ayudar a Lázaro, que no quiere «dar un pico» de sus tesoros, ni tampoco vestir al desnudo ni dar de comer al hambriento:¹⁷

Por la grand escaseza fue perdido el rico,
que al poble Sant Lázaro non dio solo un çatico;
non quieres ver nin amas poble grand nin chico,
nin de los tus thesoros non le quieres dar un pico. (247)

Maguer que te es mandado por santo mandamiento
que vistas al desnudo et fartes al fanbriento,
e des al poble posada; tanto eres avariento,
que nunca lo diste a uno, pidiéndotelo çiento. (248)

El avaro, símbolo neotestamentario de la falsa riqueza que se recoge en la parábola de Epulón (Lucas 16; 19-31) amasa tesoros que no quiere compartir con el pobre, y por ello tendrá que explicarse el día del Juicio. Si es Dios quien facilita al rico el acceso a las riquezas y, en consonancia con el pensamiento medieval, el rico ha de distribuirla entre los pobres, es pecado acapararla y no querer compartirla, rompiendo de este modo la lógica del orden estamental establecido. Aunque sin dejar de ser una forma de codicia, la avaricia, en los ejemplos que da el Arcipreste, se asocia con la riqueza para ir perfilando una distinción que nos remite a los términos originales de *pleonexia* (*cupiditas*) y *philargyria* (*avaritia*). El deseo exacerbado de poseer en su más amplio sentido correspondería a la codicia: las alusiones a la pérdida del hombre desde el punto de vista jurídico y divino, a la Biblia y la mitología; y el más restrictivo, a la avaricia: el amor desmedido del rico por su dinero y su tozuda mezquindad. El *avarus* tal como lo concibe el Arcipreste no es solo quien tiene un desenfadado deseo por acaparar riquezas sino quien se niega a disfrutar-

15.— Diff I, 116: «Scripturae autem solent fornicationem uocare omnem inlicitam corruptionem, sicut est idolatria et auaritia, ex quibus fit transgressio legis, propter inlicitam concupiscentiam», Isidoro de Sevilla. *Diferencias*, Libro i, ed. Carmen Codoñer, París, Belles Lettres, 1992.

16.— Señala Vasvari al respecto: «En la digresión se subraya la *cupiditas* en su sentido estricto, como concupiscencia carnal, con insistencia particular en la natura del hombre, siempre insatisfecho, que desea a cualquier mujer, y por lo tanto se deja llevar a la destrucción física y espiritual», art. cit., p. 177.

17.— Quizá en en diálogo con las palabras de San Mateo 25:41-44: «Esvir enim, et non dedistis mihi manducare stivi, et non desistis mihi potum: hospes eram, et non collegistis me: nudus, et non cooperuistis me: infirmus, et in carcere, et non visitastis me». Ver Casagrande y Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003, pp. 156-160. Para San Isidoro, *avaritia* provenía de «*aviditas auri*», como ejemplifica Juan Ruiz.

las, como puede leerse en la siguiente definición de San Isidoro: *Inter auarum et cupidum. Auarus est qui non suo utitur, cupidus qui aliena desiderat.*¹⁸

Sin olvidar el camino que elevó la *cupiditas* al trono de los vicios que empujan al robo, la rapiña, la acumulación y negación de compartir riquezas y conocimientos, la pérdida del bien, y por supuesto, el «juntamiento con fembra plasertera» —que es, después de todo, el marco escogido por el Arcipreste para transmitir las enseñanzas del LBA,— vemos que, siguiendo la dialéctica del *sic et non*, la codicia que anima a don Amor es el extremo opuesto de *caritas*, es decir, de la raíz de todas las buenas cualidades humanas. El deseo de poseer cualquier cosa que no conduzca a Dios es lo que caracteriza la *avaritia generalis* agustiniana, y para erradicarla había que ser avaricioso *a contrario*, es decir, solo de Dios, que es *caritas*: «sectamini caritatem...» (1 Corint. 14:1). En este sentido, la única instancia de *cupiditas* con una connotación positiva rayana en *caritas* la coloca el Arcipreste en los versos finales de «los gozos a Nuestra Señora». Si bien la *cupiditas* por las cosas del mundo hace al hombre pecador, el movimiento contrario, tornado hacia los bienes celestiales, lo hace eterno. El Arcipreste anhela servir a la Virgen y en esto consiste toda su codicia:

Porque servirte cobdiçio
yo pecador, por tanto
te ofrezco, en serviçio
los tus gozos que canto. (1636)¹⁹

El énfasis en la percepción de la codicia como pecado matriz en el mundo bajomedieval del LBA está relacionado con la llamada Revolución comercial (periodo comprendido entre 1000 y 1350), en que la sociedad europea experimentó una profunda transformación estructural que dio origen a una cultura comercial y urbana donde se generalizó el uso del dinero.²⁰ Huizinga ve en la proliferación de este vicio el decline de la Edad media «feudal» y «jerárquica» en favor de una nueva era dominada por el dinero.²¹ Estas profundas transformaciones sociales iban de la mano con el «nacimiento o renacimiento de las ciudades» en las que «el pecado burgués que es la codicia destrona al pecado feudal de la *superbia*».²² Como adversaria de la *cupiditas*, la soberbia figura como el pecado mayor en casi todos los escritos de la Baja Edad Media.²³ Siguiendo a Huizinga y Bloomfield, Little concluye que al comienzo del Medioevo la primacía de la soberbia respecto a la avaricia

18.– *Diferencias*, ed. cit., I, 71.

19.– Señalaba Vasvari cómo el vocablo «codiciar» en el *Libro* se emplea a menudo con «un sentido específicamente sexual», art. cit., p. 164. Whinnom, por su parte, estudia casos del uso de «servir» como eufemismo para el acto sexual en la literatura europea española y provenzal, «Hacia una interpretación y apreciación de las canciones del *Cancionero General*», *Filología* 13 (1968-69), p. 375. Vemos así, en el ejemplo de Paris que «cobdiçiaba servir» a Elena y en el del Arcipreste pecador que codicia «servir a la Virgen» los contornos de dos movimientos opuestos del alma.

20.– Para un panorama general ver Jacques Le Goff, *Mercaderes y banqueros de la Edad media*, Madrid, Alianza Editorial, 2010; y del mismo, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gesida, 2003.

21.– Citado por Casagrande y Vecchio, *Histoire des péchés capitaux...*, op. cit., p. 156. Ver también la virulenta invectiva del Arcipreste a la «propiedad que el dinero ha», estrofas 490 a 527. Para Bloomfield, «Avarice is more violently and continually attacked than in the earlier period. And this is natural. The change of economic values from agrarian to mercantile and the increase in total national income would lead to a mounting appearance of cupidity, for cupidity could now be more easily measured. [...] Attacks on avarice are often directed against incipient capitalism», op. cit., pp. 95-96.

22.– Le Goff, *Mercaderes y banqueros*, op. cit., p. 14; y *La bolsa y la vida*, op. cit., p. 14.

23.– Lester K. Little, «Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom», *The American Historical Review*, 76-1 (1971), p. 19. Después de un estudio cuantitativo de las manifestaciones artísticas de la represent-

como pecado principal está relacionada con el pensamiento feudal y jerárquico, siendo la soberbia pecado de «individualismo exagerado», rasgo que entonces se entendía como abierta rebelión contra Dios.²⁴ Es importante tener este aspecto en cuenta ya que muchos de los personajes del *LBA* se mueven en los nuevos ambientes urbanos de las nacientes ciudades, en los que se va perfilando un sentido de individualidad que otorga a la codicia mayor presencia. Para los moralistas, la ciudad, centro de abundancia y comercio, viciada por la concupiscencia, la lujuria y el dinero, es símbolo de perdición. En este contexto, la presencia de *cupiditas*, que sin dudas había existido anteriormente, como recalca Bloomfield, se pudo medir y percibir con más facilidad que antes.²⁵

En suma, la acentuación del pecado de la avaricia y la denuncia de la idolatría del dinero en los textos, imágenes y en iglesias medievales —por ejemplo, el castigo del avaro en capiteles o bajorelieves de iglesias españolas o francesas—, son una realidad innegable desde finales del siglo XI.²⁶ El dinero y la posesión de riquezas adquieren un empaque cada vez mayor en las reformas eclesiásticas a partir de los siglos XI y XII; lo que es más, las cuestiones relacionadas con la usura a partir de los siglos XII y XIII constituyen, según Jacques Le Goff, «el parto del capitalismo».²⁷ Denunciada bajo la forma de la simonía y el nicolaísmo, la usura, esta hija primera de la avaricia, destaca como figura protagónica en los textos relacionados con las instituciones eclesiásticas. En la difundida *Summa de virtutibus et vitiis* (ca. 1236), Peyraut, —uno de los posibles modelos para la diatriba de los pecados mortales en el *LBA*— por ejemplo, justifica la extensión del capítulo dedicado a este vicio explicando que es el que más útil le resulta a los predicadores que, para contrarrestarlo, se servían del bautismo, los sacramentos y las obras de caridad.²⁸

Don amor es *cupiditas* y no es coincidencia que las armas de que dispone el cristiano son las de los sacramentos para lograr «buena sabiduría» (1587c).²⁹ Como «es humana cosa el pecar» y hay que contar con los inevitables resultados a que empujan los placeres del amor que con alegría describe Juan Ruiz, cuando la *cupiditas* ya ha arrastrado al hombre al pecado y hay que enfrentarse a la ira de Dios, la iglesia prescribe todo un elaborado sistema de redención. La cuestión será uno de los temas centrales de los sermones y manuales de confesores que tuvieron una gran circulación en este siglo y que respondían a un meditado afán catequético. Dichos manuales condensaban la información y los conceptos fijados por

acción medieval de la soberbia y la avaricia, Little llega a la conclusión de que el reinado de la segunda como pecado raíz comienza en el siglo XI.

24.— Nótese, sin embargo, que Bloomfield advierte contra el exceso de énfasis que se le da a este cambio de soberbia a codicia, p. 95. Casagrande y Vecchio también matizan esta primacía de la codicia entre los siglos XII y XV, ya que si bien es el pecado del que más se escribe —lo que hace pensar que es el más generalizado y el más grave— no quiere decir que hubiese conquistado el lugar de vicio fundador de los siete pecados desplazando a la soberbia, sino que al perecer ambos evolucionaron a la par, *Histoire des péchés*, *op. cit.*, pp. 156-157.

25.— Bloomfield, *op. cit.*, p. 95.

26.— Véase Jérôme Baschet, «Les péchés capitaux et leur châtement dans l'iconographie médiévale», en Casagrande et Vecchio, *Histoire des péchés* *op. cit.*, pp. 352-353, y Newhauser, *op. cit.*, p. 125.

27.— Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida*, *op. cit.*, p. 13.

28.— Casagrande y Vecchio, *Histoire des péchés capitaux...*, *op. cit.*, p. 155. Para la influencia del tratado de Peyraut en la literatura pastoral en Europa, véase, «L'heritage de Peyraut», Casagrande y Vecchio, *Parole...* *op. cit.*, pp. 106-112. Como indican las autoras, es sobre todo en la literatura en lengua vulgar que se puede percibir mejor la huella de la *Somme*. Para la posible influencia de Peyraut en el *LBA*, ver Joset, «El pensamiento...» *op. cit.*, p. 111.

29.— Véase Lecoy, *Recherches*, *op. cit.*, p. 184.

los teólogos para el uso cotidiano de sacerdotes o frailes, en ocasiones poco conocedores de los pormenores de derecho canónico y teología, para lidiar con los problemas morales del hombre medieval.³⁰ En dichos manuales de confesión se instruía a los clérigos sobre la manera de interpretar los pecados, y en función de su gravedad, de imponer las penitencias correspondientes: de ahí la proliferación de *exempla*, *narrationes*, imágenes y esculturas que contribuyen a la vulgarización de los pecados.³¹ El pecado adquiere así un protagonismo indiscutible y su perdón se consigue por medio de la confesión y las buenas obras.³² A partir de la autorización dada por el Papa Gregorio IX en 1227 a los frailes dominicos y franciscanos de escuchar la confesión en cualquier lugar, y la paulatina extensión de esta práctica a otras órdenes mendicantes, los frailes confesores fueron adquiriendo una presencia cada vez mayor en la sociedad, y la producción de textos confesionales y homilias que explicaban los vicios y virtudes se hizo vez más importante en las crecientes urbes medievales.

La *cupiditas*, en el *LBA*, es a un tiempo pecado mortal y raíz de pecados capitales. Apuntaba San Agustín, glosando una homilía de San Gregorio, —y así lo explica Santo Tomás— que la avaricia no se refiere sólo al dinero, sino también a la ciencia y a la excelencia, siempre que se ambicionen desmedidamente.³³ Hoy, alejados del universo que dio luz al *Libro*, es indispensable subrayar la noción de «avaricia impropia» —la del saber—, indisociable del desarrollo urbano y comercial, y que por lo menos en el siglo XIII es objeto de denuedo, a tal punto de que Peyraut, apuntando que se ocupaba de la avaricia entendida como «amor indebido por el dinero», le consagra en la *Summa* un breve capítulo.³⁴ Para Bloomfield, «los estudiosos que han considerado la avaricia como un vicio de adquisición de dinero en la Baja Edad Media han tendido a obviar su frecuente uso en este entonces como deseo de objetos intangibles (honor, conocimientos, poder, y cargos) así como por objetos materiales».³⁵ Cabe destacar así otros de esos pecados «novedosos» que despunta en este periodo: el *peccatum linguae*. El siglo XIII conoce un auge inusitado de la «palabra» que, incubada en los monasterios, se extiende a toda la sociedad de la mano de la predicación de franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos. El desarrollo de las ciudades, la promoción de laicos, la emergencia de la burguesía, los cambios de percepción de los pecados, los refinamientos psicológicos que emanan de la obligación de confesión instaurada por el Concilio de Letrán, contribuyeron —nos recuerda Le Goff en su prefacio

30.- Don Carnal, en una de las escenas del *Libro* («De la peniencia quel flaire dio a don Carnal e de cómo el pecador se debe confesar e quién ha poder de lo absolver»), tiene que confesarse ante un fraile, a quien le entrega una carta con sus pecados: «Non se faze penitencia por carta nin por escripto, /sinon por la boca misma del pecador contrito; /non puede por escripto ser asuelto nin quito, /menester es la palabra del confesor bendito» (1130).

31.- Bloomfield, *op. cit.*, p. 92.

32.- Para los manuales de confesión y la obligación de confesión anual, véase Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XIIe-XVIe siècles)*, Louvain, Nauwelaerts 1962; Leonard Boyle, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law 1200-1400*, London, Variorum, Reprints, 1981; y Joseph Goering, William De Montibus, *The Schools and Literature of Pastoral Care*, Toronto, Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1992. Ver también Lecoy, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 194 y ss. Para la influencia de estos tratados en la literatura española, ver José María Soto Rábanos, «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media hispana», *Hispania Sacra*, lviii, (2006), pp. 411-447.

33.- «sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur», *Summa*, q 118, II, <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

34.- Casagrande y Vecchio, *Histoire des péchés capitaux...*, *op. cit.*, p. 162.

35.- Bloomfield, *op. cit.*, p. xiv.

al estudio de Carla Casagrande y Silvana Vecchio sobre el «pecado de la palabra»— a la evolución de un sistema que se cuajó en medios esencialmente monásticos.³⁶ Don Amor, al igual que «los frailes e clérigos que dicen que aman a Dios servir» (505a), abusaba de sus engañosos poderes retóricos y, como sucedía también con los eclesiásticos, llueven sobre él acusaciones de hipocresía, engaño y avaricia.³⁷ El pecado de la palabra alcanzó toda la sociedad, y médicos que prometen curar con palabras engañosas y grandilocuentes, mercaderes avariciosos, abogados que multiplican los litigios movidos por la codicia y religiosos que se entregan a la murmuración, el perjurio y la calumnia, son, junto con verborreicos profesores y estudiantes universitarios, conspicuos practicantes de estas palabras pecaminosas.³⁸ Movidos por la *cupiditas*, —el primero de ellos es don Amor [Con engaños e lisonjas et sotiles mentiras, / empoçonas las lenguas, enervolas tus viras (183ab)] todos corrompen, con la lengua, la pureza de la palabra divina:

De quanto bien pedricas non fazes dello cosa,
engañas todo el mundo con palabra fermosa,
quieres lo que el lobo quiere de la raposa;
abogado de fuero ¡oy' fabla provechosa! (320)

Las «palabras hermosas» son hipocresía, y corresponde al inteligente lector, bajo el artificio con que Juan Ruiz pretende esconder la verdadera naturaleza del «buen amor» en fábulas y episodios sexuales, interpretar las grandes «glosas» de su pequeño texto:

«Fizos pequeño libro de testo, mas la glosa
non creo que es chica, ante es bien grand prosa,
que sobre cada fabla se entiende otra cosa,
sin la que se alega en la razón fermosa». (1631).

Las observaciones anteriores nos parecen pertinentes, además, para esclarecer el gesto de «buen amor» con que el Arcipreste nos regala su libro en un momento histórico de reestructuración de la organización socioeconómica, religiosa y sapiencial de la sociedad europea bajomedieval. De la mano de la economía mercantil, el desarrollo del conocimiento propició el florecimiento de la clase intelectual, y los últimos años del siglo XII y los primeros del XIII estuvieron marcados por el desarrollo de las escuelas catedralicias y la fundación de universidades en Boloña (1088), París (1200), Toulouse (1229), Palencia (1208-1212) y Salamanca (1227-1228). La distribución de las ciencias, al ser relacionadas con el *lucrum* en una sociedad cada vez más mercantil, se enfrenta a un problema ético-religioso. En los siglos XII y XIII, gracias al desarrollo de la clase intelectual, la codicia de los que acaparan libros y doctrinas es, según Peyraut, un pecado a veces más grave que la misma avaricia por el dinero, ya que va en contra del prójimo, «privándolo de la luz de la

36.— Casagrande y Vecchio, *Parole*, *op. cit.*, p.14.

37.— Para la figura de don Amor equiparado a los frailes de la literatura antifraternal, véase Sherling, Miller. «La función de la hipocresía en el *Libro de Buen Amor*», <<http://faculty.washington.edu/petersen/lba/sherling.htm>>, consultado el 30/08/2011. Para un panorama de la literatura contra los frailes, ver Penn Szitty, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton, PUP, 1986; Daron Burrows, *Stereotype of the Priest in the Old French Fabliaux. Anticlerical Satire and Lay Identity*, Oxford, Peter Lang, 2005.

38.— Ver Casagrande y Vecchio, *Histoire des péchés capitaux...*, *op. cit.*, p. 28. Peyraut, en la *Summa*, siguiendo el esquema tradicional de las virtudes y vicios, añade un octavo capítulo titulado *De peccato linguae*, que engloba el análisis de veinticuatro otros pecados.

sabiduría al tiempo que impide el progreso del conocimiento al interrumpir la circulación e intercambio de ideas». ³⁹ San Bernardo, entre otros, fustigó y llamó «vendedores, mercaderes de palabras» a esta nueva categoría de intelectuales que fuera de escuelas monásticas o catedrales enseñaban a estudiantes en la ciudad a cambio de un pago, *la collecta*. ⁴⁰ Al igual que en el caso del avaro que acaparaba sus riquezas, el intelectual que animado por la *cupiditas* intelectual no compartía sus conocimientos (que, como el tiempo, también provienen de Dios) rompía la lógica del orden social. El Arcipreste, como sabemos, nos advierte que su *Libro* no puede ser ni vendido ni alquilado:

Pues es de buen amor, enprestadlo de grado,
non desmintades su nombre nin dedes refardo,
non le dedes por dineros, vendido ni alquilado,
ca no ha grado nin gracias [el] buen amor conplado. (1630)

Rebajar todo el saber del *Libro* a mercancía «implicaría lógicamente lo contrario de *buen amor* y desmentiría su nombre», concluye Ottavio Di Camillo, quien estudia el sintagma en relación con el contexto de la enseñanza medieval y la reorganización de los estudios en los siglos XIII y XIV. ⁴¹ Esta estrofa revela cómo el *Libro* del erudito Arcipreste contiene toda una «ciencia» que abarca desde elementos de gramática, retórica, música y astrología hasta derecho civil y canónico, ética y doctrinas religiosas. ⁴² Así, esta estrofa, colocada en el *Libro* cuando el autor resume el tema fundamental de la obra, ha de entenderse como una condena a la costumbre de poner a la venta la labor intelectual. Desde el tercer Concilio lateranense (1179) se analiza la cuestión de la enseñanza en las escuelas catedralicias y la preocupación por el interés por el dinero que podían sacar en detrimento de las labores espirituales. Y es en este Concilio donde se establece que la ciencia, que es de Dios, no se puede vender. ⁴³ Como el saber es divino, nos explica Di Camillo, los juristas y teólogos de la Baja Edad Media reiteraban una y otra vez la fórmula «Scientia domun dei est, unde vendi non potest» en innumerables tratados morales y filosóficos. ⁴⁴

Numerosos han sido los intentos de explicar la problemática relación del amor divino y el humano en todas sus dimensiones mediante el análisis de las catorce ocurrencias del «buen amor» del Arcipreste en el *Libro*, algunas de ellas —no sin falta de razón— enmarañadas con las historias de amor carnal de Chaucer y Boccaccio, en las que se entrelazan el amor cortés, el amor de Dios y los diversos matices del amor celestial, natural y car-

39.– Casagrande y Vecchio *Histoire des péchés capitaux*, *op. cit.*, p. 162.

40.– Le Goff, *La bolsa y la vida*, *op. cit.*, p. 60.

41.– Ottavio Di Camillo, «Hacia el significado de buen amor en el Libro del Arcipreste de Hita», *Estudios de Filología y Retórica en Homenaje a Luisa López Grigera*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, pp. 179-180.

42.– De todos los instrumentos yo libro só pariente; / bien o mal que puntares, tal diré ciertamente. (70 ab). El libro, pariente de todas las ciencias, tendrá uno u otro sentido según se le interprete (puntar). Ver Ottavio Di Camillo, «Libro de buen amor 70A: What are the Libro's Instruments?», *Viator*, 21 (1990), pp. 239-271.

43.– Véase Emma Montano Ferrí, «Scientia domun est, unde vendi non potest», en *Anuario da Faculdade de Dereito da Universidade da Coruña*, 2, (A Coruña, 1998), pp. 771-776. Y también el clásico de Gaines Post «Masters' Salaries and Student-Fees in the Mediaeval Universities» *Speculum*, 7 (1932), pp. 181-198.

44.– «Hacia el significado...», *art. cit.*, p. 181

nal.⁴⁵ El «buen amor», que el Arcipreste extrae de San Ambrosio, nos dice Joset, tiene el sentido de «caridad», al que se superpone el sentido de «buena voluntad» agustiniana. Cuando en el hombre predomina la buena voluntad, según San Agustín, logra entender las verdades inteligibles del alma racional.⁴⁶ Para el Santo, *amor*, *caritas* y *dilectio* pueden ser buenos o malos en dependencia del objeto que se ame. San Agustín utiliza estos términos con significaciones intercambiables; pero mientras que reserva *caritas* a Dios, emplea *dilectio* en relación con el amor al prójimo.⁴⁷ La buena voluntad agustiniana es lo mismo que la caridad: *caritas quae dicitur et voluntas bonas*.⁴⁸ Vemos así que al igual que la *cupiditas* (*avaritia*, *superbia*, *fornicatio*), la *caritas* también encierra varios matices (*amicitia*, *dilectio*, *affectio*), estos últimos relacionados con el amor al prójimo y aplicables al «buen amor» del Arcipreste.

Siguiendo la línea trazada por Di Camillo para recentrar la polisemia del «buen amor» del *Libro*, podemos concluir que este se basa en el concepto de *amicitia* y se engarza con el matiz cristiano de *caritas*, quedando así justificado mediante la unión que emerge entre el maestro o amigo que transmite su sabiduría (ciencia) a los discípulos por medio de su libro —sin venderla ni alquilarla— en un gesto (buena obra) «de buen amor». Los vínculos semánticos entre *sapientia* y «buen amor» y *amicitia* y «buen amor», concluye Di Camillo, «parecen explicar de manera más uniforme y coherente los usos del sintagma...» ya que de las catorce ocurrencias «diez pueden explicarse fácilmente como ciencia o saber y cinco como amistad, fidelidad o lealtad.⁴⁹ La estrofa en cuestión se aclara cuando estudiamos el «buen amor» como «ciencia», «saber» o «sapiencia» filtrado por «el lenguaje jurídico y moral de los maestros universitarios y los teólogos». ⁵⁰ En su prólogo-sermón, el Arcipreste, en una interpretación muy particular del verso octavo del salmo 31, recuerda que el «*Intellectum tibi dabo*» lo dirige «el profeta David» «a cada uno de nós». El entendimiento que regala el Arcipreste a los fieles de ambos sexos que entendieran bien sus palabras por medio de la buena voluntad, era otra de esas armas que, como los manuales de confesión, servirían para salvar el alma mediante la *cognitio peccatorum* en un momento histórico de institucionalización de los vicios o pecados capitales y de la confesión oral en privado.⁵¹ El afán didáctico de Juan Ruiz, en el sentido medieval, se reitera a lo largo

45.— Para un resumen de las clasificaciones de Gybbon-Monypenny y Dutton, véase Di Camillo, «Hacia el significado...» art. cit., p. 177. Señala Di Camillo que Dutton, siguiendo la interpretación de López de Ayala de la segunda mitad del XIV, añade el significado de «amor fraternal» o «caridad».

46.— Joset, art. cit.; Antonio Pérez-Estévez «Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino (Del maestro agustiniano al maestro tomista)», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1999), pp. 103-114.

47.— Sacristán, *op. cit.*, pp. 221-223. Y San Isidoro establece una clara diferencia entre ambos: *Inter amorem et cupidinem. Aliud est, inquit Cato, Philippe, amor, longe aliuque cupido. Accessit illico alter, ubi alter recessit; alter bonus, alter malus. Alii verius amorem et bonum dixerunt, et malum : cupidinem semper malum.* (Diff. I,113).

48.— «*Ipsa est caritas quae dicitur et voluntas bona*», Enarr. in ps. 36, sermo 2, 13, <http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm>.

49.— Di Camillo, «Hacia el significado...» art. cit., pp. 187 y 189.

50.— *Idem*, p. 181.

51.— *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300*, D. L D'Avray, Oxford, Clarendon Press, 1985. Para las universidades como centros de formación del clero, véase Neslihan Senocak, *The Poor and the Perfect: the Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca/ London, Cornell Univ. Press, 2012, cap. 1. De esta fecha data la articulación entre la enseñanza universitaria, que alcanzaría mayor plenitud en el siglo de Juan Ruiz. En una carta escrita por Gregorio IX en 1237, les daba a los canónicos victorinos de París el derecho de tener un maestro de teología para los

de todo el *Libro*, desde el prólogo hasta la peroración final, y esta intención moralizante concuerda tanto con las disertaciones morales, satíricas y eruditas como con los cuentos, fábulas y *exempla* de que se vale, logrando llevar a la literatura los complejos credos del amor espiritual y humano como se entendían en las condiciones seculares donde se producían.⁵² El *intellectum* que nos da con su desinteresado gesto va, sin embargo, encubierto de un 'artificio' que solo los entendidos sabrán aprovechar. Este es el fin que persigue su típica manera de instruir e adoctrinar con ejemplos *a contrario*, es decir, con ilustraciones de casos negativos, pecaminosos en los que se aprendía a burlar al diablo. Con el «buen» entendimiento se evitaba lo malo y por ende se practicaba el bien, es decir, la caridad, las buenas obras y el amor al prójimo. Los entendidos hombres y mujeres a quienes divierte y adoctrina con este sutil libro son los mismos que según el Canon 21 del Cuarto Concilio de Letrán (1215), llamado *Omnis utriusque sexus fidelis*, estaban obligados a confesarse una vez al año. La «maestría» y el artificio, como recordaba San Isidoro, son propios del intelecto humano: *Inter sensum et intellectum. Sensus ad naturam refertur, intellectus ad artem*.⁵³ Por el contrario, «el omne de mal seso todo el tiempo, sin medida», se dejará guiar por la *cupiditas* y no entenderá las lecciones del *Libro*, que, advierte el Arcipreste, han de entenderse de manera «sotil» (65b).

En una época en que toda la moral giraba en torno a la victoria de *caritas* sobre *cupiditas* este «buen amor» del *LBA* es manifiestamente muestra de la primera y contrario a la segunda. En otras palabras, esa codicia del saber, también engendrada por la *cupiditas*, bien podría constituir, en el imaginario del Arcipreste, el reverso del controvertido «buen amor» o *amicitia* con que nos regala su ciencia. El «buen amor» del autor que comparte desinteresadamente toda su sabiduría se opone a la avaricia intelectual que asomaba la cabeza como un mal en este momento histórico de institucionalización del saber. En suma, el codicioso séquito de don Amor hoy nos ofrece una tesela de la sociedad medieval en que la vida del hombre se perfilaba como una psicomaquia en los manuales de confesiones que pulularon por toda Europa en un momento de desarrollo urbano, comercial e institucional que abarcaba todas las fases de la vida del hombre medieval.

Entrados en el siglo XXI, la alusión de Benedicto XVI y Francisco a la rampante codicia actual nos permite reflexionar sobre cómo la sociedad cristiana vuelve a reaccionar ante los cambios socioculturales al reevaluar la atávica lista de pecados, acentuando sus peligrosas ramificaciones sociales. La clasificación del pecado, elemento permanente en la doctrina católica también en el siglo XXI, dista mucho de cómo se concibió en el mundo del Arcipreste. Ahora, en nuestro siglo, son conductas pecaminosas la manipulación genética, la drogadicción, la contaminación ambiental, la experimentación científica dudosa y, por supuesto, «la acumulación excesiva de riquezas», movida por ese *apetitus inordinatus* que llevó al mundo a la crisis económica que estamos atravesando.⁵⁴ Este encuentro a más de setecientos años no es simple coincidencia; ayer como hoy «el dinero del mundo

frailes del monasterio ya que estos tenían que dispensar la palabra divina en las iglesias parroquiales del monasterio, *The Poor and the Perfect*, op. cit., p. 151.

52.- Véase Lida de Malkiel, op. cit., *Nuevas notas sobre el «Libro de Buen amor»*, p. 51.

53.- *Diferencias*, ed. cit., I, 154.

54.- En una entrevista publicada en la edición italiana de *L'Osservatore Romano* del 9 de marzo de 2008, el regente del Tribunal de la Penitenciaría Apostólica del Vaticano, el cardenal Gianfranco Girotti, hablaba de esas conductas pecami-

es grand rebolvedor» (510b). Continúa así la *cupiditas*, siglos después, asomando su fea cabeza por encima de los demás vicios, reducida en estos tiempos a su aspecto económico y social tanto en detrimento de Dios como del prójimo. En este sentido, el amplio diapasón de la *cupiditas* —o «loco amor del mundo, que usan algunos para pecar»— del Arcipreste y de su opuesto, la *caritas* —o gestos de «buen amor»—, nos advierte una vez más que los conceptos medievales tienen matices y connotaciones lejanos que debemos tratar de desentrañar al enfrentarnos a la lectura de una obra como el *Libro de buen amor*.

nosas modernas que los órganos informativos se encargaron de difundir, aunque el Vaticano no haya publicado una nueva lista oficial de pecados capitales.