

PERSILES Y LA POÉTICA DE LA SALVACIÓN CRISTIANA

David A. Boruchoff

Dentro del acervo intelectual legado a la cultura medieval europea por los griegos y romanos, se destaca la asimilación del orden y la bondad a la certidumbre de verdades respaldadas por el uso, autorizadas por leyes naturales o consagradas por la revelación de Dios. Esta tendencia es aun más marcada cuando nuestra preocupación es ubicarnos en un mundo de nuevos horizontes y perspectivas, como el de los Siglos de Oro en España y Europa. No es por acaso, entonces, que cuando Jacob Burckhardt describe las primeras manifestaciones del Renacimiento en Italia, se sienta obligado a reconocer que las libertades accesorias al individualismo eran de hecho una espada de doble filo, porque, al derrumbarse los hitos que orientaban o encauzaban el pensamiento en la Edad Media, se les impuso a los «hombres singulares» la necesidad de valerse cada uno de sí mismo, de modo que «les fue forzoso conocer todos los recursos, efímeros o permanentes, en el interior de su propio ser».¹

A pesar de este vínculo aparentemente ineludible entre autonomía e introspección, la tradición y sus verdades colectivas seguían pesando durante siglos sobre el intento por comprender el lugar del hombre en el universo. Así, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), John Locke aconseja a los que aspiran a «una tranquila y segura posesión de la verdad» que se atengan a los preceptos de Dios y de la naturaleza, para que, así advertidos, no se pierdan en lo que Locke llama «el vasto océano de la existencia, como si toda esa extensión sin confines fuera el natural e incuestionado señorío de nuestros entendimientos».² Echando mano a una metáfora bien conocida por su uso en la exégesis bíblica,³ Locke insiste que la actividad intelectual es provechosa sólo si nos atrevemos a navegar en las aguas que nos convienen, evitando las «profundidades» donde es probable que nos ahogemos. Sin descartar la pretensión a nuevos hallazgos, Locke propone, por lo tanto, que nos sirvamos de la introspección para conocer nuestras virtudes, los límites de nuestros intelectos y los instrumentos con los que pretendemos sondar el mar, porque, «aunque no se puede medir todas las profundidades del océano, es importante que seamos capaces de tocar el fondo en aquellos lugares que sean necesarios para orientar nuestro viaje, y para prevenirnos contra los bajíos que podrían ocasionar nuestra ruina».⁴ Con esta precaución, Locke insiste que podemos aprender a distinguir entre las verdades al alcance de nuestro entendimiento, y las que debemos aceptar y respetar sin comprender:

Por haber extendido sus pesquisas más allá de sus capacidades, y permitir que sus pensamientos erraran en profundidades donde no pudieron hallar una base cierta, no es de

extrañar que los hombres susciten preguntas y multipliquen disputas, las cuales, nunca resolviéndose, sirven sólo para perpetuar y aumentar las dudas, y al fin confirmarlas en un escepticismo perfecto. En cambio, si consideráramos bien las capacidades de nuestros entendimientos, si tanteáramos los límites de nuestros conocimientos, si localizáramos el horizonte entre las partes iluminadas y oscuras de las cosas, es decir, entre lo que sí y lo que no es comprensible a los hombres, a lo mejor confesaríamos con menos reticencia lo que ignoramos, y emplearíamos nuestros pensamientos y discurso con mayor ventaja y satisfacción en otra cosa.⁵

No es por casualidad que aquí se equiparen las verdades desconocidas y a menudo incomprensibles con los peligros ocultos e insondables del océano, ese mar que «rodea el orbe terrenal como un círculo y bordea sus confines», de acuerdo con la definición de San Isidoro.⁶ Los peligros del océano son en efecto un lugar común de una época en la que las tierras del *orbis terrarum* no sólo se situaban en el centro del universo, sino que formaban una entidad a la vez triple y una, según los preceptistas medievales cristianos, gracias a la contigüidad y coherencia de sus tres partes (Europa, Asia y Africa), que iban dilatándose con nuevos descubrimientos geográficos, sin llegar a disgregarse. Así, en contraste con la tierra que «está fija, fuerte, y tan recia y bien fundada sobre sí misma, que nunca faltará ni flaqueará», según explica Francisco López de Gómara,⁷ el océano es a priori más allá de lo cierto y estable, como indican Isidoro e incluso autores más modernos, como Sebastián de Covarrubias, al citar su fluidez, la variabilidad de sus mareas, olas y aires, y sobre todo el hecho que «la profundidad de sus aguas es diversa, a pesar de ser una constante llanura su superficie».⁸ Por este motivo, pensando en lo que podría esconder en su seno, llamaban al océano «el mar tenebroso» durante la edad media, haciendo hincapié en el verso de la Vulgata: «*tenebrae erant super faciem abyssi*» (Génesis 1: 2).⁹

Dadas estas coordenadas mentales, es lógico que se hable de descubrimientos y no de hallazgos, es decir, de encuentros con verdades que se ignoraban y que la providencia ha querido revelar en el momento oportuno, como asevera de nuevo López de Gómara al decir: «Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiédeses a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos».¹⁰ Este proceso confería un valor espiritual a las embarcaciones marítimas de la edad media y el Renacimiento, porque con ellas la sociedad cristiana se veía realizar el perfeccionamiento del cuerpo de Cristo en la Iglesia, urgido por San Pablo en su Epístola a los Efesios, y por San Agustín en su *Ciudad de Dios*.¹¹ No es por acaso que Jerusalén fuera literalmente el ombligo del mundo en la cartografía y la iconografía medievales,¹² y que las crónicas de Indias hablaran de la necesidad de «incorporar» a las tierras y gentes recién descubiertas, porque sólo así, asimilándolas a la coherencia de un cuerpo y una ley consagrados, sería posible «sacarlas de las eternas tinieblas y el antiguo caos, y traerlas a la luz que tenemos en común», según anota Angelo Poliziano en 1489, después del primer viaje alrededor del Cabo de Buena Esperanza.¹³

A pesar de nuevos y más frecuentes descubrimientos en los primeros decenios del siglo dieciseis, este modo de hablar de las tierras y gentes del *mar tenebroso* era tan habitual que, cuando Pedro Mártir de Anglería dedicó la

cuarta de sus *Décadas* al papa León X en 1520, él censuró las mal concebidas pretensiones de sus contemporáneos con las siguientes palabras:

Léfanse a diario en nuestro Regio Consejo de las Indias cartas llenas de ambages enviadas por gente necia, de las cuales no me era posible extraer ningún jugo. Este se jactaba de haber hallado un dedo de la mano antes descubierta, y aquél una de sus falanges; otros muchos escribían de novedades a grito herido y con mayor ampulosidad que los primeros descubridores de aquel mundo que está revelándose, imitando a la hormiga que se cree oprimida de grave peso cuando lleva a su madriguera un grano de trigo sustraído de los grandes montones de la era y sembrado por el ajeno esfuerzo. Llamo «dedo de la mano antes descubierta» y «granos de trigo» a cuantas islas adyacentes a la Española, a Cuba y al supuesto continente que bordea al océano, ya que el número de las situadas a sus espaldas, por delante y por ambos costados, a la manera de polluelos alrededor de la gallina, es infinito.¹⁴

Por una parte, es lógico que se designe con los palabras «isla» y «bárbaro» a toda tierra y persona ajenas al *orbis terrarum* y sus valores, porque, desde los más remotos tiempos, la palabra «bárbaro» connota la carencia de usos, capacidades o atributos que otra persona, quien los posee, considera positivos.¹⁵ Es en estos términos, por ejemplo, que Poliziano evoca los beneficios que han adquirido los pueblos de Africa gracias a su descubrimiento por los Portugueses:

Yo podría conmemorar cómo, desdeñados los confines del mundo fijados por las columnas de Hércules, [João II de Portugal] ha traído consigo al *orbis terrarum* las tierras bárbaras que iba entresacando de las olas del tumescente Océano. Éstas, que no conocíamos antes ni siquiera por rumores, eran fátuas, salvajes, incultas, sin moralidad, sin ley, sin religión, entregadas a ritos casi ferinos, y son restituídas ahora a la humanidad, ahora a la vida, ahora a la docilidad y a la cultura, e incluso ahora a la piedad.¹⁶

Es evidente, sin embargo, que lo que Pedro Mártir desaprueba no es el afán por ensanchar los horizontes del mundo europeo, sino la poca inteligencia con que esta actividad se ha llevado a cabo; los descubrimientos serán insignificantes —«islas», «dedos» y «granos»— hasta que se integren en un designio que trascienda los intereses mundanales que hasta el momento los han gobernado. Echando mano otra vez a la analogía entre polluelos e islas, Pedro Mártir insiste que este designio es el perfeccionamiento y la unidad de la fe, puesto que, como él explica: «gracias a estos descubrimientos, la religión cristiana extenderá sus brazos al infinito, y tu sanctidad [León X] abrigará muchos millares de hombres bajo tus alas, cual cría de polluelos,... y todas las demás amplias regiones de aquella tierra serán traídas poco a poco de la ferocidad y el salvajismo a los usos civilizados y la verdadera religión».¹⁷ Al someter la expansión del *orbis terrarum* al ideal de «destino manifiesto» o «expectación» promulgado en la teología cristiana, este pronóstico no sólo coincide con la perspectiva de los que veían la mano de la providencia en el descubrimiento de América, sino que remite a la enseñanza, de Gregorio Magno, que el poder de la religión es tal que puede reformar la expresión de los bárbaros, haciéndola comprensible y racional, y, es más, calmar los movimientos desordenados del océano:

Mire cómo la palabra de Dios ya ha penetrado el corazón de casi todas las gentes; mire cómo ha reunido los límites del oriente y del occidente en una fe; mire cómo la lengua de Bretaña, que no rendía nada más que un rechinar bárbaro, comienza a resonar después

de tanto tiempo con aleluyas en hebreo en alabanza de Dios. Mire cómo el océano, antes tímido, ahora se prostra y yace bajo los pies de los santos, sus bárbaros movimientos, que los príncipes de la tierra no pudieron domar con la espada, los sujetan las bocas de los sacerdotes con sencillas palabras, por temor de Dios; y el que contemplara sin la menor aprehensión las huestes de los adversarios infieles, ahora teme las lenguas de los humildes fieles, porque la fuerza del divino conocimiento se ha vertido en ellos con preceptos, celestes palabras y relucientes milagros, refrenándolos con el terror de Dios, para que teman comportarse mal.¹⁸

Si bien es cierto que el océano mantiene su importancia como símbolo del caos y de la infidelidad en la iconografía cristiana del Renacimiento y después, es tal vez menos de esperar que la literatura no religiosa coincida en atribuir un fin no sólo heurístico, sino normativo y a menudo espiritual a las embarcaciones reales, imaginarias o metafóricas en alta mar, como lo hace Pedro de Medina en su *Regimiento de navegación* (1563) al decir que «por la navegación se preveen las tierras: y se socorren las gentes».¹⁹ La indecisión, los casos de conciencia y el arrobamiento o angustia amorosos también se expresan —se ponen de manifiesto— en los vaivenes del mar en los siglos de oro: «No se atrevió el Inca a hacer la conquista por su persona, aunque lo deseó mucho, porque su mal agüero... lo traía sobre olas tan dudosas y tempestuosas, que de donde le arrojaban las del deseo lo retiraban las del temor», escribe Garcilaso de la Vega, el Inca, en sus *Comentarios reales* (1609),²⁰ mientras Lope de Vega pregunta en *La hermosura de Angélica* (1602):

¿A donde iré? que si los ojos vuelvo
al mar, no hay leño de mi nave fuerte;
y si a buscar la tierra me resuelvo,
no hay huésped más humano que la muerte.
Pues si la historia de mi amor revuelvo,
no hay esperanza que al remedio acierte,
ni pena sabe el mundo más temida,
que disponer de una confusa vida.²¹

Es, efectivamente, para hacer constar la pervivencia de la dicotomía entre la certidumbre del *orbis terrarum*, y la desorden y los peligros del mar, que he citado a Locke, Poliziano y Pedro Mártir, quienes participan en la vertiente que hoy llamaríamos «seglar» del humanismo, y no a otros autores más o menos contemporáneos, como John Milton, quien nos ha legado esta descripción «marítima» del infierno en su *Paraíso perdido* (2ª ed. de 1674): «Ante sus ojos, de repente se asomaron los secretos de esa antigua profundidad: un oscuro e inconstreñible Océano sin confines, sin dimensiones, en el que se pierden las medidas, la longitud, la anchura, la altura, el tiempo y el sitio; donde la más vieja Noche y el Caos, precursores de la Naturaleza, sostienen la eterna Anarquía entre el ruido de guerras interminables, y persisten en confusión».²²

Es tal vez superfluo añadir que la expansión o, mejor dicho, la liberación del *orbis terrarum* tras el descubrimiento de América dio pie a la revisión del *topos* poético de «los cabos de la tierra», o «los fines del mundo», sin que se deje de hablar de los azares del océano, y la deformidad de las regiones y gentes hasta hace poco desconocidas.²³ En la *Jerusalén liberada* (1575), Torquato Tasso critica a Hércules por haber «fijado los límites del mundo, y en

demasiado estrechas medidas restringido el ardor del ingenio humano», aunque espera, por otra parte, que la voluntad de Dios se realice con el celo de modernos navegantes, quienes desafían el «incógnito curso», el «inhóspito mar», el «océano voraz» y el «dudoso clima», para que las diversas partes y gentes del mundo, con sus «diversos ritos, costumbres y lenguas», accedan todos juntos a la fe cristiana y «toda arte civil». A pesar de insistir en la necesidad de romper con las pautas de una tradición que él censura, llamándola «una vil fábula para navegantes industriados», Tasso usa conceptos y epítetos que indican la vigencia de la misma tradición retórica e intelectual: «tentar l'alto oceano», «ígnote isole mille e mille regni asconde», «questo mar che non ha fine», etc.²⁴

Sin aducir más ejemplos, es evidente que los primeros dos libros de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617) empalman con unas convenciones más duraderas que las que se divulgaron a mediados del siglo dieciseis con los modelos literarios con los que la crítica moderna suele asociarlo gracias a su subtítulo «historia setentrional». Esta herencia se manifiesta, por una parte, en la repetición casi mecánica de proposiciones y aforismos consabidos. Por ejemplo, cuando nuestros personajes arriban a la «isla nevada» del primer libro, el narrador comenta en palabras que pudieron haberse tomado del ya poco original *Arte de marear* (1539) de Antonio de Guevara: «Miserables son y temerosas las fortunas del mar, pues los que las padecen se huelgan de trocarlas con las mayores que en la tierra se les ofrezcan».²⁵ No hace falta explicar por qué la navegación depende de la fortuna, pues ya lo sabe el lector, para quien el *topos* y la compasión tal vez afectada del narrador son a lo mejor reconfortantes. Las invectivas en contra de los caprichos del mar y de la fortuna son de hecho tan comunes en la literatura de los siglos de oro que se burla de ellas Erasmo en el coloquio *Naufragium* (1523) —«Cosas horribles narras. ¿Esto es navegar? Por Dios, que no me ocurra tal idea nunca... ¡Oh insanos, los que se fían al mar!»²⁶—, y recurren incluso en manuales prácticos, como el de Pedro de Medina, quien no vacila en decir: «en las cosas humanas ninguna es más terrible ni más peligrosa que aventurar el hombre su vida en un flaco madero: y poner su persona en la furia de los tempestuosos vientos, arriscar lo que tanto quiere y ama entre las fortunas y tormentas de la mar».²⁷

De otro índole son las descripciones del escenario en el que se ubica la acción del *Persiles*, porque con éstas Cervantes procura amplificar la indeterminación de las islas y los mares más allá de la común experiencia de sus lectores. A diferencia de la *Historia de Gentibus Septentrionalis* (1555), de Olaus Magnus —que presume «iluminar y hacer más inteligible todo lo que sea oscuro y problemático», al transmitir «un concepto preciso» de las tierras apenas conocidas del norte, para desmistificar esta «tan vaga e incierta» región, de la que «dicen muchos disparates incluso los muy sabios»²⁸—, Cervantes nos presenta con muy esquemáticos y a menudo contradictorios bosquejos del paisaje para obligarnos a pensar, en cambio, en las palabras y gestas de sus héroes, porque lo que importa no son las vicisitudes de la fortuna, sino cómo se hace frente a ellas. De este modo, la confusión se impone desde el comienzo de la novela, no sólo porque el lector se ha enredado en una historia que (de acuerdo con su limitada perspectiva) comienza *in medias res*, sino por la casi total ausencia de hitos geográficos y culturales que permitieran reconocer el

origen y la ontología de sonidos, objetos y figuras que se asemejan entre sí sólo en que no se notan en ellos los efectos del arte y del ingenio humano. Este procedimiento literario, que los formalistas rusos denominarían *ostranenie*, o des-familiarización, se contrapone al método asimilativo de Olaus Magnus, quien asegura que «aquellos desconcertantes problemas del Norte... se contestan por completo en este tomo, y las cosas que parezcan novedosas o extrañas a los oídos desconfiados y no informados... pueden substanciarse muy bien con el testimonio de autoridades incontrovertibles».²⁹

No es de extrañar, entonces, que el primer personaje de la novela se presente bajo el apellido de «bárbaro», definiéndose no por lo que es, sino por lo que carece en los ojos de otras autoridades, como observa Michel de Montaigne en sus *Essais* (1580/1588/1595) al explicar que «cada uno llama *barbarie* a lo que no es de su uso».³⁰ Esta taxonomía, en la que el prejuicio y la diferencia predominan sobre criterios más objetivos, es inherente en el uso de «bárbaro», incluso cuando se niega que *barbarie*, salvajismo, incapacidad y maldad sean una misma cosa, como lo arguye Bartolomé de las Casas, entre otros.³¹ Así como Las Casas y Montaigne recurren a la carencia para evocar tanto lo positivo como lo negativo de la sociedad indígena americana

—Es una nación en la que no hay ningún tipo de comercio; ningún conocimiento de letras; ninguna ciencia de nombres; ningún título de magistrado ni de superioridad política; ninguna hábito de servicio, de riqueza o de pobreza; ningunos contratos; ningunas sucesiones; ningunas divisiones; ningunas ocupaciones que no sean ociosas; ninguna observancia de parentesco sino la común; ningunos vestidos; ninguna agricultura; ningún metal; ningún uso de vino o de trigo. Desconocidas asimismo las palabras que significan mentira, traición, disimulación, avaricia, envidia, maldecir, perdón—³²

la ausencia y la irregularidad informan los primeros libros del *Persiles*, en los que las chozas son a la vez grandes barracas, pobres máquinas y dilatados alcázares (I, 9; pp. 97-98), y los barcos o barcas son también naves, leños, fustas, balsas y maderos. Se ha dicho que la novela y la modernidad se inician con el abandono de la certidumbre a favor de lo equívoco. Si bien es ésta una descripción del medio de engaños e imposturas en el que se mueven los pícaros, las prostitutas, los encantadores y algún que otro andante caballero, de los que confunden las bacías con los yelmos, conviene notar que la literatura de los siglos de oro emplea a menudo el verbo «navegar» para aducir los peligros de los que «se deben guardar... los que corren por aquellos mares», y asimismo «el recato que han de tener en obviar el canto de las engañosas sirenas». Así se nos explica la intención didáctica de *Las harpías en Madrid y coche de las estafas* (1631) en sus dos aprobaciones censurales, usando una metáfora que el autor, Alonso de Castillo Solórzano, puntualiza a continuación en el primer apartado: «Es Madrid un maremagno donde todo bajel navega, desde el más poderoso galeón hasta el más humilde y pequeño esquife; es el refugio de todo peregrino viviente, el amparo de todos los que la buscan; su grandeza anima a vivir en ella, su trato hechiza y su confusión alegra».³³

Partiendo de un concepto asimismo metafórico del mundo, Cervantes deja que sus «inexpertos marineros» (I, 1; p. 53) vayan a la deriva entre bárbaros y bestias, cortinas de humo y los rigores de la naturaleza, desprovistos de todo guía que no sea la conversación con la que se animan, o se consuelan, los unos a los otros. Más que un simple pasatiempo, la conversación es de hecho

el contrapeso de los movimientos aparentemente fortuitos de los protagonistas, porque en ella se trasluce una verdad que, si no disipa la oscuridad del medio ambiente, a lo menos suministra las pautas de una interpretación de la experiencia de los protagonistas, al inscribirla en la providencia cristiana. En este proceso —que hace inteligible y público lo que pasa en la intimidad de unos héroes sometidos a las (tal vez a propósito vagas) vicisitudes de una travesía marítima entre gente bárbara—, la narración de los primeros dos libros del *Persiles* hace eco del viaje del apóstol Pablo a Italia en *De Actibus Apostolorum*, de Arator,³⁴ aunque la comprensión del lector de Cervantes difiere de la de los personajes de su novela, porque éstos frecuentemente no captan la intención metafórica de los discursos y gestas que expresan y dan sentido a su trayecto individual y colectivo en busca de un buen puerto. Es decir, ellos no reconocen el *topos* cristiano del alma que lucha por salvarse del *mar tenebroso* que es la vida. Se cuenta, por ejemplo, que había dos perlas y una cruz de diamantes entre las posesiones de Auristela y Periandro, y «por estas joyas vinieron [sus compañeros] en conocimiento que Auristela y Periandro eran gente principal, puesto que mejor declaraba esta verdad su gentil disposición y agradable trato» (I, 9; p. 95). A pesar de que acaban de escuchar cómo Rutilio tuvo que ocultar su patria y religión cristiana de los bárbaros, a nadie se le ocurre ver en la cruz, el «agradable trato» y lo que todos llaman los «generosos pechos» de Periandro y Auristela evidencia de la fe que les motiva. Esta ceguera ocasiona el disgusto del lector moderno, y explica por qué sus compañeros expresan sólo «admiración y contentamiento», sin pensar en la providencia de Dios, cuando Rutilio concluye su relato con una descripción de la cruel muerte que le esperaba entre los bárbaros, y las palabras: «os doy infinitas gracias, y ahora espero en la del cielo, que, pues nos sacó de tanta miseria a todos, nos ha de dar en este que pretendemos, felicísimo viaje» (p. 95).

El mismo desajuste entre la percepción del lector y la de los protagonistas recurre inmediatamente después cuando se oye una voz que entona el siguiente soneto:

Mar sesgo, viento largo, estrella clara,
camino, aunque no usado, alegre y cierto,
al hermoso, al seguro, al capaz puerto
llevan la nave vuestra, única y rara.

En Scilas ni en Caribdis no repara,
ni en peligro que el mar tenga encubierto,
siguiendo su derrota al descubierto,
que limpia honestidad su curso para.

Con todo, si os faltare la esperanza
de llegar a este puerto, no por eso
gireis las velas, que será simpleza.

Que es enemigo amor de la mudanza,
y nunca tuvo próspero suceso
el que no se quilata en la firmeza. (p. 96)

Como ocurre tan a menudo en las obras de Cervantes, cada protagonista se sirve de estos versos para revivir su propia circunstancia. La bárbara Ricla recuerda su vida entre gentes hostiles y dice: «Despacio debe de estar y ocioso

el cantor que en semejante tiempo da su voz a los vientos», mientras Periandro y Auristela repasan el conflicto entre la obligación y el deseo que les ha conducido a tal trance. Resumiendo estos pensamientos, el narrador cuenta que ellos «le tuvieron por más enamorado que ocioso al que cantado había: que los enamorados fácilmente reconcilian los ánimos, y traban amistad con los que conocen que padecen su misma enfermedad» (p. 96). Aunque acierta con el *curriculum vitae* del nuevo y aún desconocido personaje, esta intuición no deja de sorprender, porque no hay nada en el soneto que indique que la recomendación de esperanza y firmeza atañe al amor y a los enamorados mundanos. Al contrario, un concepto de amor divino informa estos versos —que difieren, por lo tanto, de otros superficialmente parecidos en *La Galatea* (1585)³⁵—, y las imágenes y retórica son las habituales de la soteriología cristiana, en la cual «la nave representa la vida humana, y es a la vez el símbolo de la Iglesia que transporta a los fieles que se confían en ella al puerto de la salvación».³⁶ Aunque los peligros y la incertidumbre de la navegación se evocan con las paganas figuras de Escila y Caribdis, familiares a todo lector de Homero, Virgilio o Tasso, también se insiste, en términos cristianos, que no hay que temer a «peligro que el mar tenga encubierto», si nos atenemos al curso trazado por la «limpia honestidad», porque así, con firmeza, llegaremos «al hermoso, al seguro, al capaz puerto». No es por acaso que Séneca haya reconocido «las tempestades del ánimo que nos agitan diariamente» en los viajes de Ulises,³⁷ y que don Quijote describa «los trabajos del estudiante», y el «premio justamente merecido de su virtud», con las mismas imágenes y conceptos marítimos, y en el fondo cristianos, en la primera parte de su discurso sobre las armas y las letras: «Por este camino que he pintado, áspero y dificultoso, tropezando aquí, cayendo allí, levantándose acullá, tornando a caer acá, llegan al grado que desean; el cual alcanzado, a muchos hemos visto que, habiendo pasado por estas sirtes y por estas Scilas y Caribdis como llevados en vuelo de la favorable fortuna, digo que los hemos visto mandar y gobernar el mundo desde una silla, trocada su hambre en hartura, su frío en refrigerio, su desnudez en galas y su dormir en una estera en reposar en holandas y damascos, premio justamente merecido de su virtud».³⁸

Como si la promesa de salvación espiritual no fuera inequívoca en el soneto del desconocido cantor portugués (Manuel de Sosa Coitiño), se le agrega —en el segundo y último poema del primer libro del *Persiles*— la también tópica imagen del arca de Noé, así enmarcando la acción en un patrón determinado por la exégesis cristiana:

Huye el rigor de la invencible mano,
advertido, y enciérrese en el arca
de todo el mundo el general monarca
con las reliquias del linaje humano.

El dilatado asilo, el soberano
lugar rompe los fueros de la Parca,
que entonces, fiera y licenciada, abarca
cuanto alienta y respira el aire vano.

Vense en la excelsa máquina encerrarse
el león y el cordero, y en segura
paz, la paloma al fiero halcón unida;

sin ser milagro, lo discorde amarse;
 que en el común peligro y desventura
 la natural inclinación se olvida. (I, 18; p. 132)

Si bien es cierto que en los dos poemas se oponen el caos del mar y la concordia de la fe, usando conceptos e imágenes tópicos para describir desde fuera y desde dentro el trayecto que tanto el hombre como la Iglesia realizan en busca de la perfección, es de notar que en la exégesis cristiana el arca de Noé simboliza no sólo el «ideal de síntesis y estabilidad, la totalidad definitiva» que, a imitación del cuerpo de Cristo, se espera alcanzar en la Iglesia y la ciudad de Dios,³⁹ sino también los valores espirituales que los adeptos deben guardar en sus corazones «mientras se ocupan en ser siempre menos inestables, hasta que por fin merezcan transformarse en seres de veras estables por medio de la gracia de Dios», como nos explica Hugues de Saint-Victor. Alegando que «el mundo entero es como un diluvio, porque todas sus cosas corren a la manera de agua, fluctuando entre inciertos eventos», Hugues propone que la nave o arca con la que se piensa salvar, «retirándose del naufragio de este diluvio para entrar en el puerto de la tranquilidad», consiste en la fe, la ley de Dios y el amor divino, es decir, en ideales que se encuentran en el interior del hombre, y que trascienden las pasiones y los amores mundanales. Esta doctrina se presenta en términos de una progresión o ascenso —Hugues usa la palabra *promotio*— que sirve no sólo para aclarar el concepto cristiano de coherencia y unidad que confina al mundo bárbaro por el que transitan los protagonistas del *Persiles*, sino también para enjuiciar la manera en la que cada uno de ellos confronta esta circunstancia colectiva:

Todo hombre que desea sólo las cosas pasajeras, no creyendo en las eternas, trae sobre sí el ímpetu de las aguas violentas, como un náufrago laborando en las olas sin nave. El que, creyendo de veras en las cosas eternas, ama las pasajeras, pasa su naufragio al lado de la nave. En cambio, el que cree y ama los bienes eternos pasa directamente por las ondas fluctuantes del mar, puesto en seguridad en la nave. Y, porque no transgrede la nave a causa de su anhelo de la fe, éste ya imita, por así decirlo, la estabilidad de la tierra en medio de las olas.

Entonces, si queremos pasar ilesos por este maremagno, la primera cosa es que fabriquemos la nave, para que tengamos una fe entera; luego, habitemos esta nave de la fe por medio de la caridad, para que creamos en lo que debemos amar, y amemos lo que creemos: así, la ley de Dios entrará en nuestro corazón gracias al conocimiento de la verdadera fe, y nuestro corazón entrará en la ley de Dios por el amor.⁴⁰

Cuando esta doctrina soteriológica se proclama en el segundo soneto del *Persiles*, y en los discursos sobre el hombre y su circunstancia literal y metafórica de náufrago que lo anteceden,⁴¹ se entabla una discusión del alma y el entendimiento humanos que indica la maduración espiritual de los personajes, en cuanto que ocasiona la conclusión que, por mucho que pesen las leyes profanas, no pueden constreñir al espíritu, encerrándolo en los límites que rigen al cuerpo. El viaje que se emprende en busca del buen puerto es, por lo tanto, intelectual y espiritual, aunque se manifieste en la experiencia material, como anota Mauricio al repudiar la astrología judiciaria a favor de la religión cristiana:

Y como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos

del cielo, nubes del aire y aguas de la mar? Pero lo que más me confunde y suspende es que si algún daño nos amenaza, no ha de ser de ningún elemento que destinada y precisamente se disponga a ello, sino de una traición, forjada, como ya otra vez he dicho, en algunos lascivos pechos. (I, 18; p. 137).

No es por acaso que los demás personajes vean en estas palabras una afirmación del amor divino: «No me puedo persuadir —dijo a esta sazón Arnaldo— que entre los que van por el mar navegando puedan entremeterse las blanduras de Venus ni los apetitos de su torpe hijo; al casto amor bien se le permite andar entre los peligros de la muerte guardándose para mejor vida» (I, 18; p. 137).

Lo que hay de interesante en esta maduración o ascenso es la yuxtaposición de las capacidades afectivas, intelectivas y expresivas del hombre que lucha por salvarse, literal y figurativamente, de la intemperie del mundo. Dada la incomprensión de los personajes al comienzo de la novela, es lógico que sus primeros intentos por consolarse consistan en frases hechas, que exhiben la compasión de quien las invoca, pero carecen de inteligencia y significancia más altas. Auristela dice, por ejemplo, «así como la luz resplandece más en las tinieblas, así la esperanza ha de estar más firme en los trabajos. Que el desesperarse en ellos es acción de pechos cobardes, y no hay mayor pusilanimidad ni bajeza que entregarse el trabajado —por más que lo sea— a la desesperación», y contesta Periandro, atento a su dicción, y a la tal vez poca conveniencia de las fórmulas a las que echa mano: «El alma ha de estar... el un pie en los labios y el otro en los dientes, si es que hablo con propiedad, y no ha de dejar de esperar su remedio, porque sería agraviar a Dios, que no puede ser agraviado, poniendo tasa y coto a sus infinitas misericordias» (I, 9; p. 97).

A estas expresiones de solidaridad o complicidad discursiva, se suma un catálogo de símiles y símbolos asimismo tópicos, que participan en cambio en la exégesis cristiana de la vida y sus adversidades. A pesar de ser los personajes propensos a la exposición *a lo divino* de sus amores profanos —Arnaldo se arrodilla ante Auristela y le dice en una frase calcada con imágenes y conceptos que se integraron en las letras europeas con Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Arator y otros exégetas: «Seas bien hallada, norte por donde se guían mis honestos pensamientos, y estrella fija que me lleva al puerto donde han de tener reposo mis buenos deseos» (I, 15; p. 122)— este uso de convenciones soteriológicas no sólo se justifica ante el lector con profesiones de una ética cristiana (por ejemplo, la de Arnaldo en I, 18, citada arriba), sino que también invita una interpretación alegórica de la acción de la novela, al recordar las embarcaciones que servían a menudo en la literatura medieval y del Renacimiento para elucidar la política cristiana en todos sus sentidos, y después, vueltas a la intención seglar, aunque asimismo normativa, de Horacio,⁴² en obras como el *Viaje del Parnaso* (1614) de Cervantes para adumbrar los recursos de la poesía.⁴³ Este pasaje del *Breviloquio de Virtudes* (ca. 1450) de Mosén Diego de Valera es típico en su atención a las facultades intelectivas del hombre, y a las virtudes accesorias, tales la fe, la discreción, la prudencia y la temperancia:

E pues conocéis cuánto es breve la más larga vida e á quantas miserias es obligada e cuánt[o] es peligroso este mar en que navegamos, con gran diligencia fornid vuestra fusta de tales pertrechos que vientos contrarios no vos enpescan, por bravos que sean.

Que para salir a puerto seguro de golfo lleno de tantos peligros, bien conviene fusta velera e sabio piloto, aguja ligera, ssonda pessada e leme prudente.

Así sea la fusta de vuestro viaje memoria de aquel dicho de Job: «Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseris». E sea aguja la linpia conciencia que siempre a todo lo honesto vos guíe. Sea la sonda muy gran discreción que a lexos mire todas las cosas. Sea el leme que la fusta gobierne la caridad que sienpre tengáis. Sea el mastel que no es de olvidar, guardar vuestra ffe que nunca se quiebre. Sean las entenas de grand fortaleza, con prudencia, justicia, tenprança. Sean las velas de vuestro navío alegre cara e liberal mano. Sean las cuerdas de tanta egualdat, que vuestra autoridad por ello no mengüe. Ssean las defensas de tal paciencia que nunca se rompan por adversidad. Sea el [cindasco] de tanta firmeza que no se destenpre con próspero viento. Sea la lastra pessado consejo de onbres prudentes que con vos tengáis. Sea la xarcia discreta esperança de ser cibdadano de aquella cibdad donde se dan los galardones a todos segund los merescen. Donde, Señor, podéis cierto ser que quien guarneciére así su navío, sin temor de fortuna podrá navegar.⁴⁴

Haciendo eco de los argumentos de Tomás de Aquino en *De Regimine principum* sobre la providencia de Dios y la relación entre el alma, la razón y el cuerpo del hombre,⁴⁵ Juan de Mena también insiste en sus comentarios a *La Coronación* (ca. 1439) que la salvación no depende sólo de la voluntad, sino de la razón, el entendimiento, la mesura y la prudencia del marinero —es decir, del peregrino cristiano—, quien lucha por imponer la perfección de su ánima sobre el caos del mundo, como Cristo infunde la perfección de su cuerpo en el de la Iglesia:

El cuerpo del hombre... es assí como barca en que nauega el ánima por el río que es este mundo. La qual barca, que es el cuerpo, dixe que era sin remos aqu'esto por tanto que assí como la barca sin los remos non puede yr a qualquier lugar que quisiese ni mouerse, al menos sin auer viento que la ayudase, assí el cuerpo no puede obrar de ningún fecho sin la perfección del ánima que es espiritual. Pero de la naturaleza del cuerpo nasce la voluntad e de la perfección del ánima, el seso e la discreción, los quales son los contrarios [que] sobre el aluedrío se apoderan muchas vezes.⁴⁶

Como en la salutación que Arnaldo dirige a Auristela arriba —«Seas bien hallada, norte por donde se guían mis honestos pensamientos, y estrella fija que me lleva al puerto donde han de tener reposo mis buenos deseos» (I, 15; p. 122)—, otro atributo de estas embarcaciones alegóricas que tiene resonancia en el *Persiles* es la figura de la Estrella del Norte, un punto inmóvil, o verdad incontrovertible, en el que el uno puede fijar su mirada para orientarse en su intento por salir del caos del mar. Esta figura es sobre todo la Virgen María, símbolo de la pureza del alma y abergue de la Palabra de Dios,⁴⁷ como lo es, por ejemplo, en los versos que siguen y completan la alegoría de «la nave de San Pedro» en el *Rimado de Palaçio* de Pero López de Ayala:

De la mar eres estrella
Del çielo puerta lunbrosa...
Sennora, estrella lusiente
Que a todo el mundo guía,
Guia a este tu seruiente
Que su alma en ti fía.⁴⁸

A pesar de ser la Virgen María una figura de especial importancia en la doctrina cristiana de la redención,⁴⁹ sobre todo después de la publicación del *De Verbo Incarnato* (1590) de Francisco Suárez, se entiende que la salvación

no depende del santo que uno invoca, sino de la doctrina que uno observa.⁵⁰ Al infundir una dimensión intelectual y espiritual en la búsqueda del buen puerto —de modo que la solidez de la tierra representa la certidumbre ideológica y la estabilidad que se asocian con los bienes eternos—, estas alegorías no sólo anticipan los postulados filosóficos de Locke, sino que remiten a la teleología trazada por San Agustín en *De Beata vita*, cuando él describe el refugio que encontró en la religión:

Quando oí hablar de aquel libro de Cicerón titulado *Hortensius* en la academia del rétor, me abrasaba con tanto amor de la filosofía que en seguida pensé entregarme a ella. Pero ni siquiera entonces se me fueron las nieblas que confundían mi curso, y, gracias a ellas, confieso que erré durante mucho tiempo, mirando arriba a astros que, temblando, caían al Océano... Después, cuando huí de aquellos hombres y, sobre todo, cuando atravesé este mar, los Académicos retuvieron mi gobernáculo por mucho tiempo contra todos los vientos, en medio de las olas. Entonces arribé a estas tierras; aquí a la Estrella del Norte en la que puse mi fe... Pero, en vez de volar en seguida al gremio de aquella divina filosofía, me detuve, confieso, en las atracciones de una esposa y de la honra, así que, sólo cuando ya había perseguido éstas, busqué el reposo que encuentran apenas los muy felices: a todo remo y toda vela me dirigí a este puerto, donde descanso ahora... Incapaz de sostener el peso de aquella profesión [de la filosofía pagana] con la que navegaba tal vez hacia las sirenas, abandoné todas las cosas mundanales y dirigí mi batida y fatigada nave a la tranquilidad que deseaba. Así que ves la filosofía en la que he entrado, como en un puerto, navegando.⁵¹

Como ya hemos visto en la reacción de los protagonistas al soneto de Manuel de Sosa Coitiño, las convenciones del amor divino («aquella divina filosofía») se confunden a menudo con las del amor profano («las atracciones de una esposa y de la honra») con tal que tanto Isabela Castrucho como Auristela se conciben como el móvil de sus consortes respectivos —«¿No soy yo por ventura el centro donde reposan sus pensamientos? ¿No soy yo el blanco donde asestan sus deseos? (III, 21; p. 410), pregunta Isabela, y Auristela «se imaginaba ser ella el clavo de la rueda de su fortuna y la esfera del movimiento de sus deseos» (IV, 14; p. 473)—, echando mano a un *topos* del pensamiento cristiano, como el narrador se obstina en recordarnos en la primera frase del Libro III: «están nuestras almas siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas» (III, 1; p. 275).⁵² Sin exagerar la función de este *topos* como piedra de toque espiritual en la obra de Cervantes, conviene notar que se proclama ya en el debate sobre el amor, la razón y el deseo de *La Galatea* (1585), donde sirve para definir el amor honesto, que «siempre fue, es y ha de ser limpio, sencillo, puro y divino, y que sólo en Dios para y sosiega»:

Viendo el hacedor y criador nuestro que es propia naturaleza del ánima nuestra estar contino en perpetuo movimiento y deseo, por no poder ella parar sino en Dios, como en su propio centro, quiso, porque no se arrojase a rienda suelta a desear las cosas perecederas y vanas (y esto sin quitarle la libertad del libre albedrío), ponerle encima de sus tres potencias una despierta centinela que le avisase de los peligros que la contrastaban y de los enemigos que la perseguían, la cual fue la razón que corrige y enfrena nuestros desordenados deseos.⁵³

Aunque la noción de sosiego está siempre presente en los primeros dos libros del *Persiles* como antítesis de los movimientos aparentemente fortuitos de los personajes, no es evidente, sin embargo, si el centro que se busca

consiste en una entidad concreta, o en un ideal trascendental. Esta duda no se resuelve cuando los personajes se dirigen a Roma en el tercer libro, porque esta orientación de sus pasos se concibe en un principio sólo en oposición a la incertidumbre del mar que se deja atrás, y no en términos de lo que ellos pretenden como peregrinos: «Contentísima estaba Auristela de ver que se le acercaba la hora de poner pie en tierra firme, sin andar de puerto en puerto y de isla en isla, sujeta a la inconstancia del mar y a la movable voluntad de los vientos; y más cuando supo que desde allí a Roma podía ir a pie enjuto sin embarcarse otra vez si no quisiese» (III, 1; p. 278). Aunque no lo reconozcan hasta más tarde los protagonistas —por ser ellos de nuevo inconscientes del viaje simbólico que protagonizan—, es aquí que la identidad entre amor honesto y amor divino se afirma, no sólo por ser Roma el ombligo o centro de la Iglesia, como Jerusalén lo es del orbe cristiano en general, sino también por ser Roma una «figura trastrocada» de Amor, como apunta Bartolomé Jiménez Patón en su *Elocuencia española en arte* (1604/1621).⁵⁴ Esta lectura anagógica del peregrinaje realizado en las páginas del *Persiles* —en las que Roma es la meta literal y simbólica del *promotio* de los personajes, el buen puerto en el que esperan descansar de sus trabajos— obtiene su coherencia de la exégesis cristiana, «que eleva al alma a la inteligencia de las cosas invisibles por medio de las visibles», y en la que «la ciudad terrenal se edifica como imagen de la celestial», según Robert de Melun y San Agustín.⁵⁵ Entonces, si el *Persiles* describe una alegoría de amor en la constante anticipación de la concordia y unión de unos seres separados por su circunstancia, este amor es seguramente divino.⁵⁶

De acuerdo con la *dispositio* de los primeros libros del *Persiles*, esta trayectoria se cifra en el discurso de los personajes, transformando la preceptiva cristiana en instrucción inductiva y personal, en la que la acción, el entendimiento y la narración se encadenan. La decisión de abandonar los remos reviste una intención ejemplar, por ejemplo, cuando Antonio relata sus trabajos, porque, si en el acto él dejó de remar porque no pudo superar la fuerza del océano —«halléme solo en la mitad de la inmensidad de aquellas aguas, sin tomar otro camino que aquel que le concedía el no contrastar contra las olas ni contra el viento»—, después, al inventariar su experiencia de modo que sus compañeros, también naufragos, la comprendan, él se da cuenta que la salvación depende de poderes no físicos, sino espirituales. Por lo tanto, él distingue entre las acciones deliberadas («encomendéme a Dios») y las instintivas («mis brazos... abandonaron los remos»), para indicar cómo él llegó a confiar en la providencia de Dios, y a someterse voluntaria y conscientemente a sus dictados, de acuerdo con los principios de la soteriología:

Alcé los ojos al cielo, encomendéme a Dios con la mayor devoción que pude, miré al norte, por donde distinguí el camino que hacía, pero no supe el paraje en que estaba. Seis días y seis noches anduve desta manera, confiando más en la benignidad de los cielos que en la fuerza de mis brazos, los cuales, ya cansados y sin vigor alguno, del contino trabajo, abandonaron los remos, que quité de los escálamos y los puse dentro la barca, para servirme dellos cuando el mar lo consintiese o las fuerzas me ayudasen... Torné a valerme de los remos, que ninguna cosa me aprovecharon. Vi que el mar se ensoberbecía, azotado y herido de un viento ábrego, que en aquellas partes parece que más que en otros mares muestra su poderío. Vi que era simpleza oponer mi débil barca a su furia, y con mis flacas y desmayadas fuerzas a su rigor. Y así, torné a recoger los remos, y dejar

correr la barca por donde las olas y el viento quisiesen llevarla. Reiteré plegarias, añadí promesas, aumenté las aguas del mar con las que derramaba de mis ojos, no de temor de la muerte, que tan cercana se me mostraba, sino por el de la pena que mis malas obras merecían. (I, 5; pp. 75-76)

Dadas las resonancias alegóricas de la narración, es lógico que no se describan los barcos, fustas, esquifes y maderos en los que navegan los héroes, si no es para insistir que estos «vasos» no pudieron abrigarles de la intemperie del mundo, porque los hombres se salvan gracias a la providencia de Dios, sus propias virtudes y la firmeza de su fe en la adversidad. Aunque esta lección se anuncia, como vimos, en el relato de Antonio y en el primer soneto de la novela («es enemigo amor de la mudanza, / y nunca tuvo próspero suceso / el que no se quilata en la firmeza»), Periandro no la asimila a su propia condición de náufrago (peregrino y amante) hasta que él narra «el suceso de su viaje» en los últimos doce capítulos del segundo libro y ella se le ocurre espontáneamente, o, mejor dicho, se le ocurre con aparente y tal vez fingida espontaneidad, para que sus razones se graben en la memoria de sus interlocutores, como algunos de éstos sugieren al decir, entre otras quejas parecidas, que «con menos palabras y más sucintos discursos pudiera Periandro contar los de su vida» (II, 14; p. 234). Cuando Periandro transforma su experiencia en narración su entendimiento se agudiza, estimulado, al parecer, por la intuición del significado ejemplar y metafórico de las palabras y gestas que él presenta, por ejemplo, al citar la frase con la que el capitán corsario le consigna al océano, dando principio a sus andanzas y trabajos: «Mirad, señores, del modo que habeis de hacer este viaje, y haced cuenta que esta pequeña barca que ahora os lleva es vuestro navío» (II, 10; p. 208). Recordándonos que la providencia está en juego con alusiones a la «ordenación del cielo» (II, 10; p. 212) y «el albedrío de la fortuna» (II, 13; p. 229), Periandro acentúa la bondad de sus motivos con parlamentos heroicos («hagámonos piratas, no codiciosos como son los demás, sino justicieros, como lo seremos nosotros», II, 12; p. 225) y comentarios que dan esta bondad por sentada («Hecho esto, y hecha oración al cielo, suplicándole encaminase nuestro viaje y favoreciese nuestros tan honrados pensamientos, mandé izar las velas», II, 12; p. 226). Como Antonio, Periandro asevera que la mano divina guía a los que confían en ella —«Ligera volaba mi nave por donde el viento quería llevarla, sin que se le opusiese a su camino la voluntad de ninguno de los que íbamos en ella, dejando todos en el albedrío de la fortuna nuestro viaje» (II, 13; p. 229)—, y estos asertos inevitablemente se afirman en el texto de su relato, revistiendo las convenciones de la soteriología con la autenticidad de la experiencia y viceversa. El relato supuestamente autobiográfico de Periandro suscribe a las pautas de la exégesis cristiana para apropiarse su autoridad, y lo hace con estrategias monológicas, de acuerdo con la teoría de Mijail Bajtín.⁵⁷

De esta manera, Periandro indica una solución para los que consignarían sus vidas y pensamientos a la incertidumbre del «vasto océano de la existencia», porque, al inscribir su discurso en la retórica clásica y cristiana, él toca fondo en un *topos* hecho vivencia. Con evidentes e intencionadas reminiscencias de la oratoria de San Pablo,⁵⁸ Periandro se dirige a los marineros y pescadores reunidos a su alrededor para contarles el cambio que él había experimentado dentro de sí tras la pérdida de Auristela:

No sé si os diga, señores, lo que es forzoso deciros: un cierto espíritu se entró entonces en mi pecho, que sin mudarme el ser, me pareció que le tenía más que de hombre, y así, levantándome en pie sobre la barca, hice que la rodeasen todas las demás y estuviesen atentos a estas o otras semejantes razones que les dije:

—La baja fortuna jamás se enmendó con la ociosidad ni con la pereza; en los ánimos encogidos nunca tuvo lugar la buena dicha; nosotros mismos nos fabricamos nuestra ventura, y no hay alma que no sea capaz de levantarse a su asiento; los cobardes, aunque nazcan ricos, siempre son pobres, como los avaros mendigos. Esto os digo, ¡oh amigos míos!, para moveros y incitaros a que mejoréis vuestra suerte, y a que dejéis el pobre ajuar de unas redes y de unos estrechos barcos, y busquéis los tesoros que tiene en sí encerrados el generoso trabajo; llamo generoso al trabajo del que se ocupa en cosas grandes.... Sígame, pues, el que quisiere, que yo os suplico..., que bien sé que no me han de dejar en esta valerosa empresa. (II, 12; pp. 224-25)

Como era de esperar, esta profesión de principios consabidos, y aparentemente revelados en la circunstancia de Periandro, es afirmada a continuación por el público figurado:

Apenas hubo acabado de decir estas razones, cuando se oyó un murmullo por todas las barcas, procedido de que unos con otros se aconsejaban de lo que harían, y entre todos salió una voz que dijo:

—Embárcate, generoso huésped, y sé nuestro capitán y nuestro guía, que todos te seguiremos.

Esta tan imprevisa resolución de todos, me sirvió de felice auspicio... (II, 12; p. 225)

Esta reiteración en palabra y hecho de preceptos tópicos es clave en la conscientización o *promotio* de los personajes, quienes se animan de este modo a perseguir la perfección que les salve. Se ve, sin embargo, que la vida del peregrino es más accidentada que los ideales que le guían, así que el uso de convenciones nos obliga a cuestionarlas, y los que salen en busca de la unidad y coherencia del orbe a veces descubren nuevos mundos.

NOTAS

¹ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. S. G. C. Middlemore (Londres: Phaidon Press, 1944), p. 82. Ésta y todas las traducciones que figuran en este ensayo son mías.

² John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford UP, 1975), p. 47.

³ Véase, por ejemplo, la Epístola II, «Ad Constantio», de San Ambrosio: «Mare est Scriptura divina, habens in se sensus profundos, et altitudinem propheticorum aenigmatum: in quod mare plurima introierunt flumina. Sunt ergo et fluvii dulces atque perspicui, sunt et fontes nivei, qui saliant in vitam aeternam». En *Sancti Ambrosii mediolanensis episcopi Epistolae*, en *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 tomos (París: Migne, 1844-64), 16: 880, y la dedicatoria de Gregorio Magno, «Reverendissimo et sanctissimo fratri Leandro coepiscopo Gregorius servus servorum Dei», en *S. Gregorii Magni Moralia in Iob*, ed. Marcus Adriaen, 3 tomos, Corpus Christianorum Series Latina 143 (Turnhout, Bélgica: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1979-85), 1: 6: «Diuinus etenim sermo sicut mysteriis prudentes exerciet, sic plerumque superficie simplices refouet. Habet in publico unde paruulos nutriat, seruat in secreto unde mentes sublimium in admiratione suspendat. Quasi quidam quippe est fluuius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet».

⁴ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, p. 46. Las imágenes y los conceptos que se emplean aquí son reminiscentes de los versos en los que Ulises, pasando las columnas de Hércules y entrando en el océano al otro lado, recuerda a sus compañeros del poema de Dante que «no fueron hechos para vivir como brutos, sino para perseguir la virtud y el conocimiento». En

Dante Alighieri, *Inferno*, XXVI, 119-20, en *La commedia*, ed. Giorgio Petrocchi, 4 tomos (Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1966-67), 2: 449. La reiteración de verbos de percepción, investigación y conocimiento a lo largo de este discurso de Ulises ha animado a los comentaristas del poema a citar una serie de autores clásicos —desde Cicerón (*De finibus*, V, xviii, 48-49) y Horacio (*Epistularum*, I, ii, 17-26), hasta Séneca (*Epistulae morales*, LXXXVIII, 7)— para los cuales la *Odisea* representa la búsqueda de la sabiduría. Véase, Charles S. Singleton, commentary, *The Divine Comedy 2, Inferno*, de Dante Alighieri (Princeton: Princeton UP, 1970), pp. 460-63.

⁵ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, p. 47.

⁶ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiarvm sive originvm*, XIV, ii, 1, ed. Wallace M. Lindsay, 2 tomos (1911; Oxford: Oxford UP, 1962), n. pág.

⁷ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* (1552), ed. Jorge Gurría Lacroix (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979), pp. 11-12.

⁸ Isidoro de Sevilla, *Etymologiarvm*, XIII, xiv-xv. Sebastián de Covarrubias cita y repite esta definición en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611; Madrid: Turner, 1984), p. 834, y Pierre d'Ailly en su *Ymago mundi*, XLIX, trad. Antonio Ramírez de Verger, rev. Juan Fernández Valverde y Francisco Socas (Sevilla: Universidad de Sevilla; Madrid: Alianza, 1992), pp. 111-12.

⁹ Tomás de Aquino dedica varias páginas a este tema en su *Summa Theologiae*, I, 68, 2-3; 5 tomos (Ottawa: Studii Generalis O. Pr., 1941-45), 1: 414b-17a.

¹⁰ López de Gómara, «A Don Carlos, Emperador de Romanos, Rey de España, Señor de las Indias y Nuevo Mundo», en *Historia general de las Indias*, p. 8.

¹¹ Efesios 4: 4-16, y *De Civitate Dei Sancti Aurelii Augustini*, 2 tomos, Corpus Christianorum Series Latina 47-48 (Turnhout, Bélgica: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955), 2: 836 ff.

¹² Armin Wolf, «News on the Ebsdorf World Map: Date, Origin, Authorship», en *Géographie du monde au Moyen Age et à la Renaissance*, ed. Monique Pelletier (Paris: Éditions du CTHS, 1989), pp. 51-68. Los mapas que representan las tres partes del *orbis terrarum* (Europa, Asia y Africa) en la forma de una «T» inscrita en un círculo asimismo sitúan la ciudad de Jerusalén en la encrucijada de la «T». En los dos casos, los cartógrafos medievales siguen a Isidoro, *Etymologiarvm*, XI, 1, 99, quien explica que «el ombligo es el punto central del cuerpo».

¹³ Angelo Poliziano, «Angelvs Politianvs Ioanni Dei gratia inuictissimo regi Portugalliae, & Algarbiorum citra, & ultra mare in Africa, dominoque Guinae» (1489), en *Angeli Politiani Opera*, 2 tomos (Lyon: Apvd Sebastianvm Gryphvm, 1536-37), 1: 303-04.

¹⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, trad. Agustín Millares Carlo, 2 tomos (México: José Porrúa e Hijos, 1964-65), 1: 395. He revisado esta traducción de acuerdo con el texto original en latín: «Ad Leonem Decimvm Pontificem Maximvm», en *De orbe nouo Petri Martyris ab Angleria... decades* (Madrid: Apud Michaellem de Eguía, 1530), fol. 56v.

¹⁵ Este uso de «bárbaro» tiene raíces en la *Política*, I, v, 8-9, de Aristóteles, y sobre todo, en la edad media y el Renacimiento, en los comentarios de Tomás de Aquino, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio, seu de rebus civilibus*, I, 1 (Quebec: Université Laval, 1940), pp. 11-15, en los que se explica que, por ser el habla lo que distingue al hombre de los demás animales y le hace «animal civil», «dicen que es bárbaro todo hombre cuya lengua no se comprende». Por eso, continúa Tomás de Aquino, es bárbaro también «el que se considera extraño al género humano...», y en general llaman bárbaros a los que carecen de razón suficiente». La misma idea de carencia se nota en las construcciones, casi siempre negativas, que siguen en sus *Comentarios*: «Unde barbaries conuenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur: et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia litterarum», etc. A pesar de la etnografía de misioneros como Bernardino de Sahagún, y el esfuerzo por humanizar a los indígenas de América de autores como Bartolomé de las Casas, la carencia sigue informando el uso de «bárbaro» a lo largo de los siglos XVI y XVII, incluso cuando se insiste en la bondad natural de esta nueva gente. En *De procuranda indorum salute* (1588), José de Acosta distingue entre tres clases de bárbaros de acuerdo con el grado en que «retroceden de la recta razón y las comunes prácticas del género humano». Los que más se apartan son, de hecho, «sine lege, sine rege, sine certo magistratu et republica». Ed. Luciano Pereña et al., 2 tomos (Madrid: Consejo Superior de Estudios Científicos, 1984-87), 1: 60 y 66. Esta idea que los bárbaros se apartan de prácticas civilizadas se repite en la explicación que Acosta da del origen de los americanos en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590): «Tengo para mí que el Nuevo Orbe e Indias Occidentales, no ha muchos millares de años que las habitan hombres, y que los primeros que entraron en ellas, más eran hombres salvajes y cazadores que no gente de república y pulida; y que aquéllos aportaron al Nuevo Mundo por haberse perdido de su tierra o por hallarse estrechos y necesitados de buscar nueva tierra, y que

hallándola, comenzaron poco a poco a poblarla, no teniendo más ley que un poco de luz natural, y esa muy escurecida, y cuando mucho algunas costumbres que les quedaron de su patria primera; aunque no es cosa increíble de pensar que aunque hubiesen salido de tierras de policía y bien gobernadas, se les olvidase todo con el largo tiempo y poco uso; pues es notorio, que aun en España y en Italia, se hallan manadas de hombres que si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres; así que por este camino vino a haber una barbariedad infinita en el Nuevo Mundo». Ed. Edmundo O'Gorman, 2ª ed. (1962; México: Fondo de Cultura Económica, 1985), p. 63. Véase también las notas 30-32, infra. En este contexto, es curioso que el conquistador Hernán Cortés yuxtaponga la barbarie y la semejanza de los indígenas de la Nueva España en su segunda carta de relación (30 octubre 1520), infundiendo la polémica de la «otredad» en su discurso al decir de la ciudad de Tenochtitlan: «Y por no ser más prolijo en la relación de las cosas de esta gran ciudad..., no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente de ella hay la manera de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente tan bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón. es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas». *Cartas de relación*, ed. Manuel Alcalá, 15ª ed. (México: Porrúa, 1988), p. 66.

¹⁶ «Angelvs Politianvs Ioanni Dei gratia inuictissimo regi Portugalliae», en *Angeli Politiani Opera*, 1: 303. La oposición entre islas y *orbis terrarum* recurre en el discurso de Fernando de Almeida, «Ad Alexandrum VI Pont. Max.... Oratorio» (1493), n. pág., hecho en alabanza de João II: «El ha añadido varias islas apartadas de nosotros al *orbis terrarum*, propagando al *orbis* mismo».

¹⁷ Pedro Mártir de Anglería, *De Orbe Nouo decades*, III, 3 (1514), fol. 41v.

¹⁸ Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXVII, xi, 21; 3: 1346.

¹⁹ Pedro de Medina, *Regimiento de navegación* (Madrid: Instituto de España, 1964), fol. 2r (facsimilar); p. 7 (transcripción). La frase «se socorren las gentes» tiene una evidente intención religiosa, porque se acaba de escribir: «Por la cual navegación muchas cosas tenemos de grandes bienes y provechos. Una es que por ella se ha estendido y estiende la doctrina de Jesucristo y predicación del sancto Evangelio por todo el universo mayormente en las Indias de V. M. que Nuevo Mundo llamamos.... En que gran número de naciones y diferencias de gentes se hallan y dellas que se han convertido y convierten a nuestra muy sancta fe número casi infinito» (fol. 2r; p. 7).

²⁰ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* (1609), IV, xx, ed. Aurelio Miró Quesada, 2 tomos (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), 1: 205.

²¹ Lope de Vega Carpio, *La hermosa de Angélica*, VIII, 15, en *Colección de las obras sueltas*, tomo II (Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1776; reed. Madrid: Arco Libros, 1989), p. 119.

²² John Milton, *Paradise Lost*, en *The Poems of John Milton*, ed. Helen Darbishire (Oxford: Oxford UP, 1961), pp. 222-23.

²³ Entre otros ejemplos, véase José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), ed. Edmundo O'Gorman, 2ª ed. (1962; México: Fondo de Cultura Económica, 1985), pp. 30-31: «Toda la dificultad de San Agustín no fué otra sino la incomparable grandeza del mar Océano, y el mismo parecer tuvo San Gregorio Nazarenno afirmando como cosa sin duda que pasado el estrecho de Gibraltar, es imposible navegarse el mar. En una Epístola que escribe dice a este propósito: 'Estoy muy bien con lo que dice Píndaro, que después de Cádiz es la mar innavegable de hombres.' Y el mismo, en una oración funeral que hizo a San Basilio, dice que a ninguno le fué concedido pasar del Estrecho de Gibraltar, navegando la mar. Y aunque es verdad que esto se tomó como por refrán del poeta Píndaro, que dice que así a sabios como a necios les está vedado saber lo que está adelante de Gibraltar, pero la misma origen de este refrán da bien a entender cuán asentados estuvieron los antiguos en la dicha opinión, y así por los libros de los poetas y de los historiadores, y de los cosmógrafos antiguos, el fin y términos de la tierra se ponen en Cádiz, la de nuestra España. Allí fabrican las columnas de Hércules; allí encierran los términos del Imperio Romano; allí pintan los fines del mundo. Y no solamente las letras profanas, mas aun las sagradas también hablan en esa forma, acomodándose a nuestro lenguaje, donde dicen que se publicó el edicto de Augusto César, para que todo el mundo se empadronase, y de Alejandro el Magno, que extendió su Imperio hasta los cabos de la tierra; y en otra parte dicen que el Evangelio ha crecido y hecho fruto en todo el mundo universo, porque por estilo usado, llama la Escritura todo el mundo a la mayor parte del mundo que hasta entonces estaba descubierta y conocido». Véase también Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* I, 28, ed. Agustín Millares Carlo, 2ª ed., 3 tomos. (1965; reed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1981), 1: 149, quien dice que Colón fue elegido «por descerrajar las cerraduras que el Océano, desde el diluvio hasta entonces, clavadas tenía, y por su persona descu-

brir otro mundo, que tan encubierto en sí el mundo escondía, y por consiguiente abrir amplísimas puertas para entrar y dilatarse la divina doctrina y Evangelio de Cristo».

²⁴ Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, xv, 25-30, ed. Bruno Maier, 2 tomos (Milano: Rizzoli Editore, 1982), 2: 536-38.

²⁵ Miguel de Cervantes Saavedra, *Los trabajos de Persiles y sigismunda*, ed. Juan Bautista Avallé-Arce (Madrid: Castalia, 1970), I, 19; p. 141. De aquí en adelante, el libro y el capítulo del *Persiles* se indicarán entre parentésis, con el número de página según esta edición. Aunque Alban K. Forcione cita esta frase en *Cervantes, Aristotle, and the «Persiles»* (Princeton: Princeton UP, 1970), p. 262, para documentar cómo la presencia del narrador se nota más en la segunda mitad del primer libro, la intención es, según él, patética y clasicista, sin ser necesariamente tópica: «His observations can preserve a classical ring, as in his words following the arrival of his despairing wanderers at the island of snow, words which recall the pathos of Virgil's narrator». Sin embargo, el ejemplo que se presenta a continuación para indicar que «concerns of a more literary type, e. g., the necessity of marvelous and instructive subject matter in the lofty genre, can provoke the narrator's intrusion» (p. 262), es otro lugar común de los tratados de navegación: «llenáronse de regocijo los pechos, porque se llenaron las tazas de generosos vinos, que cuando se trasiegan por la mar de un cabo a otro, se mejoran de manera que no hay néctar que se les iguale» (I, 15; p. 123). Cf., Antonio de Guevara, *Arte de marear*, en *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear*, ed. Asunción Rallo (Madrid: Cátedra, 1984), *passim*, y sobre todo pp. 291-98 («Al ilustre señor don Francisco de los Cobos»), pp. 323-29 («De cuán peligrosa cosa es el navegar, y de muchos filósofos que nunca navegaron») y pp. 357-59 («De una sutil descripción de la mar y de sus peligrosas propiedades»).

²⁶ En *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, 10 tomos (Leiden, 1703; reed. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961), 1: 712.

²⁷ Medina, *Regimiento de navegación*, fol. 2v; pp. 8-9.

²⁸ Olaus Magnus, *A Description of the Northern Peoples*, prefacio, trad. Peter Fisher y Humphrey Higgins, ed. Peter Foote, 3 tomos (Londres: The Hakluyt Society, 1996-98), 1: 4-5.

²⁹ Olaus Magnus, *A Description of the Northern Peoples*, p. 2.

³⁰ Michel de Montaigne, «Des cannibales», en *Essais*, I, xxxi, ed. Maurice Rat, 2 tomos (París: Éditions Garnier Frères, 1962), 1: 234. Véase asimismo la nota 15, *supra*.

³¹ En los primeros capítulos de su apología *Aduersus persecutores, et calumniatores gentium noui orbis ad acceamum reperti* (ca. 1552), Bartolomé de las Casas ataca los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda en defensa del derecho a la guerra justa contra los indígenas de América, e insiste que Dios, «autor de toda criatura, no despreció a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltas de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de *bárbaros*, fieros y salvajes brutos». Sin embargo, cuando Las Casas define los géneros de bárbaros que existen según Aristóteles, Tomás de Aquino y otras autoridades, él no sólo coincide con Montaigne al decir que «es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia del idioma, no entiende a otro que con él habla», sino que los presenta en términos de lo que carecen: «no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Estos no contraen matrimonio, conformándose a ciertos ritos; finalmente, no tienen ningún comercio humano, no venden ni compran, no dan ni toman en arriendo, no contraen sociedades, no conocen las instituciones jurídicas de depósito, arriendo y comodato; finalmente, no está en uso entre ellos ninguno de los contratos del Derecho de gentes a que se refiere el texto del Digesto sobre el 'Derecho natural y de gentes.'» En *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, ed. y trad. Angel Losada (Madrid: Editora Nacional, 1975), pp. 125-28 *passim*.

³² Montaigne, *Essais*, 1: 235-36.

³³ Alonso de Castillo Solórzano, *Las harpías en Madrid y coche de las estafas*, ed. Pablo Jauralde Pou (Madrid: Castalia, 1985), pp. 44-45 y 48. Esta metáfora recurre como una expresión del desdén de Eugenia para con las convenciones sociales en *Guárdate del agua mansa* (ca. 1650), de Pedro Calderón de la Barca, *Obras completas*, ed. Angel Valbuena Briones, 3ª ed. rev., 3 tomos (Madrid: Aguilar, 1952-56), 2: 1298: «Yo he de vivir en la corte / sin melindres y sin ascos / del qué dirán, porque sé / que no dirán que hice agravio / a mi pundonor; y así, / derribado al hombro el manto, / descollada la altivez, / atento el desembarazo, / libre la cortesanía, / he de correr a mi salvo / los siempre tranquilos golfos / de calle Mayor y Prado, / cosaría de cuantos puertos / hay desde Atocha a Palacio» (Jornada I).

³⁴ Véase Subdiaconus Arator, *De Actibus Apostolorum*, II, 1067-1131, ed. Arthur Patch McKinlay, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 72 (Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1951), pp. 137-41. Se insiste en el valor paradigmático de San Pablo desde el inicio de este apartado, sobre todo al contrastar la pobreza de los recursos poéticos del narrador (quien profesa no poder describir bien los peligros de la tempestad que afronta su protagonista: «non ego linguam / Tam fragilem committo vadis rapidasque procellas / Aufugiam temptare diu, ne forte canenti / Obruat exiguum violentior unda loquelam») con la iluminación que procede del apóstol mismo, quien representa el puerto de su salvación («Quem portum sensere suum», etc.).

³⁵ La intención religiosa de este soneto del *Persiles* contrasta con el contexto de «parabienes y cortesías», la dicción más coloquial, y la asociación de amores con tormentos de los poemas que se cantan en el Libro V de *La Galatea*, y que remiten a preocupaciones mundanales, a pesar de insistir en la firmeza, los *topoi* de un viaje por mares tempestuosos, y las figuras de Escila y Caribdis: «Tan bien fundada tengo la esperanza, / que, aunque más sople rígoroso viento, / no podrá desdecir de su cimient: / tal fe, tal fuerza y tal valor alcanza. // Tan lejos voy de consentir mudanza / en mi firme, amoroso pensamiento, / cuan cerca de acabar en mi tormento / antes la vida que la confianza. // Que si al contraste del amor vacila / el pecho enamorado, no merece / del mesmo amor la dulce paz tranquila. // Por esto el mío, que su fe engrandece, / rabie Caribdis o amenace Cila, / al mar arroja y al amor se ofrece». Miguel de Cervantes Saavedra, *La Galatea*, ed. Francisco López Estrada y M.ª Teresa López García-Berdoy (Madrid: Cátedra, 1995), p. 520. Este poema de Timbrio es seguido por tres sonetos que podrían considerarse variantes sobre el mismo tema (pp. 521-22). También parecidos son el soneto de Damón que ocasionó el primer y frustrado intento de Timbrio de recitar el poema que se cita arriba: «Si el áspero furor del mar airado / por largo tiempo en su rigor durase, / mal se podría hallar quien entregase / su flaca nave al piélagos alterado...». (p. 481) y el soneto de Elicio en las últimas páginas del Libro VI: «Si de este herviente mar y golfo insano, / donde tanto amenaza la tormenta, / libro la vida de tan dura afrenta / y toco el suelo venturoso y sano...» (p. 627)

³⁶ Henri Leclercq, «Navire», en Fernand Cabrol and Henri Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 15 tomos en 30 (París: Librairie Letouzey et Ané, 1907-53), 12: 1, col. 1011.

³⁷ Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, Ep. 88, ed. Richard M. Gummere, 3 tomos (1917; reed. Cambridge: Harvard UP, 1967), 2: 352. La intención moral de esta lectura es aún más evidente en la cita completa, que insiste además en los bienes que alcanzamos (amar la patria, a nuestros cónyuges, a nuestros padres) si desdeñamos los falsos encantos del mundo: «Quaeris, Vlixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus? Non vacat audire, utrum inter Italiam et Siciliam iactatus sit an extra notum nobis orbem, neque enim potuit in tam angusto error esse tam longus; tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Vlixis mala inpellit. Non deest forma, quae sollicitet oculos, non hostis; hinc monstra effera et humano cruore gaudentia, hinc insidiosa blandimenta aurium, hinc naufragia et tot varietates malorum. Hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem».

³⁸ Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, I, 37, ed. Martín de Riquer, 2 tomos (Barcelona: Juventud, 1971), 1: 390. Es de notar que las alusiones marítimas —con su fusión de figuras paganas y espiritualidad cristiana— continúan en la presentación de las virtudes de las armas: «al primer descuido de los pies iría a visitar los profundos senos de Neptuno, y, con todo esto, con intrépido corazón, llevado de la honra que le incita, se pone a ser blanco de tanta arcabucería...» (I, 38; 1: 393).

³⁹ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomos (1959-63; París: Desclée de Brouwer, 1993), 4: 41. San Agustín atribuye el mismo valor al arca de Noé en *De Civitate Dei*, xv, 26; 2: 493, llamándola «una figura de la ciudad de Dios, es decir, la Iglesia, peregrinando en este mundo».

⁴⁰ Hugues de Saint-Victor, *Quid vere diligendum sit*, en *Six opusculi spirituels*, ed. Roger Baron (París: Éditions du Cerf, 1969), pp. 96-98.

⁴¹ Hay resonancias alegóricas a lo largo de estas páginas; por ejemplo:

Periandro... no por esto dejó de pedir y rogar a Mauricio mirase muy bien de qué parte les podía venir el daño que les amenazaba.

Mauricio respondió que no lo sabía, puesto que le tenía por cierto, y aunque templaba su rigor con que ninguno de los que en él se hallasen había de perder la vida, sino el sosiego y la

quietud, y habían de ver rompidos la mitad de sus disinios, sus más bien encaminadas esperanzas.

A lo que Periandro le replicó, que detuviesen algunos días la partida: quizá con la tardanza del tiempo se mudarían o se templarían los influjos rigurosos de las estrellas.

—No —replicó Mauricio—, mejor es arrojarnos en las manos deste peligro, pues no llega a quitar la vida, que no intentar otro camino que nos lleve a perderla.

—Ea, pues —dijo Periandro—; echada está la suerte, partamos en buena hora, y haga el cielo lo que ordenado tiene, pues nuestra diligencia no lo puede escusar. (I, 18; pp. 129-30)

⁴² Cf. Q. Horati Flacci, *Carminum*, I, 14, en *Opera*, ed. Edward C. Wickham y H. W. Garrod (1901; reed. Oxford: Oxford UP, 1967), n. pág.: «O navis, referent in mare te novi / fluctus! o quid agis? fortiter occupa / portum! nonne vides ut / nudum remigio latus, / et malus celeri saucius Africo, / antennaeque gemant, ac sine funibus / vix durare carinae / possint imperiosius / aequor? non tibi sunt integra lintea, / non di quos iterum pressa voces malo. / quamvis Pontica pinus, / silvae filia nobilis, / iactes et genus et nomen inutile, / nil pictis, timidus navita puppibus / fidit. tu, nisi ventis / debes ludibrium, cave. / nuper sollicitum quae mihi taedium, / nunc desiderium curaque non levis, / interfusa nitentis / vites aequora Cycladas». Aunque estos versos se interpretaron en la edad media como una intuición «pre-cristiana» de la política de Cristo, se nota una intención más amplia en la versión castellana de esta oda, hecha por fray Luis de León, en *Poesías completas*, ed. Félix García, 6ª ed. (Madrid: Aguilar, 1973), p. 206: «¿Tornarás por ventura / a ser de nuevas olas, nao, llevada / a probar la ventura / del mar, que tanto tienes ya probada? / ¡Oh!, que es gran desconcierto, / ¡oh!, toma ya seguro, estable puerto. // ¿No ves desnudo el lado / de remos, y cuál crujen las antenas / y el mástil quebrantado / del ábrego ligero, y cómo apenas / podrás ser poderosa / de contrastar así la mar furiosa? // No tienes vela sana, / ni dioses a quien llames en tu amparo, / aunque te precies vana— / mente de tu linaje y nombre claro, / y seas de noble pino, / hijo de noble selva en el Euxino. // Del navío pintado / ninguna cosa fía el marinero / que está experimentado, / y teme de la ola el golpe fiero; / pues guárdate con tiento, / si no es que quieres ser juego del viento. // ¿Oh tú!, mi causadora / ya antes de congoja y de pesares, / y de deseo ahora / y no poco cuidado, huye las mares / que corren peligrosas / entre las islas Cícladas hermosas».

⁴³ Miguel de Cervantes Saavedra, *Viaje del Parnaso*, I, 241-52, en *Poesías completas*, I, ed. Vicente Gaos (Madrid: Castalia, 1973), pp. 63-65: «Yo, aunque pensé que todo era mentira, / entré con él en la galera hermosa / y vi lo que pensar en ello admira. // De la quilla a la gavia, ¡oh extraña cosa!, / toda de versos era fabricada, / sin que se entremetiese alguna prosa. // Las ballesteras eran de ensalada / de glosas, todas hechas a la boda / de la que se llamó mal mariada. // Era ls chusma de romances toda, / gente atrevida, empero necesaria, / pues a todas acciones se acomoda». Esta exposición continúa por algunas páginas y recurre en otros momentos clave del poema, por ejemplo, en los primeros versos del capítulo III: «Eran los remos de la real galera / de esdrújulos, y dellos compelda / se deslizaba por el mar ligera. // Hasta el tope la vela iba tendida, / hecha de muy delgados pensamientos, / de varios lizos por amor tendidos...»

⁴⁴ Mosén Diego de Valera, *Breviloquio de virtudes*, en *Prosistas castellanos del siglo xv*, ed. Mario Penna, Biblioteca de Autores Españoles 116 (Madrid: Atlas, 1959), p. 147. Cf. Pero López de Ayala, *Rimado de Palacio*, ests. 794 ff, en *Poetas castellanos anteriores al siglo xv*, ed. Tomás Antonio Sánchez, Pedro José Pidal y Florencio Janer, Biblioteca de Autores Españoles 57 (Madrid: Atlas, 1966), pp. 450-51: «La naue de sant Pedro pasa grande tormenta, / E non cura ninguno de la ir a acorrer: / De mill e tresientos e ocho con setenta / Asy la veo fuerte padecer: / E quien lo puede non quiere valer, / E asy está en punto de ser anegada, / Sy Dios non acorre aquesta vegada, / Por su misericordia segunt suele faser. // Veo grandes ondas, e ola espantosa, / El piélagos grande, el mastel fendido, / Seguro non falla el puerto de posa, / El su gouernalle está enflaquecido / De los marineros e puesto en oluido, / Las áncoras fuertes non le tienen prouecho / Sus tablas por fuerça quebradas de fecho, / Acorro de cabres paresçe perdido. // La naue es la iglesia católica santa / E el su gouernalle es nuestro prelado: / El mastel fendido que a todos espanta, / Es el su colegio muy noble e onrado / De los cardenales, que está deusado / Por muchos pecados en muchos desmanos: / Las áncoras son los reyes christianos / Que la sostienen e la han ya dejado. // Las tablas resias es la unidat / Que todos juntos vn cuerpo es nonbrado: / Los cabres fuertes creo por verdat / Que son los prelados que han poco cuydado / De aqueste fecho, que está, mal pecado, / Tan luengo, tan malo, esquivo tan fuerte, / Do muchos christianos perigran de muerte / En mar de este mundo breue ocasionado...»

⁴⁵ Tomás de Aquino, *De Regimine principum ad regem Cypri*, I, 1, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia* 16 (1864; reed. Nueva York: Musurgia

Publishers, 1950), p. 226: «In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur».

⁴⁶ Juan de Mena, *La Coronación de Juan de Mena*, ed. María Antonia Corral Checa (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994), pp. 249-50, glosa sobre Copla xvii.

⁴⁷ Véase Lubac, *Éxégèse médiévale*, 3: 189-92 y 4: 507-13.

⁴⁸ López de Ayala, *Rimado de Palacio*, est. 833, en *Poetas castellanos anteriores al siglo xv*, p. 453.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, el apartado titulado «De immaculata conceptione B. M. V.», de la constitución «Cum praeexelsa» (28 febrero 1476) del Papa Sixto IV, que explica cómo la Virgen intercede en la salvación («ut exinde fiant eiusdem Virginis meritis et intercessione divinae gratiae aptiores»), y la presenta como la más brillante estrella del cielo para indicar cómo guía a los fieles: «Cum praeexelsa meritorum insignia, quibus regina coelorum, Virgo Dei genitrix gloriosa, sedibus praelata aetheris, sideribus quasi stella matutina praeerutilat...» En Henricus Denzinger, comp., *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 27ª ed. (Barcelona: Herder, 1951), p. 271.

⁵⁰ Cf. Erasmo, *Naufragium*, en *Opera omnia*, 1: 713-14, en el que se contrastan las acciones de los que no se salvan del mar —«AN. Precabantur interim? AD. Certatim. Alius canebat, *Salve Regina*; alius, *Credo in Deum*. Erant peculiare quosdam preculas habebant, non dissimiles magicus, adversus pericula. AN. Ut afflictio facit religiosos! rebus secundis, nec Deus, nec divus quisquam nobis venit in mentem»— con la espiritualidad de Adolphus, el portavoz del autor: «Ego videns omnia plena tumultus, tacite confessus sum Deo, damnans apud illum meam injustitiam, & implorans illius misericordiam».

⁵¹ Agustín, *De Beata Vita*, I, 4-5, en *Aurelii Avgvstini Opera*, II, 2, Corpus Christianorum Series Latina 29 (Turnhout, Bélgica: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970), pp. 66-67. Los movimientos contrarios de viento y marea sirven en la cita completa para evocar el combate entre la filosofía divina y la profana, y entre el reposo de la religión y las fatigas del mundo seglar. Estas oposiciones se repiten en casi los mismos términos en la dedicatoria «Ad Virgilium» de Arator, en *De Actibus Apostolorum*, p. 4 —«Ecclesiam subeo dimissa naufragus aula; / Perfidia mundi non desero vela freti. / Transferor ad niveas Petri sine turbine caulas / Et fruor optati iam statione soli. / Litoris ille sinus ad carbas nostra paravit / Fluctibus in mediis cui vita sicca fuit»— y en las epístolas «Ad Leandrum, de Gregorio Magno, en *Moralia in Job*, 1: 1-2, y «Ad Constantio», de San Ambrosio, en *Patrologiae cursus completus*, 16: 879-80. Gregorio escribe: «Cumque adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura sucrescere, ut in eo iam non specie, sed, quod est grauius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicitate fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi. Quia enim plerumque nauem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi litoris unda excutit, cum tempestas excrescit, repente me sub praetextu ecclesiastici ordinis in causarum saecularium pelago reppero et quietem monasterii, quam habendo non fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerit, perdendo cognoui.... [U]bi me scilicet multi ex monasterio fratres mei germana uincti caritate secuti sunt. Quod diuina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium uelut ad tutissimi portus sinum terreni actus uolumina fluctusque fugiebam».

⁵² Como observa Avalle-Arce en las notas 280, 485 y 539 de su edición, Arnaldo y Auristela también hacen eco de esta idea en el Libro IV. Arnaldo exclama: «Auristela eres, sin duda, y yo también sin ella soy aquel Arnaldo que siempre ha deseado servirte; en tu busca vengo, porque si no es parando en ti, que eres mi centro, no tendrá sosiego el alma mía» (p. 422), y Auristela, cuando decide hacerse religiosa, «puesto que en sólo conocer y ver a Dios está la suma gloria», le dice a Periandro: «Tanto es una ventura buena, cuanto es duradera, y tanto es duradera, cuanto es honesta. Nuestras almas, como tú bien sabes, y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro» (pp. 458-59).

⁵³ Cervantes, *La Galatea*, IV, pp. 437 y 440. En la distinción que se traza entre las «tres suertes de amor» se nota una gradación semejante a la de Hugues de Saint-Victor en *Quid vere diligendum sit*: «el amor honesto mira a las cosas del Cielo, eternas y divinas; el útil, a las de la tierra, alegres y perecederas, como son las riquezas, mandos y señoríos; el deleitable, a las gustosas y placenteras, como son las bellezas corporales vivas» (*La Galatea*, p. 436).

⁵⁴ Para ilustrar «las figuras que se hacen por trastrueque y ornato», Bartolomé Jiménez Patón, *Elocuencia española en arte*, ed. Francisco J. Martín (Barcelona: Puvill Libros, 1995), p. 361, cita los ejemplos «Roma, Amor; Belisa, Isabel; cosa, caso», y comenta «De aquí es lo que comúnmente se dice: *Tahur, hurta*».

⁵⁵ Robert de Melun, *Summa Sententiarum*, en Lubac, *Éxégèse médiévale*, 2: 623, y Agustín, *De Civitate Dei*, xv, 1; 2: 455.

⁵⁶ El poema que se canta cuando nuestros peregrinos entran en Roma repite la imagen del «dilatado asilo, el soberano lugar» que acogerá las «reliquias del linaje humano», y en el que «lo discorde amarse», que en I, 18 se proyecta en el soneto de Mauricio (p. 132): «¡Oh grande, oh poderosa, oh sacrosanta, / alma ciudad de Roma! A ti me inclino, / devoto, humilde y nuevo peregrino, / a quien admira ver belleza tanta. / Tu vista, que a tu fama se adelanta, / al ingenio suspende, aunque divino, / de aquel que a verte y adorarte vino / con tierno afecto y con desnuda planta. / La tierra de tu suelo, que contemplo / con la sangre de mártires mezclada, / es la reliquia universal del suelo. / No hay parte en ti que no sirva de ejemplo / de santidad, así como trazada / de la ciudad de Dios al gran modelo» (p. 426).

⁵⁷ Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. y trad. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. 79-80: «A monologic artistic world does not recognize someone else's thought, someone else's idea, as an object of representation. In such a world everything ideological falls into two categories. Certain thoughts—true, signifying thoughts—gravitate toward the author's consciousness, and strive to shape themselves in the purely semantic unity of a worldview; such a thought is not represented, it is affirmed; its affirmation finds objective expression in a special accent of its own, in its special position within the work as a whole, in the very verbal and stylistic form of its utterance and in a whole series of other infinitely varied means for advancing a thought as a signifying, affirmed thought».

⁵⁸ Cf. Hechos de los Apóstoles 27-28, II Cor. 11:25-27 y, en particular, Arator, *De Actibus Apostolorum*, II, 1105-31; pp. 140-41,. Sobre la afición de Cervantes por la espiritualidad de San Pablo y sus Epístolas en *Don Quijote*, véase Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, trad. Antonio Alatorre, 2ª ed. (1966; reed. México: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 794 ff.