

EL VOCABULARIO DEL ALMA EN EL SIERVO LIBRE DE AMOR

Enric Dolz i Ferrer

*A Josep Lluís Canet,
mestre i amic*

1. Introducción

El *Siervo libre de amor*, epístola o pequeño tratado de Juan Rodríguez del Padrón, no se entiende fuera del mundo introspectivo cuyas vías habían ya comenzado a desbrozar los italianos en el siglo XIII, con Dante a la cabeza. Me refiero a los nuevos caminos de exploración de la subjetividad que es necesario abrir para dar razón de la estructura de la realidad en el ámbito de la crisis de la conciencia occidental en el otoño de la Edad Media. Esa crisis de la conciencia social es, al tiempo, signo de cambios de largo alcance que afectan paralelamente a la percepción de la conciencia personal y obligan al individuo, dentro de esa trayectoria que conduce a lo que denominamos el hombre moderno, a reformular su identidad existencial.

Sin salir de la Península Ibérica ni, aunque groseramente, del territorio de las distintas prácticas artísticas, puede mencionarse a este respecto la ruptura que, con respecto a usos anteriores, supone el encargo de los 'consellers' de la ciudad de Barcelona al pintor valenciano Lluís Dalmau.¹ La peculiaridad del retablo consiste en que 'la pintura [no

¹ 'La Verge dels Consellers', 1443-45. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

únicamente esta obra] va a centrar-se en la mimesi fidedigna de l'home i l'espai que l'envolta, a més de concebre el fons pictòric com un inequívoc continu tridimensional'.² Digno de atención es el encargo, en el que se estipula que el pintor habrá de representar a los gobernantes de la ciudad 'amb llur plena semblança individual'.³ No sólo se ha conservado el parecido, sino que se conoce, gracias a las condiciones contractuales, el nombre de cada uno de los figurantes en esta galería de retratos. A pesar de algunos elementos tradicionales en la escena, cierto hieratismo como conviene a las figuras orantes de los cinco 'consellers' presentados a derecha e izquierda por los santos patronos, San Andrés y Santa Eulalia, la composición, en la que el paisaje sustituye al fondo dorado que se había estipulado previamente exige del espectador una lectura radicalmente diferente de la que hacía de los retablos colgados en las iglesias y los conventos, en los que la obra pictórica -o escultórica- tenía por fin primordial la transmisión de un mensaje teológico que sólo podía garantizarse si el artífice se atenía rigurosamente a las pautas icónicas de un código común cuya comprensión eficaz permitiera, posiblemente junto al goce estético, el adoctrinamiento de los fieles.

Una lección útil que puede extraerse de este preciso retablo es que el programa, tanto conceptual como iconográfico, de Lluís Dalmau no prosperó, o no lo hizo de manera incontestable, a pesar de su considerable prestigio y de los contactos que la Corona de Aragón mantenía con Flandes y con Italia.⁴

Viene esto a cuento de la propuesta de Juan Rodríguez del Padrón, gestada en el *Bursario*, su traducción y reescritura de las *Heroidas* ovidianas y resuelta en el *Siervo libre de amor*. Tampoco en este caso dio pie el modelo, de manera inmediata, a una transformación de los usos artísticos en el campo de las letras, no obstante la influencia que en principio ejerció sobre otras producciones literarias y que resulta claramente perceptible en la *Triste deleytación* y apabullante, si bien

² Ximo Company, *La pintura del Renaixement*, València, Edicions Alfons el Magnànim & Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987, p. 101.

³ *Ibidem*, p. 101.

⁴ "La via encetada per Lluís Dalmau a partir de 1435 mai no va triomfar en la mateixa mesura que va succeir-li a l'italià Pau de Sant Leocadi a partir de 1472. Tot i amb això, la modernitat d'en Dalmau és inqüestionable", *ibidem*, p. 10.

menos profunda de lo que cabría esperar, en la *Sátira de felice e infelice vida* del jovencísimo Condestable de Portugal.

El escritor gallego hace uso de los instrumentos narrativos, retóricos y epistemológicos que la literatura pone a su alcance, sea la prosa epistolar, el acervo conceptual y retórico de la lírica, la invención de las historias ficticias de tipo caballeresco o las formas del debate escolástico para conformar un modelo apto a la descodificación de la experiencia individual, confundida y perpleja, zarandeada entre los estímulos contradictorios de *cupiditas* y *caritas*, la cual no puede ya ser satisfecha con los instrumentos de la vieja retórica. El camino que escoge Juan Rodríguez del Padrón es el de la aglutinación y reelaboración de los géneros y motivos existentes, si bien dispares, conocidos y reconocibles. En este sentido puede considerarse el *Siervo libre de amor* uno de los precedentes necesarios al nacimiento de la novela moderna, además de una obra de calidad e interés indiscutibles por mérito propio. El estupor que se adueña del 'siervo' en la primera parte de la obra y del que no comienza a desembarazarse sino cuando ésta toca a su fin puede leerse en clave social tanto como personal, sin que en ningún momento haya de considerarse su aventura como una mera alegoría, un discurso que se limita a traducir otro discurso, sino implicándolo en la aventura individual. El universo contradictorio en el que se mueven tanto el Auctor como el autor encuentra un reflejo convincente en la aventura de Ardanlier. El príncipe, que se revela al principio de la 'novella' como siervo del amor pasional, se desvela más tarde al receptor como esclavo de la fama, del reconocimiento positivo en el grupo, hasta el extremo de redactar su carta de despido a Irena en términos equívocos para la princesa, aunque mucho menos para el lector implícito, con la que pretende salvaguardar la ficción de su lealtad sin violar los términos de su compromiso previo con Liesa. Por medio de su ayo Lamidoras, Ardanlier presenta otra misiva al emperador. De dicha carta no se revela más que lo esencial del contenido y en ella se invocan, en sutil contradicción con la anterior misiva a Irena pues la memoria únicamente preserva la imagen de Liesa, argumentos que invalidan los anteriores, con el fin de legitimar el

recuerdo del príncipe en los términos que, en mi opinión, le resultan más convincentes de acuerdo con su voluntad de pervivencia en la memoria de sus contemporáneos.

Este mismo Ardanlier, tan afanado en satisfacer las expectativas que su conducta genera entre los cortesanos, jamás abandona su refugio solitario en las montañas. Tanto es así que no saldrá de aquellas espesuras, cuyo paso vedaba en vida a los caballeros andantes, ni aun después de muerto. Su destierro voluntario no parece ser signo de la individualidad moderna del hombre prerrenacentista. Ardanlier está si acaso más próximo en algunos rasgos, como la vuelta a la naturaleza y la dedicación a los usos de Diana, a la representación contemporánea del hombre salvaje, pero las íntimas contradicciones entre la búsqueda del éxito social, que ambiciona y consigue el doncel y aparentemente nunca puede colmar y su alejamiento del ámbito familiar, del clan, para conseguir gloria individual y llevar una vida alejada de las obligaciones que impone el estado, su *status* como príncipe y futuro rey, parecen ser un índice, señal borrosa aún, fabulosa, de la crisis en la que se encuentran sumidos el hombre y la sociedad tardomedievales, ligados a un sistema de valores tambaleante y a unos modelos existenciales que cada vez resultan menos comprensibles o más alejados de las perentorias pulsiones personales.

Ardanlier es también un símbolo de ese frenético deseo de vivir que se contempla en las representaciones iconográficas de las danzas de la muerte y signo de la irreflexiva capitulación mediante la que el libre albedrío se resigna a la dependencia de las pasiones en aras de una fantasmagórica emancipación personal.

La importancia que tienen en el *Siervo libre de amor* el debate continuo acerca de los primeros movimientos, esas urgencias inaplazables que caen fuera del consenso de la razón y las opciones que sin cesar se plantean al libre albedrío sobre el uso que estamos autorizados, y aconsejados, a hacer de nuestra libertad y acerca de las consecuencias que nuestra selección de los objetivos a alcanzar en esta vida tienen para nuestra supervivencia ontológica, se encuentran a mi entender privilegiadas por dos factores. Uno, exógeno, relacionado con el cambio de estructuras sociales y mentales, evidente en producciones algo

más tardías, como la *Celestina*, pero que ya se registra ominosamente en la peripecia del *Siervo*;⁵ otro, endógeno, explicable por la formación universitaria y religiosa del autor, de la que no puedo aportar más que los insuficientes datos de los autores que cita en sus obras, especialmente en el *Triunfo de las donas* y la *Cadira de honor*.⁶ La teología franciscana pone el acento de una manera señalada en la libre opción de la voluntad por el bien, lo que implica la posibilidad de elegir mal o elegir el mal. La responsabilidad de la persona es para esta escuela un elemento central del modo de pensar la relación del hombre con Dios y, por extensión, consigo mismo y con los otros.

Entiendo que es ésta una de las razones por las que denomina a su personaje Auctor, al margen de la posible, si bien en mi opinión nada segura, influencia de los *Pélerinages* de Guillaume de Deguileville.⁷ El 'siervo' tiene la obligación, como hombre y por tanto como imagen de Dios, de ejercer la autoridad, que es tanto como autorizar su existencia. La pérdida de esa autoridad lo convierte, si hemos de hacer caso a los epígrafes que salpican el texto aquí y allá, de Auctor en 'actor', mero intermediario incapaz de manipular el discurso, aunque sepamos, obviamente, que no es tal el caso para el autor-narrador, que vigila desde atrás. La reflexión que se ejerce, casi al final de la obra, a

⁵ Piénsese por ejemplo en la revuelta de los 'irmandiños' en Galicia, o los conflictos entre la 'biga' y la 'busca' y la guerra civil catalana, contiendas ambas que tuvieron lugar sólo unos años más tarde. Para un examen de la relación entre la creación literaria y la crisis del siglo xv puede consultarse el libro de Roger Abdul Boase, *The Troubadour Revival*, London, Routledge, 1978.

⁶ Entre los autores citados se encuentran Aristóteles, los evangelistas y San Pablo, así como autores del Antiguo Testamento, los Padres de la Iglesia, San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio; doctores de la Iglesia como San Bernardo, San Buenaventura y Santo Tomás, los clásicos latinos, Ovidio, Séneca, Virgilio, Cicerón; Juvenal, Valerio Máximo; y los de la baja latinidad, Boecio, Macrobio, San Isidoro; los modernos, Andrés el Capellán, Dante, Petrarca, Boccaccio. La lista no es exhaustiva. Juan Rodríguez del Padrón no se limita en ocasiones a citar los nombres sino que ofrece datos precisos sobre las obras consultadas.

⁷ Véanse al respecto E. Michael Gerli, «*Siervo libre de amor* and the Penitential Tradition», *JHP*, 12, (1988), pp. 93-102, y Antonio Cortijo Ocaña, «(3.3) La alegoría no italiana: el caso del *Siervo libre de amor*», en *La evolución genérica de la ficción sentimental de los siglos xv y xvi: género literario y contexto social*, Londres, Tamesis, 2001, pp. 77-88.

través de la inmediatez y economía expresiva de una canción que constituye la más extensa composición poética del *Siervo libre de amor* y que es reveladora de las pautas de este proceso.⁸ El cautivo, nacido libre, pierde el señorío sobre sí mismo y sólo cuando facilita a la gracia la vuelta a su identidad mediante el esfuerzo personal, es decir, con el acuerdo y el concierto de su libre albedrío, colaborador indispensable de aquella, habrá alguna posibilidad de restaurar el imperio que ‘como sandio’ ha echado a perder.

El problema para Juan Rodríguez del Padrón es cómo diseñar ese nuevo mapa discursivo y narrativo con los instrumentos de que dispone, que son, al margen de las *artes dictaminis*, del ‘roman’ francés y la ‘novella’ italiana, las crónicas o la lírica de cancionero, los modelos teóricos de la psicología medieval, entiéndanse desde el punto de vista naturalista y aristotelizante de la medicina, interesada en conocer la etiología de las enfermedades y los remedios que pueden aplicarse para devolver la salud, o del de la filosofía moral y la teología, que se acercan al hombre en tanto que ser racional y proyectado escatológicamente y en buena medida incorporan a su discurso, especialmente entre franciscanos y agustinos, aspectos neoplatónicos, a través entre otros de los estoicos, Boecio y San Agustín.

Nada tiene de casual que, de las dos personalidades citadas, el primero escogiese la fórmula del *prosimetrum*, ni que las narraciones de ambos tengan un marcado carácter autobiográfico, entre confesional, consolatorio y propedéutico.

Nuestra concepción del ser humano como un ente unitario inmanente no encaja con la idea de perpetua lucha entre las potencias, dentro de una concepción jerárquica de las facultades, que nos transmite la cultura medieval y resuena en la conciencia colectiva de Occidente hasta bien entrada la Edad Moderna.

Para averiguar de qué habla Juan Rodríguez del Padrón y hasta qué punto se modifican en el *Siervo libre de amor* los patrones tradicionales de lectura, es necesario tratar de delimitar conceptualmente los tér-

⁸ Fol. 140^v-141^r, pp. 36-37. Cito de acuerdo con la paginación del único manuscrito y con la de mi edición, «*Siervo libre de amor*, introducción, edición y notas de Enric Dolz», Anexos de la revista *Lemir*, València, Universitat, 2004.

minos mediante los cuales da noticia de la aventura del protagonista. El correcto entendimiento de la obra exige, entre otras labores, considerar los niveles de lectura que propone el autor y la delimitación del campo semántico de los vocablos que el padronés usa para designar el estatuto y los movimientos de las potencias y pasiones constituyentes de su interioridad, a partir de la epístola en la que da cuenta a su amigo Gonzalo de Medina, dentro del marco general de la literatura narrativa, escrita fundamentalmente en prosa y a mi entender más para ser leída privadamente que escuchada en público, de los avatares de su peregrinación espiritual.

2. Niveles de lectura y sentidos escriturarios

Siervo libre de amor se justifica dentro de un sistema como el franciscano, más afectivo que especulativo, cuyas ficciones permiten poner los artificios retóricos que autoriza la invención al servicio de la narración de una historia escatológica personal cuyo carácter dificulta extraordinariamente su transmisión de acuerdo con la estructura lógica del tratado escolástico. La experiencia íntima, espiritual, se caracteriza en principio por su inefabilidad y fuerza al discurso, siempre insuficiente, a multiplicar sus sentidos de manera que el destinatario goce de alguna posibilidad de descifrar el mensaje. Juan Rodríguez del Padrón parece ser consciente de las dificultades, quizá insuperables, con que tropieza aquél que trata de comunicar una experiencia esencialmente no verbal, como la que intenta traducir. Él mismo declara al principio de la obra, aunque la protesta pueda examinarse desde el punto de vista de la *captatio benevolentiae* que intenta ‘aprovechar con el seso alegórico que trahe consigo la ruda letra, aunque parece del todo fallir’.⁹ Y no es menos significativa sino de mayor sustancia la descripción que de la experiencia de su relación con la dama realiza mediante el recurso a la *annonimatio*:

Quanto más mis servicios le continuava, más contenta de mí se mostrava y a todas señales, mesuras y actos que pasava en el logar de la fabla le mandava

⁹ Fol. 130^r, p. 12.

que me respondiese e respondiendo así me entendiese que su continençia yo la entendía demostrar, yo ser entendido e a las vegadas entendedor de tales afferes que no parecían ser entendidos por palabra, mas sólo entender. E yo era a la sazón quien de plazer entendía de los amadores ser más alegre y bien afortunado amador y de los menores siervos de amar más bien galardonado servidor.¹⁰

En un artículo publicado hace ya algunos años, Javier Herrero analizaba con sagacidad el *Siervo libre de amor* desde el punto de vista de la intención alegórica que, según él, recorre toda la obra:

My purpose is to examine the thematic content of the *Siervo* through a systematic analysis of the extended allegory which forms its poetic backbone, and of the images through which the allegory is developed.¹¹

Comparto en sus aspectos básicos esta tesis (cuestión distinta es la de la valoración de la alegoría como instrumento hermenéutico en esta obra) y trataré de desbrozar un tanto las lindes de ese camino ya abierto para examinar el *Siervo libre de amor* de acuerdo a los parámetros de la exégesis medieval, inicialmente aplicada a la Biblia, que se extendió poco a poco a la interpretación de textos no escriturarios y que se funda en la opinión de que a un sentido inferior, histórico y literal, pueden corresponderle otro u otros superiores o espirituales, generalmente tres, alegórico, tropológico y anagógico. Dichos sentidos, adecuadamente interpretados, pueden facilitar la comprensión de ciertos mensajes de significación inicialmente dudosa u oscura.¹² Conside-

¹⁰ Fol. 131^r, pp. 15-16.

¹¹ «The Allegorical Structure of *Siervo libre de amor*», *Speculum*, 55 (1980), p. 752.

¹² Quizá resulte exagerada la afirmación de Paul Zumthor de que “it was most unusual for poets to construct texts with the deliberate aim of provoking a figural reading [...] there is probably only one poem from the whole of the European Middle Ages that is systematically based on the coexistence of multiple meanings [...] the *Divine Comedy*” (*Toward a Medieval Poetics*, trad. de Philip Bennett, 1992, Minneapolis, University of Minesota, p. 92). Es cierto que la exégesis que el mismo Dante realiza de la *Commedia* muestra con detalle cómo quiere el poeta-teólogo las pautas de lectura de su obra, cuál es la *intentio auctoris*; pero ello no implica necesariamente que tal conciencia se encuentre ausente de la intención de otros creadores medievales y protorrenacencistas. E incluso Dante puede tener en ello alguna responsabilidad, al haber mostrado a los literatos posteriores que se pueden abordar problemas escatológicos fuera de la tradística escolástica y partiendo del universo inicialmente profano de la ficción.

ro esta semiótica pertinente al análisis del *Siervo libre de amor*, haciendo mía la hipótesis, que trataré de razonar, de que nos encontramos ante un texto que en alguna medida participa del aliento místico propio de las corrientes espiritualistas, llámense la reforma franciscana o la *devotio moderna*, por poner dos ejemplos conocidos, que tanta importancia alcanzan en Europa a partir del Cisma de Occidente.

Martin Gilderman, tras los pasos del Padre Atanasio López, da por cierto que Juan Rodríguez del Padrón entró en la Orden franciscana en la década de 1430, tomando las órdenes mayores en Italia, en 1442 y que, tras una peregrinación a Jerusalén, volvió a Galicia, 'where he apparently founded a convent at Erbón'.¹³ El escritor, sin embargo, tomó los votos en el monasterio franciscano de Santa María de Sión, en Jerusalén, no más tarde de 1441 y la fundación del convento de San Francisco de Herbón, junto a Padrón, se remonta a 1396.¹⁴

El convento de Herbón constituyó, tal como otros oratorios, o fraternidades rurales, cuyo origen se halla en el movimiento eremítico de los desiertos o moradas de emparedados, abundantes en esos tiempos en los reinos hispánicos, un foco de restauración de la observancia regular franciscana, de acuerdo con el espíritu inicial de la Orden. Según el Padre Atanasio López, la vocación religiosa de Juan Rodríguez de la Cámara pudo haberse despertado a raíz de un encuentro en Asís con San Juan de Capistrano, que fue uno de los impulsores de la observancia de la regla de San Francisco en su pureza original junto a San Bernardino de Siena, así como ferviente predicador de la Cruzada contra los turcos.¹⁵ En los nuevos oratorios o eremitorios, la vida era de

¹³ Juan Rodríguez de la Cámara, Boston, Twayne, 1977, p. 15.

¹⁴ Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España, III: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Editorial Católica, 1980, p. 238.

¹⁵ La referencia del encuentro se encuentra en Gilderman, *ob. cit.*, p. 14. Dicho encuentro no pasa de ser una suposición. Es cierto sin embargo que el autor gallego se desenvolvía en un ámbito cercano al franciscanismo. El cardenal Cervantes, aunque no hubiera profesado en la orden, tenía prestigio y autoridad suficientes para ser encargado en 1430 por el papa Martín de conseguir la redacción de unos estatutos generales y poner fin a las disensiones entre observantes y conventuales, misiones que parece haber llevado a cabo con pleno éxito (Bernardino Llorca y Ricardo García-Villoslada, *ob. cit.*, p. 542).

una austeridad casi inhumana y, especialmente significativo, se señalaban tiempos para la oración mental.¹⁶ En el espíritu de la Observancia estaban la imitación de Jesucristo, la orientación personalista de la religiosidad (la perfección individual que comienza por la reforma del corazón, como punto de partida para la del hombre, la Orden y la Iglesia) y la desconfianza en la teología especulativa frente a la afectiva. Fray Pedro de Villacreces (¿1350?-1422), santificado al tiempo que el dominico Vicent Ferrer, teólogo por Salamanca y eremita en Arlanza antes de dedicarse a la labor reformadora, escribió: ‘más aprendí en la celda llorando en tiniebla que en Salamanca, Tolosa o París estudiando a la candela [...] Más quisiera ser una vejezuela simple con caridad, que saber la teología de San Agustín y del Doctor Sutil’.¹⁷

La acumulación de estos indicios me parece suficiente para afirmar que, en el tiempo de la composición del *Siervo libre de amor*, hacia 1440, nuestro autor debía de hallarse ya plenamente comprometido en un programa espiritual que hacía hincapié en la oración en el conocimiento de uno mismo y en la imitación de Cristo para llegar a la semejanza y transformación en él, así como en los ejercicios de la vida purgativa, iluminativa y unitiva como escalas de perfección, empezando de lo más bajo. Es decir, una experiencia mística de la vida, no sin alguna vaga concomitancia con los grados del servicio amoroso popularizados a través de los trovadores occitanos. Ochenta años más tarde,

¹⁶ No se conoce el modelo inicial de la oración mental metódica de los villacrencianos (discípulos del ‘padre’ de la reforma franciscana en tierras hispánicas, Fray Pedro de Villacreces), pero no debía de estar lejos del propugnado por San Buenaventura en el *Itinerario* o en su *Soliloquio*, diálogo íntimo entre el hombre y Dios, a juzgar por otros métodos conocidos, contemporáneos o posteriores, desde los de los autores de la ‘devotio moderna’ a los españoles del siglo XVI, como Osuna, Laredo o Granada. Todos tienen en común la meditación, ordenada en secuencias semanales, acerca de un motivo concreto diario. En la mayoría de los casos se incluyen el dolor de los pecados, la muerte, el infierno, el juicio y la gloria. Como se puede observar, los puntos de contacto con algunos de los temas que debate en soledad el autor del *Siervo* son demasiado estrechos para pasarlos por alto.

¹⁷ Entre las obras que estudian los villacrencianos se encuentran las de San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Buenaventura y los escritos de los fundadores de órdenes religiosas (García-Villoslada, *ob. cit.*, p. 279).

Ignacio de Loyola se basó en un método similar para componer sus *Ejercicios* inmediatamente después de su conversión. Este es mi punto de partida para el análisis del método interpretativo que considero más adecuado al estudio del *Siervo libre de amor*.

La oposición entre signos propios y transpuestos se origina en Aristóteles y la tradición hermenéutica es muy anterior, como lo testimonia el fragmento 93 de Heráclito: 'El Señor, de quien son los oráculos de Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente indica'.¹⁸ Es, con todo, Clemente de Alejandría el primer autor que, dentro del mundo cristiano, anuncia la unidad del ámbito simbólico y su influencia en San Agustín y a través suyo en la exegética medieval, será considerable.¹⁹

El neoplatónico Orígenes ejerció un influjo si cabe mayor sobre los intérpretes textuales cristianos posteriores. Para él en ambos Testamentos, Antiguo y Nuevo, se opera una distinción entre letra y espíritu y en ambos se encuentran un sentido literal, uno moral o psíquico y uno místico o pneumático (espiritual), que generan cuatro niveles de lectura 'en los que el sentido moral dependerá de una interpretación alegórica [...] inspirada por la fe: sentido literal-tipológico-tropológico-anagógico'.²⁰ Esta interpretación, en la que el universo entero es una cifra, pues el valor simbólico se asigna a las palabras y a los hechos, se extenderá progresivamente a todo el mundo cristiano medieval, como señala el Padre Pourrat:

La mystique du moyen âge, en effet, suppose que le monde est un symbole. L'école chrétienne d'Alexandrie, que dirigèrent, au III^e siècle, Clément et Origène, avait déjà habitué les esprits à chercher sous le sens littéral d'un écrit ou les apparences d'un objet des réalités plus profondes et plus mystérieuses. Ce symbolisme fut d'abord appliqué à l'exégèse biblique, puis un peu à tout. [...] à partir du XII^e siècle, beaucoup considérèrent le monde

¹⁸ *Los presocráticos* [1944], ed. y trad. de Juan David García Bacca, México, FCE, 1979, p. 247.

¹⁹ Para la referencia a Aristóteles, véase: 'Sobre las especies del nombre' (1457^b), en *Poética*, ed. y trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1988, pp. 203-05; la de Clemente de Alejandría se encuentra en: *Teorías del símbolo* [1977], Tzvetan Todorov, trad. de Enrique Pezzoni, Caracas, Monte Ávila, 1981, p. 36.

²⁰ Umberto Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, trad. R. P., Barcelona, Lumen, 1990 [1984], p. 268.

comme un symbole et chaque être comme l'expression d'une idée du Verbe, idée qu'il s'agissait de dégager par la contemplation mystique.²¹

Dentro de esta tradición se inscribe la descripción que hace San Buenaventura de la multiplicidad de sentidos de la Sagrada Escritura, en el prólogo al *Breviloquium*:

Nam praeter litteralem sensum habet in diversis locis exponi tripliciter, scilicet allegorice, moraliter et anagogice. Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est. Tropologia sive moralitas est, quando per id quod factum est, datur intelligi aliud, quod faciendum est. Anagogia, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est, scilicet aeterna felicitas Beatorum. [Traducción: Porque además del sentido literal, en diversos lugares puede ser expuesta de tres maneras, a saber: alegórica, moral y anagógicamente. Hay alegoría cuando por un hecho se indica otro hecho que se ha de creer. La tropología o sentido moral existe cuando por algo que ha sido hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer. La anagogía, que es como si dijéramos la conducción hacia arriba, existe cuando se da a entender lo que se ha de desear, a saber, la eterna felicidad de los bienaventurados].²²

San Buenaventura aplica este método de interpretación en otras obras como el *Itinerarium Mentis in Deum* y ha sido traído aquí como testimonio del franciscanismo original al que tan próximos se encuentran los observantes del siglo XV y por tanto, presumiblemente, Juan Rodríguez de la Cámara.²³ Dante, uno de los escasos autores 'modernos' (junto a ese Ricardo que puede ser el de Bury o de San Víctor, o quién sabe qué otro) en la nómina del *Siervo*, cuya influencia en la composición de la obra, ya directa o indirecta, debió de ser profunda a juzgar por las múltiples analogías temáticas y estructurales, nos ofrece en el *Convivio* una detallada aplicación del método, que aplica al análisis de cuatro de sus *Canciones*, desde el punto de vista literal y alegórico (en el que se subsumen los tres sentidos espirituales); análisis

²¹ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, *Le Moyen Âge*, Paris, Gabalda, 1924, p. 162.

²² San Buenaventura, *Obras, texto bilingüe*, vol. 1, ed. y trad. León Amorós, Bernardo Aperribay, & Miguel Oromí, Madrid, Editorial Católica, 1945, pp. 182-83.

²³ *Ibidem*, pp. 608-609.

aun más interesante por cuanto podemos comprobar que, a pesar de ser consciente de las diferencias entre el sentido teológico y el poético de la alegoría y situarse en el campo de los poetas, las divergencias entre su tratamiento y el que la teología mística hace de estas cuestiones no es de gran entidad. Véase al respecto esta cita del *Tratado II*, en el cual se delimita el alcance de dichos sentidos:

Dico che [...] questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, [e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, sì come sono le favole de li poeti. L'altro si chiama allegorico,] e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una una veritade ascosa sotto bella menzogna [...] Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture, ad utilitate di loro e di loro discenti [...] Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovra-senso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'eternal gloria [...] E in dimostrare questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, e senza lo quale sarebbe impossibile ed irrazionale intendere a li altri, e massimamente a lo allegorico.²⁴

En su *Carta al Can Grande de la Escala*, ofrece Dante las claves interpretativas a su *Comedia* al señalar que:

Istius operis non est simplex sensus, immo dici potest *polysemos* [...] Nam primus sensus est qui habetur per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus, sive mysticus.²⁵ [Traducción: el sentido de esta obra no es único sino plural [...] el primer significado arranca del texto literal, el segundo deriva de lo significado en el texto. El primero se llama sentido literal, el segundo sentido alegórico, moral o anagógico].²⁶

²⁴ Dante Alighieri, *Convivio*, ed. Piero Cudini, Milano, Garzanti, 1980, pp. 66-67.

²⁵ Dante Alighieri, *Epistolae* [1920], ed. y trad. Paget Toynbee, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 173.

²⁶ Dante Alighieri, *Obras completas*, ed. y trad. Nicolás González Ruíz, Madrid, BAC 157, Editorial Católica, 1956, pp. 1055-56.

Dante explica más adelante el sentido literal, 'el estado de las almas después de la muerte', y el alegórico de la *Divina Comedia*, en términos que pueden resultar familiares a cualquier lector del *Siervo libre de amor*:

Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitiae praemiandi et puniendi obnoxius est.²⁷ [Traducción: Pero si consideramos la obra en su aspecto alegórico, el tema es el hombre sometido, por los méritos y deméritos de su libre albedrío, a la justicia del premio y del castigo].²⁸

Si bien no parece que Juan Rodríguez del Padrón llegara a alcanzar una formación intelectual tan sólida como la que el Dante se fue proporcionando desde su juventud (la nómina de maestros de *El Convivio* es impresionante, no sólo por lo extensa sino por lo precisa y fundamentada), el marco teórico de nuestro autor se halla en múltiples aspectos próximo al del florentino, sin que el considerable lapso temporal que los separa, ni las inclinaciones tomistas de éste frente a las agustiniano-franciscanas de aquél invaliden este parentesco. Una diferencia de peso es, sin embargo, el punto de vista de los respectivos protagonistas. Mientras que en la *Divina Comedia*, observa Aaron Gurevich, el personaje no evoluciona internamente, en el *Siervo libre de amor* la historia cobra sentido sólo en tanto que relato de la transformación del sistema de valores del Auctor, que implica el desplazamiento del objeto del amor de lo mundano a lo divino.²⁹

Dante supone el inicio de una manera de hacer teología de la literatura, o de llevar las doctrinas de interpretación de las Escrituras al espacio civil. Las generaciones siguientes sabrán profundizar en aquel camino con resultados magníficos para el desarrollo de las letras y el despertar de una nueva conciencia del hecho de escribir y de la entidad, identidad, de la persona. El siglo XIV es un siglo fecundo para el mundo occidental, tanto en lo que se refiere a la producción filosófica, es decir, teológica, como a la literaria. En Italia, de la mano de Petrar-

²⁷ Dante Alighieri, *ob. cit.*, p. 174.

²⁸ Dante Alighieri, *ob. cit.*, p. 1056.

²⁹ Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, trad. María García Barris, Barcelona, Crítica, 1997, p. 196.

ca y Boccaccio, se plantan las semillas de la renovación intelectual que se irá extendiendo por Europa durante los siglos xv y xvi. No es sólo la Antigüedad clásica la que el protohumanismo italiano ayuda a restaurar, sino también la Patrística;³⁰ Petrarca es un entusiasta seguidor de Agustín, tanto que dice deber a las *Confesiones* la curación de una larga enfermedad de juventud, de amor no correspondido, acompañada de una perniciosa disipación que lo había aquejado bastantes años. Y Petrarca ama a Agustín, en parte, a cuenta del amor de éste por Cicerón y Virgilio. Es imposible no reparar en el hecho de que Juan Rodríguez del Padrón escoja un siglo más tarde a estas dos figuras como los máximos exponentes de la perfección clásica a la que aspira, tal como se manifiesta en el encomio que dirige tanto a Gonzalo de Medina como a sí mismo.³¹

Petrarca se manifiesta en una de sus cartas familiares (*Rerum familiarium*, x, 4) acerca de la relación entre poesía y teología. Como más tarde Boccaccio, mantiene que la poesía, entiéndase la creación literaria, es una forma de conocimiento a través de ficciones que utiliza imágenes y alegorías para mostrar tras un velo las verdades teológicas. Es la poesía de Dios:

Theologie quidem minime adversa poetica est. Miraris? parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo [...] Quid vero aliud parabole Salvatoris in Evangelio sonant, nisi sermonem a sensibus alienum sive, ut uno verbo, exprimam, alieniloquium, quam allegoriam uisitori vocabulo nuncupamus? Atqui ex huiusce sermonis genere poetica omnis intexta est. Sed subiectum aliud. Quis negat? illic de Deo deque divinis, hic de diis hominibusque tractatur, unde et apud Aristotilem primos theologizanytes poetas legimus [...] Novi autem Testamenti duces, Ambrosium Augustinum Ieronimum, carminibus ac rithmis usos ostendere non operosus labor est [...] Noli itaque, frater, horrere quod Cristo amicissimis ac sanctissimis viris placuisse cognoscis; sensibus intende, qui si veri salubresque sunt, quolibet stilo illos amplectere.³² [Traducción mía: La poesía no es en absoluto enemiga de la teología

³⁰ Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944, p. 720.

³¹ Fol. 130^r, p. 11.

³² Francesco Petrarca, *Familiarium Rerum Libri*, ed. y trad. Enrico Bianchi, Umberto Boscom, & Vittorio Rossi, en *Opere*, vol. 1, Firenze, Sansoni, 1992, pp. 662-64.

¿Te asombras? Poco me falta para afirmar que la teología es la poesía de Dios [...] ¿Qué otra cosa son las parábolas del Salvador en el Evangelio sino narraciones ajenas a la realidad o, para decirlo en una palabra, una traducción que comúnmente llamamos alegoría? Pues de este género de discurso se compone toda la poesía. ¿Quién lo niega? Allí se trata de Dios y de las cosas divinas; aquí de los dioses y de los hombres. De ahí que Aristóteles dijera que los poetas fueron los primeros teólogos, según leemos [...] Los Padres del Nuevo Testamento, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, usaron de metros y ritmos [...] Por tanto, hermano, no rechaces lo que gustaron hombres tan santos, amigos de Cristo. Entiende el sentido y si es verdadero y salvífico tómalo en cualquier estilo en que se exponga].

En la obra de Juan Rodríguez del Padrón, podemos observar que, al principio de la primera parte, el autor ofrece a su destinatario ciertas pautas hermenéuticas que pueden permitirnos acceder a la comprensión del *Siervo libre de amor* como un discurso de modo simbólico; dotado de significación mística, en el cual el aparente carácter 'mundano' de la narración se halla superado sin cesar por los sentidos espirituales, a través de los cuales se justifica la unidad significativa del discurso, cosa que resultaría difícilmente factible ateniéndose a su literalidad, tan insuficiente como necesaria. Escribe el padronés:

La muy agria relación del caso [...] por escrituras demandas saber. Mas [...] no confiando del mi simple ingenio, seguiré el estilo [...] de los antigos [...] trayendo fiçiones, segund los gentiles nobles, de dioses dañados e deessas; no por que yo sea honrador de aquéllos, mas pregonero del su gran error, y siervo indigno del alto Jhesús. Ficçiones, digo, al poético fin de aprovechar y venir a ti en plazer con las fablas que quieren seguir lo que naturaleza no puede sufrir: aprovechar con el seso alegórico que trahe consigo la ruda letra, aunque pareçe del todo fallir. La qual si requieres de sano entender, armas te dizen contra el amor. Ni porque mi tratado a mí se endereçe en obras mundanas o en fechos de amores, por él te amonesto que devas amar, o si amas, perseverar; que en señal de amistad te escribo de amor, por mí que sientas la gran fallía de los amadores y poca fiança de los amigos; e por mí jusgues a ti amador.³³

³³ Fol. 130^r, p. 11.

Nos encontramos aquí con una confesión personal, pero una confesión en la que el emisor proclama al principio de la obra que expresará la biografía, o si se quiere la relación del caso, por medio de ficciones.³⁴ Quizá tiene presente el padronés, como la tuvo Dante, la norma que proscribía la confesión biográfica, ostentación de la intimidad, como señal de vanagloria, aunque autoriza la publicación de la investigación sobre uno mismo cuando pueda redundar en beneficio del prójimo o sirva para glorificar a Dios. San Agustín ya había advertido tales peligros en las *Confessiones*. La relación personal que emprende tiene ilustres antecedentes en el mismo San Agustín, en Boecio y en Abelardo. Hasta cierto punto en la *Vita nuova*, aunque, como ya se ha dicho, Dante se cuida mucho de manifestar más de lo imprescindible sobre él.³⁵ Más cercanas son sin duda como modelo, aunque la intención no sea idéntica, las tres últimas cartas que el padronés redacta a modo de colofón del *Bursario*, sirviéndose de motivos ovidianos. A la hora de analizar el *Siervo libre de amor* hay que tener en cuenta lo que apunta Aaron Gurevich:

Para Agustín – cuyas *Confesiones* sirvieron de modelo para los autores medievales –, la culminación es la conversión [...] No es la vida como un todo, sino el movimiento por el camino hacia el objetivo trazado desde un principio, marcado por la Providencia y que culmina en el crecimiento espiritual de la personalidad, la fábula de la ‘autobiografía’ medieval. La narración de una vida tiene una única finalidad: la perfección espiritual o bien el servicio. Habiendo alcanzado este objetivo, la personalidad se ha realizado totalmente: el hombre y su historia están realizados.³⁶

³⁴ Juan Rodríguez del Padrón describe una trayectoria vital personal de la que se aparta sólo al introducir la ‘Estoria de dos amadores’ y aun ésta, como ensoñación del Auctor que resulta ser, podemos integrarla en su biografía. Pero hay que distinguir cuidadosamente entre la vida del escritor y la narración de su personaje. Lo que distingue, entre otras muchas cosas, a una obra como ésta de, por ejemplo, el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, es la voluntad de mostrarse como narración de una trayectoria espiritual estrictamente personal.

³⁵ Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*, II-II, q. 109a. 1 y q. 132a.1; Dante en *Vita nuova*, XXVIII.

³⁶ *Ob. cit.*, p. 175.

Las consideraciones de Aaron Gurevich no encajan de manera absoluta en el programa de nuestro texto, pero en grandes líneas pueden interpretarse como un argumento más a favor de la hipótesis de la obra como acabada: cumplida con la conversión del Auctor. En ese aspecto, es decir, en la selección de los momentos existenciales considerados interesantes para la narración, no se observan grandes cambios en el *Siervo* con respecto a los modelos que circulaban desde hacía bastantes siglos en el Occidente cristiano. Las novedades que hacen de esta obra un producto estimable hay que buscarlas no en el fin último de acuerdo con la intención del autor sino en el modo de ordenar y presentar los materiales que le dan forma y lo justifican.

Las razones del autor para introducir una ficción, una 'fabla' o fábula, término que se repite a lo largo de la obra, para tratar un asunto de la naturaleza del que parece pedírsele y del que se ocupa en todo momento con absoluta seriedad, pueden tener una justificación retórica, siguiendo la pauta horaciana de enseñar deleitando, pero aun sin excluir un motivo de este tipo, me parece plausible relacionarlas con una necesidad más urgente y más honda: la de verbalizar lo inefable y encontrar un medio de transmitir, mediante la 'ruda letra', la epístola que dirige a Gonzalo de Medina, la experiencia del alma en su camino hacia el amor de Dios.³⁷ En el prólogo, Juan Rodríguez del Padrón declara haber accedido, tras penalidades sin cuento (pero que narra), a la senda de la sabiduría, simbolizada por el olivo. Ahora bien, esta

³⁷ Difícil es rechazar, sin embargo, otras razones más próximas a la materia que tratamos. Cuando, en el prólogo al *Breviloquio* escribe San Buenaventura del 'modo de proceder de la Sagrada Escritura', aporta ciertas razones que justifican su estilo y su modo simbólico: "[ut] si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata; si quis non per haec movetur, moveatur per monitiones sagaces, per promissiones veraces, per comminationes terribles, ut sic saltem excitetur ad devotionem et laudem Dei, in qua percipiat gratiam, per quam dirigatur circa opera virtuosa". [Traducción: Si alguno no se mueve por los preceptos y prohibiciones sea movido al menos por los ejemplos narrados; si otro no se mueve por éstos, sea movido por los beneficios que se le han manifestado; si ni por éstos se mueve, sea movido por amonestaciones sagaces, por promesas veraces, por amenazas terribles, para que de este modo al menos sea excitado a la devoción y alabanza de Dios, en la que reciba la gracia, por la cual sea dirigido en las obras virtuosas]. *Ob. cit.*, pp. 188-89.

sabiduría de la que escribe el padronés guarda una semejanza en modo alguno casual con la *vera sapientia*, que es la contemplación mística o, de acuerdo con el *Siervo*, ‘la vida contemplativa de no amar’, a la que se llega, como expone San Buenaventura según tres vías u operaciones jerárquicas: purgativa, iluminativa y unitiva, por medio de las que el alma se eleva hacia Dios en busca de una perfección cada vez más acabada en la paz, en la verdad y en la caridad, aplicándose a tres ejercicios ascéticos: la meditación (juntamente con la lección), la oración y la contemplación, entendida aquí como camino hacia la sabiduría, a las que a su vez corresponden los tres sentidos espirituales de los que ya me he ocupado, esto es, el alegórico, el moral y el anagógico.³⁸ Aunque cae fuera de los límites de este apartado exponer en detalle cómo se traducen estas doctrinas al texto, ni se ha tenido en cuenta a otros maestros que, como San Bernardo, pueden haber influido poderosamente en nuestro autor, bueno será señalar ciertos momentos iluminadores de la obra que nos ocupa. El ‘aguijón de la conciencia’, que San Buenaventura establece necesario para purificarse, se aguza con el ‘*diem mortis imminensem, sanguinem crucis recentem, faciem iudicis praesentem*’.³⁹

Todo un ejercicio de la memoria. Ahora bien, en la primera parte del *Siervo*, una de las razones que da el autor para escribir es ‘el miedo a la muerte pavoroso’. Pero si además nos desplazamos al capítulo segundo de *Las tres vías*, encontraremos allí que, para llegar a la verdadera sabiduría por medio de la oración, debe comenzarse por la ‘deploración de la miseria’, la cual ha de incluir tres actos, dolor, rubor y temor, ligados a las tres partes de la prudencia, esto es, memoria, inteligencia y providencia, y a los tres tiempos, pasado, presente y futuro:

Deploratio autem miseriae, circa quamcumque miseriam fit, sive pro perpetracione culpae, sive pro amissione gratiae, sive pro dilatione gloriae, haec tria debet habere, scilicet dolorem, propter damnum sive incommodum; pudorem, propter opprobrium sive inhonestum; timorem, propter periculum sive reatum.

³⁸ San Buenaventura, prólogo a *Las tres vías o incendio de amor*, *ob. cit.*, pp. 114-63.

³⁹ Traducción: el día de la muerte inminente, la sangre de la cruz reciente y el rostro del juez presente. *Ibidem*, pp. 120-21.

Ex memoria enim praeteritorum oritur dolor [...] Ex intelligentia praesentium oritur pudor, dum attendit, ubi sit, quia longe in imo quae fuerat prope in summo; qualis sit, quia foeda in luto quae fuerat pulcra imago; quae sit, quia ancilla quae fuerat libera.-Ex providentia futurorum oritur timor, dum praeparaecogitat, quo tendit, quia ad inferos properant gressus eius. [Traducción: La deploración de la miseria, sea cual fuere su motivo – culpa cometida, gracia perdida o gloria diferida –, debe incluir tres actos: dolor, a causa del daño o molestia; rubor, a causa de la infamia o fealdad, y temor, a causa del peligro o reato. Y en verdad, el dolor nace de la memoria de lo pasado, [...] el rubor [...] del conocimiento de lo presente, en cuanto advierte el alma dónde se halla, cómo se halla y en qué condición se halla: se halla lejos, en lo más bajo, la que estaba cerca, en lo más alto; afeada con el barro la que era imagen hermosa y hecha esclava la que gozaba de libertad. Y, por último, el temor nace de la visión inminente del futuro, en cuanto medita el alma y advierte que sus pasos se encaminan al infierno].⁴⁰

Basta con que nos acerquemos a la primera parte del *Siervo* para constatar la recurrencia de ciertos términos clave como ‘vergüenza’, es decir, rubor, ‘vergonçado’, ‘temor’, ‘pavor’ (y sus adjetivos) o pena (reato) y preguntarse si dicha acumulación no responde a una voluntad manifiesta por parte del autor de exponer de manera simbólica el difícil proceso de ascensión del alma a Dios, guiándose por los modelos que le ofrece la literatura mística. La explicación bonaventuriana nos ofrece además una de las claves para entender la estructura del *Siervo libre de amor*, y la razón por la cual la tercera parte no ocupa un espacio delimitado como la primera y la segunda. El Auctor escribe ‘vergonçado con la pena, del temor’.⁴¹ Escribe desde la libertad recobrada, desde la inteligencia repuesta, proyectándose en su meditación a la incertidumbre del futuro, desde el conocimiento de los males pasados y de los graves riesgos que implica la falta.

Nada se excluye en dicho proceso: ni el descenso, que en buena lógica mística es absolutamente necesario para aquél que ha de ascender; ni la meditación sobre el infierno, que ‘el hombre’ recomienda al ‘alma’ en el *Soliloquium* bonaventuriano como ‘peccatorum medela et

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 130-31.

⁴¹ Fol. 130^r, p. 11.

ad quaeque bona agenda et mala sustinenda salutifera excitatio’;⁴² ni la desesperación, sexto juicio de Dios y sólo inferior al de la condena- ción como se señala en las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*;⁴³ ni naturalmente y dado que el *Siervo* puede entenderse como una ‘comedia’ en el sentido que Dante da a la suya, como una obra que empieza mal y acaba bien,⁴⁴ la venida de Sínderesis, ese ‘conocimiento experiencial que se obtiene a través de la unión y de la experiencia inmediata, perteneciendo más al amor que a la inteligencia propiamente dicha’,⁴⁵ que sólo puede darse por la gracia y, como leemos en las *Collationes*, ‘liberat a servitute peccati et diaboli’.⁴⁶

3. Primeros movimientos y libre albedrío

El debate sobre el libre albedrío ocupa una posición privilegiada en el seno de los estudios de filosofía moral de la tardía Edad Media y el Renacimiento temprano. Cuestión candente, Lorenzo Valla le dedica, aproximadamente por la misma época que Juan Rodríguez del Padrón escribe el *Siervo libre de amor*, un opúsculo apasionado y demoledor. Étienne Gilson escribe en *Les idées et les lettres* que la repugnancia profunda que Lutero siente por la escolástica del siglo XIII y muy especialmente por Santo Tomás de Aquino, no viene de ningún reproche de tipo humanista como haber dejado de lado el helenismo, sino bien al contrario por haber paganizado el cristianismo:

⁴² Traducción: medicina de pecado y saludable incentivo para obrar todo bien y sufrir cualquier tribulación. *Ob. cit.*, pp. 266-67.

⁴³ San Buenaventura, *Obras, texto bilingüe*, vol. 5. ed. y trad. León Amorós, Bernardo Aperribay & Miguel Oromí, Madrid, Editorial Católica, 1945, p. 443.

⁴⁴ Entiéndase el comienzo de la *narratio*: ‘Digo perder quan perdí’, fol. 130^f, p. 12.

⁴⁵ José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC Madrid: Editorial Católica, 1993, pp. 422-23.

⁴⁶ Traducción: libra de la servidumbre del pecado y del diablo. *Ob. cit.*, p. 422.

Le crime inexpiable du thomisme est à ses yeux d'avoir introduit dans le Dieu chrétien, et par conséquent dans la théologie chrétienne, la notion aristotélicienne, donc hellénique et païenne, de la justice, avec la conception de la liberté humaine qui en est inséparable.⁴⁷

El problema del libre albedrío viene de antiguo. Aristóteles lo plantea y San Agustín le dedica un tratado. Los mendicantes dominicanos y franciscanos mantienen opiniones enfrentadas, si no en lo esencial, al menos en ciertos matices acerca de la responsabilidad relativa del hombre hacia sus actos. Juan Rodríguez del Padrón sigue, no podía ser de otra manera, las corrientes bonaventurianas, más abiertas en este aspecto a la responsabilidad individual que las tomistas.

Aristóteles dedica parte del tercer libro de la *Ética Nicomáquea* a discutir la voluntariedad de ciertos actos humanos; también se ocupa de esta cuestión en la *Física* y desde luego en *De anima*. Según Aristóteles la percepción sensible es necesaria al movimiento de los animales, pero no suficiente. Se requiere también el concurso de la imaginación, que es la parte del alma que produce la emoción. Se requiere que el animal perciba un objeto como placentero o doloroso. El movimiento existe cuando se produce esa percepción.

Lo que mueve al animal es la facultad del deseo (*orexis*). El deseo tiene como meta un objeto, percibido como bueno o malo, como placentero o doloroso. El deseo puede equivocarse, porque puede hacerlo la imaginación. El objeto del deseo puede ser lo bueno o lo aparentemente bueno.

En cierto sentido hay dos fuentes del movimiento: la mente (*nous*) y el deseo (*orexis*). El deseo tiene al menos tres formas: el apetito (*epizumía*), la pasión (*zumos*) y el deseo racional (*bulesis*). El deseo en su forma inicial, próxima a los 'primeros movimientos', es la *epizumía*. Hay una forma de deseo que implica una facultad de la mente, que Aristóteles llama imaginación calculativa o razonamiento; en suma, la que afecta al entendimiento. El estagirita declara en *De anima*, libro III, 433^{ab}:

⁴⁷ Étienne Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 173.

No hay pues más que un solo principio motor, la facultad apetitiva. Si dos principios, el intelecto (*nous*, mente) y el deseo, se hallaran en el origen del movimiento, en virtud de un carácter común, ellos serían motores. Pero, en realidad, el intelecto no mueve sin el deseo (pues la volición es una especie de deseo y cuando se mueve según el razonamiento se mueve también por volición). El deseo, por el contrario, puede mover contra todo razonamiento porque el apetito es una forma de deseo. Sólo el intelecto es siempre correcto, mientras que el deseo y la imaginación pueden ser correctos o erróneos. Por esta causa, constantemente el objeto deseable mueve, mas puede ser ora el bien real, ora el bien aparente. No todo bien, además, sino el práctico, y el bien práctico es lo contingente y lo que puede ser de otra manera.⁴⁸

El intelecto calcula mediante pensamientos e imágenes y pronuncia un veredicto sobre si un objeto resulta agradable o desagradable. Dicho objeto ha de ser algo que pueda ser producido o evitado por la acción. La acción que se realiza a partir de tal deseo implica deliberación, ya que la deliberación tiene que ver con los medios que pueden aportarse a la acción:

El intelecto nos impulsa a resistir en consideración del porvenir, mientras que el apetito es dirigido por lo inmediato, pues el placer presente aparece como absolutamente agradable y bueno porque no se advierte lo futuro [...] En tanto que el animal está dotado de deseo es su propio motor. Pero la facultad apetitiva no es independiente de la imaginación y toda imaginación es, a su vez, racional o sensitiva. De ésta participan también los animales, no sólo el hombre.⁴⁹

Sólo los hombres tienen imaginación sensitiva y deliberativa. El deseo irracional no contiene elementos deliberativos. El hombre aplica un silogismo práctico cuando ha de escoger: 'si hago esto o dejo de hacerlo pasará tal cosa o tal otra'. Los animales inferiores no tienen esta capacidad deliberativa. En los hombres, a veces, el apetito irracional triunfa, o el apetito actúa sobre otro apetito, como sucede en la intemperancia.

Las bases que sentó Aristóteles dieron pie al desarrollarse la doctrina cristiana al desarrollo de un prolongadísimo debate sobre la responsabilidad de los actos humanos y el grado de autonomía de la persona

⁴⁸ Aristóteles, *De Anima*, ed. y trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Juárez, 1969, p. 139.

⁴⁹ *Ibidem*, 433^b, 5-30, p. 140.

con relación a los designios divinos, con las predecibles consecuencias de cara a la salvación o condenación eternas. Esta cuestión preocupó de manera recurrente al hombre medieval, y no menos al renacentista.

El problema de la libertad, la capacidad de elección y la responsabilidad del hombre ante Dios y ante sí mismo es uno de los aspectos centrales del *Siervo libre de amor*. De una manera u otra se plantea continuamente tanto en la epístola marco, el *Siervo* propiamente dicho, como en la 'Estoria de dos amadores'. Las soluciones, que en la narración biográfica apuntan con claridad en la dirección que acaba marcando, o más adecuadamente ayudando a señalar, el personaje alegórico de Sindéresis, no se plantean con similar claridad en la 'novella' y corresponde sobre todo allí al lector hacer la labor de descodificación o desbroce hermenéutico que le permita a través de la interpretación correcta, traducir el mensaje que se vierte en sus páginas sin dejarse deslumbrar por el atractivo, apenas aparente desde el punto de vista de la trascendencia pero bien real desde el mundano, que presupone el sistema de valores de la sociedad cortesana contemporánea.

Juan Rodríguez del Padrón es consciente de la contradicción profunda que se establece entre los conceptos de virtud en el mundo caballeresco y cortesano y los criterios evangélicos de perfección, como miembro consecutivo que parece haber sido del ámbito cortesano y del religioso. El *Siervo libre de amor*, que tantos puntos de ataque consiente, puede leerse como un debate acerca de los principios morales que deben inspirar la conducta individual e, inevitablemente, social. La elección que debe realizar su *persona* epistolar, así como la que llevan a cabo los personajes de la 'Estoria de dos amadores' se inscriben en ese marco, en el que el modelo de comportamiento escogido implica el abandono del alternativo, sin que se vea posible la conjunción de opósitos. Las consecuencias de la asunción de un ideal de vida, sea el de la fama mundana y la gloria caballeresca o el de la ascesis cristiana, son de tan largo alcance que superan con mucho las expectativas vitales individuales.

En *The Bridling of Desire*, Pierre Payer debate acerca de la categorización escolástica medieval de los primeros movimientos:

People often have spontaneous inclinations to food, drink, sex, and anger over whose inception they seem to have little or no control. Such are inclinations of sensuality, which were called 'first movements.' Again, the notion of disorder is apparent in the popular definition provided by John of La Rochelle: 'First movement is the movement of sensuality according to the impulse from the tinder [of original sin] tending impetuously to the enjoyment of creaturely pleasure' ('Primus motus est motus sensualitatis secundum impulsu fomitis tendens impetuose ad fruitionem creature delectabilis' in: Lottin, *Les mouvements premiers de l'appétit sensitif*, 542) [...] There was a clear teaching that located sinfulness in an act of will and reason.⁵⁰

San Agustín delimita claramente las fronteras entre inocencia y pecado. Como no podía ser de otra manera, sólo allí donde existe libertad es posible el pecado y así lo afirma en *De libero arbitrio*, III, XVIII, 170:

Quaecumque ista causa est voluntatis, si non potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur et non peccabitur. [Traducción: Sea cual fuera la causa que mueve a la voluntad, si no se la puede resistir, no habrá pecado al consentirla. Si se puede, no se la debe consentir y no se pecará].⁵¹

Santo Tomás de Aquino, en la *Summa*, I-II, 74-3, en general en las cuestiones 75 a 84, y en particular en la 77, a.8, trata de manera aristotelizante el problema de las inclinaciones súbitas de la imaginación frente a la elección deliberada por el mal en relación con el pecado:

Peccatum mortale [...] consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus: quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cum autem expassione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem [...] unde si non occurrat, est

⁵⁰ Pierre J. Payer *The Bridling of Desire, Views of Sex in Later Middle Ages*, Toronto, UP, 1993, p. 51.

⁵¹ San Agustín, *Obras filosóficas III*, trad. Victorino Capanaga, BAC 21, Madrid, Editorial Católica, 1982, p. 400.

peccatum mortale: sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionum committuntur.⁵² [Traducción: el pecado mortal [...] consiste en la aversión de último fin, que es Dios. Tal aversión pertenece a la razón deliberante, a la que corresponde, también, ordenar al fin. Eso, pues, sólo puede ocurrir – esto es: que la inclinación del alma que contraría al último fin no sea pecado mortal –, porque la razón deliberante no pueda intervenir: como acontece en los movimientos repentinos. Mas cuando uno procede por pasión al acto pecaminoso o al consentimiento deliberado, eso no sucede repentinamente. Por tanto, la razón deliberante puede hacer frente: puede, pues, eliminar, o al menos impedir la pasión [...] si no lo hace, es pecado mortal; así, vemos que muchos homicidios y adulterios se cometen por pasión].⁵³

Compreensivo con las flaquezas humanas se muestra el código de las siete *Partidas* en el título xxxi, ‘De las Penas’, de la setena partida:

Pensamientos malos vienen muchas vezes en los coraçones de los omes, de manera que se afirman en aquello que piensan para lo cumplir por fecho. E despues asman, que si lo cumpliessen que farian mal, e arrepientense: e porende dezimos, que cualquier ome que se arrepiente del mal pensamiento, ante que començasse a obrar por el, que non meresce pena porende: porque los primeros movimientos de las voluntades non son en poder de los omes.⁵⁴

La opinión de San Buenaventura, como representante eximio de la postura franciscana en el debate sobre el libre albedrío, incluyendo la cuestión relativa a los primeros movimientos, interesa de una manera especial. San Buenaventura adopta a este respecto una postura próxima a la de San Agustín y San Anselmo y más alejada del intelectualismo tomista, deudor indiscutible de la doctrina naturalista aristotélica. Su punto de vista es menos severo en esta última cuestión con la fragilidad humana.

⁵² Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae, II, Prima Secundae*, ed. Fratrum eiusdem Ordinis, q.77, ‘De causa peccati ex parte appetitus sensitivi’, a.8, BAC 80, Madrid, Editorial Católica, 1951, p. 534.

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, I-II, Tratado de los vicios y pecados*, cuestión 77, a. 8, ed. y trad. José María Artola & al., vol. 2, Madrid, BAC Maior 35, Editorial Católica, 1989, p. 616.

⁵⁴ Alfonso X, el Sabio, *Las siete partidas*, ed. Santos Alfaro y Lafuente, Madrid, Labajos, 1866, pp. 322-23.

Mantiene el doctor seráfico que se puede evitar un pecado venial, pero no todos. El llamado voluntarismo franciscano, relacionado de manera íntima con la estructura y función del libre albedrío, reviste un interés especial para ahondar en el conocimiento del *Siervo libre de amor*.

4. Sindéresis

De acuerdo con la interpretación de la teología de corte franciscano, a la que según todos los indicios se acomoda Juan Rodríguez del Padrón, quien desde mucho tiempo antes de profesar en la madurez se había movido en ambientes próximos a la orden de los menores, la ley natural regula la razón humana mediante la conciencia que se conforma de acuerdo a la ley natural y regula la voluntad por medio de *Synderesis* o chispa de la conciencia (*scintilla conscientiae*).

San Buenaventura se basa en San Juan Damasceno, para el que la ley es aquello que reconocemos mediante la conciencia y la conciencia la ley de nuestro pensamiento. La ley natural es un conjunto de mandatos y objeto tanto de *conscientia* como de la sindéresis. Aquélla nos los revela, ésta nos inclina a cumplirlos; aquélla es una disposición de la razón práctica, ésta un don de la razón natural, una potencia apetitiva que nos inclina al bien. De aquí parte Buenaventura.

En San Buenaventura, el objeto de *conscientia* y el de sindéresis constituyen un mismo conjunto de requerimientos que apuntan a la ley natural. *Conscientia* nos informa de ellos; sindéresis nos empuja a observarlos. *Conscientia* es una disposición de la razón práctica; sindéresis una potencia concupiscible, pues nos empuja, nos inclina, al bien. Los mandatos de la ley natural los reconocemos por medio de *conscientia* y una vez que los conocemos podemos, en cierto sentido, desear guiarnos por esos principios, y ése el cometido de la sindéresis.

San Buenaventura hace un análisis de la conciencia, la cual entiende como una disposición que perfecciona nuestro entendimiento práctico, dirigido a los fines y no meramente especulativo. La conciencia es una disposición innata en lo que se refiere a las proposiciones *a priori*, de carácter deontológico. La luz natural es suficiente para

entender que hay que amar a los padres, por ejemplo. No lo es para reconocer inmediatamente el concepto de padre: para eso hace falta una competencia lingüística, un cierto entrenamiento. Buenaventura distingue entre proposiciones deontológicas necesarias y contingentes. La conciencia, aparte las premisas básicas, puede ponernos en un callejón sin salida cuando nos dicta algo que va contra la ley de Dios, pues no podemos ni ir contra la conciencia ni contra la ley de Dios y la razón humana, declara Buenaventura, es falible.

Tal es el momento de aparición de la sindéresis, que es para él una tendencia innata a desear lo honorable por encima de lo útil. La sindéresis corresponde a la luz natural de la conciencia mediante la cual reconocemos las proposiciones deontológicas básicas. Por tanto, igual que el libre albedrío, no desaparece ni con el pecado, aunque a veces pueda no actuar, fundamentalmente cuando un hombre está tan habituado a los pecados de la carne que no tiene ya ni remordimientos, porque el impulso del placer es tan poderoso que nubla por completo la razón:

Aliquando enim in peccatis carnalibus ita absorbetur homo [...] ut remorsus locum non habeat, quia carnales homines tanto impetu delectationis feruntur, ut ratio tunc non habeat locum (2.2, [corpusdelespanol](#)). [Traducción mía: A veces los pecados de la carne absorben de tal manera al hombre [...] que no hay lugar para el remordimiento, pues los hombres carnales se lanzan con tanto ímpetu a los placeres carnales que la razón no tiene ocasión de intervenir].

Para San Buenaventura, la ley de la carne (como opuesta a la razón) presupone que la imaginativa y el entendimiento nos presentan el objeto carnal de manera desordenada y de aquí se deduce la corrupción de la *cognitio*, la percepción o comprensión,⁵⁵ que no tiene que ver con el concupiscible (*affectus*). A la sindéresis la pueden obstaculizar, insisto, no destruir, la oscuridad de la ceguera y los excesos de la

⁵⁵ La *cognitio* (aprehensión) y el *affectus* (deseo) remiten a la distinción aristotélica entre razón práctica y especulativa. La *cognitio* puede ser sensible o intelectual y apunta a la verdad, al mundo en sí, como es. El *affectus* puede ser instintivo/emotivo (pasiones del alma) o racional (voluntad) y apunta al bien, al mundo como debería ser [según la conciencia] y por tanto pretende cambiarlo.

sensualidad, que son fallos de la *cognitio*, o la obstinación, que implica la convicción de que uno está en lo cierto.

Para Santo Tomás, *sindéresis* es una disposición natural del intelecto, un hábito que nos impulsa hacia el bien y censura el mal. La *sindéresis* es previa a la especulación y, de acuerdo con la ética aristotélica, a la que Santo Tomás se acoge, tiende simplemente al bien de acuerdo con los principios básicos de la ley natural. La *sindéresis* es el hábito de los primeros principios y se equipara en la práctica a la conciencia.⁵⁶

Pedro Cátedra ha entendido magníficamente el significado del encuentro entre la dama *Sindéresis* y el Auctor. Pedro Cátedra se plantea cómo traducir la alegoría del texto del padronés de tal modo que no se pierda la densidad de ese final de la narración, que no de lo narrado, en el cual se produce el acto de la devolución de su humanidad al Auctor. *Sindéresis* parece ser allí, qué duda cabe, algo más que la *scintilla*, la mera chispa que prende la conciencia. Es San Buenaventura quien, de nuevo, nos puede allanar el camino hacia la comprensión de tan resbaladizo concepto.

La impresión que tiene el lector al revisar la literatura bonaventuriana es que la misma palabra está apuntando en la misma dirección, pero en dos sentidos diferentes. Por un lado, aquel sistema de alarma, el último reducto de nuestra humanidad; por otro, el ápice de la mente. Siempre irracional y afectiva, siempre inclinada al bien, pero cubriendo el más humilde valle y la cumbre más esplendorosa. La explicación a esta aparente divergencia no debería estar en un descuido del santo doctor, sino en un factor que San Buenaventura se encarga de subrayar y sobre el que más adelante insistiré: la escasa distancia que, si conseguimos librarnos de las tinieblas de la obcecación, separa al alma de Dios. Lo intrínsecamente humano en la persona es la mente, imagen divina.

De acuerdo con el *Itinerarium Mentis in Deum*, hay en el alma humana tres aspectos o maneras de ver las cosas, que contienen otros seis por desdoblamiento: la animalidad, con el sentido y la imaginación, por la que el alma especula sobre las cosas exteriores, corporales

⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, cuestión 79, a. 12-13, BAC Maior 31, Madrid, Editorial Católica, 1988, pp. 737-39.

y temporales; el espíritu, que contiene en sí la razón y el entendimiento, por medio del cual especula sobre las interiores, y la mente a la que se asignan, en orden siempre ascendente, la inteligencia y el ápice de la mente o sindéresis, por la que el alma se ejercita según su aspecto superior, trascendiendo toda ciencia y pasando al primer Principio: Dios. Así se afirma en el primer capítulo del tratado:

Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientia. [Traducción: Así que, en correspondencia con los seis grados de la subida a Dios, seis son los grados de las potencias del alma, por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis. Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría].⁵⁷

Pero sólo los puros de corazón pueden llegar a Dios, una vez purificados, iluminados y perfeccionados. Aquel que llega al ‘ápice de la mente’ ha llegado al final de su viaje interior. Leído así el *Siervo libre de amor*, en sentido anagógico, no podemos llegar a otra conclusión sino que se trata de una obra acabada, en la que el Auctor, del cual importa fundamentalmente el ‘hombre interior’ en cuanto dotado de alma inmortal, ya no tiene más camino que recorrer, aunque deba perseverar en el hallazgo. Y así se comprende también que no haya movimiento del personaje en busca de ‘la muy avisada Sindéresis’, sino que sea ella la que ‘muy rezio bogando’ se acerque: al alma, imagen de nuevo de la Trinidad, que la recibe, por la gracia restaurada, concedida libremente al hombre por Dios aunque, eso sí, con la colaboración de su libre albedrío, la voluntad reordenada. Volveré inmediatamente sobre estas cuestiones.

Sindéresis es, recordémoslo, una vieja dama vestida de duelo en la que se diría su única aparición en la obra. Como *scintilla conscientiae*

⁵⁷ San Buenaventura, *Itinerarium*, pp. 568-69.

se distingue de las virtudes en un aspecto fundamental: nunca abandona el alma, sino que como un gusano, se la llama *vermis conscientiae* en terminología tomista, siempre roe y nunca abandona. Es una chispa que nunca se extingue, pero cuya actividad, como muy bien recuerda Pedro Cátedra en su citado capítulo, puede interrumpirse a causa de la lascivia carnal que absorbe al hombre de tal modo que no deja espacio para el remordimiento, como no lo deja para la actuación de la razón.⁵⁸ Hay un pasaje al final de la segunda parte en el cual el Auctor declara, cuando abandona los palacios de su señora y su muerte parece inminente, que 'dexava en espera, guardando la buelta, la pequeña infante mensajera de la revista'.⁵⁹ Esta intervención extemporánea y aislada que no ha sido, por lo que conozco, atendida por la crítica, puede resultar iluminadora. Si estoy en lo cierto se incorpora a la narración como un guiño al lector y un aviso a largo plazo de que el proceso anímico y espiritual del Auctor no está perdido sino sólo aplazado. La palabra 'revista' tiene, o al menos puede tener, un sentido judicial con el significado preciso de revisión de una causa. La causa es el destino escatológico del Auctor, que pende ahora del delgado hilo de una difícil restauración sólo conseguible mediante el auxilio de la gracia, que su libre albedrío en principio rechaza. Y aquella pequeña infante, es decir, una niña de tan poca edad que no tiene todavía el uso de la razón ni, por supuesto, capacidad discursiva alguna, es ya la misma Sindéresis, que crecida en ese tiempo que no es estrictamente cronológico pero se representa de tal modo como alegoría del proceso de corrupción al que se somete el alma por el pecado, ha pasado a convertirse en una anciana sin olvidar nunca su función de mensajera de la causa del pecador que al final de la obra habrá de verse y en el proemio, anterior a la narración, posterior a lo narrado, parece haber sido ya bien examinada.

En *Amor y pedagogía*, Pedro Cátedra se interroga, como señalaba, acerca del sentido último de Sindéresis en el *Siervo libre de amor*:

⁵⁸ Pedro M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad, 1989, p. 151.

⁵⁹ Fol. 133^v, p. 23.

La presencia de las siete virtudes y la posibilidad de que tengan como intermediaria a la *Syndéresis* para obrar es, como hemos escrito, propia del voluntarismo franciscano, con lo que la gran dama que preside la urca sería la mismísima voluntad, vestida de negro por la esclavitud y postración que ha sobrellevado en el alma del enamorado.⁶⁰

Es una cuestión que también me he planteado en ocasiones, y menos fácil de responder de lo que parece. La vuelta al universo privado del Auctor supone asimismo la del retorno a la alegoría como instrumento para describir los procesos anímicos por los que atraviesa el 'siervo'. Desde esa perspectiva sabemos ya que potencias, sentidos, vicios o virtudes son dotadas de voz propia para expresar convincentemente la complejidad de las operaciones espirituales que tienen lugar en el hombre. La identificación de *Sindéresis* como personaje no debe hacer olvidar que no funciona más que narrativa y conceptualmente como un elemento independiente. Es atractivo sin duda asignarle un determinado papel, tanto que no parecería muy aventurado, aunque sí definitivamente incorrecto porque no es propiamente una virtud ni un don del Espíritu Santo, equipararla a la prudencia o discreción, dado que se la califica de 'muy avisada', es decir, prudente y sagaz (y aun cabría introducir en la palabra un matiz de informadora y consejera).

El caso es que son ocho las ocupantes de la urca que el Auctor avista. San Buenaventura puede de nuevo venir en nuestro auxilio para acabar de perfilar la dimensión de *Sindéresis*:

Quia ut dicit Augustinus, 'gratia ad liberum arbitrium comparatur, sicut sensor ad equum', qui quidem sensor liberum arbitrium dirigit, deducit et perducit ad portum aeternae felicitatis, exercendo nos in operibus perfectae virtutis secundum donum ipsius gratiae septiformis [...] cum una sit gratia gratificans animam, septem tamen sunt virtutes gratuitae, quibus regitur vita humana: tres quidem theologicae, scilicet fides, spes et caritas: et quatuor cardinales, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia, quae uno modo est virtus communis et generalis, alio modo specialis et propria. hae autem septem virtutes, licet sint distinctae et proprias excellentias habentes, sunt tamen connexae et aequales ad invicem in eodem; et sint gratuitae per gratiam informatae, possunt tamen fieri informes per culpam, sola caritate excepta, et iterum informari per poenitentiam, adveniente gratia, quae est

⁶⁰ Pedro M. Cátedra, *ob. cit.*, p. 150.

habituum origo, finis et forma. [Traducción: Como dice san Agustín, 'la gracia es al libre albedrío lo que el jinete al caballo', porque este jinete nos encamina, nos conduce y nos hace llegar hasta el puerto de la felicidad eterna ejercitándonos en obras de virtud perfecta según el don de la misma gracia septiforme [...] siendo una sola la gracia que gratifica o santifica el alma son, sin embargo, siete las virtudes gratuitas por las que se rige la vida humana; tres teologales: la fe, la esperanza y la caridad, y cuatro cardinales: la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, que en un sentido es virtud común y general y en otro especial y propia. Estas siete virtudes, aunque distintas y dotadas de peculiares prerrogativas, guardan, sin embargo, mutua conexión y son iguales entre sí en el mismo sujeto; y si bien son gratuitas, como informadas que están por la gracia, pueden, no obstante, perder esta información y hacerse informes por el pecado, exceptuando sólo la caridad, y pueden volver a quedar informadas por la penitencia con la recuperación de la gracia, que es el origen, el fin y la forma de todos los hábitos virtuosos].⁶¹

Recapitulemos. La Sindéresis podría equipararse al libre albedrío sobre el que cabalgaría la misma gracia, siguiendo la imagen de San Agustín, al reencuentro del alma extraviada. A la gracia le incumbe mover al libre albedrío, decía un poco antes San Buenaventura, y a éste consentir o disentir y, en el caso de consentir, disponerse para la gracia, es decir, cooperar. Es inexcusable, aunque la gracia sea concedida graciosamente por Dios, que el libre albedrío, la voluntad en suma, haga por su parte un esfuerzo, que extienda la mano para recibir la ayuda que se le presta. Todo ello efectivamente nos sitúa cerca de la muy plausible hipótesis de Pedro Cátedra. Por otra parte, como señala el seráfico doctor (San Buenaventura; no, en esta ocasión, Pedro Cátedra), las siete virtudes son ramificaciones de la gracia que es sólo una. En ese sentido podríamos decir que la Sindéresis es la chispa que enciende la hoguera de la conciencia, hasta entonces incapaz de prender, y es la mensajera dotada al fin de voz y apta para ser entendida. Al final de la 'contemplación', como he señalado antes, era una criatura viviente pero privada de lenguaje, de acuerdo con la penosa situación del Auctor. Ahora que éste ha despertado la encuentra vestida de negro, ciertamente color de duelo por el pecado, y la encuentra envejecida pero llena de sagacidad, capaz de

⁶¹ San Buenaventura, *Breviloquium*, pp. 390-93.

entender y hacerse entender, recordemos los problemas del protagonista para 'ser entendido' más allá del momento inicial de exaltación tan pronto transformado en tristeza, presta a recibir la confesión del 'siervo'. Ese movimiento implica a su vez la restauración de la persona en las virtudes perdidas. El balbuceo del protagonista, que le impedía todavía ser comprendido nada más despertar del sueño, se ha vuelto a convertir en el discurso bien articulado que fue antes de la caída. La *Sindéresis* funciona, en fin, como representante y aguijón de la restauración en el hombre de la gracia y a la vez como el grado más alto del conocimiento experiencial, afectivo, que el hombre puede alcanzar de Dios y de sí mismo. Y por supuesto ha sido necesario el concurso de la voluntad.

No resulta extraño que las velas de la urca sean, como las vestiduras de *Sindéresis*, 'negras de oscura negror', porque ese despertar es el de la conciencia que se hace por fin cargo de la culpa y se dispone a recibir, con la gracia, la pena. Todo el movimiento es un movimiento de contrición por el que el 'auctor' se reconoce y se sabe culpable y al mismo tiempo percibe que puede acceder al perdón y recomponerse en su integridad perdida. La operación que se describe al final del texto del *Siervo libre de amor* demanda lo que San Buenaventura llama en el *Itinerarium Mentis in Deum* la entrada del hombre en sí mismo:

Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis. [Traducción: Y porque los dos grados predichos, guiándonos a Dios por los vestigios suyos, por los cuáles reluce Él en todas las criaturas, nos llevaron de la mano hasta entrar en nosotros, es decir, en nuestra mente, donde reluce la divina imagen; de ahí es que, llegados ya al tercer grado, entrando en nosotros mismos, como si dejáramos el atrio del tabernáculo, en el santo, esto es, en su parte interior es donde debemos procurar ver a Dios por espejo: allí donde, a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad en la faz de nuestra mente].⁶²

⁶² San Buenaventura, *Itinerarium*, pp. 591-92.

Esa operación, tal como la describe San Buenaventura, tiene alguna similitud con la de Macías al entrar en la 'secreta cámara'. Los resultados son, cómo no, manifiestamente opuestos, ligados sólo por la libertad. La operación del libre albedrío puede llevar a la vida o a la muerte. En el caso afortunado del 'siervo', al penetrar en sí mismo, y no otra cosa es el reencuentro con Sindéresis, se reunifica. Ese paso trascendental activa su memoria, imagen de la eternidad. Por ella recuerda que 'ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem' y despabila su intelecto, capaz entonces de comprender el ser por sus propiedades: la unidad, la verdad y la bondad, es decir, arriba a la comprensión íntima de su integridad esencial.⁶³

En la doctrina franciscana, en fin, los aspectos relacionados con la voluntad que, como sabemos, se encuentran privilegiados frente a las posturas boecianas o incluso tomistas, son los que se manifiestan en último lugar:

Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accesum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem [...] Iudicium autem certum de consilialibus est per aliquam legem [...] igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat. Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet amatur; maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem [...] vel quia habet aliquam effigiem illius. [Traducción: Y la operación de la virtud electiva se echa de ver en el consejo, en el juicio y en el deseo. El consejo consiste en inquirir cuál sea lo mejor, esto o aquello. Pero nada se dice lo mejor sino por acceso a lo óptimo, y el acceso a lo óptimo consiste en la mayor semejanza [...] Y el juicio cierto de las cosas, sujetas al consejo, viene de una ley [...] luego nuestra potencia deliberativa, cuando juzga y resuelve hasta el último análisis, viene a tocar en las leyes divinas. El deseo, por último, versa, ante todo, sobre aquello que sumamente lo mueve. Sumamente mueve lo que sumamente se ama; pero ámase sumamente ser feliz, y ser feliz no se consigue sino poseyendo lo óptimo y el fin último: luego nada

⁶³ Traducción: 'el alma es imagen y semejanza divina, tan presente a sí misma como presente a Dios' *Ibidem*, pp. 592-93.

apetece el humano deseo sino el sumo bien [...] o lo que tiene apariencia del sumo bien].⁶⁴

El camino, pues somos *viatores* según el maestro italiano, lleva al alma a la Santísima Trinidad. La inteligencia nace en la memoria y por ella reverbera en el que llama *acie intellectus* o ápice del entendimiento, concepto tan próximo al que se utiliza a menudo para designar a Sínderesis que es con bastante probabilidad una misma cosa con ella. Nuestra alma, dice San Buenaventura, está muy cerca de Dios. Sólo las seducciones de la concupiscencia provocan que se olvide de sí misma, que se desmemorie. Perdida entre las nubes de la imaginación, el alma es incapaz de entrar en sí misma y, caída, necesita de una mano que la ayude a levantarse de nuevo. Ese auxilio de la gracia es el que se ofrece al 'siervo'. Su opción, libremente tomada, de no rechazarlo lo reviste, según la exégesis bonaventuriana con las siete virtudes: las siete doncellas que aún se esconden, dejando a la caridad en la cofa, momentos antes de producirse el ansiado encuentro en la desconocida playa.

5. Siervo

E. Michael Gerli se acoge a la descripción del término 'siervo libre' en un tratado de literatura penitencial, el *Breve confessorario*, como 'the requisite state of voluntary contrition for novices seeking to take final religious vows'.⁶⁵ También recoge la opinión de Colbert N. Nepaulsingh, para el que el título supone:

A clear reference to Paul's first letter to the Corinthians [...] The meaning of the book's title, which critics have not explained adequately, therefore can be interpreted -in accordance with the three principal parts of the work- in three main ways: a slave who serves love of his own free will; a slave of love who is now free; and a servant (once a slave to love) who now serves Love (that is, Christ) of his own free will.⁶⁶

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 598-99.

⁶⁵ E. Michael Gerli, «Siervo libre de amor and the Penitential Tradition», *JHP*, 12 (1988), p. 94.

⁶⁶ Colbert I. Nepaulsingh, *Towards a History of Literary Composition in Medieval Spain*, Toronto, UP, 1986, p. 165.

Según mis cálculos, Juan Rodríguez del Padrón debía de ser novicio, como afirma el profesor Nepaulsingh, o en todo caso próximo a su entrada en religión cuando redactó su obra.⁶⁷ No se puede negar tampoco la posibilidad de que el autor tuviera presentes, ya sea el magisterio que expone el *Breve confesionario* y el magisterio paulino era de capital importancia para cualquier religioso. Ahora bien, conviene subrayar que el término 'siervo' lo usan con frecuencia, tanto en su sentido literal como analógico, los clásicos, como Aristóteles, las autoridades bíblicas (la imagen del siervo aparece recurrentemente en Isaías), y los teólogos y predicadores medievales (o, de nuevo, Dante).

Bastante han insistido los críticos de la obra en la pretendida o real ambigüedad, léxica, sintáctica y semántica, del *Siervo libre de amor*, empezando por su mismo título. No les falta razón a estudiosos de la talla de Alan Deyermond para privilegiar aspecto tan desazonador como estimulante para el hermeneuta, si bien la amplitud semántica que envuelve ciertos conceptos puede ser resultado, en ocasiones, de la apreciación que hace de ellos el lector moderno.⁶⁸ La palabra amor y lo mismo pasa de manera más restrictiva con la palabra siervo, *servus*, son buenos ejemplos. Se tiene la impresión de que las acepciones de 'siervo', aun centrándonos sólo en su uso por parte de la clerecía medieval, son tan variadas como para incluir entre ellas las de esclavo o sirviente en el sentido sociológico, hombre esclavo del pecado, siervo de Cristo, etc. Dicha generosidad semántica ha llevado a algunos de los críticos que se han ocupado del presente texto a debates que se dirían inacabables sobre el significado del título de la obra.

Sin embargo, la palabra amor suele tener un significado preciso para los tratadistas medievales, tanto religiosos como laicos. Esta voz se equipara normalmente a la pasión tal como la definen Andrés el Capellán, Juan de Mena o los numerosos médicos que la incluyen entre las dolencias que afectan a una parte de la población, especialmente la nobleza ociosa y educada. En la carta que abre el *Siervo libre*

⁶⁷ Enric Dolz i Ferrer, «Juan Rodríguez del Padrón, Juan de Cervantes y Gonzalo de Medina. Apuntes biográficos», *Lemir*, 9 (2005), p. 15.

⁶⁸ Alan Deyermond, *Tradiciones y puntos de vista en la ficción sentimental*, México, UNAM, 1993, p. 73, *passim*.

de amor, el remitente especifica con claridad a su destinatario, Gonzalo de Medina, de qué asuntos va a tratar, cómo y por qué:

La fe prometida al íntimo y claro amor y la instancia de tus epístolas oy me haze escrevir lo que pavor y vergüença en ningund otorgaron revelar, no menos por salvar a mí, de la muerte pavoroso, que por guardar la que por sola beldat, discreción, loor y alteza amor me mandó seguir porque sirviendo, la excelencia del estado y grandeza del amor mostrasen en mí las grandes fuerças del themor [...] E así vergonçado con la pena, del temor escribo a ti [...] trayendo fiçiones [...] la qual [letra o carta], si requieres de sano entender armas te dizen contra el amor. Ni porque mi tratado a mí se endereçe en obras mundanas o en fechos de amores, por él te amonesto que devas amar, o si amas, perseverar, que en señal de amistad te escribo de amor, por mí que sientas la grand fallía de los amadores y poca fiança de los amigos e por mí jusgues a ti amador. Esfuérçate en pensar lo que creo pensarás: yo aver sido bien affortunado, aunque agora me vees en contralloy; e por amar alcançar lo que mayores de mí deseavan, que perdí por amor la principal causa de mi perdiçión.⁶⁹

En su epístola, el Auctor selecciona cuidadosamente la dimensión semántica de la que dota a la palabra amor. Sólo en la primera ocasión tiene el vocablo tintes positivos pero, un poco a la manera de Boccaccio, se preocupa de envolverlo en un brocado de epítetos, 'íntimo y claro', que lo aíslan de cualquier posible contaminación de la significación habitual de la palabra.

Tan ordinario es el significado de 'amor' en ese uso restringido que, normalmente, para hablar de los amores ordenados se maneja un vocabulario específico adecuadamente diferenciado como *amicitia* o *charitas*, o bien, si consideramos el caso de las 'Questioni d'amore' boccaccianas, los distintos tipos de amor se explican mediante breves cadenas sintagmáticas que no permiten a los interlocutores de Fiammetta ninguna vacilación acerca del objeto de cada uno de ellos.

Del mismo modo ocurre con la palabra siervo o servidumbre, por oposición al concepto de libertad. San Agustín es consciente de la multiplicidad de sentidos que para un cristiano tiene o puede alcanzar este vocablo. La libertad puede equivaler al libre albedrío o bien defi-

⁶⁹ Fol. 129^v-130^r, pp. 10-11.

nirse por oposición a la misma servidumbre. Ésta a su vez puede comprenderse como servidumbre del pecado o de la muerte.

No cabe duda, a pesar de lo dicho, de que el sentido de ciertas palabras, o el uso interesado que de él puede hacerse, resulta ambiguo. Sin alejarnos de Juan Rodríguez del Padrón, podemos recordar ahora su delimitación, elección sin duda interesada, del significado último de noble y nobleza como un estado ligado a la herencia, en un sentido contrario al que defiende Boccaccio, el cual valora por encima de la sangre el comportamiento individual: la nobleza moral. O bien, volviendo al concepto de servidumbre, la valoración semántica que llega a hacer cierta literatura eclesiástica medieval del concepto de libertad, dentro de una anfibología conveniente al mantenimiento de los señoríos de la iglesia, como apunta Miguel Ángel Lavilla citando a Marcel Bloch:

Para ellos [los clérigos] la verdadera libertad consistía en la obediencia a Dios, a sus santos y a la comunidad que lo representan en la tierra [...] los textos, al hablar de los siervos pertenecientes a una determinada 'libertad', aparentemente presentan contradicciones, pues oponen la 'libre servidumbre hacia el Creador' a la 'servil libertad del mundo'; por otra parte, los autores eran plenamente conscientes de que la primera era considerada por las leyes civiles como una auténtica servidumbre.⁷⁰

Pero, aunque sea como mera petición de principio, hemos de instalarnos en el significado que cubren estas palabras dentro de la teología y de la filosofía moral.

Los autores medievales, que se apoyan especialmente en la tradición patristica, afirman que la servidumbre estriba en la sujeción al pecado y las pasiones. Para San Anselmo y San Bernardo, peca el que se apropia de la voluntad impidiendo con ello el servicio, es decir el amor a Dios, único señor al que se debe servir, y por extensión al prójimo. En Hugo de San Víctor y Alain de Lille, los hombres se clasifican en tres tipos: 'los siervos de Cristo (de la gracia), los siervos del mundo (de la naturaleza) y los siervos del pecado (de la culpa). Por

⁷⁰ Miguel Ángel Lavilla Martín, *La imagen del siervo en el pensamiento de San Francisco de Asís según sus escritos*, Valencia, Asís, 1995, p. 45.

supuesto que los verdaderos siervos son los segundos y terceros, porque los primeros son libres y nobles'.⁷¹

Para San Francisco de Asís, y el movimiento de reforma de los franciscanos supone una vuelta a sus enseñanzas, los conceptos de servidumbre y libertad, así como el de minoridad, constituyen aspectos doctrinales de alcance considerable. Según el pensamiento del 'Poverello', los motivos para no servir a Dios y a los demás provienen de los deseos ególatras de la persona que se deja arrastrar por los anhelos del momento. El que sirve al mundo deja de ser dueño de su destino, y su servicio se equipara al del diablo, por el cual se deja esclavizar. Este hombre, no sirviendo a Dios, camina hacia su perdición y mientras se hace la ilusión de poseer el mundo vive en el vacío y en la ignorancia. Francisco exhorta a este hombre a tomar conciencia de su situación: a convertirse al servicio de Dios, como Cristo se hizo siervo por amor nuestro. El problema del hombre es que:

No encuentra en sí mismo (ni en los otros) el criterio para valorar su ser y actuar, sino en Otro, en Dios. La verdad del hombre brota cuando éste se pone Dios, que le descubre su dependencia absoluta de Dios y su vocación de servir a Él y a los hombres [...] El reconocimiento del propio yo egoísta como el enemigo del hombre, ha de conducir al siervo a dominarse [...] Todos los comparativos de inferioridad son los adjetivos de identificación del siervo. El anonadamiento del siervo es tan decisivo en la vida que constituye el criterio último para saber si éste tiene el Espíritu del Señor [...] El anonadamiento es el odio a sí mismo [...] el desapego consciente y la renuncia voluntaria a todo aquello que hemos de amar, posponiéndolo en favor de Cristo.⁷²

El amor es distintivo del siervo, el cual, si verdaderamente ama, no temerá al otro. Es éste un amor de caridad que ahuyenta los miedos en las relaciones interpersonales. Se ama al hermano por amor de Dios, amor que se une a la humildad: Jesús nos enseña a considerarnos menores, a situarnos por debajo de los otros, como Cristo nos enseñó, según cuenta San Lucas en su Evangelio, 22, 24-27:

⁷¹ *Ibidem*, p. 113.

⁷² *Ibidem*, pp. 302-12.

Facta est autem et contentio inter eos, quis eorum videretur esse maior. Dixit autem eis: Reges gentium dominantur eorum: et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic: sed qui maior est in vobis, fiat sicut minor: et qui praecessor est, sicut ministrator. Nam quis maior est, qui recumbit, an qui ministrat? nonne qui recumbit? Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.⁷³ [Traducción: Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor. Él les dijo: los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor y el que manda como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve].⁷⁴

En el pensamiento franciscano original, la auténtica vocación cristiana exige la sumisión y obediencia del creyente a todos los hombres, e incluso a los animales, por amor de Dios y para gozar de su familiaridad, hasta el extremo de negar el deseo que es la fuente del dominio sobre los otros. El único poder del cristiano en tanto que siervo consiste en dominar su yo egoísta. El siervo es el hombre nuevo y en este espíritu, los hermanos, los ‘fratres menores’,

no deberán decirse o hacerse el mal, sino que deberán servirse y obedecerse mutuamente, no por la obligación de cumplir una ley externa [...] sino voluntariamente, libremente, obedeciendo a la ley interior del Espíritu. Es la caridad del Espíritu Santo presente en el interior de los hermanos la que posibilita su mutuo servirse y obedecerse. La dependencia o servidumbre entre los hermanos, como el servicio (esclavitud) del que habla Pablo, es voluntaria, una servidumbre de amor, fruto de la acción del Espíritu Santo en los hermanos. De esta manera, el ser siervos los hermanos entre sí, nace del amor y conduce al amor, sustentándose en la fe y no en otras causas [...] Los hermanos menores no sólo aplican el modelo del siervo a sus relaciones personales sino también a sus vínculos con la Iglesia.⁷⁵

⁷³ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. Alberto Colunga Cueto & Lorenzo Turrado, Madrid, Editorial Católica, 1951, p. 1370.

⁷⁴ *Biblia del peregrino*, ed. & trad. Luis Alonso Schökel, 3 vols., Bilbao, Ega, Mensajero, & Verbo Divino, 1996, pp. 1160-61.

⁷⁵ Lavilla Martín, *op. cit.*, pp. 379-81.

He aquí cómo la doctrina de San Francisco puede ayudarnos a comprender mejor, no sólo el sentido del título sino el de la obra misma. Según ella, el título da testimonio de la adhesión de Juan Rodríguez del Padrón, no tan sólo a una orden religiosa sino a un modelo existencial y escatológico, al tiempo que manifiesta un proceso de conversión mediante el cual el autor, inicialmente esclavizado por el pecado decide al final, libremente, ponerse al servicio de Dios, despojándose necesariamente en el proceso del amor humano y fundamentalmente de su propio yo egolátrico, de acuerdo con la concepción del amor extático (frente al físico, greco-tomista) que describe Étienne Gilson:

La conception *extatique*, au contraire, postulerait l'oubli de soi comme condition nécessaire de tout amour véritable, de celui qui met littéralement le sujet 'hors de lui-même' et libère en nous l'amour d'autrui de toutes les attaches qui semblent l'unir à nos inclinations égoïstes.⁷⁶

No puede extrañar al lector que tal renuncia al amor por causa del amor resulte en principio dura y problemática, ni que pocos sean los que se atrevan a ejercitarse en ella, dadas las dificultades que entraña la vía 'muy agra de no amar ni ser amado, por la cual siguen muy pocos, por ser la más ligera de fallir y más grave de seguir',⁷⁷ de acuerdo al precepto cristológico que recoge San Mateo en su Evangelio, 7, 13-14:

Intrate per angustam portam: quia lata porta, et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam: et pauci sunt qui inveniunt eam!⁷⁸ [Traducción: Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!]⁷⁹.

⁷⁶ *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, p. 278.

⁷⁷ Fol. 129^v, p. 10.

⁷⁸ *Ob. cit.*, p. 1278.

⁷⁹ *Ob. cit.*, p. 1073.

Dolz i Ferrer, Enric, "El vocabulario del alma en el *Siervo libre de amor*", *Revista de poética medieval*, 16 (2006), pp.

RESUMEN: El presente artículo trata de suscitar el debate acerca de diversas cuestiones de importancia para la mejor comprensión del *Siervo libre de amor*.

En primer lugar, se plantea la oportunidad del modelo narrativo escogido por Juan Rodríguez del Padrón, que trata de traducir los códigos de la tratadística moral contemporánea y de la poesía amorosa de cancionero a la narración de la experiencia individual, en uno de los primeros intentos, en el área de la literatura de ficción en castellano, de conformar el modelo de lo que siglo y medio más tarde fructificará, con Cervantes, en la novela moderna. Asimismo se debate el análisis sobre el papel de la voluntad y la libertad individual desde la perspectiva franciscana que escoge para su obra Juan Rodríguez del Padrón.

ABSTRACT: This paper raises several topics of relevance for the understanding of *Siervo libre de amor*, dealing in the first place with the appropriateness of the narrative model chosen by Juan Rodríguez del Padrón as an effort to adapt the codes of contemporary moral treatises and Cancionero love poetry to the narration of individual experience. *Siervo* could well be considered as one of the first attempts to shape the model of modern novel that will come to fruition with Cervantes, one and a half century later. The role of Will and individual freedom from Rodriguez del Padrón's Franciscan perspective is also analysed in the paper.

PALABRAS CLAVE: Narrativa. Ficción. Novela. Voluntad. Libertad. Prerrenacimiento.

KEYWORDS: Narrative. Fiction. Novel. Will. Freedom. Early Renaissance.