Pæne insularum, Sirmio, insularumque ocelle

CATULLI XXXI, 1-2

ERICH KÖHLER

LA AVENTURA CABALLERESCA

IDEAL Y REALIDAD EN LA NARRATIVA CORTÉS

TRADUCCIÓN DE BLANCA GARÍ

841.109
K79aE
c. 1

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

UNIVERSIDAD DE CHILE
BIBLIOTECA
ARCHIVO
DEPTO. DE LITERATURA

009260

SIRMIO

Primera edición: diciembre de 1990

Publicado por Sirmio
Vallcorba editor, S. A.
F. Valls i Taberner, 8, bajos – 08006 Barcelona
Tels.: 212 38 80 – 212 87 66
Fax: 418 23 17

Título original:
Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik:
Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung

© 1956 by Max Niemeyer Verlag, Tübingen
2. erweiterte Auflage: 1970

© por la traducción: 1990 by Blanca Garí

Derechos exclusivos de edición:
Vallcorba editor, S. A.

Cubierta: Vallcorba

ISBN: 84-7769-023-5
Depósito legal: B. 43.203-1990

Compuesto por Foinsa
Impreso por Hurope, S.A.
Encuadernado por Inresa

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento
–incluidos la reprografía y el tratamiento informático–
y la distribución de ejemplares de esta edición
mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

Prólogo a la primera edición 11

I. El rey Arturo y su reino. Realidad histórica e ideal caballeresco 15

II. "Chevalerie" – "Clergie". Doble destino y conciencia histórica de la caballería cortés 42

III. "Aventure". Reintegración y búsqueda de identidad 62

IV. Elección y redención. Del desorden del mundo al reino de la paz 83

Excursus. El concepto "prodome" en la novela artúrica, especialmente en Chrétien 114

V. Intensificación y transformación de la tensión entre ideal y realidad en el amor: *Erec, Cligès, Tristán, Lancelot, Yvain* 124

VI. Perceval y el Graal. La consumación escatológica de la autointerpretación caballeresca 161

VII. La forma de la novela artúrica en Chrétien. Las relaciones entre contenido y estructura formal 204

Apéndice a la segunda edición 227

realidad histórica totalmente diferente, conseguirán: sea transformar en representaciones escatológicas la excesiva autonomía de la imagen del hombre caballeresco, sea reenviar a una idealidad que no compromete y que deviene un fin en sí misma, más estético que moral.

Nos parece que la comprensión lo más precisa posible del desarrollo de los elementos constitutivos del contenido y de la forma de las novelas artúricas, en la complejidad de sus funciones y de su problemática, trasladada de un trasfondo real a un plano poético-ideal, deberá permitir determinar con evidencia suficiente la aportación de Chrétien en la elaboración del sentido y en la estructuración de la forma. Lo que quiere decir en definitiva determinar el carácter, el valor y el significado de la creación poética. Todo estudio parcialmente orientado sobre las fuentes fracasaría en esta importante tarea de la historiografía literaria porque sus métodos niegan todo esfuerzo por el conocimiento de la fuerza formal de los elementos del contenido y con ello el del problema central de la relación entre contenido y forma, determinante del valor poético de la obra. Precisamente ha de ser el problema de la forma la última piedra de toque de cualquier método que aspire a la comprensión de la obra en su totalidad.

I

EL REY ARTURO Y SU REINO. REALIDAD HISTÓRICA E IDEAL CABALLERESCO

El legendario rey Arturo juega en la novela cortés, en la medida en que ésta utiliza la *matière de Bretagne*, un rol análogo al de Carlomagno en el cantar de gesta. Esta comparación ha sido establecida desde hace tiempo por los investigadores, incluyendo en ella, con razón, por un lado a los doce *pares de Francia* y por otro a los caballeros de la Tabla Redonda. Pero, mientras que en el caso de Carlomagno los fundamentos históricos del «alzamiento sobre el escudo» literario han sido buscados hasta en las caricaturas más groseras de su personaje, las aclaraciones históricas sobre Arturo no se han referido hasta la fecha más que a su aparición preliteraria y a aquello que la propia leyenda trasmitía y ocultaba de su existencia histórica. El hecho de que la literatura artúrica no presente para sus distintos personajes el trasfondo que resulta innegable en la épica, aunque se discuta su alcance, no significa que tampoco aporte ninguna respuesta a las cuestiones de su época, es decir, que no exista entre ella y la historia una relación concreta oculta tras la ficción, como ocurre en el cantar de gesta, donde la imagen de sus héroes varía según las exigencias del momento, a pesar de la existencia de una verdad absolutamente histórica, al menos en el caso de Carlomagno. Puede afirmarse de la Edad Media de manera precisa y particular lo que de forma general caracteriza a toda reivindicación histórica de grupos o de individuos, es decir, en palabras de H. Oncken, que la fantasía humana «tiene siempre la necesidad de representarse la imagen ideal de aquello a lo que aspira en el presente como realmente existente en un pasado remoto».[1] En una época en la que pasado y presente, tradición y realidad cotidiana, se encuentran tan estrechamente relacionadas como en la Edad Media, es fácil, en los momentos más importantes, legitimar el presente por el pasado, para lo cual en caso necesario el pasado se falsea sin escrúpulos en función del presente.[2] Con una línea de evolución histórica que se perfila de este modo, la referencia se vincula siempre a un futuro cuyo rumbo es justo y predeterminado y al que se adecúa la propia reivindicación. Así se explican los innumerables esfuerzos de grandes y pequeñas dinastías por asegurarse una ascendencia en la Antigüedad, a ser posible troyana. Lo mismo puede decirse de la novela cortés en sus comienzos ligados a la Antigüedad, aun si aquí el hecho es menos evidente por ser menos consciente y por obedecer a las leyes propias de la creación poética. La soberana despreocupación con que la Edad Media disfrazó el pasado, no se reduce a una cuestión de ingenuidad, se trata, sobre todo, de una autointerpretación sobre la base de explicaciones históricas en las que, más allá de los hechos, se busca un significado, a menudo polivalente, pero con una finalidad a cumplir, es decir, se busca, en última instancia, un significado escatológico al que queda unida la

leyenda. Pero a lo largo de toda la Edad Media es difícil llegar a separar claramente la leyenda de la representación histórica, generalmente ambas se confunden en la conciencia medieval.[3] En otras palabras: «En la Edad Media no existe ... leyenda alguna, pues no se cuestiona nunca la realidad de lo extraordinario».[4]

Cuantos han estudiado las leyendas han reconocido desde hace tiempo su función y su pretensión de ser verídicas.[5] Pero la aplicación de sus resultados a la literatura medieval no ha agotado ni mucho menos todas sus posibilidades. F. Lanzoni, estudioso del tema, ha definido la leyenda como «un ingrandimento ideale della realtà».[6] Pero entonces, tal idealización de la realidad, en un principio ilimitada, concibe el pasado desde la perspectiva del presente, no en el sentido de lo verosímil sino desde una alegorización que posee el carácter obligatorio de una verdad suprema.

No es necesario decir que la idealización de la realidad en la leyenda no la libera de tintes negros ni excluye la posibilidad de una perdición total, pero ve en ello aquello que es hostil a sus objetivos. El retrato poco agradable que la gesta de los barones rebeldes traza de los reyes carolingios, y en el fondo también –sobre todo para el observador moderno– de una feudalidad desmedida y recalcitrante, presenta precisamente la imagen de soberanía de estos poemas épicos tardíos como idealización feudal de una realidad en plena degradación. Una época que vive en la mayor debilidad del pensamiento monárquico y de la idea de estado desarrolla en el cantar de Roldán la imagen ideal del soberano universal, elegido y guiado por Dios, y la ve realizada en Carlomagno. Sólo algunos años después, en la gesta de Guillermo, la anarquía de la sociedad feudal, anunciada en el personaje de Roldán y domada entonces por su heroica muerte cristiana y por su prudencia, eleva al poderoso vasallo –siempre leal– a la categoría de «hacedor» de reyes, para convertir, al mismo tiempo o poco más tarde, al hasta entonces débil rey en un mal soberano que descuida sus deberes, para hacer caer así sobre el vasallo todo derecho moral y político al gobierno.[7] Esta tercera etapa del cantar de gesta se sitúa en el momento en que la realeza vuelve a tomar conciencia de su misión y comienza a imponer con tenacidad su espíritu antifeudal. Con ello la leyenda histórica muestra incluso en la gesta de los rebeldes su carácter ideal y sus objetivos histórico-políticos. Se acerca el tiempo en que una monarquía revigorizada se apoderará de la leyenda de Carlomagno, deformada por la feudalidad, para hacer de ella una eficaz ayuda al servicio del ideal político de los Capetos.

Lo que es válido para Carlomagno y sus sucesores, lo es también para Arturo, con la diferencia significativa de que Arturo entra ya en la literatura como una criatura del mundo feudal y cortés. Ello explica además su imagen singularmente fluctuante que lo presenta, ya enérgico y decidido, ya débil e indeciso, revestido de una majestad poderosa o humilde y desamparado.[8] No obstante sigue siendo siempre el rey ejemplar cuya corte es el centro del mundo y de la humanidad ideal. Su debilidad y el resplandor de su forma de vivir entre fiestas hacen de él el rey ideal de la sociedad feudal. Es cierto que su imagen se modifica a lo largo de la historia de la literatura artúrica medieval, pero sin sufrir cambios fundamentales. Anclado en su carácter, Arturo es de una grandeza estática en la que se manifiesta, por encima de todas las

variaciones, la orientación permanente de la narrativa cortés. En su *Historia Regum Britanniae*, Geoffrey de Monmouth muestra a Arturo cediendo Neustria a su copero, Anjou y Touraine a su senescal, demostrando así las pretensiones de los reyes de Inglaterra al derecho sobre estos territorios. La crónica de los condes de Anjou procede del mismo modo en la segunda mitad del siglo XII.[9] Arturo y su realeza legendaria son aquí medios para un objetivo muy concreto. Puede suponerse que algo semejante sucede con el Arturo de la novela, si bien aquí de forma más imprecisa y vaga por estar al servicio de un estrato de la feudalidad cortés que apenas acaba de tomar conciencia de sí mismo. Por ello, abordando al comienzo de nuestro estudio una crítica detallada de su función literaria, esperamos encontrar más rápidamente acceso a la novela cortés en general. Y este estudio deberá inevitablemente ligarse a una reflexión histórico-política acerca de la imagen que se hizo el siglo XII de la función y de la naturaleza de la monarquía.

Como es sabido, las noticias sobre el rey Arturo anteriores a Geoffrey de Monmouth son escasas. Sólo la *Historia Regum Britanniae* (acabada en 1137) hace del pequeño héroe local celta, elevado por Nennius (siglo IX) al rango de «dux bellorum», el héroe nacional en el que se encarna la época que se ha considerado la más brillante de la historia de Inglaterra.[10] En su «libro de aventuras, mentiroso pero genial a su manera»,[11] Geoffrey hace de Arturo un soberano universal, gloria de los siglos oscuros de la protohistoria celta del país y sostén de las pretensiones de sus sucesores al trono de Inglaterra. Pero la leyenda artúrica alcanza su verdadera difusión y esplendor literario con Wace, quien traduce al francés la obra de Geoffrey en su *Roman de Brut* (1155) y añade a los rasgos característicos de los personajes de Geoffrey –evidentemente con la intención de rendir homenaje a la casa real de Inglaterra– los nuevos elementos distintivos, específicamente corteses.[12] En Wace, se dice de Arturo:

Mult ama pris, mult ama glore,
Mult valt son fet metre en memore;
Servir se fist cortoisement
Et mult se maintint noblement.
Tant com il vesqui et raina,
Tos autres princes sormonta
De cortoisie et de proesce
Et de valor et de largesce.
(Ed. J. Arnold, SATF, París, 1938,
vv. 9258-9265)

[Mucho amó el mérito, mucho amó la gloria, mucho vale la pena recordar sus hazañas; se hizo servir cortésmente y se comportó con gran nobleza. Mientras vivió y reinó sobrepasó a todos los demás príncipes en cortesía y en proeza, en valor y en generosidad.]

¿Cómo ve consecuentemente el nuevo rey ideal Chrétien, quien en su primera novela artúrica ha de permanecer cercano a su más importante fuente que es precisamente Wace? En el *Erec* pone en boca de Arturo estas palabras:

Je sui rois, ne doi pas mantir,
Ne vilenie consantir,
Ne fausseté ne desmesure:
Reison doi garder et droiture.
Ce apartient a leal roi
Que il doit maintenir la loi,
Verité et foi et justise.
Je ne voudroie an nule guise
Feire desleauté ne tort,
Ne plus au foible que au fort.
N'est droiz que nus de moi se plaigne
Ne je ne vuel pas que remaigne
La costume ne li usages,
Que siaut mantenir mes lignages.
De ce vos devroit il peser,
Se je vor voloie alever
Autres costumes, autres lois,
Que ne tint mes pere, li rois.
L'usage Pandragon, mon pere,
Qui fu droiz rois et anperere,
Doi je garder et maintenir,
Que que il m'an doie avenir.
(vv. 1793-1814)

[Yo soy rey, no debo mentir ni consentir villanía ni falsedad ni desmesura: debo guardar la razón y la justicia. Corresponde a rey leal mantener la ley, la verdad, la fe y la justicia. No querría, de ninguna manera, cometer deslealtad ni error, ni más con el débil que con el fuerte. No es justo que nadie se queje de mí y no quiero que cese la costumbre ni el uso que mi linaje mantuvo. Debería pesaros si yo quisiera enseñaros otras costumbres, otras leyes, que mi padre, el rey, no mantuvo. El uso de Pandragón, mi padre, que fue rey y emperador justo, debo guardar y mantener, sea lo que fuere lo que me deba acontecer.]

En Wace, como en Geoffrey, la imagen de Arturo, aunque ornada con trazos generales y corteses, se encuentra totalmente al servicio de una imponente construcción histórica destinada a la gloria de la casa real de Inglaterra. En el inventario de deberes reales que traza Chrétien el ideal principesco de Arturo se precisa al tiempo que pierde contenido concreto. A primera vista parece que la descripción de Chrétien, por muy detallada que sea, en el fondo no va más allá de los elementos generales y corteses planteados por Wace, pero un análisis más atento permite distinguir el acento marcadamente político que pone de manifiesto que el inicial, consciente y poderoso «Je sui rois» no debe entenderse en realidad como despótico y soberano sino como la autoafirmación del mundo feudal a través de un vértice monárquico que obedece a sus propias leyes. El rasgo fundamental de todo el pasaje es el inquieto conservadurismo, el recelo con que se aferra a la ley tradicional, a las *costumes* y *usages*, para que nadie tenga motivo de queja.[13] La *leauté* de Arturo se mueve en ese tradicionalismo, y de este modo reduce significativamente el concepto de fidelidad del derecho feudal al mantenimiento del orden heredado, que declara orden intangible y limita así rigurosamente la actividad real. Un principio fundamental del derecho feudal es que la autoridad emana de la salvaguarda y del ejercicio del derecho tradicional. Si el príncipe viola este principio, hace desaparecer con él el fundamento legal de su autoridad e instaura un derecho a la resistencia que aspira al restablecimiento del orden perturbado. Esta norma se expresa claramente en los *Assises de Jerusalem*, concebidos alrededor de 1170, y destinados a un determinado sistema político, el del reino de Jerusalén, en el que la concepción del estado feudal aparece en su forma más pura.[14] Junto a la *foi*, la *justise* y el respeto por la *loi*, Arturo puede prometer también la *verité*, pues la ley heredada tiene valor de instrumento que descubre la verdad.[15] La ley suprema para Arturo es reinar según el espíritu de su padre y de su «lignage». La concepción feudal y cortés de la realeza, de la que Chrétien se hace aquí defensor, permanece, por tanto, ligada al principio de los «ordines» de la coronación carolingia, que exhorta al rey a reinar «iuxta morem patrum»; reaccionando contra la presión de la praxis política de su época, llega incluso a situar este principio en un lugar central. «Regere iuxta morem patrum» tiene, sin embargo, dos significados: «ante todo, mantener la legalidad tradicional», pero también significa lo siguiente: «así como el derecho consuetudinario sanciona o ayuda a sancionar la soberanía de un linaje, así también debe el regente salvaguardar el derecho antiguo, al que él y su pueblo están sometidos por igual».[16] En el personaje de Arturo, la novela cortés queda unida ahora, y en lo sucesivo, a una imagen del príncipe que niega la transformación de las monarquías nacionales, que se está llevando a cabo contemporáneamente, pasando de la simple supremacía a la soberanía. Si el único fundamento de la autoridad es el respeto a las leyes y no el gobierno en sí mismo, y si las leyes subsisten en el seno del derecho consuetudinario feudal, la monarquía nacional no podrá liberarse de las trabas del estado feudal más que bajo el postulado de un «rex legibus solutus» —aun cuando aquí la teoría va naturalmente a la zaga de la praxis—. Es profundamente significativo que aún si no existe ninguna relación directa entre las dos obras— la formulación programática de Chrétien en el *Erec* aparezca pocos años después de la publicación de un libro que, bajo la presión de los problemas que se acumulan, pone resueltamente la ética pública de los príncipes a la altura de la realidad política, tras siglos de letargo: el *Policraticus* de Juan de Salisbury (1159). De ahora en adelante entre el derecho público extrafeudal y la práctica se establece una relación objetiva, bajo el signo de la nueva monarquía nacional, sin que por ello hayan desaparecido totalmente las

concepciones tradicionales, es decir, en este caso, anticuadas.[17] Éstas no podían dejarse de lado, porque la monarquía se servía precisamente de los medios jurídicos del estado feudal, justamente para superarlo. En Juan de Salisbury, las reivindicaciones dirigidas al estado y a los príncipes se orientan hacia el joven estado nacional de su época.[18] El mismo hombre que fundamenta la doctrina del tiranicidio, aboga por una libertad del príncipe ante la ley en vigor, libertad limitada, de forma significativa, no por el derecho consuetudinario sino por una ética.[19] Esta concepción y el carácter fuertemente anticortés que subyace en general todo el *Policraticus* oculta una trama de relaciones en la que la transferencia cortés de la imagen de la vieja realeza feudal a un plano estético-ético representa un movimiento de repliegue que adorna lo que no es más que una aspiración política —por el momento desesperada— con el resplandor de una humanidad universal y perfecta. La *fides* germánica, vivamente defendida por la Iglesia en el siglo XI, las ideas de *pax* y de *iustitia* de origen agustiniano, y los elementos de la representación tradicional de la realeza, constituyen las bases de un ideal monárquico embellecido por el esplendor de las nuevas costumbres corteses a través de las que la caballería feudal y cortés muestra la monarquía de su época como en un espejo corrector. Esta tendencia política, a menudo olvidada, habrá de precisarse mejor en las páginas que siguen, pues fue más o menos conscientemente transformada —y por ello mismo quedó oculta— en una imagen ética y estética de evidente fuerza persuasiva.

Si se buscan en las novelas artúricas de Chrétien formulaciones explícitas y enérgicas de las reivindicaciones feudales frente a la monarquía, se conseguirá bien poco. El reino de Arturo constituye un universo en el que prácticamente sólo existe una caballería que identifica sus aspiraciones políticas, a través de una continua moralización de los conceptos jurídico-feudales y estamentales, con los principios de la más noble aspiración moral humana. *Chevalerie, leauté, justise, honor, usage, foi, costume, don, largesce*, todas estas nobles obligaciones a las que se debe Arturo, el rey ideal, casi hacen olvidar, en tanto que su significado se desliza resueltamente al plano de una moral general, que tras ellas se ocultan normas muy concretas del derecho feudal. Este hecho es apenas reconocible porque el mundo artúrico se sumerge en una atmósfera feérica, en la que sin duda existen fuerzas malignas y combates, pero en cambio, quedan, prácticamente excluidas las necesidades cotidianas y quedan reducidos a una problemática personal y psicológica los antagonismos políticos del estado feudal. Para comprender la realidad política que subyace a la imagen de Arturo, y de la que hacen abstracción las novelas, y para analizar su significado en la propia novela, es necesario dar un rodeo a través del lenguaje mucho más explícito del cantar de gesta y de algunas novelas posteriores, no artúricas.

En el *Couronnement de Louis*, cantar de gesta del ciclo de Guillermo, el emperador, que se está haciendo viejo, da a su hijo, Luis, que acaba de ser designado como su sucesor, algunas reglas de gobierno; entre las más importantes figura ésta:

Et altre chose te vueil, filz, acointier,
Que, se tu vis, il t'avra grant mestier:
Que de *vilain ne faces conseiller,*
Fill a prevost ne de fill a veier:
Il boiseroient a petit por loier.
(Ed. E. Langlois, CFMA, París,
1925, 2, vv. 204-208.)

[Y te quiero hacer saber otra cosa, hijo, que, si vives, te será muy necesaria: que no hagas consejero de un villano, ni del hijo de un preboste ni del hijo de un humilde oficial de justicia; por poco que pudiesen, te engañarían por un salario.]

El *Couronnement* forma parte del ciclo épico en el que una feudalidad, que tiene las riendas del poder, se erige en protectora de una monarquía débil y en garante del orden en el interior y en el exterior del reino. El rey es su criatura, y es en este sentido que el poeta hace decir al rey dirigiéndose a Guillermo:

Vostre lignage a le mien essalcié.
(v. 149)

[Vuestro linaje ha ensalzado el mío.]

Se acerca el tiempo en que la gesta de los barones rebeldes opondrá, frente a una monarquía que, con más astucia que violencia, ha reemprendido con éxito la lucha por el poder efectivo, el rechazo de los linajes de vasallos convertidos en soberanos. Pero ya aquí, donde el poema muestra al vasallo como un fiel feudatario que alcanza a ver más lejos y puede sostener, en caso necesario, la idea de la monarquía frente a los miopes intereses cotidianos de cada rey, se palpa, como un presagio, el peligro que representan para el feudalismo los lazos de la monarquía con una capa de funcionarios de estado, burgueses, incondicionalmente sometidos a ella porque ella los ha sacado de la insignificancia social y política. El contexto, al que pertenecen los versos arriba citados, constituye el espejo casi completo del monarca tal y como lo entendió la alta aristocracia feudal.[20] Se delimita así un programa de gobierno sostenido por la nobleza feudal, del que queda excluido el burgués, el *vilain*.[21]

La versión del *Alejandro* de Alejandro de París (de Bernay), que trata este tema de forma «cortés», es muy clarificadora al respecto. La muerte de Darío es utilizada aquí para demostrar la bajeza moral y la miopía política del soberano, que humilla a su nobleza y eleva a *vilains* y a *sers* al rango de consejeros, cubriéndoles de honores y de riquezas. Darío, con un ejército tres veces mayor, habrá de perder — junto con su vida— la batalla decisiva con Alejandro, por haber desatendido a la nobleza.[22] Todos los caballeros, incluso los que aquí (v. 178) se mencionan concretamente como *povres chevaliers*, dejarán a Darío solo con sus *sers*. El arrepentimiento llegará tarde, los amargos reproches contra los *sers* sólo conseguirán que éstos den muerte a su señor para ganarse la gracia de Alejandro victorioso.

El epílogo de la obra revela una vez más con toda claridad la intención del poeta:

Li gentil chevalier et li clerc sage et bon,
Les dames, les puceles, qui ont clere façon,
Qui sevent de service rendre le guerredon,
Cil doivent d'Alixandre escouter la chançon.
...
Alixandres le dist et mostre par raison:
Fous est qui conseil croit de serf ne de felon
Ne qui fait de nul d'aus prince de sa maison;
Se gaaig i puet faire, ne doute traïson;
Ci doivent prendre essample li prince et li baron.
(Br. IV, vv. 1652-1668)

[Los gentiles caballeros y los buenos y sabios clérigos, las damas, las doncellas, que tienen el rostro claro, que saben otorgar el premio del servicio, éstos deben escuchar la canción de Alejandro. ... Alejandro lo dice y demuestra razonablemente: loco es aquél que cree en consejo de siervo o de traidor y quien hace de alguno de ellos jefe de su casa; si en ello puede obtener ganancia, que no dude de la traición; de aquí deben tomar ejemplo los príncipes y nobles.]

Hay que llegar hasta *L'Escoufle* de Jean Renart, para encontrar afirmaciones de una claridad similar en la novela cortés. Se reprocha aquí a un emperador haber descuidado a sus caballeros —a la postre en detrimento propio— y de haber elevado a los burgueses al rango de caballeros. Se le exhorta a preocuparse de

Que jamais a vo cort ne viegne
Nus sers por estre vos baillius,
Car haus hom est honis et vix
Qui de soi fait nul vilain mestre.
Vilain! et comment porroit estre
Que vilains fust gentix nè frans?
Riches hom doit estre tous tans
Humles et dous, et ses consaus
Li doit adès garder son miaus,
Et faire droiture et justise
A cascun. Ce que je devise
Ne valt riens s'or ne faites plus.
Metés vos haus homes desus;
Si les amés et tenés chiers:
Por avoir paor de los chiers
Ne vos faudront, s'ensi le faites.
Se besoins vos vient en souhaites,

Il aideront a amender
Les bas consaus, et amender
Les comunes et les vilains.
(Ed. H. Michelant et P. Meyer,
SATF, París, 1894, vv. 1616-1645)[23]

[*Que jamás venga a vuestra corte ningún siervo para ser vuestro gobernador, porque es deshonrado y envilecido el hombre de elevada condición que hace de un villano administrador de sus asuntos.* ¡Un villano! ¿Y cómo podría ser que un villano fuese cortés y sincero? El hombre rico debe ser siempre humilde y benévolo y su consejo debe, en todo momento, procurarle su ventaja y hacer a cada uno justicia y otorgarle sus derechos. Esto que digo no vale nada, si ahora no hacéis algo más. Someted a vuestros hombres nobles; amadlos y tenedles aprecio: si así lo hacéis, no os fallarán por temer por lo que les corresponde. Si os encontráis en alguna necesidad, os ayudarán a rectificar los malos consejos y a controlar a los burgueses y villanos.]

Estas advertencias, dirigidas por caballeros de ficción a reyes y emperadores de ficción, aluden asimismo a los grandes soberanos reales. Ello se ve aún más claramente en el *Guillaume de Dôle*, donde un elogio a un emperador alemán sirve para construir la imagen ideal de un monarca:

Il n'estoit mie, ce me samble,
De cez rois ne de cez barons
Qui donent or a lor garçons,
Rentes e prevostez a ferme,
Dont les terres et il meesme
Sont destruit et il honi;
S'ont tot le monde aviloni;
Ce met les prodomes arriere
Et les mauvès en la chaiere:
Mal fet bers qes met en baillie;
Que ja por nule segnorie
Nuls vilains n'iert se vilains non.
(Ed. G. Servois, SATF, París,
1893, vv. 574-585)

[Él no era en absoluto, pienso, de esos reyes y nobles que dan oro, rentas fijas y cargos a sus sirvientes, por lo cual las tierras son destruidas y ellos mismos deshonrados. Así han envilecido el mundo entero. Esto hace que los hombres de valía sean relegados y pone a los malvados en el trono: mal obra el noble que les concede bienes, pues por ningún señorío será un villano otra cosa que villano.]

La elevación de los *vilains* al rango de consejeros de los reyes y la consecuente exclusión de la nobleza de los puestos políticos decisivos aparece como la representa-

ción de un funesto declive del mundo («S'ont tot le monde aviloni»). No es pues sorprendente que Huon de Méry haga actuar al Anticristo como el rey hostil a la nobleza que arma caballeros a los *vilains*.[24]

Ch. V. Langlois creyó ver en el pasaje citado de *Guillaume de Dôle* una alusión directa al rey de Francia.[25] Indudablemente tenía razón. El claro lenguaje de las novelas de las primeras décadas del siglo XIII revela la experiencia que tuvo que hacer la nobleza feudal francesa bajo Felipe Augusto. Este político realista y lúcido no olvidó jamás las luchas contra los vasallos rebeldes que habían ensombrecido su juventud y habían puesto en tela de juicio la propia existencia de la monarquía. La Crónica de Tours lo caracteriza con estas palabras: «oprimió a los barones recalcitrantes del reino y fomentó la discordia entre ellos, pero nunca dio muerte a ninguno en prisión, tomó por consejeros a gente sencilla, no guardó rencor a nadie, humilló a los soberbios, defendió a la Iglesia, y socorrió a los pobres».[26] Enérgico y consecuente en todas sus acciones políticas, Felipe Augusto contribuyó a reforzar la idea de estado y se sirvió para ello de un nuevo derecho público asentado en el derecho romano, de la leyenda, de la historiografía y de todos los medios políticos que el propio derecho feudal ponía a su alcance.[27] La alianza entre la monarquía y el clero, visible, sobre todo, en la leyenda real creada en Saint Denis, aporta ahora sus frutos.[28] En 1184 Felipe Augusto adoptó de los Plantagenet la institución de los *baillis* o *sénéchaux*, hizo de ellos sus fieles funcionarios y creó con ellos un aparato administrativo al servicio del centralismo antifeudal.[29] Pero el elemento decisivo para el rey en la lucha por la restauración de la soberanía monárquica fue la burguesía de las ciudades. Felipe Augusto llevó a cabo un plan de protección y reforzamiento de las comunas, que tendría continuidad en el futuro y que se realizó prácticamente a costa de la nobleza feudal.[30]

Si la centralización política de la monarquía francesa alcanzó un primer apogeo con Felipe Augusto, el efecto de una política similar puede percibirse mucho antes de su reinado. La realeza francesa nunca había dado por perdida su posición de poder; incluso si había tenido que tolerar los principados feudales nacidos durante la época de su mayor debilidad, nunca los había legalizado en tanto que estructuras autónomas.[31] En su lucha obstinada y tenaz contra los poderes feudales particularistas, la monarquía capeta, cuya naturaleza era, a pesar de sus orígenes feudales, extrafeudal, es decir antifeudal, reconquistó la soberanía efectiva que había perdido y, en consecuencia, ni siquiera sus representantes más débiles abandonaron nunca la idea fundamental de estado.[32] A principios del siglo XII, el tercer estado se pone en movimiento. Primero lentamente, luego cada vez más rápido, a veces con sangrientas rebeliones, a veces en una conjunción política favorable y sin grandes dificultades, la burguesía ciudadana conquista sus libertades en una lucha que desde el principio se sitúa bajo el signo de la protesta contra los poderes feudales.[33] El adversario será el mismo para las comunas y para la monarquía. Luis VI el Gordo luchó toda su vida contra la nobleza que vivía del pillaje. Y si bien durante su gobierno, apuntalado esencialmente sobre el clero, no parece haber privilegiado especialmente a las ciudades, su política de pacificación favoreció a la larga el desarrollo económico de las mismas. En Luis VII, cuyo mayor error político fue el

divorcio con Eleonor de Aquitania, puede constatarse, a pesar de toda su debilidad, una inclinación instintiva y perseverante por la burguesía y un apoyo, más o menos consciente de sus objetivos, a las ciudades.[34] Y allí donde a Luis VI o Luis VII les faltó decisión, fueron sustituidos por el más fiel e inteligente servidor que la monarquía del siglo XII pudo haber encontrado: Suger de Saint Denis, un hombre de origen humilde.[35] La nueva clase de legistas, que el renacido derecho romano puso al servicio de la monarquía, se compuso fundamentalmente de burgueses. La monarquía se preocupó enseguida de recompensar y de atraerse a estos fieles colaboradores reservándose el derecho exclusivo de ennoblecerlos. Cada vez más, esta alianza con la burguesía se fue mostrando como el medio más importante de destrucción de los poderes feudales. «La royauté française n'a d'ailleurs pu briser la féodalité que parce qu'elle a fait alliance contre elle avec le peuple: ici intervient ce facteur essentiel du dynamisme social au moyen âge, l'esprit d'association».[36] Ser «súbdito del rey», y escapar con ello a cualquier jurisdicción feudal local, fue para los ciudadanos del siglo XII un objetivo tan seductor, como odioso fue el concepto de comuna para la nobleza. La ciudad aparecía como la sede de una humanidad peculiar, cuyas formas de vida y categorías mentales no coincidían en absoluto con las formas habituales de ver las cosas, y debían representar incluso, a los ojos de la caballería y del clero feudalizado, una amenaza para el orden general; la alianza con la monarquía, el aumento de poder político que ésta posibilitaba, y el poder económico que poseían, les llenaba de inquietud.[37] No hay que buscar mucho para encontrar testimonios literarios del odio de los caballeros contra las comunidades urbanas.[38] Junto a las palabras de Guibert de Nogent, frecuentemente citadas: «commune, nom nouveau, nom détestable», basta con dar un vistazo a la obra de Chrétien. El desprecio al *vilain*, término con el que se designa, sin distinción, a cuantos no pertenecen a la caballería o al clero, es aún más clara en *Guillaume d'Anglaterre* donde, en una amplia exposición, se recurre a la doctrina de la naturaleza para constatar una diferencia insondable de carácter metafísico y biológico entre nobles y burgueses.[39] «Vilenaille, chien enragié, pute servaille», son los nombres que da a los asaltantes la doncella que, en *Perceval*, se defiende junto con Gauvain contra los burgueses de la ciudad.[40] El poder económico, que aumentaba, siguiendo leyes insondables, justamente en la época del empobrecimiento de la nobleza, el secreto de una colectividad plenamente consciente de sus intereses comunes, asentada en la igualdad, todo ello parecía inquietante y amenazador. Tanto más cuanto que la ciudad no debía el crecimiento de su poder exclusivamente a sus lazos perceptibles con una teoría monárquica del estado, sino que ella misma era el producto de la construcción de grandes unidades territoriales en el seno del desarrollo del feudalismo. Con la creación de grandes unidades administrativas se hizo necesario, desde el punto de vista económico y organizativo, favorecer el comercio y la industria y recurrir a nuevos grupos sociales. Con la creación de las ciudades y la concesión de importantes privilegios a las mismas, la feudalidad avanzada engendró sus propias contradicciones, que fueron percibidas desde la perspectiva de la caballería cortés en todo su carácter de irrevocable fatalidad.

En el ciclo de Arturo no se encuentra ninguna advertencia al rey, del tipo de las

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

que hemos visto, para que no recurra a *vilains* como consejeros, pero ello se debe a que en la corte de Arturo no existe nadie que no haya nacido caballero. Arturo, consciente de sus deberes feudales, no tiene necesidad de tales exhortaciones. La relación ideal entre el rey y sus grandes barones se expresa en la novela cortés colocando la Tabla Redonda en la corte de Arturo, de forma que la ficción se convierte en la representación del ideal de una *curia regis* que, aunque no hubiera podido resistir ninguna realidad política precisa, presentaba múltiples lazos con ellas.

La primera alusión a la Tabla Redonda se encuentra, como se sabe, en el *Roman de Brut* de Wace.[41] Sus orígenes son todavía hoy controvertidos y el interrogante sobre si se remonta a la época celta o si no representa más que una analogía de los doce apóstoles y de los doce pares de las gestas de Carlomagno no se ha resuelto con seguridad absoluta. La última hipótesis nos parece la más verosímil, pues puede comprenderse sin dificultad, mientras que la hipótesis, excesivamente artificial, de R. S. Loomis, que remonta su origen a la leyenda de «Bran el Herido», no resulta convincente.[42] Hasta ahora, los investigadores se inclinaban a pensar que el lazo entre la Tabla Redonda y la leyenda artúrica había sido establecido por Wace,[43] pero St. Hofer, después de las dudas expresadas por Ph.A. Becker (*Der gepaarte Achtsilber*, p. 92) acerca de la autenticidad de los mencionados pasajes del *Roman de Brut*, considera la Tabla Redonda como una adaptación ideada por Chrétien sobre la imagen de los doce pares de la épica popular, y los pasajes de Wace como la obra de un escritor posterior que habría utilizado el *Roman de Brut* como introducción a las obras de Chrétien.[44] A pesar de todas las reservas que se imponen ante las hipótesis de interpolación —muchas veces precipitadas-, la concepción de Hofer es muy convincente; en cualquier caso la institución de la Tabla Redonda, que sitúa al rey como *primus inter pares* y presupone una constante advertencia de los límites de su poder y de su posición definida puramente por el derecho feudal, parece más un hallazgo de la novela cortés francesa que no de los cronistas al servicio de la casa real de Anjou. La explicación que aporta, sobre el origen de la Tabla Redonda, el pasaje del *Roman de Brut*[45] no se encuentra en contradicción con lo dicho, sino que deja entrever los motivos por los que más tarde, bajo Felipe Augusto, la corte de los pares llegará a ser una institución oficial, incluso prácticamente privada de poder.[46] Los reyes franceses no podían sentirse muy atraídos con la idea de un colegio de pares, pues reconocieron en él desde el principio, y con razón, las pretensiones a la soberanía de la alta nobleza feudal.[47] La armonía entre un grupo de poderosos vasallos y el soberano, tal y como la representaban los primeros cantares de gesta y la narrativa artúrica, no era sino una ilusión a los ojos de una monarquía que se desprendía conscientemente de las garras del estado feudal y, como adivinaba las reivindicaciones políticas ocultas en la ficción literaria, tal armonía le parecía sospechosa.

La armonía ficticia entre soberano y vasallos impedía a éstos dirigir directamente al rey sus reclamaciones, tales como la de no escoger a ningún *vilain* como consejero. Pero, lo que no podía aparecer en la narrativa artúrica, a causa de sus propios postulados, lo encontramos en otros sitios. En la cuarta rama del *Roman de*

Alexandre (Alejandro de Bernay), Alejandro Magno, antes de morir, divide el Imperio entre los doce pares, escogidos al principio de su reinado por consejo de Aristóteles.[48] Podemos imaginarnos que Arturo, que no tenía hijos, habría actuado igual, de la misma forma que en el gran ciclo de *Lancelot* y del *Graal*, Lancelot divide sus dominios entre los grandes vasallos de su entorno, o incluso, mucho antes de su muerte, eleva a Boort y a Lyonel a la categoría de reyes y los pone a la cabeza de dos países que le están sometidos.[49] Lo que la narrativa de Arturo da por sobreentendido y el *Roman de Alexandre* transforma en acción idealizada, será presentado décadas más tarde por Hue de la Ferté como reivindicación implícita, cuando aconseja al joven Luis IX, durante su coronación en 1226 y ante la peligrosa resistencia opuesta por los vasallos de la corona, que ponga el gobierno en manos de los pares.[50]

Con todo lo dicho, la función de la Tabla Redonda en el poema artúrico no puede dejar lugar a dudas. Ella perfila la posibilidad de una relación ideal entre el rey y los grandes vasallos desde la perspectiva de la sociedad feudal y una igualdad de rango paradigmática entre esos vasallos —aun si nunca es plenamente realizable, ni siquiera en la novela. Al otorgarse un *primus inter pares*, un soberano cuyo poder está estrechamente circunscrito por el derecho feudal y sometido a las mismas categorías morales y políticas que sus vasallos, esta «comunidad de grandes» constituye a la vez el centro del ideal que necesitaba para reorientar de forma caballeresca y cortés, estética y ética, las fuerzas anárquicas y particularistas. La necesidad de un centro ejemplar para la nueva moral, que legitimaría las pretensiones a la hegemonía constantemente amenazadas, no explica por sí sola el personaje del rey en la novela cortés; éste emerge de la propia dialéctica histórica de la sociedad feudal. Al respecto cabe recordar la afirmación de A. Dempf a propósito de la elección del rey: la elección «está tan profundamente fundada en el espíritu de comunidad germánico, que toda la dinámica del estado feudal, que exige con fuerza una monarquía hereditaria, nunca consiguió luchar contra ella, hasta el punto que el estado autoritario de una monarquía hereditaria no pudo ser una realidad de derecho hasta la llegada del Absolutismo. Lo que constituye la verdadera *cruz*, la antinomia histórica del estado feudal, es que, aunque sólo una monarquía hereditaria podía impedir la dilapidación de los bienes de la corona, porque no tendría que llevar a cabo acuerdos electorales con los vasallos, a pesar de ello el rey debía ser el primero en mostrar el carácter no hereditario del cargo; ejemplo de ello es que no puede ser investido más que para la duración de su función, sin que ésta se convierta en propiedad de una familia».[51] El estado feudal, con sus relaciones verticales de dependencia, constituye una pirámide social, que no es concebible sin un vértice, un soberano. Los vasallos cuyo poder se había fortalecido, y que aspiraban a asegurar la herencia de su cargo, debían conceder también al mayor de entre los señores feudales una herencia libre de elecciones, que había de encontrarse en grave y continua oposición respecto a las aspiraciones del soberano a asignar los feudos a su arbitrio. Así la sociedad feudal con su vértice monárquico engendraba también aquí su propia contradicción e incluso una contradicción insuperable, que perdió su dinámica peligrosa para la existencia de la nobleza feudal sólo mientras el rey siguió siendo una criatura de sus vasallos. Pero este estado de cosas, ideal desde la perspectiva feudal,

fue superado enseguida por los Capetos en Francia, una de las tierras más temprana e intensamente feudalizadas; la realidad política relegó el ideal feudal a la ficción y le dio importantes elementos de configuración. El héroe nacional celta, Arturo, debe su fortuna en tierras francesas a su perfecta adecuación a las aspiraciones de la alta nobleza convertida ahora en nobleza cortés. Ello explica muy bien el hecho de que la novela cortés y, sobre todo, la novela artúrica fuera patrocinada con entusiasmo por las casas principescas siempre enfrentadas a la monarquía, como Blois-Champaña o Flandes, mientras que los reyes Capetos se mantenían completamente al margen de la literatura de su tiempo determinada por este estado de cosas.[52] Arturo no es nunca un rey soberano, un verdadero rey; él es siempre el símbolo de un estado feudal ideal representado y caracterizado como el garante de un orden humano perfecto. Ello será así hasta que, una literatura que ha tomado conciencia de la situación real de la caballería, mire frontalmente en la *Mort d'Artu* el crepúsculo de su propio mundo, consecuencia extrema del aprisionamiento de la monarquía en un cerco feudal y del híbrido predominio del «lignage». La Tabla Redonda y el mundo artúrico deben su desaparición a sus propias condiciones de existencia. La sociedad de la literatura cortés no hubiera podido presentar un final más lógico a sus aspiraciones más profundas.

La realeza de Arturo no es pensable sin *largesce*, es decir, sin una virtud de la que precisamente carecían los Capetos de los siglos XII y XIII, y cuya ausencia en la corte real dará motivo a Rutebeuf para dirigir amargos reproches a San Luis, e incluso se presentará como una especie de símbolo de decadencia del mundo.[53] El significado de este tema en la literatura no se agota simplemente con la alusión a las necesidades de subsistencia de trovadores y poetas, sólo el carácter del régimen feudal y su evolución pueden explicarlo verdaderamente.[54]

Ya en el *Erec* encontramos la primera gran manifestación de la generosidad de Arturo. Con ocasión de la coronación de Erec, Arturo organiza una fiesta grandiosa, que el arte y el lenguaje de Chrétien, entonces debutante, no se cansan de describir. La generosidad del rey es ampliamente narrada, para después compararla a la de personajes célebres, como César y Alejandro.[55] Lo que *Erec* narra elocuentemente, *Cligès* intentará justificarlo con entusiasmo. Aquí *largesce* es explícitamente la virtud suprema que comunica su resplandor a todas las otras virtudes: su ausencia censura a los mejores, su presencia ensalza a los peores. No sólo domina sobre todas las otras cualidades que aseguran la integridad de la moral cortés, sino que aparece como la virtud fundamental que multiplica de forma maravillosa las ventajas del nuevo ideal caballeresco, en el que se halla concentrada su ética, la *prodomie*.[56]

La consecuente moralización de una generosidad, que no se distingue de la prodigalidad, y su papel como parte integrante de un ideal humano que aspira a la perfección, no puede hacer olvidar los intereses económicos de la sociedad feudal que se ocultan tras ella.[57] La llamada a la generosidad es, pues, una necesidad impuesta por la propia vida feudal. Fueron justamente los creadores de esa imagen, los grandes vasallos que se esforzaban en constituir territorios independientes, los que hubieron de ceder a esta necesidad, para atraerse así a sus propios feudatarios y a la pequeña nobleza sin fortuna. En la *largesce* convergieron los intereses de todos los

estratos de la caballería, en ella se evidenciaron por primera vez y de la forma más clara las condiciones objetivas de elaboración de un ideal cortés. Insensiblemente, una reivindicación económico-política se transforma en un requisito necesario para el prestigio personal y el honor caballeresco. Para cumplirla, se recurrirá incluso a medios brutales, al pillaje y a la guerra. El trovador Bertran de Born, un modesto «vavasor» acuciado por necesidades de dinero, no duda en fomentar la guerra con sus «sirventés», ni en declarar que lo hace porque la guerra obliga a los señores a una mayor generosidad.[58] La realidad, que se oculta bajo el barniz de los ideales, emerge aquí y desvela su carácter ideológico. Los poemas de María de Francia se expresan menos abiertamente, pero de forma no menos significativa. En un artículo notable E. A. Francis hace notar que, contrariamente a la opinión general, María en las fábulas no dirige sus críticas a todos los estamentos, sino especialmente al de los caballeros, y constata que los términos impuestos por la materia en las fábulas, como *gain* y *aveir* son reemplazados en los *lais* por términos más moralizantes como *pris* y *riches duns*.[59] Cuando, por ejemplo, *Lanval* presenta al héroe en un resplandor de ilimitada generosidad, dulzura y predisposición para honrar a sus gentes,[60] las lecciones de moral social que María extrae de la fábula y que —como señala justamente Francis— a menudo no tienen ninguna relación directa con el contenido de la narración, constituyen un completo sistema del correcto comportamiento en el seno de la sociedad feudal. Si se observa la crítica de la moral en las fábulas de María de Francia sin tener en cuenta los lazos específicos —a menudo muy laxos— de cada narración con su tema, se constata una unidad polémica, cuyo punto de partida ha podido ser determinante para la elección de los argumentos y, en última instancia, incluso para la unidad estilística y estética del conjunto. Las repetidas advertencias contra la *felunie* de los malos vecinos, contra los pérfidos consejeros, contra el orgullo y la arrogancia, el consejo de prudencia en la elección de un señor, la exhortación a la mutua fidelidad, la denuncia contra la envidia y la avaricia, todo esto apunta a un mundo cerrado estamentalmente, cuyo orden se halla en peligro por culpa de aquellos de sus miembros que olvidan su deber. Los términos *felun*, *desleial* y *coveitus* dan el tono de la moral crítica de María, que, como primera conclusión práctica, resignada, aconseja a cada uno guardar para sí, en la medida de lo posible, sus propios pensamientos:

> Par descovrance vient granz mals,
> n'est pas li siecles tuz leials.
> (LI, vv. 29 y s.)
>
> [Por la imprudencia sobreviene gran mal, pues este mundo no es totalmente honrado.]

Todas las adversidades de la vida caballeresca de su época, todo tipo de amenazas a un orden concebido como definitivo, representan para María faltas a la *leialté*, que es la única garantía, en un sistema de relaciones sociales basado en el compromiso personal, de mantenimiento de las relaciones de dependencia generadoras del orden.

Las transformaciones reales, políticas y sociales, que se habían producido tras la constitución de la sociedad feudal, habían convertido una sociedad organizada funcionalmente en una sociedad estamental y señorial, y habían llevado a la progresiva objetivización de los compromisos feudo-vasalláticos y a subordinar las aspiraciones a la construcción de grandes unidades de poder; todo esto María de Francia, como sus contemporáneos, no podía entenderlo ni aceptarlo. Por ello transfiere una realidad impenetrable al campo de la psicología, cuyas posibilidades se verán orientadas de hecho hacia esa realidad. La transposición de una problemática objetiva al comportamiento psicológico produce un vuelco en las responsabilidades del individuo, hace de los contenidos objetivos materia de la moral subjetiva, y consigue con ello creer en la posibilidad de mejorar la situación apelando a la conciencia moral del individuo. En nuestro caso, es decir, en María de Francia y en el conjunto de la literatura cortés de su época, esto significa una definitiva sujeción a los compromisos de fidelidad personal, como una de las virtudes morales del hombre, y a la *leialté*, cuya actualización no se limita a la relación entre señor y vasallo sino que comprende la masa creciente de la pequeña nobleza que carece, o casi, de feudos. Si antes la *leialté* se había manifestado en la donación de un feudo territorial, ahora designa por un lado el servicio leal y por otro —desde la perspectiva del señor— el reconocimiento y respeto sin más del deber de manutención. Pero la *leialté* es un comportamiento postulado por el derecho consuetudinario, que recibe su fuerza social y ética de la virtud de *largesce* y su resplandor estético a través de la ostentación placentera de una cultura fastuosa. En tanto que disposición constante al don, deliberada o espontánea, la *largesce* es, en una época en que la cultura se concentra en las cortes, el signo visible de la *leialté*, pronto corroborado en el ámbito religioso con el sello de la *caritas* cristiana.

Junto a la literatura cortés entendida en su sentido más estricto —lírica y narrativa— los escritos de didáctica y divulgación filosófica, en esta época, dominada por una visión del mundo conforme al orden feudal, consideran la generosidad y el don como un problema serio y decisivo para las relaciones humanas.[61] Las propuestas de las fuentes estoicas, en especial de los escritos de Séneca, eran utilizadas al servicio de las bases éticas del ideal de *largesce*.[62] En la literatura de la Edad Media, las recriminaciones contra la avaricia, el reproche de los dones hechos a quien no los merece, se asocian siempre a un sentimiento de decadencia amenazante.[63] También la crítica de María se halla bajo la sugestión de una degradación interna de la sociedad feudal. María denuncia la falta de piedad de los ricos y poderosos para con los pobres (p. e., X, XI), las humillaciones que les infringen (VII), su inclinación a hacer suntuosos regalos a falsos consejeros y a aduladores (XIII), y advierte en su reproche, que los poderosos, cuando se hallan en la adversidad, están a la merced de los que han maltratado:

> Par ceste fable nus assume
> qu'essample i prengent li riche hume
> ki sur les povres unt poeir,
> s'il lur mesfunt par nunsaveir,
> qu'il en aient bone merci.
> Avenir puet tut altresi
> que cil li avra grant mestier
> e mielz le savra cunseillier
> a sun busuin, s'il est suzpris,
> que li mieldre de ses amis.
> (XIV, vv. 45-54)

> [Esta fábula nos dice que tomen ejemplo los hombres ricos que tienen poder sobre los pobres y los maltratan por imprudencia: que sean considerados con ellos. De igual manera puede suceder que les sean de gran ayuda y mejor les sepan aconsejar, en su necesidad, si se ven sorprendidos, que el mejor de sus amigos.]

A pesar, o tal vez a causa de sus estrechas relaciones con la corte de Inglaterra, María de Francia ve expandirse en esta corte esa conducta condenable (XXXIV) y aconseja mantenerse alejado de ella (XXXVI).

Pero María no se encuentra sola en su advertencia sobre la importancia de la generosidad y de su correcta utilización en auxilio de los caballeros pobres. Cuando los poetas corteses, portavoces de la pequeña nobleza, no dejan de exhortar a sus poderosos mecenas para que no abandonen a los caballeros pobres, pues, en última instancia, dependen de ellos, anticipan intelectualmente lo que la monarquía francesa llevará poco después a la práctica, sobre una base razonable y puramente política, a través de un sistemático proceso de sujeción de los subvasallos.

Las primeras novelas en prosa aun son más claras. En *Perlesvaus*, Arturo ha reinado durante diez años sirviendo de «essanple» a príncipes y barones, entonces cae en una «volenté delaianz», y renuncia a sus *largesces*. Los caballeros abandonan su corte, sobre la que pesa desde este momento, como un castigo, la ausencia de aventura.[64] Por consejo de Ginebra, Arturo visita la capilla de San Agustín, donde sólo desde lejos puede contemplar el milagro de la misa que allí se celebra; un ermitaño le explica que eso sucede a causa de sus pecados:

> ... car vos estes li plus riches rois du mont e li plus poissanz e li plus aventurex, si devroit a vos toz li mondes prendre essanple de bien fere e de largesce e d'onneur: e vos estes li essanples de vilenie fere a toz les riches homes qui ore sont. Si vos en mescharra molt durement, se vos ne remetez vostre afere o point o vos l'aviez commencié; car vostre corz estoit la sovrainne de totes les corz, e la plus aventureuse; or est la pis vaillanz. (333-339)

> [... porque vos sois el rey más rico del mundo y el más poderoso y el más aventurado, de modo que en vos debería tomar todo el mundo ejemplo de buen obrar y de generosidad y de honor; también sois ejemplo de cómo cometer villanía para todos los hombres ricos que ahora existen. De este modo, os sobrevendrá gran desgracia si no volvéis a poner vuestra empresa en el punto en que la habíais comenzado, porque vuestra corte era la soberana de todas las cortes y la más aventurada; ahora es la que menos vale.]

Y poco después la mensajera calva del Graal confirma la ejemplaridad universal del reino de Arturo:

> ... vos ... avez delaié vostre bienfet grant piece, de coi vos avez esté molt blasmez e tuit li autre baron qui pris ont garde a vos, car vos estes li mireors au siecle de bien fere o de mal... (644-646)

> [... vos ... habéis descuidado vuestro buen obrar largo tiempo, por lo que habéis sido muy vituperado y, con vos, todos los barones que os han seguido en ello, porque sois el espejo del mundo en el buen y el mal obrar...]

El perfecto espejo de príncipes, que constituye el *Lancelot propre* en el ciclo de la Vulgata, se construye completamente desde la perspectiva de la pequeña nobleza. Tras la irrupción de Galahat en las tierras de Arturo, un «preudon» reprocha sus faltas al rey. Arturo ha administrado mal los bienes que Dios le había dado, pues ha hecho oídos sordos a pobres y débiles y sólo los *riches desloiax* han tenido acceso a él.[65] Una circunstancia, terrible e incomprensible para Arturo, configura una primera advertencia divina: aquéllos a los que ha hecho el bien le abandonan en el peligro:

> Car trop sui espoentes de mes hommes qui si me faillent car trop les ai ames. ha. fait li preudom che nest mie merueille se ti homme te faillent. Car ceste premiere demostrance ta fait diex por che que tu tapercheusses. quil te voloit oster de ta signorie. par che quil te toloit cels par quele aide tu las longuement maintenue. et neporquant li .j. te faillent de lor gre qui tu deusses faire les grans honors. et porter les granz signouries et les grans compaignies. che sont li bas gentil homme de ta terre par qui tu dois estre maintenus. Car li regnes ne puet estre maintenus se li communs des gens ne si acorde. Chil te sont failli de lor gre. li autre qui estre lor gre te faillent che sont chil de ta maison qui tu as donees les granz riqueches et qui tu as fais signors de ta maison chil te faillent estre lor gre por che que diex le velt issi. Ne contre la volente dieu ne puet durer nule desfense. Ensi te faillent li .j. et li autre. Mais li .j. vienent en ta besoigne par forche por che que garantir lor couient lor terres et lor honors. et li autre i vienent por les biens que tu lor fais et que lor feras encore. Ensi vienent li .j. par forche et li autre par volente. Mais chil qui par force i vienent ne te valent rien plus que sil estoient mort. Car tu nas mie leur cuers. et cors sans cuer na nul pooir. (217, 25-218, 1)

> [Pues mucho me preocupa que mis hombres me abandonen, pues los había querido tanto. ¡Ay! —dice el anciano— no es nada extraño que tus hombres te abandonen. Esta primera señal te ha hecho Dios para que te dieras cuenta de que desposeerá de tu poder, por lo que te quitaba aquellos cuya ayuda te había sostenido durante tanto tiempo. Y, aún así, algunos te abandonan por su propia voluntad, ya que debieras haberles hecho grandes honores y concedido grandes dominios y grandes compañías. Se trata de la baja nobleza de tu tierra que debiera sostenerte, pues el reino no puede sostenerse si la mayoría de la gente no se pone de acuerdo. Éstos te han abandonado por su propia voluntad. Quienes lo han hecho contra su voluntad son la gente de tu séquito, a los que has concedido grandes riquezas y has hecho señores de tu casa; éstos te abandonan contra su voluntad porque Dios lo quiere así. Y no hay resistencia ni defensa posible contra la voluntad de Dios. De esta manera te abandonan unos y otros. Pero algunos vienen en tu socorro por la fuerza ya que les interesa conservar sus tierras y sus honores; y otros acuden por los bienes que les concedes y les concederás. Así acuden unos por la fuerza y otros de grado. Pero quienes acuden por la fuerza no te valen más que si estuvieran muertos, porque sus corazones ya no están contigo y un cuerpo sin corazón no tiene ningún valor.]

La idea cristiana, según la cual el pobre es bueno por ser pobre y el rico se halla inclinado al mal, aparece aquí al servicio del «bas gentil homme», cuyas reivindicaciones dominan asimismo el largo discurso, que el «preudon» dirige a Arturo, dándole consejos.[66] La *humilité*, que aparece súbitamente como la virtud más importante del rey, consigue, mediante la protección de la baja caballería, la santificación de su piadosa obediencia. Pero esta humildad cristiana se resuelve de nuevo de forma significativa en la *largesce* para cuyo ejercicio se muestran al rey las directrices detalladas. Al *poure preudomme* debe hacerle donación de dinero y un caballo, a los *vauassors* en cambio de *robes e palefrois*. Es una exigencia mínima:

> Ensi donras au vauassor. Mais por che ne remaigne mie que tu nacroisses au besoing lor fies. de beles rentes et de riches terres a chascun selonc que il sera. Car por che ne perdras tu mie se tu los dounes ains gaigneras les cuers daus. Car miex seront les terres gardees par maint preudomme sil les ont queles ne seroient par toi seul. Car tu nes que .j. seul homme. ne tu ne pues se par aus non. Che que tu pues et tu dois miex voloir que ti preudome tiegnent a honor de ta terre vne partie. que tu perdisses honteusement et lune et lautre. Apres donras as haus hommes. as rois et as dus as contes et as barons les riches vasselementes les cointes ioiaus les biax dras de soie les boins oisiax et les cheuax. Et si ne (dois) baer mie a els tant a doner les riches dons come les biax et les plaisans. Car len ne doit mie douner au rice homme riches choses por plaisans. Mais plaisans choses pour riches. Car chest .j. anuis de fondre vne riqueche sor lautre. Mais au poure home doit len douner tex choses qui soient plus boines que beles et plus profitables que plaisans. Car pouertes na mestier fors damendement. Et riquece na mestier fors de delit. ne tex choses ne font mie a douner a tous. Car on ne doit doner a home chose dont il a asses. Et si te conuenra doner. se tu vels doner selonc droiture. (219, 27-220, 1)

> [Así darás a los valvasores. Pero por eso no dejes en absoluto de acrecentar, según su necesidad, sus feudos con buenas rentas y tierras ricas, a cada uno según sea. No perderás nada por darles, sino que ganarás sus corazones, porque las tierras estarán mejor guardadas por muchos prohombres, si las tienen, que lo serían por ti solo, pues tú no eres sino un solo hombre y necesitas que otros te ayuden. Puedes y debes desear más que anda que los prohombres te mantengan con honor una parte de tu tierra, antes de que pierdas vergonzosamente la una y la otra. Después darás a los hombres de elevada condición, a los reyes y a los duques y a los condes y a los barones las ricas

vajillas, las hermosas joyas, las bellas telas de seda, las buenas aves y los caballos. Y, de este modo, no es preciso que estés dispuesto a darles ricos dones tanto como bellos y placenteros, pues no se les debe dar a los hombres ricos cosas caras como si fueran placenteras, sino cosas placenteras como si fuese caras, pues es absurdo fundir una riqueza con la otra. Pero al hombre pobre se le deben dar tales cosas que sean más buenas que bellas y más provechosas que placenteras, porque la pobreza sólo necesita mejorar y la riqueza sólo necesita placer y no hay que dar las mismas cosas a todos, porque no se debe dar a un hombre algo de lo que ya tiene bastante. Así será conveniente que des, si quieres dar con justicia.]

Como vemos: los «bas gentil homme» aparecen claramente como el sostén más importante del reino, sin, por ello, afirmarse de manera absoluta. En un extraño sistema de repartición de bienes —de fundamentos religioso-morales y al que se circunscribe esencialmente una monarquía sancionada por una consagración también religiosa— queda sitio para los intereses de la alta nobleza cuya envergadura, sin embargo, vendrá determinada por los intereses de la baja caballería.[67] En el *Lancelot propre* la baja nobleza establece las condiciones económicas de un *modus vivendi*, de una colaboración con la alta nobleza feudal, que, iluminada por el resplandor de la vida cortés y por las virtudes gratas a Dios, abre la posibilidad de una humanidad superior por vía de una historia de salvación que aspira a su consumación en la búsqueda del Graal. Las aspiraciones de la baja nobleza se habían expresado ya claramente en la primera novela artúrica; ciertamente, la novela cortés en su conjunto, como veremos a continuación, presupone de forma esencial el consentimiento de las distintas capas de la caballería a una forma de vida que engloba los diferentes intereses en un medio cortés común. Parece entonces que la baja nobleza tome conciencia de que se ha abusado de su contribución al espacio cortés en beneficio de una alta nobleza feudal que no favorece de balde la integración cortés de las diversas capas de la caballería. A través del castigo divino que amenaza a Arturo por descuidar al «bas gentil homme», la pequeña nobleza protesta contra una evolución que sitúa progresivamente también a la novela cortés al servicio de los grandes linajes.

En la gran generosidad de Arturo se canalizan las necesidades de toda la caballería. Pero, sólo desde la perspectiva de la baja nobleza, la *largesce* consigue elevar al rey de tal forma, que los severos deberes de *ligesse* serán puestos en tela de juicio por el mero poder que ejerce la persona del rey. En el ciclo de *Lancelot-Graal*, el rey Claudas, antes de ejecutar su plan de guerrear contra Arturo, observa disfrazado a su futuro adversario. Está profundamente impresionado por la *largesce* de Arturo, de la que ya antes su compañero había hecho grandes elogios. A la pregunta de Claudas sobre si podía contar con su ayuda para combatir a Arturo, éste le había contestado: así como asediado, pero no como asaltante; pues si Claudas atacase a Arturo él dejaría de ser su «hons liges» (de Claudas), y combatiría con Arturo contra el que hasta entonces habría sido su señor:

Je vous guerpiroie tout vostre hommage pour garandir tout le monde de dolor et de pouerte. et pour toute chevalerie tenir en haut. Car se chis seus hons estoit mors. Je ne voi qui jamais maintenist cheualerie. Ne tenist gentilleche la ou ele est.
(Sommer III, 31, 4-7)

[Yo abandonaría vuestro servicio para defender a todo el mundo de dolor y de pobreza y para mantener en alto toda la caballería, pues si este hombre muriese aquí, no veo quién sostendría a la caballería ni mantendría a la nobleza en su alto lugar.]

El ideal caballeresco se independiza aquí en la persona de Arturo que lo simboliza, y se vuelve contra la institución feudal de la que había surgido cuando ésta se hallaba amenazada. En el momento en que la institución falta al ideal humano, humanizado y moralizado, pierde todo el derecho a disponer del individuo.

Claudas constata maravillado la generosidad de Arturo que sobrepasa su entendimiento:

Il est plains de si grant proeche et de si gran hautece quil vaint toutes chevaleries et cheus de son ostel et les estraignes. Il est si larges et si abandounes que nus noseroit penser che il oseroit desprendre. Il est si debonaires et si plains de grant compaignie quil ne remaint pour les haus hommes quil ne fache grant ioie et grant amor as poures cheualiers et lor doune les riches dons et les plaisans. Et si se fait gaaignier les cuers des riches et des poures. Car il honeure les riches comme ses compaignons. Et les poures pour lor proeches. et pour son pris et sonour acroistre vers dieu et vers le siecle. Car bien gaaigne pris et honour vers le siecle et grace et amours vers dieu chiex qui au siecle fait chou quil doit de teil baillie com diex li aura donee ...
(Sommer III, 30, 13-23)

[Está lleno de tan gran proeza y de tan gran dignidad, que vence en todas las caballerías tanto a propios como a extraños. Es tan generoso y tan magnánimo que nadie se atrevería a pensar lo que él se atreve a repartir. Es de tan buen carácter y tan sociable que por los hombres de elevada condición no deja de procurar gran gozo y gran amor a los caballeros pobres ni de darles ricos y placenteros dones. Así se gana los corazones de los ricos y de los pobres, porque honra a los ricos como a compañeros y a los pobres por sus proezas y por acrecentar su mérito y su honor ante Dios y ante el mundo. Así gana mérito y honor ante el mundo y amor ante Dios aquél que en el mundo hace lo que debe con cuanto Dios le ha dado...]

A través de una sabia disposición al don, que engloba a todos los miembros de la sociedad y que es, como por fuerza mágica, inagotable, la *largesce* se libera de las duras necesidades económicas y se eleva al nivel de la ética pura:

Si sai bien que chest la plus haute teche que hons puist auoir que estre larges de vraie largueche. Chest de donner ausi bien sans besoig comme a besoig. Et teile est la largueche le roi Artu.
(Sommer III, 33, 8-10)

[Sé que la más alta cualidad que un hombre puede tener es ser generoso con verdadera generosidad, que consiste en dar tanto sin necesidad como con ella, y tal es la generosidad del rey Arturo.]

Las exigencias de la realidad feudal, progresivamente moralizadas, han adquirido gracias a la *largesce* una validez moral que permite ya al Chrétien del *Perceval* fundir la virtud preferida de la caballería con la *caritas* cristiana, exaltada en su época, y proyectar la flor de la caballería contemporánea en la persona de Felipe de Flandes, por encima de Alejandro que había representado hasta entonces el más alto ideal de *largesce* —todavía carente, sin embargo, de consagración cristiana.[68] El ambicioso mecenas de Chrétien, exponente hasta el fin de su vida de la feudalidad rebelde de la que Felipe Augusto tuvo que defenderse, revela los trazos de Arturo. Una vez más se evidencian aquí los lazos profundos entre los intereses de los príncipes territoriales y la novela artúrica. En un ideal de generosidad desligado de toda trabazón social específica, en el que culmina todo un sistema de virtudes, pueden reencontrarse los individuos cuando una realidad diferente amenaza con dispersarlos. La civilización cortés, nacida en el ámbito de las cortes principescas en las que se mantiene, mediante la *largesce*, el viejo deber comunitario de fidelidad, realiza, a partir de tendencias particularistas, la integración espiritual de la caballería, en el mismo momento en que la sociedad feudal, a tenor de su dinámica anárquica, se pone en movimiento y sus estratos inferiores corren el peligro de caer en el campo de gravedad político de la monarquía, en movimientos religiosos sectarios o dualistas, o en la existencia brutal del salteador. Favoreciendo la cultura cortés los grandes vasallos consiguieron su equiparación ideal al legendario rey Arturo; dándole un lugar en la historia e integrando la leyenda del Graal hicieron de su propia época la etapa decisiva de un proceso histórico, que naturalmente se comprende sólo en un contexto cristiano, es decir, escatológico. Arturo es la legitimación poética, histórico-universal, de las más profundas aspiraciones feudales y corteses. Lo hemos visto: la antigua obligación de fidelidad personal, fundada en la donación efectiva de feudos, sufrió, en la medida en que disminuyó el número de los verdaderos vasallos, una metamorfosis hacia un sistema de relaciones simbolizado en una moral general, en la que la *largesce* representaba el punto culminante del sistema de virtudes. Si la relación de dependencia política y social —que en un estado feudal significa sobre todo un sistema de relaciones humanas— se agotaba antes en el nexo unidireccional entre señor y vasallo, el nuevo sistema de relaciones humanas hubo de ser válido, si quería conservar la unidad del estamento, tanto para aquellos que seguían viviendo en las viejas relaciones de dependencia como para los caballeros liberados individualmente de los estrictos lazos de las obligaciones feudovasalláticas. A los lazos verticales, políticos y económicos, se unía a su vez una relación horizontal, moral e ideal. Cuanto más se diferenciaban los miembros de esta sociedad, tanto más los elementos morales, de los que ésta debía de apropiarse, tenían que apartarse de los supuestos individuales, para poder englobar a todos los individuos en su conjunto y para poder imponerse. Inevitablemente, por tanto, la civilización cortés se universaliza, su ley interna es tan supranacional como particularistas son sus bases políticas.

La corte de Arturo, que está fuera del mundo, en ninguna parte, es el símbolo poético de un reino imaginario, feudal y cortés, imposible de localizar en la realidad. Se comprende así mejor la «fortuna» que tuvo en tierras de Francia este legendario soberano, dotado de todas las características de las sagas celtas; pero se comprende también por qué la monarquía francesa rechazó, de forma silenciosa y por lo mismo elocuente, la materia artúrica y el ideal cortés del que ésta era portadora.

Una autoridad regia levantada en armas contra la feudalidad, a través del propio derecho feudal tanto como de una hábil revigorización de la tradición monárquica, una burguesía antifeudal por naturaleza, y, finalmente, la alianza preñada de consecuencias entre ambos poderes, deberían mostrar a los representantes de la nobleza lo ilusorio de un mundo dominado exclusivamente por la caballería, si tal planteamiento fuera históricamente posible. Por ello, un mundo construido sobre la idea de la caballería cortés, sobre sus pretensiones a un tipo de vida y de gobierno organizados desde su propia moral, no puede existir más que en el paisaje fantástico de una literatura fabulosa, donde la nueva realidad burguesa se expulsa fuera de sus fronteras, la monarquía real es ignorada, y los antagonismos sociales se proyectan en un «mundo-otro», fabuloso, demoníaco, amenazante, pero que puede ser evitado, un mundo donde el rey, centro necesario en torno al que se constituye la comunidad, se convierte en la criatura, brillante pero débil, de los intereses feudales.

Siendo el primero entre la élite caballeresca, Arturo ha de ser el máximo portador de una imagen de la humanidad representada por su círculo. Pero esta cualidad de primero, de rey, le condena a ser al mismo tiempo un personaje débil, expuesto imprevistamente y sin defensa a los ultrajes de sus enemigos, si su séquito de escogidos caballeros no estuviera siempre presto al combate para salvaguardar el poder y el honor de su corte. Lo cual significa que la tarea que incumbe a este rey, la que fundamenta su realeza, consiste en tener la habilidad de retener en su corte a los mejores caballeros, protegiendo con sabiduría los derechos hereditarios de cada uno, ateniéndose claramente a su deber de manutención, y haciendo así de su corte un centro donde los más prestigiosos representantes de la élite caballeresca puedan hacer realidad, en una atmósfera propicia, una humanidad perfecta. El objetivo de tal ejemplaridad implica la casi total moralización de las formas de relación políticas y económicas y concibe también en ese sentido la máxima manifestación de *largesce*, el *don*. Tanto más cuanto que el mundo de Arturo por su naturaleza —si no por sus referencias históricas— es un mundo sin lugar, no conoce dificultades de aprovisionamiento y se abstrae, mediante su concentración en la corte, de la problemática de la enfeudación, transportándola a un universo moral. Una vez más, la ficción literaria corresponde aquí perfectamente a una dura realidad, en la medida en que la obtención de feudos es imposible para una gran parte de la nobleza y que los grandes señores feudales no pueden ni quieren realizar estas enfeudaciones, aunque se vean en la necesidad de atraerse a la baja nobleza. Así la *largesce* se generaliza como la virtud más importante y globalizadora, y se asocia a la realidad tanto por la distribución de ricos presentes en las fiestas y en las grandes ocasiones como por el otorgamiento de un derecho a manutención; pero no es sino a través del *don* —que en el ámbito artúrico significa el permiso de acción, de partir en cabalgada hacia la

aventure que la *largesce* adquiere todo su significado y se rige por el principio de una demostración y posibilidad de gloria. Con ello, desde el principio de la sociedad feudal, el *don* sufre el mismo proceso de concretización de su significado que el concepto *honor* (de «feudo» asignado como «honor», llega a significar honor independiente de la posesión de un feudo). Pero a la postre, la *largesce*, en sentido general o en sus formas específicas de distribución de bienes, y el *don* permanecen como los únicos lazos que unen esta sociedad.

El concepto de *largesce* del sistema cortés no puede, sin embargo, sobrepasar las fronteras estamentales y permanece por tanto ligado a las categorías de organización de la sociedad feudal. Si la moralización de la existencia cortés tiende a elevar la espontaneidad en el don al rango de manifestación suprema de la generosidad, esta tendencia se encuentra, sin embargo, frenada por la realidad que recuerda al vasallo la presencia de su señor, en todos los niveles de la jerarquía feudal. Como hemos visto, en el *Perlesvaus*, también Arturo se da cuenta de que el descuido de la generosidad conduce irremediablemente al declive de su poder. La obligación ineludible de *largesce* confiere a la corte de Arturo —concretamente desde la perspectiva del *don*— un mecanismo que fija estrechos límites a la libertad de acción del rey. La aspiración feudal a dominar la monarquía proyecta desde el principio su sombra sobre el mundo ideal de la novela cortés. Cuando en el *Caballero de la Carreta*, Meleagante aparece ante la corte de Camelot desafiando a un duelo cuyo premio será la reina y la libertad de las damas y caballeros prisioneros en Gorre, Keu solicita al rey un *don*, que Arturo le concede. Todos se aterrorizan cuando oyen que Keu quiere combatir él mismo. En vano le dicen: «Qu'orguel, outrage et desreison Avoit Kes demandee et quise» (vv. 188 y ss.). Concediéndole este *don* Arturo no hace una «promesa precipitada» como opina Hofer,[69] ni se trata simplemente de «a common feature of the famous Celtic abduction stories», como piensa Loomis,[70] sino del deber ineludible del rey feudal imaginario, Arturo, a someterse al *don*. Keu recuerda a Arturo insistentemente ese deber y le amenaza con abandonar para siempre su servicio.

A nivel individual los caballeros están sometidos a idéntico imperativo. En la misma novela una doncella pide a Lancelot como *don* la cabeza de un adversario que acaba de vencer en duro combate.[71] Lancelot acepta antes de saber de qué se trata. El vencido pide gracia y se enfrentan entonces en el corazón de Lancelot *largesce* y *pitié*, dos fuerzas, una de las cuales representa de forma genérica el compromiso obligado de un caballero y la otra un deber exigido, pero que representa una virtud esencialmente individual, particularmente propia de Lancelot. Dos componentes significativos de la imagen del hombre cortés y caballeresco, uno ligado a los aspectos sociales y del honor y el otro a los religiosos y morales, entran aquí por primera vez en un conflicto experimentado con fuerza por el poeta:

Et a cesti et a celui
Viaut feire ce qu'il li demandent:
Largesce et pitiez li comandent
Que lor buens face a anbedeus;

Qu'il estoit larges et piteus.
Mes se cele la teste an porte,
Donc est pitiez vaincue et morte;
Et s'ele ne l'an porte quite,
Donc est largesce desconfite.
An tel prison, an tel destrece
Le tienent pitiez et largesce,
Que chascune l'angoisse et point.
(vv. 2850-2861)

[Y a ésta y a aquél quiere dar lo que le piden; generosidad y piedad le ordenan que satisfaga a ambos, porque es generoso y piadoso; pero si ella se lleva la cabeza, la piedad es vencida y muerta; y si no se la lleva libremente, entonces es derrotada la generosidad. En tal compromiso, en tal aprieto lo tienen piedad y generosidad, pues cada una lo angustia e incita.]

La insistencia de Chrétien en este pasaje revela ya en parte el significado que asume este conflicto interior. Pero la forma en cómo se expresa es aún más reveladora. A través de la creación lingüística, la singular decisión a favor o en contra de la *largesce* o de la *pitié* aparece como un interrogante global, como derrota e impotencia de los valores morales en los que se basa la humanidad caballeresca y cortés. En otras palabras: el descubrimiento de que los valores que constituyen la esencia indisociable del hombre caballeresco pueden encontrarse en contradicción abre el camino a una literatura clarividente, hacia el campo de la psicología.[72] La misma experiencia convierte estos valores en extraños y cuestionables, si no en sí mismos, al menos en su confrontación. La primera consecuencia de esta impresión, que queda patente en un asombro reprimido, será la tendencia creciente a personificar abstracciones, primer paso hacia la sucesiva inflación de alegorías en la literatura medieval. Por el momento sólo cabe señalar la importancia que esta experiencia fundamental del hombre caballeresco tendrá para el estilo y las estructuras formales de la literatura cortés. Se deberá mostrar primero, brevemente, la función que reciben las normas político-sociales traducidas en términos corteses, en tanto que elementos de la estructura literaria, tal como aparece claramente en el ejemplo ya citado del concepto de *don*. Lancelot resuelve el problema que se le ha presentado mediante una decisión tan salomónica como arriesgada: otorga a su adversario vencido un segundo combate y, tras una nueva victoria, le corta la cabeza. *Largesce* y *pitié* parecen haber obtenido satisfacción, en todo caso en los ulteriores sucesos de la novela el acto de Lancelot se justifica porque la «pucele», a la que le ha otorgado la cabeza del caballero, le proporcionará más tarde un servicio que influirá de forma decisiva en su destino y, por tanto, en el desarrollo de la acción. El automatismo del *don*, pedido y otorgado, que nace de los presupuestos anteriormente analizados, se convierte así en un elemento constitutivo del orden de las escenas.

A pesar de su avanzada moralización la *largesce* y sus formas de representación práctica aparecen como los únicos elementos por los que la novela cortés permanece

en relación evidente con las exigencias de la realidad, cuando por lo demás la trasposición idealizada de la problemática real a la acción-narración parece llevarse a cabo exclusivamente en un plano ético-psicológico y épico-poético, mostrando así propiamente su sustancia poética, hasta tal punto que la relación con la realidad desaparece; para poder percibir su significado genético es necesaria una minuciosa retraducción en sentido inverso. Pero el descubrimiento del papel primordial de la generosidad de Arturo aporta una clave de percepción del mundo artúrico en su globalidad. La corte de Arturo es el lugar de la *joie*, equivalente cortés de la felicidad, que se define como un sentimiento de bienestar supremo a través de la superación absoluta de todas las tensiones. Para los caballeros que regresan la *joie* es la recompensa por las acciones realizadas, que beneficiará cada vez al conjunto de la comunidad y que sólo la comunidad puede confirmar. La corte es el centro, de donde parten las aventuras y donde finalizan, es el lugar de la paz y la justicia, que ofrece a cada uno la ocasión de conducir su existencia hacia la perfección y que certifica su ejecución. Es un lugar concebido fantásticamente en los esplendores de una existencia refinada y de objetivos heroicos, pero observándola más detenidamente se revela como una vasta institución de manutención de la caballería, que halla su justificación en el hecho de que conduce a cumbres insospechadas de realización de las más nobles perfecciones humanas concebidas según los cánones del estamento. Por ello el ideal así creado se prolonga mucho más allá de la constelación histórica de la que emerge.

Se ha considerado siempre la cultura cortés como una civilización supranacional y universal; la rapidez con la que se expande por el Occidente medieval justifica esta afirmación. Las consideraciones expuestas hasta el momento muestran que este carácter del espíritu cortés no era sólo el resultado de un asombroso esfuerzo cultural sino que se fundamentaba ya en sus propios presupuestos. La concepción jerárquica de un «ordo» es por propia naturaleza universalista, pues, según un principio de organización basado en los estamentos, proyectado sobre el más allá y que recibe del más allá su legitimación metafísica, el «ordo» no conoce más que líneas horizontales de separación entre los hombres y no lo divide ninguna frontera vertical, es decir nacional. La ideología feudal en marcha hacia el poder principesco autónomo, que además se halla rezagada respecto a la práctica, ha de mostrarse estrictamente conservadora en este aspecto, en tanto que no consiga —lo que sucederá sólo en afortunadas excepciones— imponer su plena soberanía. La sociedad feudal es particularista por necesidad interna y reclama para sí un derecho universal que no se halla sometido a ninguna limitación local, ni por tanto nacional. Bajo la amenaza que constituye una monarquía que se desarrolla en un espacio forzosamente comprendido como «nacional», aun si no se lo designa expresamente así, el mundo feudal toma definitivamente conciencia de su inmanente carácter universalista, y se asegura una especificidad moral y espiritual que crea efectivamente con la cultura cortés. La praxis de la política capeta ataca la idea misma de jerarquía, de un orden social supranacional. Los esfuerzos de centralización nacional de la monarquía francesa, apartada de la gloria pero también de la carga de una misión universal, como por ejemplo la imperial, debieron inducir a las fuerzas feudales a remitir su existencia a unas bases universalistas. La consecuencia fue que la conciencia histórica y la nueva

civilización se aferraron a la idea supranacional del estamento, cuya realización parcial se encontraba un poco por todos lados, pero en ningún sitio de forma completa. Precisamente por ello el mundo artúrico no puede localizarse más que en la topografía de su materia legendaria, y no en un lugar cualquiera de la realidad. El centro de la vida cortés, que la teoría feudal sitúa en la dimensión literaria, y que tiene por función encarnar todas las cortes feudales y simbolizar los fundamentos jurídicos universales de sus aspiraciones, sólo puede representarse en la figura de un personaje como el que nos ofrece Arturo. Sólo después de haber descubierto la complejidad de estas circunstancias históricas podemos comprender a Arturo como la «personificación de un principio» (W. Kellermann) en el sentido más completo del término. Sólo la corte de Arturo ofrece al caballero un punto de partida hacia la purificación ejemplar. Sólo ese principio, que se encarna aquí en su figura, permite la realización total de las más altas posibilidades de la existencia humana.

NOTAS AL CAPÍTULO I

[1] Cit. por H. Rall, *Zeitgeschitliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller*, Berlín, Ebering, 1937 (Historische Studien, Heft 322), p. 11.

[2] Cf. en el estudio de H. Rall, *op. cit.*, que muestra de forma convincente la presencia en la literatura mediolatina de estos esfuerzos, durante toda la Edad Media.

[3] Cf. L. Spitzer, «Marie de France – Dichterin von Problem-Märchen», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 50 (1930), 40: «La Edad Media abolió la diferencia entre leyenda e historia».

[4] J. Merk, *Die literarische Gestaltung der altfranzösischen Heiligenleben bis Ende des 12 Jhs.*, Tesis de Licenciatura, Zurich, Affoltern, 1946, p. 6.

[5] También allí donde es explicada en términos psicológicos, la Edad Media sigue siendo el período privilegiado de la leyenda. Véase en este sentido Heinrich Günter, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Friburgo, Herder, 1949, p. 93: «Sucede como con la fantasía infantil: si imagina algo lo desea en el mismo momento; así se convierte en historia y es narrada».

[6] F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma, Poliglota Vaticana, 1925, p. 116.

[7] Cf. en el importante ensayo de Reto Bezzola, «De Roland à Raoul de Cambrai», en *Mélanges de philologie romane et de litterature médiévale offerts à Hoepffner*, París, Belles Lettres, 1949 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), pp. 195-213.

[8] Cf. W. A. Nitze, «The character of Gauvain in the romances of Chrétien de Troyes», en *Modern Philology*, 50 (1952), p. 222: «Chrétien's Arthur is not only a figurehead, a static monarch, but a "roi fainéant" whose weakness the poet mentions again and again, and not without humour ... As a consequence, it is Gauvain who, according to Chrétien, supplies the strength and judgement that Arthur lacks».

[9] S. Rall, *Zeitsgeschichtliche Züge..., op. cit.*, p. 253.

[10] Sobre el desarrollo de la leyenda del rey Arturo véase J. D. Bruce, *The evolution of arthurian romance from the beginnings down to the year 1300*, Gotinga-Baltimore, Vandenhoeck & Ruprecht – The John Hopkins Press, 1923; E. Faral, *La légende arthurienne, Études et documents*, 3 vols., París, Champion, 1929, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, n. 225-257; J. S. P. Tatlock, *The legendary history of Britain*, Berkeley-Los Ángeles, Univ. of California Press, 1950.

[11] Ph.-A. Becker, *Der gepaarte Achtsilber in der französischen Dichtung*, Leipzig, S. Hirzel, 1934 (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 43, 1) p. 29.

[12] Sobre ello véase los trabajos recientes de Stefan Hofer: *Chrétien de Troyes. Leben und Werke des altfranzösischen Epikers*, Graz-Köln, H. Böhlaus, 1954, p. 16 y ss. En lo que respecta a la aportación de Wace a la formación de la leyenda artúrica véase también M. Delbouille, «Le témoignage de Wace sur la légende arthurienne», en *Romania*, 74 (1953), pp. 172-199.

[13] La concepción feudal de la ley se refiere esencialmente a un derecho consuetudinario, las *costumes*. Sobre esto véase R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A history of mediaevul political theory in the West*, Edimburgo y Londres, 1950 (3ª edición), vol. III, p. 45: «The first element in the conception of feudal law is that it is custom, that it is something not made by the king or even by the community, but something which is a part of its life». Véase al respecto la definición de la *Summa de Legibus* normanda: «Consuetudinis vero sunt mores ab antiquitate habiti, a principibus approbati et a populo conservati ...» (cit. de Carlyle-Carlyle, *op. cit.*, p. 47).

[14] «... le roi jure tout premier, sur sains, de maintenir tous les dons des autres rois; après jure de maintenir les bons hus et les bones costumes dou reaume ... Et c'il avient puis, en aucune maniere, que il vaise conte ses sairemens, il fait premier tort et reneé Dieu, puis que il fauce ce que il a juré. Et ne'l deivent soufrir ses homes ni le peuple, car la dame ne le sire n'en est seigneur se non dou dreit ... Mais bien sachiés qu'il n'est mie seignor de faire tort». [... el rey jura, primero, sobre sagrado, mantener todos los dones de los otros reyes; después jura mantener los buenos usos y las buenas costumbres del reino... Y si después sucede, en alguna manera, que él vaya contra sus juramentos, comete, en primer lugar, una injusticia y niega a Dios, porque falsea lo que ha jurado. Y ni sus hombres ni el pueblo se lo deben consentir, porque la señora y el señor sólo lo son de la justicia... Pero sabed bien que no es en absoluto dueño de obrar injustamente.] (cit. de Carlyle-Carlyle, *op. cit.*, p. 33). Cf. el *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, de Bracton: «Ipse autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege. quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi, quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem, *non est enim rex, ubi dominatur voluntas et non lex*». (*ibid.*, p. 38; cursiva mía).

[15] Cf. la *Summa de Legibus*: «Sunt enim leges quasi instrumenta in iure ad contentionum declarationem veritatis» [Las leyes son, en efecto, casi instrumentos legales para determinar la verdad en las disputas.] (*ibid.*, p. 47).

[16] Wilhelm Berges, «Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters», en *Schriften des Reichinstitutes für ältere deutsche Geschichtskunde* (Monumenta Germaniae historica) 2, Leipzig, 1938, p. 9, sobre la base de las investigaciones de P. E. Schramm a propósito de los «ordines» de coronación.

[17] Berges, *art. cit.*, p. 6.

[18] Berges, *art. cit.*, p. 141. Donde se refiere a la misma constatación que se encuentra en J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, Munich, M. Huber, 1935.

[19] «Policraticus», IV, 2, *Patrología Latina*, Migne, vol. 199, col. 515: «Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore poenae sed amore iustitiae aequitatem colat, rei publicae procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda privatae praeferat voluntati». [Sin embargo, se dice que el príncipe está libre de vínculos con la ley no porque le sea lícita la iniquidad, sino porque así debe ser para cultivar la equidad no por temor a las penas sino por amor a la justicia, para que el estado sea útil y para subordinar en todo la propia voluntad privada al bien de los demás.]

[20] Para el significado de este paso véase Reto R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200. I, La tradition impérielle de la fin de l'antiquité au XIe siècle*, París, Champion, 1944 (Bibliotheque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philosophiques, 286) pp. 309 y ss., y en R. R. Bezzola, «De Roland à Raoul de Cambrai», *art. cit.*, p. 204.

[21] Cf. las peticiones dirigidas en Alemania al emperador Enrique IV por Lamberto de Hersfeld: «Ut vilissimos homines, quorum consilio seque remque publicam praecipitem dedisset, de palatio eiceret, et regni negocia regni principibus, quibus ea competerent, curanda atque administranda permitteret» [Para que expulsase del palacio a aquellos hombres tan viles a cuyo consejo se habían sometido él y el estado de forma precipitada, y para que permitiese que los negocios del reino fueran cuidados y administrados por los príncipes, a quienes les correspondía hacerlo.] (*Annales*, Monumenta Germaniae historica. Scriptores 5, p. 196).

[22] «Si ot trente tans d'omes q'Alixandres n'ot Gris;
Mais por ce fu vaincus et ses regnes conquis
Qu'es fieus de ses garçons estoit ses consaus mis
Qu'avoit fait de sa terre seneschaus et baillis,
Donees gentieus femes et es honors asis.
Cil li ont tous ses homes afolés et malmis,
Les vilains confondus et les borgois aquis,
Les povres chevaliers ciaus ont tenus si vis
Q'assés sont plus dolent qe se il fuissent prix,
Et hontes et contraires ont tant fait as gentis
Qu'il n'a home en sa terre qui ne li soit eschis.
Quant vint au grant besoing sor l'eaue de Gangis,
Si dist li uns a l'autre: «Ja n'ait il Paradis
Qui por malvais segnor se laist navrer el vis
Ne qui n'avra colee desor son escu bis;
Combatent soi li serf que il a enrichis,
Qui nos avoirs nos tolent et font clamer chaitis;
Ja cil n'avra la terre qui nos en face pis».

(Ed. E. C. Amstromg, D. L. Buffun, B. Edwards, L. F. H. Lowe, Princeton-París, Princeton University Press-Les Presses Universitaires de France, 1937, Elliott Monographs, 37, rama III, vv. 171-188, cf. vv. 240 y ss.)

[Tuvo treinta veces más hombres que Alejandro, pero fue vencido y sus reinos conquistados porque había depositado su confianza en sus sirvientes, a los que había hecho senescales y gobernadores de su tierra, dado corteses esposas y elevado a honores. Éstos desbarataron a todos sus hombres, soliviantaron a los villanos, se ganaron a los burgueses. Los pobres caballeros estaban bastante más apesadumbrados que si hubiesen sido hechos prisioneros y tantas humillaciones y contrariedades causaron a los nobles que no hay hombre en su tierra del que no le hayan privado. Cuando se vio en la mayor necesidad, sobre las aguas del Ganges, se decían unos a otros: «Que no obtenga el Paraíso el que se deja herir el rostro por un señor malvado ni el que no tenga golpe sobre su escudo pardo. Que combatan los siervos que él ha enriquecido, que nos roban nuestros bienes y hacen que se nos llame desgraciados; nunca tendrá la tierra el que nos cause desgracia».]

[23] Una advertencia similar de las exigencias de los *sers* y *vilains* también en vv. 8394 y ss.

[24] ... Antecriz ot amassez
Tant de gent, com il pot avoir,
Et abandona son avoir
As serjans et as soudadiers,
Et pour plus avoir chevaliers
Meint usurier et meint vilain
(Ot) fet chevalier de sa main.

(Li Tournoiemenz Antecrit de Huon de Méry, edición de G. Wimmer, Marburgo, N. G. Elwert, 1888, Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiet der romanischen Philologie, 76, vv. 2038-2044).

[El Anticristo había reunido a tanta gente como le fue posible y cedió sus bienes a los siervos y a los mercenarios, y para tener más caballeros armó él mismo a muchos usureros y a muchos villanos.]

Igualmente, cuando un siglo antes Bernardo de Claraval explica con modestia retórica

que él, una «vilis persona», osó aconsejar al rey, la idea de fondo es también en este caso que sólo la nobleza puede ser tenida en cuenta como consejera del rey. Véase F. Heer, *Aufgang Europas. Eine Studie zu dem Zusammenhängen zwinschen politischer Religiosität, Frommigkeitsstil und dem Werden Europas im 12 Jahrhundert*, Viena-Zurich, 1949, p. 187.

25 C. V. Langlois, *La vie en France au moyen âge de la fin du XIe au milieu du XIVe siècle d'après des romans mondains du temps*, París, Hachette, 1924, p. 83.

26 Cit. en A. Cartellieri, *Philipp II. August, König von Frankreich*, Leipzig-París, Dyksche Buchhandlung, 1899-1922, vol. IV, p. 578.

27 Cf. Percy E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16 Jh. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates*, Weimar, Böhlaus, 1939, vol. I, p. 110 y ss.

28 Schramm, *op. cit.*, pp. 131 y ss.; H.Mitteis, *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, Weimar, 1933, p. 275.

29 Véase Ch. Petit-Dutaillis, «La France et l'Angleterre depuis la constitution de l'empire angevin (1154) jusqu'à la mort de Saint Louis (1270) et de Henri III (1272)», en Ch. Petit-Dutaillis y P. Guinard, *L'essor des États d'occident (France, Angleterre, Péninsule Iberique)*, París, Presses Universitaires de France, 1937, p. 133.

30 Al respecto Mitteis, *Lehnrecht ..., op. cit.*, pp. 302 y s.; así como A. Luchaire, "Louis VII-Philippe Auguste-Louis VIII(1137-1226)", en E. Lavisse, *Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la revolution*, vol. III, 1, París, Hachette 1911, pp. 222 y ss.; W. Kienast, «Der französische Staat im dreizehnten Jahrhundert», en *Historisches Zeitschrift*, 148 (1933), p. 497 y ss.; J. Calmette, *Le monde féodal*, París, Presses Universitaires de France, 1946, pp. 321 y ss.

31 Véase Mitteis, *Lehnrecht ..., op. cit.*, p. 281.

32 Cf. Calmette, *Le monde féodal..., op. cit.*, p. 177: «... si elle agit longtemps sous le déguisement féodal, la royauté n'abdique à aucun moment sa souveraineté virtuelle ... elle conserve ses prétentions de souveraine, sa nature extraféodale».

33 Véase, el capítulo de A. Luchaire: «L'émancipation des classes populaires», en E. Lavisse, *Histoire de la France ..., op. cit.*, vol. II, 2, pp. 332 y ss., cf. p. 342: «Tout est sorti pourtant d'une même pensée et d'un même fait: le soulèvement provoqué par les excès féodaux, la réaction progressive ou brusque contre une organisation sociale qui livrait les villes sans défense à la rapacité des seigneurs et de leurs agents». Las ciudades francesas septentrionales, al contrario que las meridionales, excluían en principio a los nobles de toda actividad administrativa. Véase Petit-Dutaillis, «La France et l'Angleterre ...», *op. cit.*, p. 9.

34 Al mismo tiempo se esforzó en limitar los cargos más altos de la corte, convertidos en hereditarios y demasiado poderosos; Felipe Augusto había acabado por suprimir (en 1185 y en 1191) dos de esos cargos, el de senescal y el de canciller. Véase A. Luchaire, *Louis VII ...», op. cit.*, p. 233 y s. Al respecto también P. E. Schramm, *Der König von Frankreich ..., op. cit.*, p. 166.

35 Sobre la importancia capital de Suger véase la obra reciente de F. Heer, *Aufgang Europas, op. cit.*, p. 430 y ss. Sobre el papel de Suger y del monasterio de Saint Denis en el relanzamiento del poder monárquico y en la constitución de un estado de funcionarios, ligado a los métodos de la administración cluniacense, además de Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Frankreichs im Mittelalter in Wirklichkeit und Dichtung*, Heilderberg, Winter, 1913, pp. 231, 315 y ss, y además de H. Mitteis, *Lehnrecht ..., op. cit.*, pp. 409 y ss., véase G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters, Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster, 1948, pp. 10 y ss. y 432.

36 Calmette, *Le monde féodal ..., op. cit.*, p. 179.

37 Véase M. Bloch, *La société féodal*, 2 vols., París, A. Michel, 1949, vol. II, pp. 112 y ss.

38 Cf. Fritz Meyer, «Die Stände, ihr Leben und Treiben dargestellt nach den altfranzösischen Artus– und Abenteuerromanen», *Ausgaben und Abhandlungen aus dem romanischen Philologie*, LXXXIV, Marburgo, 1891.

39 Véase en particular vv. 1362 y ss., cf. al respecto C. Foulon, «Les tendances aristocratiques dans le roman de Guillaume d'Angleterre», en *Romania*, 71 (1950), pp. 222-237.

40 *Der Percevalroman (Li contes del Graal) von Christian von Troyes*, Ed. de A. Hilka, Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1932, vv. 5955 y s.

41 Cf. Bruce, *The evolution ..., op. cit.*, I, pp. 57 y ss., 82 y ss., y recientemente M. Delbouille, «Le témoignage de Wace sur la légende arthurienne», en *Romania*, 74 (1953), pp. 172-199; cf. A. Hilka, ed. *Der Percevalroman ..., op. cit.*, p. 762, nota al v. 8125.

42 R. S. Loomis, *Arthurian tradition and Chrétien de Troyes*, Nueva York, Columbia University Press, 1949, pp. 64 y ss. Véase también la recensión de J. J. Parry, «Arthur's Round Table and Bran the Blessed», en *Modern Language Quarterly* 14 (1953), 131-133. Mientras que Bruce, *The evolution ..., op. cit.*, p. 83, a pesar de su punto de vista «anti-céltico» se inclina a aceptar la fuente celta para la Tabla Redonda, M. Delbouille, «Le témoignage de Wace ...», *art. cit.*, 188, J. J. Parry, «Arthur's Round Table ...», *art. cit.*, 100, y por último S. Hofer, *Chrétien de Troyes ..., op. cit.*, p. 59, se expresan a favor de una analogía bíblica o épica. El número doce juega un papel significativo a lo largo de toda la Edad Media. Según la tradición benedictina, Benito de Nursia fundó doce monasterios con un abad y doce monjes cada uno. Durante mucho tiempo los conventos pequeños compuestos por doce monjes siguieron siendo el modelo ideal. La fuerza simbólica del número doce encontró expresión en el número de camas de los hospitales, en el lavatorio de los pies, en la ayuda a los pobres, etc. En 1132, Pedro el Venerable reunió a los dirigentes del movimiento de reforma cluniacense en un gran cortejo; según narra Orderic Vital (*Historia Ecclesiastica* III, 13, 4) 1212 monjes crearon una espléndida procesión (para la documentación véase Georg Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, pp. 43, 90, 225 y s., 423). Bernardo de Claraval, en su tratado *De gradibus humilitatis et superbiae* ilustra doce niveles de humildad y doce niveles de soberbia (*Patrologia Latina*, Migne, vol. 182, col. 941-972). «El valor simbólico y la popularidad del número doce prepararon el simbolismo numérico cisterciense, que se halla en la misma línea» (G. Schreiber, *op. cit.*, p. 97). En lo que concierne a la Tabla Redonda y al colegio de pares, es difícil creer en un origen celta, dado el importante significado del número doce en la vida religiosa y en la vida cotidiana de la Edad Media, santificado por el número de los doce apóstoles.

43 En el sentido de Delbouille, «Le témoignage ...», *art. cit.*, p. 191.

44 S. Hofer, «Die Tafelrunde im Roman de Brut», en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 62 (1942), 87-91, y *ibid., Chrétien de Troyes ..., art. cit.*, 38 y 59.

45 Por les nobles barons qu'il ot
Dont cascuns mieldre estre quidot;
Cascuns s'en tenoit al millor,
Ne nus n'en savoit le pior,
Fist Artus la Roonde Table,
Dont Breton dient mainte fable.
Illoc seoient li vassal
Tuit chievalment et tot ingal;
A la table ingalment séoient
Et ingalment servi estoient.
Nus d'als ne se pooit vanter
Qu'il séist plus halt de son per;
Tuit estoient assis moiain,
Ne n'i avoit nul de forain.
(vv. 9994 y ss.)

[Por los nobles barones que tuvo, de los cuales cada uno creía ser el mejor —cada uno se tenía por el mejor y ninguno conocía al peor— hizo Arturo la Tabla Redonda, de la que los bretones relatan muchos cuentos. Allí se sentaban todos los vasallos, cabalmente y por igual; se sentaban por igual en la mesa y por igual eran servidos. Ninguno de ellos podía jactarse de estar sentado en lugar más elevado que su compañero; todos estaban sentados en el medio y no había allí ningún extranjero.]

[46] La petición de los pares franceses de no ser condenados más que por sus pares permitió, como es sabido, a Felipe Augusto hacer juzgar a Juan Sin Tierra según el derecho feudal de una corte de pares constituida con este objetivo. En R. W. Carlyle-A. J. Carlyle, *A history ..., op. cit.*, pp. 58 y ss., se encuentran indicaciones y momentos en los que esta exigencia de una corte de justicia compuesta por grandes vasallos, por pares, tendía de forma apenas disimulada a la constitución de un organismo de control frente a la soberanía real.

[47] Por ello los vasallos de la corona francesa nunca consiguieron obtener un poder determinante como el de la asamblea alemana de príncipes electores. En 1180 se denomina por primera vez de forma oficial al duque de Champaña «par Franciae». Véase Schramm, *Der König von Frankreich ..., op. cit.*, p. 172. Sólo temporalmente, algunos grandes vasallos lograron adquirir una importante influencia através de los cargos de corte, en otro tiempo equivalentes a la dignidad de par. Sobre todo es el caso del ambicioso mecenas de Chrétien, Felipe de Flandes. Véase Cartellieri, *Philipp II ..., op. cit.*, pp. 38 y ss., 102 y ss.

[48] Sobre su lecho de muerte, Alejandro, en un largo discurso que se interrumpe cuando pierde la conciencia, nombra a los doce pares reyes de las tierras que les deja; rama I, vv. 674-695, rama IV, vv. 253-544.

[49] *La Mort le roi Artu, roman du XIIIe siècle*, ed. J. Frappier, París, E. Droz, 1936, p. 139.

[50] «Sire, quar faites mander
Vos barons et acorder;
Et viegnent avant li Per
Qui seulent France guier;
Et o vos mainie
Vos feront aïe;
Et faites les clers aler
En lor eglise chanter».

(*Le Romancero François. Histoire de quelques anciens trouvères, et choix de leurs chansons*, recogido por G. Paris, París, Techener, 1833, p. 191)

[Señor, mandad llamar y reunir a vuestros barones; *que vengan ante vos los pares que suelen guíar a Francia*; y formando con vos la mesnada os prestarán su ayuda; y haced que los clérigos vayan a su iglesia a cantar.]

[51] A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munich-Berlín, Oldenburg, 1929, v. 1, p. 147.

[52] Volveremos más tarde sobre el problema de las relaciones de la casa real inglesa y la leyenda artúrica.

[53] Véase Ulrich Leo, *Studien zu Rutebeuf. Entwicklungsgeschichte und Form des Renart Le Bestourné und der ethisch-politichen Dichtungen Rutebeufs*, Halle, M. Niemeyer, 1922, Beihefte zur «Zeitschrift für romanischen Philologie», LXVII, pp. 81 y ss.

[54] Cf. en nuestro artículo sobre «Reichtum und Freigebigkeit in der Trobadordichtung», en *Estudis Romànics*, 3 (1951-1952), pp. 103-138.

[55] Vv. 6660 y ss.

[56] «Biaus fiz!», fet il, «de ce me croi,
Que largesce est dame et reïne,
Qui totes vertuz anlumine,

Ne n'est mie grief a prover.
An quel leu porroit l'an trover
Home, tant soit puissanz ne riches,
Ne soit blasmez, se il est chiches,
Ne nul, tant et mauveise grace,
Que largesce loer ne face?
Par li fet prodome largesce,
Ce que ne puet feire hautesce
Ne corteisie ne savoirs
Ne jantillesce ne avoirs
Ne force ne chevalerie
Ne hardemanz ne seignorie
Ne biautez ne nule autre chose.
Mes tot aussi come la rose
Est plus que nule autre flors bele,
Quant ele nest fresche et novele:
Aussi la, ou largesce vient,
Dessor totes vertuz se tient,
Et les bontez que ele trueve
An prodome, qui bien s'esprueve,
Fet a cinc çanz dobles monter.
Tant a an largesce a conter,
Que n'an diroie la meitié».

(vv. 192-217)

[«Buen hijo», dice, «creedme, la generosidad es señora y reina que ilumina todas las virtudes y no es difícil de demostrar. ¿En qué lugar podría encontrarse un hombre, aunque sea poderoso y rico, que, si es avaro, no sea censurado, ni nadie de tan mala condición que no alabe la generosidad? La generosidad hace de ellos hombres de valía, cosa que no puede hacer ni la grandeza, ni la cortesía, ni el saber, ni la gentileza, ni las posesiones, ni la fuerza, ni la caballería, ni el arrojo, ni el señorío, ni la belleza, ni ninguna otra cosa. Del mismo modo que la rosa es más bella que ninguna otra flor cuando nace fresca y nueva, así también, allí donde la generosidad aparece, supera a todas las virtudes y las bondades que ella encuentra en los hombres de pro, que bien son probadas, las redobla. Tanto cabe decir de la generosidad que apenas relataría la mitad».]

[57] El mundo feudal se había constituido tras la conquista de las tierras, en tanto que el señor había dado a su vasallo, al *compagnon*, la tierra en usufructo, el *beneficium* libremente asignado, conferido en señal de honor (*honor*) y sello de la alianza, que más tarde se convertirá en feudo hereditario. La relación recíproca —*compagnonnage*— descansaba sobre un lazo personal, consolidado por la generosidad del señor, por su constante disponibilidad al don (*don*). El feudo hereditario mantiene el carácter de *don*, aun cuando las relaciones entre los dos interlocutores se encuentren ampliamente objetivadas por la introducción del contrato, es decir, de unos deberes bien definidos. El carácter de *don* debía sobresalir aun más puesto que ya no había más tierras para dar y al mismo tiempo un número siempre creciente de caballeros reivindicaba el propio derecho a un medio de subsistencia. La exigencia de *largesce* elevada por esta pequeña nobleza sin tierras encontraba su propia justificación en el deber de generosidad al que el rey había permanecido siempre fiel, e incluso cuando asignaba un feudo no quedaba por ello dispensado de otorgar otros dones. Sobre el desarrollo de la feudalidad francesa y especialmente del *don* es fundamental Jacques Flach, *Les origines de l'ancienne France*, vol. II, *Les origines communales, la féodalité et la chevalerie*, París, Larose et Forcel, 1893, pp. 427 y ss., y Marc Bloch, *La société féodale ..., op. cit.*, vol. I, pp. 223 y ss.

[58] No puosc mudar, un chantar non esparja,
Puois n'Oc-e-No a mes fuoc e trach sanc,
Quar *grans guerra faid'eschars senhor larc,*
Per que'm platz be dels reis vezer la bomba,
Que n'aian ops paisso, cordas e pom,
E.n sian trap pendut per fors jazer,
E.us encontrem a miliers e a cens,
Si qu'apres nos en chan hom de la gesta.
(Pillet-Carstens Nr. 28, Str. I)

[No puedo abstenerme de propagar un cantar, ya que Sí-y-No ha prendido fuego y ha derramado sangre, pues la guerra convierte en generoso al señor mezquino, por lo que mucho me agrada ver la pompa de los reyes, que tengan necesidad de empalizadas, cuerdas y pomo, y que sean montadas por fuera tiendas para descansar, y que nos topemos a millares y a cientos, de modo que, después de nosotros, se hable de la gesta. (M. de Riquer, *Los Trovadores. Historia literaria y textos,* 3 vols., Barcelona, Planeta, 1975, vol. II, p. 728.).]

Para la interconexión entre guerra y generosidad cf. también en M. Bloch, *La société féodale, op. cit.*, II, p. 24.

[59] E. A. Francis, «Marie de France et son temps», en *Romania* 72 (1951), 78-99.

[60] N'ot en la vile chevalier
ki de surjur ait grant mestier,
que il ne face a lui venir
e richement e bien servir.
Lanval donout les riches duns,
Lanval aquitout les prisuns,
Lanval vesteit les jugleürs,
Lanval faiseit les granz honurs,
Lanval despendeit largement,
Lanval donout or e argent:
n'i ot estrange ne privé
a qui Lanval n'eüst doné.
(Ed. K. Warnke, Halle, M. Niemeyer, 1925, vv. 205-216)

[No había en la ciudad caballero que tuviera gran necesidad de albergue al que no invitara a su casa y sirviera bien y ricamente. Lanval daba los ricos dones, Lanval liberaba a los prisioneros, Lanval vestía a los juglares, Lanval hacía los grandes honores, Lanval gastaba generosamente, Lanval daba oro y plata: no hubo allí extraño ni privado a quien Lanval no hubiese obsequiado.]

[61] Sobre la discusión entre los escritores medievales en lengua latina acerca de la forma de dar y del destinatario del don, véase E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke, 1948, pp. 467 y s.

[62] Cf. R. Brummer, «Auf den Spuren des Philosophen Seneca in den romanischen Literaturen des Mittelalters und des Frühhumanismus», en *Romanica: Festschrift für F. Neubert zum 60. Geburtstag am 2 Juli 1946*, ed. R. Brummer, Berlín, Staudenglas-Verlag, 1948, pp. 55 y ss.; E. Köhler, «Reichtum ...», *op. cit.*, p. 132.

[63] Se encuentran, desde fecha temprana, relacionadas con la interpretación escatológica de la lucha entre las virtudes y los vicios. Véase D. Scheludko, «Klagen über den Verfall der Welt bei den Trobadors. Allegorische Darstellung des Kampfes der Tugenden und der Laster», en *Neophilologische Mitteilungen*, 44 (1943), pp. 22 y ss.

[64] *Perlesvaus. Le haut livre du Graal*, ed. W. A. Nitze y T. Atkinson Jenkins, I, The University of Chicago Press, 1932, vv. 58 y ss. La pérdida de la *largesce* priva a la corte de Arturo de toda «raison d'être», cosa que el poeta no podía explicar de forma más eficaz que con la frase: «Nule aventure n'avenoit mes a sa cort» (vv. 74-75) [Ninguna aventura llegaba ya a su corte].

[65] *The vulgate version of the arthurian romances*, ed. H. Oskar Sommer, Washington, Carnegie Institution, 8 vols., 1909-1916, vol. III, pp. 216, 6-10.

[66] «Car desous pouerte de cors gist grant riqueche de cuer. Et en grant plente dor et de terres est maintes foiz pouerte de cuer enueloppe. Mais pour che que tu ne porois mie par toi seul connoistre les boins ne les maluais de chascune terre ou tu vendras. (mande) le plus loial cheualier en qui bonte darmes se soit herbergie. et par le tesmoig de lui feras les biens et les honors a cels de son pais. Car nus ne connoist si bien preudomme comme chil qui de grant proece est crachines. Et quant il te mostera le boin poure homme qui loig se sera entre les autres poures. si garde que tu naies mie si chier la compaignie del haut homme que tu ne ten lieues et ailles seoir dales le poure homme et li enquier de son estre. Et tacointe de li et il de toi. et lors dira chascuns. aues veu le roi quil fait que tous les riches hommes a laissies por chelui qui poures hons est. par che conquerras lamor des basses gens. Car che sera moult grans humilites. humilite si est vne virtus par coi len puet plus sonor et son preu essauchier et auanchier ...» (218, 35-219, 7)

[Porque bajo pobreza de cuerpo yace una gran riqueza de corazón y en gran abundancia de oro y tierras está envuelta muchas veces la pobreza de corazón. Pero puesto que tú no sólo no podrías, en absoluto, reconocer a los buenos y a los malos de cada tierra a la que llegues, pregunta al caballero más leal, en el cual se haya albergado la bondad de las armas, y por su testimonio concederás bienes y honores a los de su país, pues nadie conoce tan bien a los prohombres como aquél en quien está enraizada gran proeza. Y cuando él te muestre al buen hombre pobre, que se sentará lejos, entre los otros pobres, cuida que no tengas en tanto aprecio la compañía del hombre de elevada condición que no te levantes y vayas a sentarte junto al hombre pobre y le preguntes acerca de su situación y le conozcas y él a ti. Y entonces dirán todos: ¿Habéis visto lo que hace el rey, que ha dejado a todos los hombres ricos por éste que es pobre? Por esto conquistarás el amor de las gentes bajas, porque esto será una humildad muy grande. La humildad es una virtud por la que uno puede ensalzar y acrecentar su honor y su mérito.]

[67] Para la meritoriedad de *largesce*, que abarca Dios, el mundo, y el propio sentido de la vida individual, cf. en la conclusión de las exortaciones del «preudon»: «Et se tu ensi le fesoies tu gaaigneroies lonor del siecle et les cuers de tes gens et lamor de nostre signor. Che sont li haut gaaing a cui hom fu establis. Ne nus ne doit baer a autres choses gaaignier» (H. O. Sommer III, 220, 16-19) [Y si así lo hicieres ganarías el honor de este mundo y el corazón de tus gentes y el amor de Nuestro Señor. Tales son las nobles ganancias para las que el hombre fue creado, y nadie debe aspirar a ganar otras].

[68] Véase el largo y conocido pasaje sobre la *charité* de Felipe en el *Perceval*, vv. 13 y ss. que se cierra con estos versos:

Ne vaut miauz cil que ne valut
Alixandres cui ne chalut
De charité ne de nul bien?
Oïl, n'an dotez ja de rien.
(vv. 57-60)

[¿No vale éste más de lo que valió Alejandro, al que no importaron ni la caridad ni bien alguno? Sí, no lo dudéis por nada.]

[69] S. Hofer, *Chrétien de Troyes ..., op. cit.*, p. 126.

[70] R. S. Loomis, *Arthurian Tradition ..., op. cit.*, p. 203.

[71] Vv. 2811 y ss.

[72] Véase también el contraste entre *Amor* y *Haïne* en el *Yvain*, vv. 6005-6069.