

sich, wiez dñem lîbe tuo^A
La configuración del dolor en el *Arme Heinrich*,
de Hartmann von Aue

Francisco Manuel Mariño
Universidad de Valladolid
fmarino@fyl.uva.es

<https://dx.doi.org/10.12795/futhark.2009.i04.05>

Resumen: Establecida la premisa de que en la Edad Media la exteriorización del dolor físico era una cuestión femenina o del estamento clerical (sólo masculina en la clase trabajadora, pero no en la alta aristocracia), se justifica así que los pocos textos literarios alemanes que hablan del dolor físico pertenezcan mayoritariamente al campo religioso. Una excepción es el *Arme Heinrich*, aunque los motivos que sustentan la historia tengan también un carácter religioso. El presente artículo estudia estos hechos, que dan como resultado que la experiencia dolorosa del héroe propicie el mejoramiento de su mundo social y personal.

Palabras clave: *Legende*, dolor, pecado, castigo, sociedad.

Abstract:

Once we have established the premise that in Middle Ages the externalization of physical pain was either a feminine matter or it came from a clerical stratum (only manly in the working class, but not in the

¹ Citamos por la edición de Hermann Henne: *Der arme Heinrich. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990, pag. 14. En adelante, indicaremos sólo la numeración de los versos. Para la traducción, reproducimos la de F. M. Mariño y Detlef Blöcher, (*Hartmann von Aue. El pobre Enrique*, Madrid, Akal, 1994), en este caso: “¡Piensa cuánto dolor te causaré!” (v. 1100).

high aristocracy), it is justified that the very few literary German texts dealing with physical pain belong mainly to the religious field.. One exception is the *Arme Heinrich*, although the motifs that support the story also have a religious character. This paper studies these topics, whose final result is that the painful experience of the hero brings about the improvement of his social and personal world.

Key Words: *Legende*, pain, sin, punishment, society.

0. Introducción

En un muy breve trabajo del año 1985, titulado “Reflexiones sobre el dolor físico en la Edad Media”, señalaba Georges Duby, como punto de partida de su exposición, que los historiadores de la Edad Media “aún no han fijado su atención en el dolor físico”². Posteriormente, daba cuenta de la escasa documentación sobre el particular, que se justifica por el hecho de que la cultura feudal —fundamentalmente, el alto clero y el estamento aristocrático— “muestra muy poca preocupación, en cualquier caso mucho menos que la nuestra, por los sufrimientos del cuerpo”³. Una causa de ello nos la da el vocabulario latino que utilizaban los intelectuales, donde se “establecía la cuasi sinonimia, o al menos una equivalencia, entre la palabra *dolor* y ese otro término, *labor*, que significaba trabajo”⁴. Téngase en cuenta que el estamento que estaba destinado al trabajo físico, el de los *laboratores*, era el de los siervos de la gleba, y de ello se deduce que “la pena física, al estar asociada a la idea de

² DUBY, Georges, “Reflexiones sobre el dolor físico en la Edad Media”, en *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, trad. de R. Artola, Madrid, Alianza, 1990, págs. 177-182, aquí 177.

³ DUBY, Georges, *op. cit.*, pag. 178.

⁴ DUBY, Georges, *op. cit.*, págs. 178-179.

trabajo, se muestra especialmente indigna del hombre libre”⁵; sólo la mujer («Parirás con dolor») o el hombre trabajador («Ganarás el pan con el sudor de tu frente»), es decir, el siervo, podían sentirla; por tanto, como indica Duby,

De esto se desprende que el dolor es ante todo un asunto de mujeres y que, en consecuencia, el hombre debe despreciarlo. El hombre digno de tal nombre no sufre, y en cualquier caso no debe manifestar que lo hace, so pena de verse desvirilizado, de degradarse, de verse rebajado al nivel de la condición femenina. [...] La tradición greco-romana, desde el momento que identificaba la libertad con la ociosidad y consideraba cualquier trabajo manual como servil, venía a reforzar esta idea. Por tanto, al igual que el trabajo manual, el dolor fue considerado en la época feudal como una decadencia. Se juzgaba que esclavizaba; y fue esto lo que contuvo aún más a la hora de expresar sus sufrimientos a los sacerdotes y a los guerreros, únicos hombres verdaderamente libres por pertenecer a las dos categorías funcionales que dominaban a la tercera, la de los trabajadores, es decir la de los siervos. Tal concepción se refleja claramente en el sistema de represión de los crímenes: solamente los inferiores, las mujeres, los niños y los campesinos sometidos eran merecedores de castigos corporales; a los miembros de la clase dominante se les imponían multas en dinero y no la pena física que hubiera perjudicado a su dignidad.

Castigo del pecado, señal, por tanto, de pecado, también de servidumbre y, por eso mismo,

⁵ DUBY, *op. cit.*, pag. 179.

degradante, el dolor no adquiriría un valor positivo más que como instrumento de corrección y de redención.⁶

Esto último explica por qué los textos literarios que reflejen los padecimientos físicos durante la Edad Media tienen evidentes conexiones religiosas, fundamentalmente hagiográficas.

1. 'Höfische Dichtung' y 'Legende'

En la taxonomía genérica de la épica (= narrativa) alemana medieval, la *Legende* ocupa un lugar marginal, frente a la épica heroica (*Heldendichtung*) y la cortesana (*Höfische Dichtung*). Sólo hay un caso evidente en que *Legende* y *Höfische Dichtung* parecen solaparse, y afecta a parte de la obra de Hartmann von Aue: en concreto, al *arme Heinrich* y al *Gregorius*. En efecto, si buscamos una definición del término *Legende* en cualquier diccionario de Germanística, suelen coincidir las respuestas. Un ejemplo escueto puede ser el que nos da Otto F. Best:

(lat. zu lesende [Abschnitte]) urspr. Lesung aus dem Leben eines Heiligen an seinem Jahrestag, dann allg. volkstüml.-erbaut., lehrhaft-unterhaltsame Erzählung in Vers oder Prosa um das wunderbare Leben u. Wirken eines Heiligen.⁷

Se trata, por tanto, de un relato en prosa o en verso sobre vidas de santos (Jesús, María, apóstoles, mártires, anacoretas, fundadores de órdenes religiosos...⁸) y, después de invocar casi

⁶ DUBY, Georges, *op. cit.*, págs. 179-180.

⁷ BEST, Otto F., *Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, pag. 305.

⁸ Cf. WILPERT, Gero von, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart, Kröner, 1989, pag. 501. En la terminología teórico-literaria en Alemania, es interesante señalar que para la Edad Media se diferencia perfectamente entre los conceptos *Sage* y

siempre como ejemplo más significativo a Jacobus de Voragine y su *Legenda aurea* (ca. 1270), no deja de mencionarse a Hartmann y sus obras referidas⁹. Pero, tanto el *arme Heinrich* como el *Gregorius* figuran como obras destacadas de la épica cortesana, de la que Hartmann es autor central (junto con Gottfried von Strassburg y Wolfram von Eschenbach). Curiosamente Henry y Mary Garland en la entrada concreta del *arme Heinrich*, dentro de su famoso diccionario *The Oxford Companion to German Literature*, reconocen este carácter genérico misceláneo de la obra, diciendo de ella que es “half legend, half fairy-tale”¹⁰. En cualquier caso, el carácter pseudo-religioso —total o parcial— de la obra justifica la presencia en ella del dolor como motivo central, que una lectura superficial de la misma no dejará de poner en evidencia: se trata de la historia de un señor feudal castigado con la enfermedad de la lepra y de una joven

Legende. El primero se aplica a las materias de las que se nutren los poemas épico-heroicos, de ahí la elección de la raíz *sagen*, “decir”; *Sage* lleva aparejadas las connotaciones “oral” y “heroico”; por el contrario, el cultismo *Legende*, se refiere a lo que ha de ser leído, y en la Edad Media, eso se concretaba en vidas de santos; se aplica, por ende, a un género de carácter escrito y contenidos religioso-ejemplarizantes (cf. PÉREZ GARCÍA, Jesús, *El “Cantar de los Nibelungos” en el contexto comunicativo de la sociedad feudal*, Ann Arbor, ProQuest, 2003, págs. 103-105).

⁹ Cf. WILPERT, Gero von, *op. cit.*, pag. 502; SCHWEIKLE, Günter und Irmgard, *Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1990, pag. 262; BEST, Otto F., *op. cit.*, pag. 305; GARLAND, Henry & Mary, *The Oxford Companion to German Literature*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1995, pag. 542. Excepciones serían BRUNNER, Horst / MORITZ, Rainer (Hgg.), *Literatur wissenschaftliches Lexikon. Grundbegriffe der Germanistik*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1997, págs. 180-181, donde no aparecen las obras de Hartmann como ejemplos de *Legende*; o también MEID, Volker (Hg.), *Sachlexikon Literatur*, München, dtv, 2000, que menciona al *Gregorius* (p. 481), pero no al *arme Heinrich*.

¹⁰ GARLAND, Henry & Mary, *op. cit.*, pag. 35.

campesina dispuesta a sacrificar su vida para obtener su curación.

Independientemente de las fuentes bíblicas, con las figuras de Job y Lázaro a la cabeza, habría que tener en cuenta también dos antecedentes sobre las historia de enfermos de lepra en la Edad Media, la leyenda de Silvestre y la de la prueba de amistad¹¹:

La primera nos cuenta cómo el emperador pagano Constantino, enfermo de lepra, renuncia a su curación por medio de un baño en la sangre de niños, compadecido del dolor de sus madres. El papa Silvestre lo bautiza y este hecho propicia su curación. Este motivo tendrá desarrollos posteriores en la *Kaiserchronik*, en el *Trierer Sylvester*, lo trata también Konrad von Würzburg y aparece en el *Passional* y en libros hagiográficos como *Der heiligen Leben*.

La segunda se basa, en realidad, en el tema de la verdadera amistad, pero algunas leyendas de este tipo conectan con las anteriores. Es el caso de *Amicus und Amelius*, en que uno de los amigos enferma de lepra y el otro, sabiendo que puede curarse por medio de la sangre de uno de sus hijos, lo sacrifica para salvarlo. [...] El motivo aparece también en *Jakobsbrüder*, de Kunz Kistener, y en la colección llamada *Seelentrost*.¹²

Es claro, por tanto, que aun cuando la historia del pobre Enrique tenga características de la épica cortesana, los motivos nucleares que la perfilan (pecado, castigo, reconocimiento y perdón) son netamente religiosos; y en este ámbito, como ya se

¹¹ Cf. WAPNEWSKI, Peter, *Hartmann von Aue*, Stuttgart, Metzler, 1979, págs. 110-112.

¹² MARIÑO, Francisco Manuel, «Introducción» a *Hartmann von Aue. El pobre Enrique*, cit., 1994, págs. 5-40, aquí 25.

ha dicho, sí puede justificarse la presencia explícita del dolor masculino.

2. Dolor y teodicea

Como muy bien indica David Le Breton en su ya clásica *Anthropologie de la douleur* (1995):

El dolor plantea el tema infinito del significado del mal, y para toda conciencia religiosa es una objeción apremiante, una reticencia ante la imperfección final de una creación que oculta un lunar tan temible. Los sistemas religiosos integraron el sufrimiento humano en sus explicaciones del universo. Buscaron justificarlo en relación con Dios, los dioses o el cosmos; e indicar las maneras mediante las cuales los hombres debían asumirlo o combatirlo. Para muchas culturas, la humanización del dolor pasa por la determinación religiosa de su causa y una moral de los comportamientos que seguir. La historia de Job es emblemática respecto al cuestionamiento obsesivo acerca del significado de un tormento semejante, en una Creación que se considera la de un Dios justo, amante y propicio a sus criaturas. Si Dios al crear el mundo ha creado o tolerado el mal, ¿cuál es entonces el alcance de su poder y cuál es la relación íntima con su creación, y en especial con el hombre?¹³

Cualquier intento de respuesta implica una teodicea que —como en el caso de Leibniz¹⁴, el creador del concepto—, nos

¹³ Citamos por la trad. de D. Alcoba: *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, págs. 95-96.

¹⁴ En su obra *Essaies de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1770), Leibniz responde “a las consideraciones desarrolladas por

pondría ante “tres angustias primitivas: el mal metafísico, en tanto monstruo o irregularidad en la naturaleza, el mal físico o dolor y el mal moral o contravención de la norma ético-religiosa”¹⁵.

En el caso concreto de la obra de Hartmann von Aue que nos ocupa, también se apela al referente paradigmático de Job, que actúa como reflejo de la situación del héroe, en primer lugar, para dar cuenta de su situación doliente:

als ouch Jôbe geschach,
dem edeln und dem rîchen,
der ouch vil jâmerlîchen
dem miste wart ze teile
mitten in sînem heile. (vv. 128-132)¹⁶

A continuación, para indicarnos que no sigue la pauta de supuesta resignación del personaje bíblico¹⁷:

Dô der arme Heinrich
alrêst verstuont sich,

Bayle en su *Diccionario* (1697), consideraciones que más tarde no hicieron en realidad más que ampliar lo que ya habían dicho los epicúreos en polémica con los estoicos: «Dios o no quiere quitar los males o no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que es imposible en Dios. Si puede y no quiere es envidioso, lo que es igualmente contrario a Dios. Si no quiere ni puede es envidioso e impotente y, por lo tanto, no es Dios. Si quiere y puede, lo que sólo conviene a Dios; ¿de qué derivan los males y por qué no los quita?» (cit. en ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. de A. N. Galletti, México, F.C.E., 1987, pag. 1123).

¹⁵ OCAÑA, Enrique, *Sobre el dolor*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pag. 49.

¹⁶ “Lo mismo le pasó a Job, / el noble y rico, / que también de manera muy penosa / fue empujado al fango / cuando se hallaba en plena fortuna.”

¹⁷ Como ya hemos dicho en otro lugar (cf. MARIÑO, Francisco Manuel, «Introducción» a *Hartmann von Aue. El pobre Enrique*, cit., pag. 48, nota), la visión de un Job resignado que nos transmite Hartmann no es la bíblica —en la que maldice incluso el día de su nacimiento (*Job*, 3, 3)—, sino una concepción popular que llega hasta la actualidad y lo convierte en estereotipo de la paciencia.

daz er der werlte widerstuont,
 als alle sîne gelîchen tuont,
 dô schiet in sîn bitter leit
 von Jôbes geduldikeit. (vv. 133-138)¹⁸

Y, finalmente, para dar cuenta de que, tanto en el caso de Enrique como en el de Job, la terrible enfermedad constituiría una prueba de Dios que ambos han superado:

sît er durch sînen sûezen list
 an in beiden des geruochte,
 daz er sî versuochte
 reht alsô volleclîchen
 sam Jôben den rîchen,
 do erzeicte der heilige Krist,
 wie liep im triuwe und barmde ist,
 und schiet sî dô beide
 von allem ir leide
 und machete in dô zestunt
 reine unde wol gesunt. (vv. 1360-1370)¹⁹

Parece claro que el héroe de nuestra obra no es el personaje justo sometido a prueba por un dios caprichoso, sino que se trata de un pecador; pues, aunque el exordio nos da cuenta de todas sus virtudes, una vez que es víctima de la enfermedad, reconoce sus culpas en primera persona:

Ich hân disen schâmelîchen spot
 vil wol gedienet umbe got.

¹⁸ “Tan pronto como el pobre Enrique / se dio cuenta / de que era despreciado por el mundo, / como todos los de su condición, / su amargura le impidió tener / la paciencia de Job.”

¹⁹ “Después de haberles dado, / en su dulce sabiduría, / aquello que los probó / de manera tan dura, / como al rico Job, / entonces mostró Cristo Santo / qué cara le era la fidelidad y la misericordia, / y apartó entonces a ambos / de todo sufrimiento, / y a él lo volvió, al momento, / limpio y bien sano.”

wan dû sæhe wol hie vor,
 daz hôch offen stuont mîn tor
 nâch werltlîcher wünne. (vv. 383-387)²⁰

Estos “placeres mundanos” —junto con la enfermedad de la lepra, con que ha de pagarlos— indican a las claras que, siguiendo una interpretación dualista, sobre la que podría decirse que gira la literatura medieval²¹, estamos frente al conflicto entre materia y espíritu, entre cuerpo y alma²², pero, concretando más:

íntimamente relacionada con la materia y con el cuerpo, está no sólo para San Agustín, sino también para Pedro Lombardo, el teólogo más influyente de la segunda mitad del siglo XII, el pecado de la concupiscencia. [...]

El héroe de nuestra obra habría pecado contra la carne, según esta interpretación dualista (las continuas alusiones reprobatorias a la vida mundana serían síntomas inequívocos en este sentido). La niña, en cuanto que busca la huida del mundo, representaría el polo opuesto, aquel al que Enrique aspira y que alcanza una vez redimido su pecado por medio de la penitencia de su enfermedad.²³

Si recurrimos de nuevo a la teodicea leibniziana, estaríamos ante la tercera de las “angustias primitivas”, la de la “contravención de la norma ético-religiosa”. Desde este punto de vista, el dolor no sería más que un castigo a la transgresión de

²⁰ “Tengo bien merecida / esta humillación infame que Dios me ha dado. / Puesto que tú bien has podido ver antes / que mi puerta estaba totalmente abierta / a los placeres mundanos.”

²¹ Cf. TOBIN, Frank J., *‘Gregorius’ und ‘Der arme Heinrich’. Hartmann’s Dualistic and Gradualistic Views of Reality*, Bern / Frankfurt, Herbert Lang, 1973, pag. 12.

²² Cf. TOBIN, Frank J., *op. cit.*, pag. 18.

²³ MARIÑO, Francisco Manuel, «Introducción» a *Hartmann von Aue. El pobre Enrique*, *cit.*, págs. 29-30.

las normas religiosas. De este modo, “el dolor razonable es un dolor justo: no se comete desafuero alguno con la víctima”²⁴; y la visión del pobre pecador y su injusto castigo, que parece ostentar el pobre Enrique, se desvanece.

3. Clamor y silencio

Decíamos con anterioridad, en palabras de G. Duby referidas, naturalmente, a la Edad Media, que “el dolor es ante todo un asunto de mujeres y que, en consecuencia, el hombre debe despreciarlo”²⁵. Esta afirmación es fácilmente ejemplificable en el *arme Heinrich*, donde resulta evidente que el protagonista masculino interioriza ese dolor, mientras que la niña, por el contrario, se entrega a todo tipo de aspavientos para mostrarlo:

Dô diu maget rehte ersach,
daz ir ze sterbenne niht geschach,
dâ was ir muot beswæret mite.
si brach ir zuht unde ir site.
a si hete leidens genuoc:
b ze den brüsten sî sich sluoc,
si zarte unde roufte sich,
ir gebærde wart sô jæmerlich,
daz sî niemen hete gesehen,
im wære ze weinene geschehen. (vv. 1281-
1288)²⁶

²⁴ OCAÑA, Enrique, *op. cit.*, p. 56.

²⁵ DUBY, Georges, *op. cit.*, pág. 179.

²⁶ “Cuando la doncella comprendió bien / que no se le permitía morir, / entonces su valor estaba apesadumbrado. / Olvidó su pudor y su compostura. / Harto sufrimiento tenía; / se golpeó en el pecho / y se arrancó y mesó sus cabellos. / Tanta compasión suscitó su comportamiento, / que nadie la habría podido ver / sin que hubiese tenido ganas de llorar.” Los versos 5 y 6 del pasaje no

Podría aducirse aquí que hay una diferencia entre el dolor físico (que experimenta el héroe) y el sufrimiento (de la niña), que sería un efecto puramente psicológico o moral. Esta visión se desarrollará teóricamente en “la filosofía mecanicista, en particular en la obra de Descartes”, quien

definió el dolor como una sensación producida por el mecanismo corporal. Se ocultaba la parte del hombre en la construcción del sufrimiento; éste se veía como un efecto mecánico de saturación, simple consecuencia de un exceso de búsqueda de sentido. La biología gozaba el privilegio de estudiar el «mecanismo» del influjo doloroso, describir con la objetividad requerida el origen, el recorrido, y el punto de llegada de un estímulo. La psicología o la filosofía relataban la anécdota del dolor, es decir, la experiencia subjetiva del individuo. Esta teoría desembocaba en la idea de la especificidad de un sistema receptor cutáneo que transportaba directamente una excitación nerviosa, gracias a fibras propias, hasta un centro del dolor situado en el cerebro. Una mecánica neuronal y cerebral conducía el influjo doloroso y lo sustentaba; el hombre no era más que una hipótesis secundaria, y hasta desdeñable, el fenómeno sólo concernía a la «máquina del cuerpo». Sin embargo, para comprender las sensaciones en las cuales está en juego el cuerpo no hay que buscar en el cuerpo, sino en el individuo, con toda la complejidad de su historia personal. De lo contrario, numerosos hechos que la experiencia suministraba resultaban inexplicables.²⁷

pertenecen al manuscrito A, de ahí que se designen con letras minúsculas y fuera de numeración.

²⁷ LE BRETON, David, *op. cit.*, págs. 10-11.

No puede hablarse, por tanto, de un dolor sensorial y otro afectivo, puesto que “no hay dolor sin sufrimiento, es decir, sin significado afectivo que traduzca el desplazamiento de un fenómeno fisiológico al centro de la conciencia moral del individuo”²⁸. Más aún, a esta simbiosis sensorial-afectiva que define el dolor, habría que sumar el marco cultural que lo mediatiza. En efecto,

El sentido que el individuo otorga es a partir de un determinado contexto, de una determinada cultura que le ofrece ciertas orientaciones de significación y no otras. En este espacio y a partir de sus propias características individuales da un significado a su dolor y construye así su experiencia de sufrimiento. Por supuesto esta construcción no es, la mayoría de las veces, deliberada, simplemente “ocurre” de una manera automática e instantánea. Algunos supuestos culturales [...] influyen en la construcción de experiencias sin que los individuos estén conscientes de ello. El sufrimiento como fenómeno condicionado por la cultura es la significación de un estímulo doloroso a partir de ideas, creencias y supuestos que son transmitidas, compartidas y aprendidas por los miembros de un grupo determinado, en otras palabras de su cultura.²⁹

El condicionamiento cultural del sufrimiento impone, por consiguiente, formas de representación que, en el caso de la obra de Hartmann que nos ocupa, se manifiestan en la interiorización (el silencio) por parte del héroe y en la exposición

²⁸ LE BRETON, David, *op. cit.*, pag. 12.

²⁹ THUMALA, Daniela, «Modernidad y Sufrimiento: Algunos elementos para la comprensión de la significación cultural de la experiencia del sufrimiento», *Revista Mad.* (Departamento de Antropología. Universidad de Chile), nº 8 (mayo, 2003), pag. 21.

externa (el clamor) de la niña. Apelando, de nuevo, a una visión dualista del mundo medieval, en esa representación dispar subyacen no sólo los elementos masculino / femenino (ocultación del dolor / ostentación del mismo), que ya se han comentado, sino también la dualidad mundo / espíritu o, lo que es lo mismo, la mentalidad heroica / mentalidad religiosa. La segunda estaría representada en nuestra obra por la niña, y tiene como referente la locuacidad de Job³⁰; en cuanto a la primera, representada por Enrique,

El motivo determinante en el silencio trágico no sería tanto la actitud de soberbia cuanto una previa experiencia de privación de lenguaje y exclusión de la comunidad. Si el héroe puede perseverar en su causa no se debe tanto a su competencia lingüística como a su *physis*. Es signo de una subjetividad heroica confiar más en la potencia física del cuerpo que en la capacidad de raciocinio y persuasión lingüística. También es indicio de que el héroe [...] se sitúa en un umbral histórico donde no se ha consolidado una regulación de la violencia, susceptible de dirimir los conflictos mediante un tribunal y una confrontación lingüística. Pero al quedarse estupefacto sin buscar justificación alguna para su silencio, la sospecha recae sobre los perseguidores.³¹

De ahí se deriva la visión del pobre Enrique como la de una víctima inocente que no puede enfrentarse a su desgracia más que con el silencio y la resignación (ello configura su imagen de buen pecador), ya que su condición de guerrero no lo faculta para superar su afrenta; mientras que la niña, transida de

³⁰ “Porque la prueba que se le impone, a su juicio, es insensata, Job está destrozado, se rebela y no deja de interrogar al cielo” (LE BRETON, David, *op. cit.*, pag. 101).

³¹ OCAÑA, Enrique, *op. cit.*, págs. 86-87.

espiritualidad y de desapego al mundo material, sí puede enfrentarse a ella con la palabra y exteriorizar así su protesta.

4. Ipseidad y alteridad

Como muy bien señala, una vez más, David Le Breton, a propósito del dolor como apertura al mundo:

Una virtud del dolor consiste en recordar el precio de la existencia y la dicha elemental de disponer de sí sin obstáculos, sin nada que vuelva al sujeto extraño a sí mismo y lo aleje de los demás. El alivio tiene valor de reinstalación en el mundo, de reapropiación plena de una vida provisionalmente mutilada.³²

El proceso que en el *arme Heinrich* va desde el vacío y aislamiento sufridos por el héroe durante el curso de su enfermedad a la posterior inserción social, una vez que su dolencia ha desaparecido, tiene que ver con la dialéctica de la pérdida de la *alteridad* que confiere el dolor; puesto que, como nos recuerda Paul Ricoeur, “con la disminución del poder de *obrar*, sentida como disminución del esfuerzo por *existir*, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento”³³. Ello es fácilmente ejemplificable en nuestra obra.

Antes de sufrir la enfermedad, sabemos que Enrique “era alabanza y honra de toda su estirpe” (“er was für al sîn künne / geprîset unde geêret”, vv. 80-81); sin embargo,

dô man die swæren gotes zuht
ersach an sînem lîbe,

³² LE BRETON, David, *op. cit.*, pag. 268.

³³ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira Calvo, con la colaboración de M^a C. Alas de Tolivar, Madrid / México, Siglo XXI, 1996, pag. 355.

manne unde wîbe
 wart er dô widerzæme.
 nû sehet, wie genæme
 er ê der werlte wære,
 und wart nû als unmære,
 daz in niemen gerne sach: (vv. 120-127)³⁴

Una vez conocida su milagrosa recuperación, a su vuelta de Salerno, es integrado de nuevo en la sociedad:

Sîne friunt die besten,
 die sîne kunft westen,
 die riten unde giengen
 durch daz sî in enpfiegen
 gegen im wol drîe tage. (vv. 1387-1391)³⁵

Como señalaba Simone Weil, la extrema desdicha es “a la vez dolor físico, angustia del alma y degradación social”³⁶; de ahí se deriva que el sufrimiento, por una parte, “amenaza con desintegrar el universo comunitario, la morada común”³⁷, pero, al mismo tiempo, enfrenta al individuo con su propia identidad, y de esa dialéctica —una vez superado el mal— surge un nuevo equilibrio que se sustenta sobre la identidad recobrada y fortalecida. De este modo,

El dolor es un privilegio del viviente porque le otorga rango sobre el resto de los seres indolentes; porque en él se expresa un primer impulso de la subjetividad

³⁴ “Cuando el severo castigo de Dios / se mostró en su cuerpo, / hombres y mujeres / se apartaron de él. / Ved, ahora, cuán agradable / era él antes al mundo, / y qué despreciable era ahora / que nadie lo miraba con agrado.”

³⁵ “Sus mejores amigos, / que sabían de su regreso, / cabalgaron y fueron a pie / hacia él durante tres días / para darle la bienvenida”.

³⁶ WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, trad. de A. López Tobajas y M. Tabuyo, Madrid, Trotta, 1993, pag. 85.

³⁷ OCAÑA, Enrique, *op. cit.*, pag. 26.

que en cuanto negatividad realiza progresivamente su libertad.³⁸

5. Final: dolor y algodicea

El *arme Heinrich*, de Hartmann von Aue resulta ser un ejemplo paradigmático del enfrentamiento del hombre con su dolor, no sólo en el contexto del siglo XIII, sino desde una *algodicea* que da nuevo sentido al sufrimiento³⁹.

Si, dentro de la mentalidad medieval tradicional, se interpreta el dolor como un castigo divino y sigue las pautas de su manifestación (silencio del héroe y clamor de la mujer); el resultado de la dialéctica del héroe, que se mueve entre la *ipseidad* y la *alteridad*, conduce a una síntesis individuo / sociedad que se sitúa ya en los umbrales de una nueva edad post-feudal y que, en el texto, se concreta en la unión de Enrique con la joven, que es, al mismo tiempo, la de un aristócrata y una sierva.

En efecto, la catarsis que experimenta Enrique, fruto de su sufrimiento y posterior recuperación, da como resultado el derrumbe de las barreras sociales que lo separaban de su joven salvadora. Derrumbe que se muestra de manera palmaria en el casamiento entre ambos, para el cual han de solicitar permiso al Consejo:

³⁸ OCAÑA, Enrique, *op. cit.*, pag. 109.

³⁹ “Con el tiempo, la teodicea se transformará en teoría del desarrollo, en lógica del progreso o en ideología nacionalista. Sloterdijk ha bautizado esta nueva figura con el nombre de *algodicea* (*algos*: dolor y *diké*: justicia), entendiéndolo por tal una nueva forma de dar sentido al sufrimiento” (OCAÑA, Enrique, *op. cit.*, p. 56). Véase, al respecto, SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica II*, trad. de M. A. Vega, Madrid, Taurus, 1989, pag. 56.

Nu begunden im die wîsen
 râten unde prîsen
 umbe êlîche hîrât.
 ungesamenet was der rât. (vv. 1451-1454)⁴⁰

La reunión del Consejo se justifica por el hecho —bien conocido por entonces, de ahí que no se precisen mayores aclaraciones— de que un matrimonio como el que se propone era imposible en la sociedad aristocrático-feudal en la que se mueven los personajes. El siguiente pasaje del *Fuero Real* alfonsí (libro IV, título XI, punto III) resulta un ejemplo elocuente, en este sentido:

Si alguna mugier libre casare con sieruo a sabiendas, pierda *quanto* ouiere *et* áyanlo sus fijos derechos o dent ayuso, si los ouiere. *Et* si los *non* ouiere, áyanlo los *parientes* más *cercanos* la meetat *et* la otra meetat el rey *et* finque ella con el sieruo, si fuere *christiano*. Ca si fuere moro o iudío mueran amos por ello.

Mas, si *por auertura* ella *non* sopiere *que* era sieruo, pártase dél luego *que* lo sopiere *et non* aya pena. Et si luego *que* lo sopiere *non* se quisiere *partir* dél, aya la pena sobredicha.

Et esto mismo sea de los *omnes* libres *que* casaren con las mugieres *que* fueren sieruas.⁴¹

Es cierto que el paso previo a la aceptación de la unión matrimonial es la liberación de la servidumbre de la joven y sus padres:

Der meier und diu meierin,
 die heten ouch vil wol umb in

⁴⁰ “Los sabios empezaron ahora / a aconsejarle y a alabar / una unión matrimonial. / Pero todavía no se había reunido el consejo.”

⁴¹ Cit. en *Hartmann von Aue. El pobre Enrique, cit.*, pag. 93, nota.

verdient êre unde guot.
 ouch hete er niht sô valschen muot,
 si enhetenz harte wol bewant.
 er gap in ze eigen dâ zehant
 daz breite geriute,
 die erde und die liute,
 dâ er dô siecher ûfe lac.
 sîner gemaheln er dô pflac
 mit guote und mit gemache
 und mit aller slahte sache
 als einer frouwen oder baz:
 daz reht gebôt im ouch daz. (vv. 1437-1450)⁴²

Pero, en cualquier caso —y ahí está la canalización del sufrimiento hacia la lógica del progreso—, el paso del héroe por el dolor supone una apertura a un mundo personal y social claramente mejorado.

De este modo —y ya para concluir—, podríamos actualizar el proceso del *arme Heinrich* que hemos comentado, invocando a Rilke, quien en su “Requiem auf den Tod eines Knaben” se pregunta:

Gesund... Wie das hier klingt. Hat das noch
 Sinn?
 Dort, wo ich bin,
 ist, glaub ich, niemand krank.⁴³

⁴² “El campesino y la campesina / también habían ganado, ayudándole, / honores y bienes, / y tampoco él careció de gratitud / para pagárselo bien a ellos. / Les dio, para su propiedad, / el amplio terreno noval, / la tierra y la gente, / en el que había estado durante su enfermedad. / Entonces ofreció a su pequeña esposa / bienes y comodidades / y todo tipo de cosas. / Como para una dama o, incluso, más. / El derecho le obligó también a esto.”

⁴³ RILKE, Rainer Maria, “Requiem auf den Tod eines Knaben”, en *Die Gedichte*, Frankfurt am Main / Leipzig, Insel Verlag, 2006, págs. 639-641, aquí 641.

