

Louisiana State University

LSU Scholarly Repository

LSU Historical Dissertations and Theses

Graduate School

1995

Elementos Sobrenaturales en Las Diez Comedias De Cervantes.

Sara M. Lavastida

Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College

Follow this and additional works at: https://repository.lsu.edu/gradschool_disstheses

Recommended Citation

Lavastida, Sara M., "Elementos Sobrenaturales en Las Diez Comedias De Cervantes." (1995). *LSU Historical Dissertations and Theses*. 5920.

https://repository.lsu.edu/gradschool_disstheses/5920

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Graduate School at LSU Scholarly Repository. It has been accepted for inclusion in LSU Historical Dissertations and Theses by an authorized administrator of LSU Scholarly Repository. For more information, please contact gradetd@lsu.edu.

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

ELEMENTOS SOBRENATURALES EN LAS
DIEZ COMEDIAS DE CERVANTES

A Dissertation

Submitted to the Graduate Faculty of the
Louisiana State University and
Agricultural and Mechanical College
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor in Philosophy

in

The Department of Foreign Languages and Literatures

by

Sara Lavastida

B.S., University of Havana, Cuba, 1952

M.S., University of Puerto Rico, 1973

M.A., Louisiana State University, 1985

May 1995

UMI Number: 9530487

UMI Microform 9530487
Copyright 1995, by UMI Company. All rights reserved.

**This microform edition is protected against unauthorized
copying under Title 17, United States Code.**

UMI

**300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48103**

ACKNOWLEDGEMENTS - RECONOCIMIENTOS

Quiero agradecer profundamente al Dr. Joseph V. Ricapito, Profesor del Dpto. de Foreign Languages de Louisiana State University y Director de mi tesis, quien a través de sus sabios consejos y orientaciones ha hecho posible el que este trabajo sea una realidad. Me animó y alentó para poner lo mejor de mí en la culminación de este esfuerzo.

Quiero dar las gracias también a Mrs. Carol Peltier, Supervisora del Programa de Lenguas Extranjeras para Escuelas Primarias del E.B.R. School Board, por el apoyo que recibí de ella en todo momento.

Quiero expresar mi gratitud a Mrs. Jennifer Moore, por su inmensa paciencia y ayuda al pasar en computadora, una y otra vez, las páginas de este trabajo.

Quiero tener un recuerdo especial para mi esposo, quien siempre fue un estímulo en mi profesión y un guía y modelo a seguir. Junto con él, quiero agradecer a mis hijos, José Ignacio, Jorge y Maureen, y Teresa, por haberme dado su confianza y cariño.

TABLA DE CONTENIDO

Acknowledgments - Reconocimientos	ii
Abstract	iv
Introducción	1
Antecedentes Críticos Sobre el Tema Central de Este Trabajo	9
Magia y Astrología en el Pensamiento Humanista del Renacimiento: Un Vistazo Filosófico	34
Presencia de Elementos Sobrenaturales en las Comedias de Cervantes y su Uso: Hado, Sino y Destino	49
Fortuna, Estrella y Astrología	69
Hechicerías, Agüeros, Libre Albedrío y Providencia	102
Conclusión	139
Bibliografía	145
Vita	149

ABSTRACT

This dissertation studies the supernatural elements in Cervantes' comedies. There has been studies in the past, like the dissertation of Linton Lomas Barrett and the dissertation of Mary Lewis Dewey Weaver, that deal with some themes similar to this dissertation. The dissertation of Barrett deals only with the supernatural elements in La Numancia, and the dissertation of Dewey Weaver only studies the presence of magic and witchcraft in some of the narrative prose works by Cervantes.

This dissertation not only deals with magic and witchcraft but also the supernatural elements that are present in the ten comedies, such as fate, destiny, fortune, star, omen, freewill and providence. These concepts were the object of arguments by the great thinkers of the renaissance humanism. One of the chapters of this dissertation will discuss this debate.

This dissertation will also discuss the debate among the critics with respect the true thoughts of Cervantes. For Otis H. Green the use by Cervantes of words like fate, destiny, luck and fortune is pure rhetoric. However, for Américo Castro inside the Cervantine system the "fatum" is admitted, but not the fortune and chance.

Another controversial point that is discussed in this dissertation is Américo Castro's opinion when he says that Cervantes eliminates the possibility that his characters are moved by their inner soul and by an internal struggle. The readers of this dissertation will be able to see the reality of this inner struggle in characters such as Aurelio, Saavedra, Roldán and Father Cruz.

INTRODUCCION

El propósito de este trabajo es el de estudiar y analizar los elementos sobrenaturales en las diez comedias de Cervantes: El Trato de Argel, El cerco de Numancia, El gallardo español, La casa de los celos y selvas de Ardenia, Los baños de Argel, El Rufián dichoso, La gran sultana Dona Catalina de Oviedo, El laberinto de amor, La entretenida y Pedro de Urdemalas.

Ha habido estudios ya hechos que han enfocado la búsqueda de estos elementos sobrenaturales en las obras de otros dramaturgos y comediantes; pero muy poco se ha escrito sobre la presencia de estos elementos sobrenaturales en las comedias de Cervantes, excepción hecha de La Numancia.

Linton Lomas Barrett, por ejemplo, en su tesis sobre The Supernatural in the Spanish Non-Religious Comedia of the Golden Age,¹ estudia lo sobrenatural en autores que precedieron a Lope de Vega, incluyendo a Cervantes (aunque de éste último sólo incluye la obra antes citada); en Lope de Vega y sus contemporáneos; en Calderón y sus contemporáneos y en obras de autores desconocidos o dudosos.

Barrett empieza por establecer una definición del término "sobrenatural" de acuerdo a la forma en que va a ser usado en su trabajo. Para Barrett "sobrenatural" es un término que va a incluir cualquier fenómeno, natural o no natural, que afecta al mortal como algo que, desde su punto de vista, está más allá de una explicación por leyes ordinarias o naturales. Es decir, que tal fenómeno debe tener un efecto sobrenatural.

Para ser más específico, Barrett da una lista de los fenómenos que se clasifican como sobrenaturales en su trabajo: agujeros, profecías o predicciones, sueños, maldiciones, aviso o amonestación de justo castigo, desafíos o retos al cielo, voces con efectos sobrenaturales, eventos milagrosos, fantasmas o cadáveres y estatuas sobrenaturalmente capacitados con la habilidad de caminar y hablar.

Otro de los ejemplos es la tesis sobre Magic and Witchcraft in the Narrative Prose of Cervantes de Mary Lewis Dewey Weaver.² En ella, la autora se propone estudiar la magia y la brujería presente en la prosa narrativa de Cervantes y enfrentarlas con las actitudes y creencias de la época, para de este modo, ayudar al lector de Cervantes a entender la forma en la que ciertos personajes de sus obras se ven a ellos mismos y la forma en que otros los ven a ellos. Se propone examinar las prácticas de magia y creencias en la brujería que existían en los tiempos de Cervantes y el clima en que esas creencias florecieron.

El estudio de Weaver, pues, va encaminado a estudiar la magia en aquellas obras de Cervantes en las que la magia aparece como un elemento importante o decisivo como por ejemplo: Los trabajos de Persiles y Sigismunda, El Licenciado Vidriera, El coloquio de los perros y Don Quijote.

Estos dos trabajos me han motivado a estudiar los elementos sobrenaturales no sólo en La Numancia, sino en las otras comedias de Cervantes y a descubrir la presencia de otros elementos sobrenaturales, además de la magia, para dar una visión más ancha y profunda del pensamiento de Cervantes sobre este tema.

A través de la lectura de sus diez comedias aparecen repetidamente una serie de vocablos y conceptos, relacionados todos ellos con fuerzas sobrenaturales que operan sobre el hombre con mayor o menor intensidad o con mayor o menor inexorabilidad. Estos vocablos y conceptos son: hado, sino, destino, fortuna, estrella, astrología, hechicerías, agüeros, libre albedrío y Providencia.

Me propongo agruparlos en categorías y estudiarlos en el contexto en que aparecen, para de este modo tratar de entender el por qué de su uso tan abundante, el motivo de su uso, si fue mayormente retórico o decorativo, o si quiso establecer con ellos una connotación semántica, y si al existir un vocablo o concepto con una connotación semántica, se mantiene la misma connotación o varía en algo o cambia totalmente.

Sin embargo, la gran motivación de este trabajo, va más allá de la búsqueda de elementos sobrenaturales en las comedias de Cervantes: está en tratar de penetrar un poco más en lo que fue realmente el pensamiento de este autor, especialmente en lo que a los elementos sobrenaturales se refiere.

Por esto en el Capítulo II de esta tesis, me propongo estudiar lo que fue el pensamiento del Humanismo Renacentista, con el propósito de escrutar en él, lo que lógicamente debió ser el mundo de ideas que precedió e influyó en la obra de Cervantes. En el Capítulo II no sólo me propongo estudiar los principales géneros y temas de esta literatura, sino a los grandes pensadores de este período que por haber abundado en temas como la magia, la fortuna, la astrología, el libre albedrío y la Providencia conectan con el propósito de este trabajo y ayudan a entender el significado y alcance de esos conceptos también presentes en las obras de Cervantes, que son objetos de este estudio. En el Capítulo III voy a exponer el uso que hace Cervantes de Hado, Sino y Destino en sus Comedias. En el siguiente capítulo estudiaré la presencia y uso de los conceptos Fortuna, Estrella y Astrología. El Capítulo V va a ser dedicado a estudiar los elementos sobrenaturales relacionados con la Hechicería, los Agüeros, el Libre Albedrío y la Providencia.

El concepto del azar, personificado en la antigüedad por la Diosa Tyche o Fortuna, es mencionado de nuevo en el Renacimiento, concepto que no estuvo manejado sólo por los incultos, sino por los hombres de estado y negociantes que esperaban el éxito de este poder arbitrario y ciego. El concepto del destino, que venía de los antiguos estoicos, fue revivido por Pomponazzi.³ Y la astrología, como la creencia que ataba los eventos de la tierra a la influencia de las estrellas, tuvo, según Kristeller, pocos oponentes en el Renacimiento.⁴

Sin embargo, la mayoría de los pensadores renacentistas trataron de mantener el poder del hombre sobre su destino. Petrarca, por ejemplo opone la virtud a la buena o

mala fortuna, y Ficino además de asegurar la victoria de la virtud sobre la fortuna, establece que la virtud moral se alcanza a través de la vida contemplativa.⁵ Pico de la Mirandola no sólo se opone a la Astrología, sino también al poder de la fortuna y destino, mientras que Pomponazzi, cree que el poder de la fortuna produce en el mundo vicisitudes y cambios cíclicos, creencia que promovió en su época el restablecimiento de la Astrología.⁶

Aunque la preocupación principal del Humanismo Renacentista fue más bien académica y literaria que filosófica, los filósofos del período trataron de lograr un renacimiento de la antigua sabiduría filosófica cuyo centro era un énfasis creciente en el hombre, en su dignidad y en su lugar en el universo.

Con respecto al uso del concepto del hado por Cervantes, existen discrepancias entre los críticos. Mientras Américo Castro dice que en el sistema cervantino el fatum es admitido, porque Cervantes cree en un orden pre establecido y fatal,⁷ Otis Green ve en el uso de palabras tales como destino, hado, estrella, suerte, fortuna y sino nada más que retórica.⁸ Los hados, pues, para Cervantes, según Green, no son hados fatales, ya que el hombre es, en definitiva el capitán de su alma.

El concepto del sino, que Cervantes sólo usa en La Numancia, aparece con significados muy diversos.

Green ve en Cervantes a un seguidor de la doctrina cristiana y en esto discrepa de Américo Castro y de Aubrey Bell cuando éste último califica a Cervantes como un fatalista.⁹

Ante el concepto de fortuna, también existen discrepancias por parte de los críticos: mientras Schevill considera a Cervantes un católico ferviente; viendo en el uso del término fortuna, nada más que retórica,¹⁰ Jesús Gutiérrez, ve en ciertos textos de Cervantes, expresiones que apuntan hacia una predeterminación incompatible con sus creencias católicas.¹¹

Con respecto al concepto estrella y a la creencia de que el hombre es susceptible a su influencia, a lo menos en su cuerpo, parece haber un mayor consenso. Green expone los diferentes matices que existían en la época de Cervantes y Calderón sobre la influencia de las estrellas en la vida del hombre y enumera las siguientes: a) las estrellas pueden afectar el cuerpo, no el alma; b) las estrellas inclinan pero no fuerzan; c) las estrellas son agentes de la Divina Providencia.¹² Green cita también la creencia de que la voluntad de Dios sólo podía ser desafiada por la libre voluntad del pecador.¹³ Green dice que Cervantes, al igual que sus contemporáneos, creía que las estrellas inclinaban.

Halstead considera que la creencia de que las estrellas inclinaban la voluntad, no constituía una creencia en la Astrología,¹⁴ y se apoya en el hecho, de que la mayoría de los más destacados contemporáneos de Cervantes, mantenían una opinión similar.¹⁵ Patricia Finch coincide con Halstead cuando ve en la inclusión de actividades mágicas en las obras de Cervantes, una prueba del atractivo popular que tenía lo oculto en los siglos XVI y XVII.¹⁶ Américo Castro considera que Cervantes dio crédito a la Astrología como ciencia, no así, a los disparates y falsos pronósticos de astrólogos sin la debida preparación.¹⁷

Américo Castro habla también de un "sistema de moral autónoma" presente en la obra cervantina. En este sistema "el individuo no desenvuelve su conducta en vista de motivos que trasciendan de su ser más íntimo, ni luchando con ese ser."¹⁸ Y cabe aquí la pregunta: ¿es que no ha habido lucha en el pecho de Aurelio cuando se siente tentado allí donde su ser es más vulnerable? ¿Es que no hay pelea en el corazón de Saavedra al reconocer, que en su condición de esclavo, la fidelidad a su fe puede costarle la vida?

Américo Castro identifica el libre albedrío en Cervantes con la libertad de amar.¹⁹ Sin embargo, no siempre presenta Cervantes al amor como una fuerza liberadora. ¿No es este el caso cuando en El gallardo español, Margarita reconoce en el amor una fuerza que ciega el albedrío? ¿No está presente también cuando Madrigal se

refiere al amor como yugo que lo mantiene cautivo y cuando el Turco entrega a la Sultana el gobierno y el mando de su albedrío?

El concepto de Providencia también aparece en la obra de Cervantes con una gama de interpretaciones. Si la naturaleza es para Cervantes la reguladora de los sucesos humanos y no la Providencia Divina, como dice Castro,²⁰ ¿por qué lo repetitivo de este concepto de la Providencia en su obra que permite decir a Celso Bañeza que "el Fénix español es un hombre obsesionado por la providencia?"²¹

La búsqueda y hallazgo de los elementos sobrenaturales en las comedias de Cervantes, irá acompañada de mi reacción al texto y de las opiniones y criterios de críticos que han tratado de entender su significación y alcance; así como la ubicación de estos eventos en el marco histórico.

El estudio de los elementos sobrenaturales en las Comedias de Cervantes, permitirá no sólo el ver su desglose en su propio contexto, sino que permitirá también el poder penetrar un poco más en el pensamiento escurridizo y ambiguo del autor.

FOOTNOTES - INTRODUCCION

1 Linton L. Barrett, "The supernatural in the Spanish non-religious comedia of the Golden Age," diss., Chapel Hill, 1938.

2 Mary L. Dewey Weaver, "Magic and withcraft in the narrative prose of Cervantes," diss., Univ. of California, 1974.

3 Paul Oskar Kristeller, Renaissance Thought and the Arts, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980)58.

4 Ibid., 58.

5 Ibid., 60.

6 Eugenio Garin, Astrology in the Renaissance, the Zodiac of Life, (London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1983)99.

7 Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes, (Madrid, España: Imprenta de la Librería y Casa Editorial Hernando, 1925)328.

8 Otis H. Green, Spain and the Western Tradition, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1964)240.

9 Ibid., 334.

10 Rudolph Schevill, Studies in Cervantes "Persiles y Sigismunda", *Modern Philology*, vol. 4 (Chicago: The University of Chicago Press, 1907)27, Appendix 13.

11 Jesús Gutiérrez, La fortuna bifrons en el Teatro del Siglo de Oro, (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1975)42-43.

12 Otis Green, Spain and the Western Tradition, 214.

13 Ibid, 214.

14 Frank Halstead, "The attitude of Lope de Vega toward Astrology," diss., Univ. Virginia, 1937, 165.

15 Ibid., 165.

16 Patricia S. Finch, "Rojas' Celestina and Cervantes' Cañizares," Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America (Gainsville: Fla.: The Society, 1981)55.

17 Otis Green, Spain and the Western tradition, 240.

18 Américo Castro, El pensamiento...,336.

19 Ibid., 335.

20 Ibid., 338.

21 Celso Bañeza Román, "La Providencia divina en Cervantes," Anales Cervantinos, XXVIII (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991)221.

CAPITULO I

ANTECEDENTES CRITICOS SOBRE EL TEMA CENTRAL DE ESTE TRABAJO

En este capítulo me propongo analizar dos obras que se han aproximado al tema central de este trabajo y me han motivado a ensanchar sus límites y a ampliar su investigación.

La mente humana está siempre interesada en aquellas cosas que no puede entender. Nuestra curiosidad no se detiene ante lo que otros han comprendido antes de nosotros, sino que presiona en la búsqueda de respuestas al eterno y siempre inquietante ¿cómo? y ¿por qué?. Frank Callcott en su obra The Supernatural in Early Spanish Literature cita a Dorothy Scarborough quien en su tesis doctoral, The Supernatural in Modern English Fiction, ha discutido en una forma atractiva la necesidad inherente de lo sobrenatural en la ficción. Es un hecho demostrado que cuando el hombre enfrenta una crisis suprema, no sólo se vuelve instintivamente hacia los poderes sobrenaturales en ese momento, sino que todo lo que es extraño a su propio ser desaparece y aparece en adelante el hombre verdadero.¹

Linton Lomas Barrett en su tesis doctoral, The Supernatural in the Spanish Non-Religious Comedia of the Golden Age, examina mas de 900 comedias impresas en el Siglo de Oro de tema no religioso. El autor descarta el tema de la magia y el de la astrología; pero no obstante esto, el material que usa en su investigación le permite sacar conclusiones relacionadas con las técnicas usadas para manejar el elemento sobrenatural a través del Siglo de Oro, empezando con los escritores que precedieron a Lope de Vega.

Se sorprende este autor de la escasez de material escrito sobre lo sobrenatural en el drama de España, donde, por otro lado, la exuberancia de dramaturgos ha surtido ampliamente al teatro con figuras y acontecimientos sobrenaturales. Cita la obra de Menéndez y Pelayo, Observaciones Preliminares, como la única en la que se ha cubierto

con alguna extensión el tema de lo sobrenatural. Barrett considera su trabajo como un complemento a la obra de Menéndez y Pelayo en lo que concierne a Lope de Vega y también como una forma de abrir a la investigación futura un campo que ha estado casi completamente ignorado en relación a otros dramaturgos de España. En esta obra se da una definición del término "sobrenatural" que va a desviarse de la definición literal que considera sobrenatural todo aquello que está por encima de lo natural y que es inexplicable por leyes naturales. En esta obra, se considera sobrenatural cualquier fenómeno, natural o no natural, que afecta al mortal y que desde su punto de vista está más allá de una explicación por leyes ordinarias o naturales. Es decir que tal fenómeno debe tener un efecto sobrenatural. Barrett clasifica como fenómenos sobrenaturales los siguientes: agüeros, predicciones, sueños, maldiciones, avisos de justo castigo, desafíos al cielo, voces con efectos sobrenaturales, eventos milagrosos, fantasmas o cadáveres y estatuas sobrenaturalmente capacitadas con la habilidad de caminar y hablar. Este autor cita a C. E. Whitmore, quien en su obra Supernatural in Tragedy clasifica todo lo sobrenatural como intrínseco y decorativo, considerando el elemento sobrenatural intrínseco aquél que influye en los personajes.²

Barrett considera que ésta es una excelente clasificación, aunque insuficiente cuando se aplica a las obras de algunos escritores.

Cita los augurios en las obras de Juan de la Cueva, que son decorativos en su mayor parte; pero que parecen tener una posterior justificación.

Sin embargo los pocos augurios intrínsecos que usa este autor resultan desagradables para la audiencia porque engañan a los espectadores y son innecesarios para el argumento.

En La Numancia de Cervantes, los augurios son ortodoxos porque ellos se ajustan a la clasificación de Whitmore, añadiendo un sentido de inevitabilidad en lo que respecta al destino de Numancia, estimulando a los numantinos a llevar a cabo esfuerzos

sobrehumanos en contra de los romanos sitiadores. La clasificación de Whitmore, según Barrett, parece no ser aplicable al drama español y señala que Whitmore usó esta división para aplicarla a la tragedia y no a un teatro tan exuberante como el de Lope o a la comedia española en general.

En el drama de Lope, por ejemplo, considera Barrett que las figuras "intrínsecas", que son aquéllas que tienen alguna influencia en las personas, no son siempre merecedoras del espacio que ocupan; pero las "decorativas" no podrían ser suprimidas sin serio detrimento de la obra.³

Con respecto al uso de elementos sobrenaturales en las obras de Tirso de Molina, Barrett considera que sólo las voces naturales y la estatua reclaman respeto, y ambas aparecen en su mejor forma en Los Amantes de Teruel y en El Burlador de Sevilla.⁴

El uso de la coincidencia por parte de Tirso, la que el espectador percibe como si fuera un fenómeno sobrenatural, hace superiores a dos obras: La prudencia en la mujer, y La firmeza en la hermosura.

Guillén de Castro muestra originalidad en el manejo de tres tipos de elementos sobrenaturales: los augurios, los sueños y los espectros, siguiendo la opinión de Barrett. El añade que la individualidad en el método de Guillén de Castro consiste más bien en hacer adiciones a la técnica ortodoxa que en hacer desviaciones esenciales de la técnica.

Con respecto a los contemporáneos de Lope de Vega, cree Barrett, que sólo merece la pena estudiar lo sobrenatural en sus obras si ese estudio se enfoca en una forma negativa.

La opinión de Barrett sobre el uso de lo sobrenatural por Calderón no es mejor que la expresada anteriormente con respecto a los contemporáneos de Lope. Calderón es, sin duda alguna, el menos exitoso de los escritores ya discutidos en cuanto a lo sobrenatural en sus obras. Sus augurios, por ejemplo, no son originales en su mayoría; sus premoniciones no tienen causas definidas ni son plausibles debido a las circunstancias

en que ocurren. Sólo un sueño es completamente efectivo en una de sus obras y cuando en una obra dada Calderón usa una secuencia de eventos sobrenaturales, las técnicas que usa fallan en señalar unánimemente hacia un fin predestinado; lo que las hace muy difusas para producir el efecto de una marcha inexorable del destino.⁵

Barrett concluye diciendo que el elemento sobrenatural más aceptado es sin duda el augurio, el que es usado por los dramaturgos del Siglo de Oro para agrandar el gusto del público y para prevenir a la audiencia de futuros eventos.

Juan de la Cueva usa los augurios y también Cervantes, pero es en el teatro de Lope que los augurios llegan a su máximo, porque según Barrett, Lope convierte casi cualquier incidente o accidente en algo ominoso.

El fantasma o espíritu es potencialmente el elemento sobrenatural más efectivo y como tal siempre ha recibido más atención de los dramaturgos y críticos que cualquier otro elemento sobrenatural. En el tiempo de Alfonso X, la función de los espíritus, que normalmente era el traer avisos del otro mundo, era generalmente realizada por santos o ángeles. Cervantes nos suple con el primer ejemplo de un cadáver que habla, una figura profundamente impresionante que ha evocado la admiración de críticos autorizados.

Segun Whitmore "ninguna loable introducción de lo sobrenatural en la tragedia se ha efectuado en un período en que el drama no haya llegado al punto máximo de excelencia y no ha habido tal período de culminación dramática sin lo sobrenatural trágico, en una u otra forma.⁶

Con Lope de Vega, dice Barrett, lo sobrenatural alcanza la cúspide de excelencia y el drama español llega a su zénit. Esto ha dado pie a los críticos para preguntarse hasta qué punto el dramaturgo creía en sus propios elementos sobrenaturales. Menéndez y Pelayo cree en la mente supersticiosa de Lope, mientras que Halstead se opone a ese criterio en un reciente estudio.⁷

Barrett opina que la evidencia que existe puede usarse para defender una u otra posición, por lo que en definitiva la interpretación final seguirá siendo subjetiva. Abunda este autor sobre la situación similar con respecto a Shakespeare, al hacerse los críticos idéntica pregunta y cita a E. E. Stoll cuando dice: "only by inference and indirection can one discover; since Shakespeare speaks only through his characters, and often a character contradicts another, one has to rely on the evidence of the dramatist's general method and attitude... The difficulty is that in matters which have to do with the supernatural, people are particularly inconsistent, and the orbits of their thoughts erratic and incalculable."⁸

Barrett considera que es virtualmente imposible poder llegar a conclusiones definitivas lo suficientemente verdaderas que nos permitan contestar a todas las preguntas. Concluye diciendo que lo que está dicho de Shakespeare y de Lope de Vega puede decirse de casi todos los dramaturgos.

La segunda obra que me propongo comentar es la tesis de Mary Lewis Dewey Weaver sobre Magic and Witchcraft in the Narrative Prose of Cervantes.⁹ Dice la autora que se propone estudiar la magia en la literatura y enfrentarla a las actitudes y creencias de la época y con este trasfondo ayudar al lector de Cervantes a entender la forma en la cual ciertos personajes se ven a ellos mismos y la forma en que otros los ven a ellos. Quiere examinar las prácticas de magia y las creencias que existían en la época de Cervantes y el clima en que esas creencias florecieron. Weaver se propone estudiar la magia en aquellas obras de Cervantes en las que la magia es un elemento importante o decisivo: Los trabajos de Persiles y Sigismunda, El Licenciado Vidriera, El coloquio de los perros y Don Quijote.

Weaver ve que el uso de la magia en ciertos incidentes, sirve para ilustrar ciertos problemas literarios de su época, principalmente aquéllos relacionados con la demanda neoaristotélica por la verosimilitud en la literatura. Ella ve también que Cervantes usa los eventos mágicos y de brujería para establecer una sana distancia entre él y sus

observaciones satíricas de la sociedad, distancia que era prudente mantener en la España de aquella época.

Por otro lado, los hechizos y encantamientos que ocurren en las obras de Cervantes y en otros escritores de la época, reflejan una realidad social de las creencias de ese tiempo, que permearon la sociedad y por las que miles de hombres y mujeres fueron perseguidos y condenados a muerte.

Weaver considera importante establecer diferencia entre los que se llamaban hechiceros y las brujas, para poder entender las distinciones que determinados personajes en las obras de Cervantes hacen acerca de ellos mismos.

Los hechiceros o encantadores rendían sus servicios a individuos o trabajaban para ellos mismos, a veces con un buen fin y a veces con un fin malo. Las brujas, sin embargo, trabajaban para Satán y con propósito casi siempre encaminado a un fin cósmico, como el de conquistar almas para el infierno. Los magos o hechiceros casi siempre se establecían en lugares urbanos; las brujas en áreas rurales. Estos practicantes de la magia popular eran personas analfabetas y sin escuela que aprendían su arte mediante la transmisión oral de una a otra generación.¹⁰

El otro grupo que pudiéramos llamar los eruditos de la magia, realizaban su aprendizaje por medio de libros y conocían los escritos de Platón, Platino y Hermes Trismegistus. Estudiaban la cábala hebrea y la teología cristiana.

De las formas cultas de la magia, la astrología fue probablemente la más aceptada y practicada. Esta creencia estaba muy relacionada con el dilema teológico de la época: el libre albedrío del hombre frente al determinismo. Pico della Mirandola consideraba esta creencia como una rendición de la responsabilidad individual del hombre y una excusa para las acciones inmorales.¹¹ Sin embargo, en el siglo XVI encontramos ejemplos de frecuente coexistencia de la lógica y la superstición. Cita Weaver la obra de Antonio de Torquemada, Jardín de flores curiosas, obra muy popular en ese siglo, donde se refuta la noción de que el alma de una persona muerta pueda habitar en el cuerpo de

una persona viva, por la razón de que es imposible el que más de un alma habite en un cuerpo. No obstante esto, el autor en otras ocasiones da crédito a extrañas ocurrencias como las de los viajes a caballo o en mantas, milagrosamente rápidos.

Esta actitud ambivalente la vemos presente desde siglos atrás. La actitud de Alfonso X el Sabio hacia la magia fue indudablemente de desaprobación, como aparece claramente en Las Siete Partidas; pero al mismo tiempo es reconocido que él admitía la magia como un arte posible y plausible. Bajo su dirección se escribió una obra que debía contener información y recetas para la práctica de la magia y la alquimia y fue traducido el Picatrix, obra árabe del Siglo XI, la cual debía ser incluida en el Lapidario, cuya base primaria era la magia medicinal. El Picatrix da una excelente visión de la estrecha unión que existía entre la magia, la astrología, la metafísica y la alquimia.¹²

La magia popular, aunque diferente en muchas maneras de las tradiciones de la magia culta, se comparaba con ella al menos en lo que respecta a sus propósitos y prácticas. La magia popular fue empleada frecuentemente para predecir el futuro, no con medios tan sofisticados como la astrología, sino con augurios y presagios.

La brujería fue la clase de magia popular que atrajo la mayor atención y temor en la época de Cervantes.

De hecho, la brujería estuvo más firmemente enraizada y más perseguida en el renacimiento y post-renacimiento que en la Edad Media. Su rasgo distintivo en esta época fue la introducción del culto al diablo o Satanismo, que abrigaba la creencia de que cada acto de magia implicaba un pacto con el demonio. La actitud de algunas culturas hacia la "magia blanca", es decir la magia ejercida para obtener resultados beneficiosos, había sido extremadamente tolerante; pero con respecto a la magia malevolente o "magia negra", la condenación había sido universal. Sin embargo, a pesar de esta condenación, la mayoría de las autoridades creían que ciertos fenómenos descritos como magia eran sólo de naturaleza subjetiva.¹³

Algo tiene que haber sucedido en Europa, dice Weaver, entre el Siglo XII y el Siglo XVI para poder explicar el cambio de actitud por parte de las autoridades que va de una actitud indulgente y de unas persecuciones esporádicas a una de persecución sistematizada por parte de las instituciones oficiales.

Quizás estas consideraciones que ofrezco a continuación puedan dar respuesta a la inquietud de Weaver sobre el cambio operado en las autoridades en la Europa de entonces.

Según Maravall en la primera mitad del Siglo XVII, se hace presente una conciencia social de crisis que suscita una visión del mundo en la que halla expresión el desorden íntimo.¹⁴ Durante el Barroco, dice Maravall, se difunden una serie de temas que reflejan este estado de caos político y moral. Entre ellos el de la "locura del mundo", tan repetido en las manifestaciones literarias y artísticas del Barroco.¹⁵ Ejemplo de esto es la figura del "gracioso" en el teatro, que a veces como loco y a veces como bufón presenta un testimonio del disparate y desconcierto del mundo.

Otro tema del siglo XVII es el del "mundo al revés". Su reiterada aparición en obras de la época refleja la existencia de este sentir colectivo y la popularidad del mismo. Los escritores del Barroco presentan también al mundo como un "confuso laberinto" para reflejar a una sociedad profundamente sacudida. Otros presentan el mundo como "gran plaza" en la que todos se reúnen revueltamente o como "mesón" que al decir de López de Ubeda en su obra La Pícaro Justina, es un centro adecuado para la vida peregrina y picaresca.¹⁶

Según Maravall, a los escritores barrocos pudiera atribuírseles la creación de un universo que aunque grandioso en muchos aspectos, era casi siempre un universo hostil dominado por la fatalidad y las fuerzas ocultas.¹⁷

Por otro lado mientras Paul Descouzis en su libro Cervantes a nueva luz¹⁸ ve a Cervantes incorporado en la cruzada de reconquista espiritual que tiene lugar después del

Concilio de Trento para atacar un problema que afectaba solo a la iglesia post-tridentina española: el de recuperar el terreno perdido por una fe en retroceso, James Anthony Froude en su libro The Council of Trent habla de la actitud de debilidad de los obispos, al no atreverse a prohibir la lectura de las Escrituras, por ser una práctica muy antigua y extendida, a pesar de que ellos opinaban que su lectura era la principal causa de herejía.¹⁹ Froude resalta sin embargo, la diferente actitud asumida por los obispos con respecto a tipos de superstición como las Sortes Evangélicas y al uso de fórmulas mágicas, construidas de parodias del lenguaje de las Escrituras. Los obispos aquí, se sentían libres para censurar todas estas prácticas y de hecho la discusión en el Concilio se desvió hacia la hechicería, los filtros amorosos, la necromancia, la brujería, la astrología y los juicios por prueba. Esto nos muestra lo extendida que estaban estas prácticas y la popularidad de que gozaban. Sin embargo, según Froude, el Concilio declinó establecer una Regla General y dejó que cada ofensa fuera evaluada en su propia circunstancia y por sus propios méritos.²⁰

El interés en lo oculto que se manifestó durante el Renacimiento fue algo de suma importancia. Russell señala que "the essence of the magical world view is a belief in a homocentric universe... Magic is a doctrine that far more than religion or science, exalts man to the loftiest regions of glory: hence its perennial attraction, and hence its particular appeal for the Renaissance, when man's ambitions and his ability to achieve them seemed unlimited".²¹

Y es que aún el hombre antiguo, según Caro Baroja, tenía una concepción dramática de la naturaleza, en la que lo divino y lo demoníaco, el orden y el caos, el bien y el mal se hallaban en pugna constante y con una existencia ligada a la vida del hombre.²² Sir James George Frazer expone una tesis, que recuerda la de Auguste Comte, que dice que el hombre en su esfuerzo para entender el fenómeno natural ha atravesado tres etapas sucesivas: magia, religión y ciencia. Andrew Lang afirma que el hombre inventa a los dioses sólo cuando descubre que la magia no funciona.²³

Durante el renacimiento se produce una formación de nuevas actitudes debido al amplio restablecimiento de las enseñanzas clásicas.

Henry Charles Lea habla de la receptividad de España hacia la magia: "Spain had been exposed to a peculiarly active infection. The fatalistic beliefs of the Saracens naturally predisposed them to the arts of divination; they cultivated the occult sciences more zealously than any other race, and they were regarded throughout Europe as the most skilled teachers and practitioners of sorcery".²⁴

Pero además del resurgimiento humanista de la tradición clásica y de la receptividad hacia la magia del pueblo español, los encantamientos alentados por las novelas de caballería, contribuyeron a crear un clima social que iba tornándose mas expuesto a la represión. Escuelas de magia llamadas "cuevas" florecieron en Toledo, Córdoba, Sevilla y Salamanca, perpetuando el estudio de la magia y esparciendo sus enseñanzas por toda Europa. Según Samuel Waxman, la magia en todas las épocas había sido mirada con desaprobación por las autoridades eclesiásticas por lo que se asume que su estudio fue conducido clandestinamente.²⁵ Por eso una cueva fue creada, por ser un lugar adecuado para llevar a cabo un estudio perseguido. Además, como el estudio de la magia negra suponía relación con el demonio que habitaba en las regiones infernales, una escuela subterránea parecía enteramente apropiada.

En la cueva de Salamanca se creía que la magia era enseñada por Satán, quien admitía sólo siete estudiantes en cada grupo, con el compromiso de que al final de la instrucción uno de ellos se quedara en la cueva y cuando muriera, iría al infierno. De acuerdo con la tradición, al Marqués de Villena le tocó esta suerte, pero se dice que se burló del diablo dejando en la cueva su sombra en vez de su cuerpo. Hay una conocida leyenda todavía escuchada en España que dice que la caída de Rodrigo el Godo fue profetizada en una inscripción que él encontró en una famosa cueva mágica en Toledo, que se decía había sido construida por Hércules.²⁶

Weaver hace referencia a la existencia de tensiones sociales en el siglo XVI Y XVII que según Trevor Roper ejercían más fuerza que las religiosas o las filosóficas en causar la intensificación de los temores de la gente a las brujas.²⁷ Angus Mackay en su libro La España de la Edad Media dice de los graves problemas económicos y religiosos que afectaban a la iglesia aún en plena Edad Media y de cómo muchos eclesiásticos temían las conspiraciones de los herejes. De hecho la aparición de la Inquisición en 1478 simboliza la transición de una sociedad "abierta" a una sociedad "cerrada".²⁸ Según Caro Baroja, en cualquier período de tensiones sociales, una sociedad que se siente amenazada o molesta, siente la necesidad de conectar su miedo a un grupo particular. Es más fácil para la gente el creer que los males que los acosan van a ser curados si se elimina cierto elemento, que el buscar causas complejas que requieren soluciones más difíciles. Weaver opina que el papel de este fenómeno en el crecimiento de la cacería de brujas parece no tener discusión.

Caro Baroja al igual que Jules Michelet, (citado por Baroja en su libro The World of the Witches), sostiene que la brujería aumenta durante períodos de ansiedad.²⁹ Michelet en su obra La Sorciere nos asegura que en el mundo medieval, lleno de horrores, de injusticias y arbitrariedades, la bruja fue un producto de la desesperación del pueblo, que encontró en ella la única personalidad que podía remediar sus males físicos y morales. Es curioso, dice Caro Baroja, encontrar un punto de semejanza con las ideas de Malinowski que insistió tanto sobre la parte de desesperanza y frustración que encierra todo acto mágico.³⁰

Gordon Allport, en su obra clásica sobre el prejuicio, discute el crecimiento de las actitudes prejuiciadas durante los tiempos de crisis. "In times of calamities, such as flood, famine, or fire, all manner of superstitions and dread flourish, among them legends that minority groups are responsible for the disaster... Whenever anxiety increases,

accompanied by a loss of predictability in life, people tend to define their deteriorated situations in terms of scapegoats".³¹ Además, Trevor-Roper señala la coincidencia entre la oposición militante entre católicos y protestantes y el incremento de la brujería.³²

España, pues, fue afectada por las novelas de caballería, el resurgimiento de la cultura clásica, los pronunciamientos en contra de la heterodoxia y por el trasplante de las prácticas orientales. A esto podemos añadir las tensiones creadas por la frontal oposición entre católicos y protestantes que le hacía temer disidencias internas. Otro ingrediente que contribuyó a subir la tensión social en España fue el caso de los conversos. Ellos eran los judíos, a quienes se les permitió permanecer en el país después de su expulsión en 1492, si se convertían al cristianismo.³³ Es a principios del Siglo XVI que se crea bajo inspiración de la orden franciscana una secta que recibe el nombre de iluministas, que amenaza a la unidad cristiana. Esta secta que preconizaba una religión interior a costa del culto externo y las ceremonias, atrajo a muchos conversos, que veían en ella un alivio y remedio a su situación de forzado cumplimiento con el elaborado ritual cristiano. En 1530 se detienen a muchos prominentes iluministas y a partir de este momento severas restricciones fueron impuestas en España. La mala situación económica llegó a su clímax en el año 1596, cuando fue declarado en bancarrota el reino. En Vizcaya, el aumento de la brujería era tan alarmante que en 1527 Carlos V dirigió una carta al obispo de Calahorra y a los provinciales de los dominicos y frailes menores, urgiéndolos a seleccionar oradores sagrados competentes para fortalecer, prevenir, y si fuera necesario convertir a la gente.³⁴ Más adelante Felipe II, rey de España, escribe una carta en 1590 donde declara a la brujería el azote y la destrucción de la raza humana.

Sin embargo, y según los historiadores, la persecución de la brujería en España fue menor que en el resto de Europa.³⁵ Elliot Curie, en su artículo "Crimes without Criminals: Witchcraft and its control in Renaissance Europe" explica el por qué la Inquisición fue en cierta manera menos celosa con las brujas que con los judíos.³⁶ Este

autor encuentra la razón en la correlación que existía entre la clase de gente condenada por brujería y la forma en que el tribunal obtenía su dinero. El tribunal que no recibía ninguna renta de parte de la corona, era posible que sintiera la tentación de encausar y castigar a herejes adinerados. Sin embargo, a pesar de las confiscaciones, se sabe que ellas no hicieron rico al Santo Oficio, como se puede comprobar en las crónicas, donde aparecen las dificultades económicas que sufría la Inquisición.³⁷

Generalmente los castigos que se aplicaban eran aparentemente ligeros, con la excepción de los juicios en Logroño que tuvieron lugar en 1610. Según Weaver, estos juicios de brujas tienen un peso particular en lo referente a la magia y a la brujería en la obra de Cervantes ya que 1610 fue un año de producción madura en Cervantes y las habladurías sobre brujas y sus actividades permeaban el ambiente. Aunque El coloquio de los perros parece que fue escrita, según la mayoría de la evidencia, antes de los juicios de Logroño, las supuestas actividades que fueron discutidas y juzgadas en los juicios no eran algo nuevo, ya que desde tiempos anteriores, se había hablado de ellas.³⁸ Al menos, dice Weaver, lo que sí se demuestra con los juicios de Logroño, es lo activa que estaba la brujería en el tiempo de Cervantes y cuánto este hecho fue parte de su realidad social.

Según Weaver, uno de los problemas más persistentes en la época de Cervantes fue el encontrar los medios para reconciliar la demanda neoaristotélica de verosimilitud con el gusto del público.

La literatura clásica estuvo siempre preocupada por la verosimilitud en las obras. Aristóteles en La Poética dice

"que la obra propia del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido cuanto contar aquellas cosas que podrían haber sucedido y las cosas que son posibles según una verosimilitud o una necesidad.

En efecto, el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa - se podría haber traducido a verso la obra de Herodoto y no sería menos historia por estar en verso que en prosa; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podrían suceder".³⁹

La literatura imaginativa fue puesta en duda por los humanistas, debido mayormente a los excesos de las novelas populares de caballería en la edad media y renacimiento. Esta literatura fue criticada por su falta de verosimilitud en el terreno estético y por los romances ilícitos contados en ella, que podían despertar pasiones dañinas entre sus lectores en el ámbito moral.⁴⁰

El redescubrimiento de La Poética dio a la literatura imaginativa una nueva fuerza, porque contenía la idea de que lo imaginativo o inventado podía obtener una universalidad que trascendería las limitaciones de lo particular o histórico. La continua sed del público por la literatura imaginativa tuvo que ser reconciliada con la demanda de verosimilitud de parte de los teóricos y paradójicamente fue el redescubrimiento de los principios aristotélicos lo que abrió de nuevo las puertas a la fantasía en la literatura. Gradualmente los teóricos del renacimiento empezaron a encontrar nuevas justificaciones para admitir lo maravilloso en la literatura. Torcuato Tasso, por ejemplo, aconsejó a los escritores aprovecharse de las maravillas naturales que se descubrían diariamente en la exploración del Nuevo Mundo y de la licencia poética que la distancia permitía.⁴¹

Forcione dice que el criterio de Tasso probablemente influyó en Cervantes cuando éste elige ambientes extraños para desarrollar la acción en algunas de sus obras.⁴²

Tasso sugirió también utilizar la creencia en los milagros cristianos ya que la suspensión de las leyes naturales no parecía improbable si se llevaba a cabo por un agente de Dios o de Satán.⁴³

Dos obras sirvieron de modelo para aquellos escritores que querían reconciliar los elementos fantásticos de los romances de caballería con la materia típica de la épica:

elementos fantásticos de los romances de caballería con la materia típica de la épica: Orlando Furioso de Ariosto y Las Etiópicas de Heliodoro. En la obra de Ariosto, los desenlaces están influenciados por la intervención de la magia y la de Heliodoro, escrita en el Siglo III D.C. y revivida en el Renacimiento, está también llena de magia. Esta última fue alabada por los teóricos más que la obra de Ariosto y según Bataillon, los erasmistas encontraron en ella moralidad, novedad y técnicas épicas.⁴⁴

En Heliodoro, opina W. C. Atkinson, encontró Cervantes un romance de caballería en consonancia con las reglas, investido con el prestigio de la civilización griega.⁴⁵

Constance Hubbard Rose, en su libro Alonso Núñez de Reinoso: The Lament of a Sixteenth Century Exile (Rutherford, 1971) desarrolla una teoría según la cual existe una especial afinidad del converso con la novela bizantina, lo cual, según esta autora, explica la creciente popularidad de este género.⁴⁶ Dice esta autora que esta afinidad se debe en gran medida al papel tan importante que tiene la fortuna, el sufrimiento y los viajes en la novela bizantina. Los cuentos bizantinos con su insistencia temática en la adversa fortuna tenían mucho parecido con los trances históricos por los que habían pasado los conversos y aún estaban pasando.

Weaver opina que de extenderse la tesis de Rose, el mismo Cervantes podría ser incluido en ella, por su supuesta condición de converso.⁴⁷

Tasso, en Del poema eroico dice que debe considerarse el poder del arte de la magia y de la naturaleza misma en la literatura, aunque dentro de ciertos límites y restringido por ciertas leyes.⁴⁸ Y es que para Tasso y sus contemporáneos, incluyendo a Cervantes, con su mentalidad renacentista, las disciplinas de la magia y la astrología tenían tanto peso como la ciencia natural para nosotros.⁴⁹

Según Maravall, "la mente renacentista cree que la naturaleza es como una región de fuerzas ocultas, de cualidades secretas". El hombre necesitaba aprender a manipular

estas fuerzas por cualquier medio que él pudiera, aunque fuera imperfecto y "se da en la magia un afán cuasi científico de manipular esos elementos naturales para dominarlos y encauzarlos a un objetivo determinado".⁵⁰ En el renacimiento la ardiente pasión por la naturaleza había llevado a penetrar en ella; pero al descubrir nuevos aspectos de lo real que habían permanecidos ocultos hasta entonces y no llegar a alcanzar, en cambio, la conexión interna entre los fenómenos naturales, se produjo una renovada floración de la creencia en las fuerzas ocultas que dominaban los hechos que acontecen en el mundo.⁵¹

Cervantes ha sido llamado un hombre del renacimiento y a la vez un producto del barroco. Para Weaver sin embargo, sería más correcto decir que su vida abarcó el período de transición entre el final del renacimiento y el principio del barroco. En España, el barroco representa una época en que se hacen presentes complejidades y variaciones, no sólo en las artes y en manifestaciones externas; sino en una actitud predominante hacia la vida y en un sistema de valores, como afirma Stephen Gilman.⁵²

En esto discrepa Gilman de la opinión de Aubrey Bell y de otros muchos que piensan en el barroco meramente como un estilo "a crystallization and complication of expressive techniques".⁵³

Para Gilman lo que es conocido como estilo barroco, es el resultado artístico de una nueva evaluación del mundo que rodeaba al hombre y que estuvo determinada por la campaña en que se involucraron los polemistas de la contra-reforma para destruir la unión inmanente entre el hombre y el mundo que había producido el renacimiento. El propósito de estos líderes de la contra-reforma fue el hacer retornar la vida del hombre a los términos absolutos y al significado que había tenido en la era medieval; "the counter-reformation consciously returned to the vertical line of mediaevalism".⁵⁴ Según Gilman, el individuo "desengañado" después de haber sido colocado frente al contraste lógico con lo infinito y lo eterno, interpretaba sus percepciones de manera diferente; es decir que el mundo era visto por él como uno lleno de confusión, de rapidez y de muerte; mientras el

creía en uno regulado y organizado por normas absolutas, por jerarquías y categorías.

La contra-reforma pues, se opuso a la visión renacentista del hombre como centro, con su concepción total, sus procedimientos lógicos y sus intentos conscientes y un tanto insensibles para empujar la finalidad del hombre hacia lo infinito y lo eterno. La auto-reconstrucción ideológica de la iglesia Católica que siguió al Concilio de Trento, dice Gilman, tomó la forma de enunciados absolutos y de verdades dogmáticas.

Esta estructuración rígida de la sociedad proporcionó un terreno fértil para el desarrollo de críticas cautelosas a la sociedad. Quevedo usó sus Sueños como un vehículo para satirizar cada estrato social, que a la vez le permitían colocarse a distancia de sus comentarios mordaces. Cervantes, aunque no fue tan mordaz como Quevedo, usó la locura y la magia para proveer esta distancia segura a sus críticas sociales.

Weaver ve una correlación positiva entre la crítica social en ciertas obras de Cervantes y la magia: a mayor cantidad de crítica social, mayor cantidad de magia. Quizás esto, dice esta autora, no es simple coincidencia.

Al final de su tesis, Dewey Weaver concluye diciendo que: se puede asegurar que hay una gran cantidad de magia en las obras de Cervantes discutidas en su trabajo a saber: Persiles, Licenciado Vidriera, El coloquio de los Perros y Don Quijote; teniendo en ellas la magia una importancia central que refleja no sólo el interés de Cervantes por lo sobrenatural, sino su preocupación por la naturaleza ambigua de la realidad misma. Los episodios de magia y brujería, sigue diciendo Weaver, se convierten en una arena en miniatura desde la que puede verse lo esencial de su arte, ilustrando al mismo tiempo su ambivalencia hacia las normas literarias y su rechazo a trazar límites precisos entre lo imaginativo y lo real.

Weaver considera que la obra de Cervantes ofrece al estudioso una posibilidad diferente de acercamiento a la misma, al poder ver en ella un documento histórico o sociológico que refleja fielmente las creencias de la época. Con esto no queremos

afirmar, dice Weaver, que Cervantes creyera o no en la posibilidad real de la magia, pero sí podemos decir que en sus páginas aprendemos mucho de las creencias de sus contemporáneos y de como estas creencias fueron incorporadas al arte.

Hasta aquí he expuesto un resumen de los puntos principales discutidos por Barrett y Weaver en sus respectivos trabajos: en el trabajo de Barrett, sólo se considera La Numancia entre las obras de Cervantes, ya que según este autor es la única que se ajusta al campo de estudio de su tesis y en la cual Cervantes ha vertido mucho de lo sobrenatural. En ella están presentes augurios, sacrificios, conjuros y un cadáver que habla. En la tesis de Dewey Weaver se estudia la presencia de la magia en cuatro obras de Cervantes en las que esta autora considera que la magia es un elemento importante o decisivo.

Weaver apunta la actitud ambivalente de parte de Cervantes hacia la astrología en el Persiles y con respecto a la creencia de Cervantes en la brujería, ella se une a la opinión de González de Amezúa quien dice que "hay que dejar en suspenso su juicio personal sobre las brujas y apariciones del demonio a las cuales entonces todos daban asenso".⁵⁵

Dewey Weaver considera que la ambivalencia hacia la magia por parte de Cervantes pudiera ser vista como algo típico de su época, sin embargo, ella la considera como algo único, ya que la postura interna de la mayoría de sus contemporáneos era fija y cuando había diferencias en la forma de pensar, se encontraba entre personas de diferentes ideas. Cervantes tuvo la originalidad de defender ideas conflictivas a la vez. Con esto demostró su sensibilidad hacia lo complejo y su negación a afirmar la verdad dentro de aspectos limitados.

Barrett ofrece una clasificación de lo que él considera como fenómenos sobrenaturales. Y cabría aquí la pregunta con respecto a las diez comedias de Cervantes: ¿se ajustan los elementos sobrenaturales que aparecen en estas comedias a la clasificación que nos ofrece Barrett en su tesis?

A través de la lectura de las diez comedias de Cervantes aparecen repetidamente una serie de vocablos y conceptos, todos ellos relacionados con fuerzas sobrenaturales que operan sobre el hombre con mayor o menor inexorabilidad. Estos vocablos y conceptos son: hado, estrella, fortuna, hechicería, sino, agüeros, destino, astrología, libre albedrío y providencia.

Si consideramos la clasificación de Barrett sobre fenómenos sobrenaturales y los encontrados con más consistencia en las obras de Cervantes, objetos de este estudio, vemos que no hay casi ninguna similitud entre ellos. Sólomente la presencia del agüero es coincidente en ambas; pero aún éste aparece con marcada diferencia. Mientras para Barrett el augurio o agüero es el elemento sobrenatural más usado y aceptado en la literatura del Siglo de Oro; en las obras de Cervantes, además de que no es usado abundantemente, la razón de su uso no se hace evidente, ya que es variable su connotación semántica. Cervantes al usar los agüeros parece hacerse eco de las supersticiones creídas en su tiempo por la mayoría de las personas.

Barrett por otro lado, sólo estudia los elementos sobrenaturales en La Numancia, y considera que son numerosos los elementos sobrenaturales usados por el autor en esta obra. Barrett se refiere específicamente a los agüeros, un sacrificio, un conjuro y un cadáver que habla, los que son usados por Cervantes con el sólo propósito de anunciar eventos futuros y de ayudar a construir una atmósfera de suspenso en la obra.

Weaver concluye su tesis enfatizando la importancia central de la magia en las obras cervantinas estudiadas por ella, lo que revela la preocupación de Cervantes por lo sobrenatural y por la naturaleza ambigua de la realidad. Ella ve en el uso de la locura y de la magia por parte de Cervantes, una forma de distanciamiento entre el autor y la sociedad, lo cual era una actitud prudente en la España de aquel tiempo.

Con respecto a la creencia de Cervantes en la brujería, Weaver une su criterio al de González de Amezúa, quien deja en suspenso su juicio personal sobre este tema,

basándose en el hecho de que en este tiempo todos daban crédito a las brujas y apariciones del demonio. Weaver ve en El Persiles de Cervantes una actitud ambivalente del autor hacia la astrología y en esto discrepa de Américo Castro y de Green, quienes ven a Cervantes como un creyente en la astrología como ciencia, aunque no en los astrólogos carentes de preparación.

FOOTNOTES - CAPITULO I

¹ Frank Callcott, The Supernatural in Early Spanish Literature (New York: Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1923)8.

² Whitmore sostiene que al suprimir un elemento sobrenatural decorativo, se remueve un atributo superficial; pero al eliminar lo sobrenatural intrínseco, se quita uno de los apoyos en que descansa el drama completo. Ver Charles Edward Whitmore, The Supernatural in Tragedy (Harvard: University Press, 1915)9.

³ Barrett considera necesario aplicar un criterio diferente al drama de Lope, sobre todo cuando se estudia su "drama de destino." Añade que algunos de los mejores ejemplos de Lope usando lo sobrenatural no son intrínsecos, si se les aplica la clasificación de Whitmore. En esas obras ciertos personajes reciben avisos de último destino, pero permanecen sin ser afectados por tales avisos. Ver Linton Lomas Barrett, "The Supernatural in the Spanish non-religious comedia of the Golden Age," diss., Chapel Hill, 1938,1.

⁴ Ambas obras son ejemplos del "drama de destino" según Barrett. Los Amantes de Teruel recuerda en cierto grado a El Caballero de Olmedo de Lope de Vega, ya que en ellas se hace presente una especie de predestinación hacia la mala fortuna que se cierne sobre los amantes y El Burlador de Sevilla muestra una ligera conexión con Los Comendadores de Córdoba de Lope, ya que en las dos obras el cielo castiga a los adúlteros. Barrett, op. cit.,141.

⁵ Según Barrett, sólo el sueño que aparece en El Cima de Inglaterra de Calderón es efectivo, porque es el único en que el contenido del sueño es actuado ante los ojos de la audiencia. En El príncipe constante, La gran Cenobia, El médico de su honra y La devoción de la cruz, usa Calderón una secuencia de cuentos sobrenaturales, pero falla en orientarlos hacia un fin predestinado. Barrett, op. cit., 219.

⁶ Whitmore, The supernatural in tragedy,346.

⁷ F. G. Halstead, The Attitude of Lope de Vega Toward Astrology, diss., (Charlottesville: University of Virginia, 1937).

⁸ Citado en L. Lomas Barrett, p. 262.

⁹ Mary Lewis Dewey Weaver, "Magic and Withcraft in the Narrative Prose of Cervantes," diss.,(University of California, 1974).

¹⁰ Sobre este aspecto tradicional de la magia, dice Caro Baroja, es inútil insistir después de lo que han dicho antropólogos famosos. Malinowski en un conocido ensayo dice: "Magic never originated, it never has been made or invented." Ver Julio Caro Baroja, Las brujas y su mundo (Madrid: Alianza Editorial, 1984)47.

11 Citado en Dewey Weaver, p. 9.

12 J. Horace Nunemaker, "Magic in Medieval Spanish Literature", Speculum VII, 4 (Cambridge, Mass: The Medieval academy of America, 1932)558.

13 Según Caro Baroja, la magia blanca es la que puede ser socialmente considerada pública, diurna y benéfica y la otra, secreta, nocturna y maléfica en esencia. Caro Baroja, Las brujas y su mundo,44.

14 Jose Antonio Maravall, La cultura del Barroco (Barcelona: Editorial Ariel, 1975).

15 Ibid., 309.

16 Ibid., 317.

17 Ibid., 320.

18 Paul Descouzis, Cervantes a nueva luz (Germany: Vittorio Klostermann, 1966).

19 James Anthony Froude, Lectures on the Council of Trent (London and Bombay: Longmans, Green and Co., 1896)187

20 Ibid., VIII, 187.

21 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...,"26.

22 Caro Baroja, Las brujas y su mundo...,19.

23 Mario N. Pavía, Drama of the Siglo de Oro (New York: Hispanic Institute in the United States, 1959)16-17.

24 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...,"40.

25 Samuel M. Waxman, "Chapters on Magic in Spanish Literature," (Revue Hispanique, XXXVIII, 94, December 1916) 330-331.

26 Pavía, Drama of the siglo de Oro,23.

27 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "32.

28 Angus Mackay, La España de la Edad Media (Madrid: Ediciones Catedra, S. A., 1980)204.

29 Caro Baroja citado en Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "53, nota 50.

30 Según Malinowski la magia es una respuesta a la sensación de desesperanza que tiene el hombre o la mujer en un mundo que no pueden controlar. Caro Baroja, Las brujas y su mundo,49.

31 Gordon Allport citado en Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "33.

32 Ibid., 33.

33 Ibid., 34.

34 Pavía, Drama of the siglo de Oro,26.

35 Según Ludwing Pfandl las prácticas de hechicerías, artes diabólicas y superstición no tuvieron en España la significación que tuvieron estas prácticas en países como Francia y Alemania durante los siglos XVI y XVII. En esto está de acuerdo con Menéndez y Pelayo cuando dice: "Las artes mágicas en España tienen menor importancia y variedad, tierra católica por excelencia, que en parte alguna de Europa." Ludwing Pfandl, Introducción al Estudio del Siglo de Oro (Barcelona: Editorial Araluce, 1959)166.

36 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "33.

37 Ludwing Pfandl considera que la religiosidad española, que no es más que una forma del idealismo nacional, y el realismo popular, tan sano y vigoroso, sirvieron de muro de contención contra los abusos y el incremento continuado de las supersticiones en los demas países, Pfandl, Introducción al estudio...,167.

38 Ruth El Saffar en su libro Novel to Romance, dice que El coloquio de los perros y probablemente también El casamiento engañoso fueron escritas posiblemente antes de 1606. Ruth El Saffar, Novel to Romance (Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1974)62.

39 Aristóteles, Poética, IX, (Aguilar, 1982)1124-1125.

40 Dewey Weaver, cita la opinión de Bataillon en Erasmus y España quien ha señalado que la crítica a los romances de caballería fue uno de los rasgos distintivos de los erasmistas españoles. Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "58.

41 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...",59.

42 Alban Forcione, Cervantes, Aristotle, and the Persiles (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970)38.

43 Ibid., 38, nota 55.

44 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "60.

45 Ibid., 61.

46 Ibid., 107, nota 9.

47 Ibid., 108, nota 9.

48 Ibid., 62

49 Ibid., 63.

50 Jose Antonio Maravall, citado en Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", "108, nota 13.

51 Maravall, Utopía y contrautopía en el Quijote (Santiago de Compostela, España: Editorial Pico Sacro, 1976), 153.

52 Stephen Gilman, "An introduction to the ideology of the Baroque in Spain," Simposium, I (Syracuse, New York: Syracuse University Press, November 1946)82.

53 Ibid., 82.

54 Ibid., 84.

55 Dewey Weaver, "Magic and witchcraft...", 246.

CAPITULO II

MAGIA Y ASTROLOGIA EN EL PENSAMIENTO HUMANISTA DEL RENACIMIENTO: UN VISTAZO FILOSOFICO

El movimiento intelectual más difundido y precoz que afectó la historia del pensamiento filosófico durante el Renacimiento, fue el Humanismo Renacentista. Según Kristeller, este período se extiende desde principios del siglo XIV hasta el final del Siglo XVI.¹ El Humanismo Renacentista no fue ni una tendencia filosófica ni un sistema filosófico, sino más bien un programa educacional y cultural que enfatizaba y desarrollaba unas áreas de estudios importantes aunque limitadas.

Aunque el Humanismo tuvo antecedentes medievales; su desarrollo completo tuvo lugar en el Renacimiento, del cual es, en cierto sentido la tendencia intelectual más característica y extendida de la época.

La preocupación principal del Humanismo Renacentista, fue más bien académica y literaria que filosófica. Sin embargo el movimiento humanista estuvo unido a nociones y actitudes que al menos potencialmente, tenían un significado filosófico. Los filósofos del período quisieron emular lo que habían hecho los humanistas al "renacer" y revivir los conocimientos clásicos y las letras, tratando de lograr un renacimiento similar de la antigua sabiduría filosófica. Esta idea se centra en un énfasis creciente en el hombre, en su dignidad y en su lugar en el universo; noción que aún hoy perdura en los escritos de muchos humanistas.

Una de las ramas importantes de la literatura humanista, es la de los diálogos y tratados que tiene que ver con la moral y otras materias filosóficas. También es el género que conecta más estrechamente con el propósito de este trabajo.

En estos tratados se discutía sobre las virtudes particulares o sobre el poder de la fortuna, insistiendo la mayoría de las veces en que la razón humana podía superar la fortuna, al menos dentro de ciertos límites.

El pensamiento renacentista, pues, estuvo interesado en las fuerzas principales que determinaban la situación en que los hombres se encontraban en la tierra. Según Kristeller, el sentimiento de que el hombre tenía que sufrir muchas vicisitudes, y de que los eventos de la vida, ya fueran buenos o malos, estaban más allá de su control, fue interpretado por los escritores y pensadores del período en variedad de formas, que aunque no siempre consistentes unas con otras, dieron una nota común a la literatura del Renacimiento.² La Divina Providencia fue enfatizada por los teólogos, sin haber sido nunca negada por otros pensadores; pero los escritores populares de Filosofía jugaban frecuentemente con las nociones de fortuna y destino.

En el pensamiento moral de fines de la Antigüedad, el azar tuvo parte importante en los asuntos humanos y su poder fue personificado y adorado como la Diosa Tyche o Fortuna.

Durante la Edad Media Cristiana, la fortuna se mantuvo no como diosa, sino como una alegoría y como instrumento de Dios. En el Renacimiento el poder de fortuna es mencionado de nuevo. Hombres de estado y negociantes esperaban que este poder arbitrario y ciego les trajera éxito y Maquiavelo, según Kristeller, dedicó algunas páginas impresionantes a la descripción de su papel en la historia y la política.³

Muchos serios pensadores no estaban satisfechos con este gobierno caprichoso de Fortuna sobre los asuntos humanos, pero creían, sin embargo en el poder del destino inexorable. La creencia de que los eventos terrenales estaban rígidamente determinados por una ininterrumpida cadena de causas antecedentes había sido sostenida por los antiguos Estoicos y fue revivida en una forma más o menos parecida por Pomponazzi y otros pensadores. Más extendida aún estaba la creencia en la astrología, un sistema elaborado que presentaba la vida misma como una ciencia y trataba de atar todos los eventos de la tierra, a la influencia de las estrellas. Según Kristeller durante el

Renacimiento, la astrología tuvo pocos oponentes, tales como Petrarca y Pico, pero en general su prestigio subió más que en cualquier época anterior entre intelectuales y legos.⁴ La creencia que los asuntos humanos eran gobernados por el movimiento de las estrellas era algo satisfactorio para mucha gente porque parecía darle significado y regularidad a las vicisitudes de la vida.

Otra creencia que también jugó una parte importante en las discusiones del período fue la doctrina teológica de la predestinación.

El problema de cómo podía reconciliarse la predestinación con el libre albedrío humano levantó muchas dificultades en la teología y filosofía medieval.

Esta cuestión fue importante también para pensadores seculares antes de la Reforma, tales como Valla y Pomponazzi. Valla decía que era fácil el reconciliar la presciencia divina con el libre albedrío humano, pero consideraba un misterio de fe la relación entre la voluntad de Dios y la libertad humana. Pomponazzi defendió enfáticamente la predestinación y el destino, tratando de mantener al libre albedrío como compatible con la creencia en la predestinación y la creencia en el destino, lo que hizo que su pensamiento se viera como algo no convincente ni claro.

Según Kristeller, los conceptos de fortuna, destino y predestinación expresan en diferentes maneras y niveles el sentimiento de que la vida humana está gobernada por poderes naturales y divinos sobre los que el hombre no tiene control y ante los que el hombre no tiene otro remedio que rendirse sumisamente.⁵ Sin embargo, la mayoría de los pensadores renacentistas no se detuvieron ante estos poderes sobrehumanos, sino que trataron de mantener y defender el poder del hombre sobre su destino frente a la fortuna.

Los estoicos, quienes fueron conocidos por su creencia en un destino inflexible, encontraron una solución para asegurar la libertad humana aún en medio de un determinismo total. El hombre sabio, decían los estoicos, puede ser enteramente libre, en su pensamiento y actitud moral si puede sobrellevar pacientemente las circunstancias

externas de la vida que no son cambiables. La victoria que proponen es una victoria interna, en la que la razón y la virtud aparecen como fuerzas vencedoras frente a la fortuna.

Esta es la clave de la mayoría del pensamiento humanista. Petrarca, en su famoso tratado sobre los remedios para la buena y mala fortuna, opone la razón a las pasiones y exhorta a sus lectores a superar la influencia que la buena y mala fortuna tienen sobre la mente, a través de la virtud. Ficino, al igual que otros pensadores humanistas, establece la victoria de la virtud sobre la fortuna, agregándole una nota neoplatónica cuando basa la virtud moral en la vida contemplativa. Maquiavelo, insiste que el hombre de estado prudente puede derrotar o al menos modificar el poder de fortuna.

Pico della Mirandola, no sólo se opone al poder de la fortuna, sino que hace un esfuerzo vigoroso para oponerse al poder del destino. Su ataque elaborado contra la astrología, fue una defensa a la libertad humana y sus argumentos muestran claramente que su actitud fue impulsada tanto por consideraciones morales y religiosas como por consideraciones científicas.

Erasmus, según dice Kristeller, compartió esta preocupación por la autonomía moral del hombre, y fue esta preocupación lo que lo motivó a defender el libre albedrío frente a la doctrina de la predestinación de Lutero.⁶

Hasta aquí he tratado de dar una visión breve de lo que significó el pensamiento humanista en el Renacimiento y de cuáles fueron los tópicos polémicos que apasionaron a sus representantes.

Me propongo ahora presentar a un grupo de pensadores de ese período, que por haber abundado en temas tales como la magia, la astrología, la Providencia y el libre albedrío entre otros, no sólo enlaza con el propósito de este trabajo, sino que ayuda a aclarar y entender en una más justa dimensión, su influencia y repercusión en la obra de Cervantes.

Petrarca, (1304-1374) es considerado por Kristeller el primer representante del humanismo renacentista ya que su obra tuvo honda repercusión en el pensamiento de su tiempo.⁷ El manifestó hostilidad hacia el escolasticismo (erudición universitaria de fines de la Edad Media), atacó la astrología, la lógica y la jurisprudencia y dedicó obras enteras para criticar a los médicos y a los filósofos aristotélicos. Eugenio Garin, en su libro Astrology in the Renaissance, cita a Petrarca diciendo que la libertad y dignidad del hombre habían sido restablecidas en contra del destino determinado por las estrellas y que la racionalidad había reemplazado la superstición y las creencias mágicas.⁸ Petrarca enfatizó que el hombre y sus problemas debía ser el objeto principal del pensamiento y la filosofía. En esto basaba su oposición y crítica a la ciencia escolástica de sus oponentes aristotélicos, a quienes criticaba el formular preguntas inútiles y el olvidar el problema más importante que era el alma.⁹

Petrarca, es pues, una figura ambigua y de transición cuando es juzgado por su contribución a la historia del pensamiento filosófico. En él, según Kristeller, lo viejo y lo nuevo se entrelazan fuertemente y ambos son componentes esenciales de su pensamiento y enfoque.¹⁰

El humanismo, desde su mismo comienzo estuvo preocupado con la cuestión moral, como hemos visto en el caso de Petrarca. El énfasis en los problemas morales y humanos, especialmente los referentes a la dignidad del hombre y a su lugar en el universo, estaba estrechamente relacionado al credo central de los humanistas. Ellos estuvieron invariablemente preocupados con los problemas del libre albedrío, la fortuna y el destino.

Valla, (1407) fue uno de los representantes típicos del humanismo italiano, que gozó de una especial fama y distinción por su espíritu crítico y por su contribución al pensamiento filosófico. En una de sus obras se propone contestar la pregunta de si la presciencia de Dios y la libertad humana son compatibles. El se inclina a dar una

respuesta afirmativa, argumentando que la posibilidad de un evento no envuelva necesariamente su ocurrencia, y que el convencimiento previo de un evento futuro, aún de parte de Dios, no debe ser considerado como causa de ese evento.

Según Kristeller, parece que Valla pudo resolver en una forma satisfactoria el anterior dilema, mostrando compatible la divina providencia con la libertad humana; pero ha dejado sin contestar la pregunta de si la predestinación divina deja algún espacio para el libre albedrío humano. La pregunta de si la voluntad de Dios puede ser reconciliada con el libre albedrío humano, sigue, pues, latente al ser Dios el mismo que fortalece la voluntad del hombre y el que muestra misericordia hacia él.¹¹

Trinkaus en su Introducción al Tratado de Valla "Dialogue on Free Will", dice que aún persiste la tendencia de ver a Valla como un profeta del Renacimiento que visualizó el alcance moderno de la libertad racional en el hombre.¹² Trinkaus, presenta el hecho de que Valla consistentemente enfatizó lo irreconciliable de la razón y la fe, de la filosofía y la teología, del paganismo y el cristianismo. Trinkaus da esta opinión, haciendo la salvedad de que esta posición de Valla fue más una posición formal que una puesta en práctica en su vida, ya que en definitiva prevaleció su lealtad al Cristianismo.

A Ficino se le atribuye la resucitación del Platonismo, lo que puede considerarse como la realización de un viejo sueño humanístico, ya que desde tiempos atrás, muchos humanistas habían alabado a Platón a costa de Aristóteles, aunque sin mucho conocimiento de las obras de Platón. Para Ficino la voluntad era una inclinación de la mente hacia lo bueno; y el amor era el deseo por la belleza. "Love has the enjoyment of beauty as its end."¹³

El concepto de belleza contiene un elemento contemplativo que va más allá de un mero disfrute sensual. Por esto Ficino desecha los sentidos mas bajos y sólo considera a la vista, el oído y el pensamiento como capaces de conseguir a través de ellos el amor y el disfrute de la belleza. Ficino reconoce pues que el hombre siente la división entre la parte

superior de sí mismo y su ser inferior y reconoce que aún el hombre que está despierto internamente, está sujeto al curso exterior de los sucesos. Ficino estudió estos problemas y los discutió conectándolos a la idea de la fortuna. Ficino no aceptó enteramente el pensamiento popular del Renacimiento sobre la diosa ciega Fortuna, pero discutió sobre este tema. Él asignó a fortuna un cierto poder sobre la vida exterior del hombre, estableciendo al mismo tiempo que el hombre espiritual puede interiormente vencer este poder y eliminarlo de su esfera de acción. Sin embargo, Ficino concluye que sólo el hombre sabio y no las masas está capacitado para resistir a la fortuna. Ficino pues, le da a la prudencia humana cierta esfera de acción, aunque al final propone la solución contemplativa, como el mejor camino para alcanzar la paz interior con la fortuna, retirándonos así de una lucha desesperada. Él considera la paciencia como la fuerza interior por la cual puede vencerse a la fortuna y cree que el hombre sabio debe aceptar como un hecho la acción de la fortuna; pero considera también que retirándose en su ser interior vence a la fortuna y escapa moralmente de su influencia. Por otro lado, Ficino estaba convencido de la realidad y significación de las predicciones. Él mismo aparentemente heredó de su madre este don y lo practicó durante su vida. Sin embargo su actitud hacia la astrología fue en cierta medida inestable y dudosa. Se sabe que él repetidamente leía el horóscopo a sus amigos; pero en una de sus obras que quedó inconclusa Disputatio contra iudicium astrologorum, atacó la astrología con varios argumentos. Sin embargo en el tercer libro de De vita, usa la astrología en forma positiva para propósitos médicos. Más adelante anuncia su apoyo a Pico della Mirandola cuando éste último escribe una obra en contra de la astrología.

Esta actitud inconsistente de apoyo y de crítica a la astrología merece, según Kristeller, ser mejor entendida, buscando los motivos intelectuales que le movieron en distintas direcciones.¹⁴ Kristeller considera que Ficino nunca estuvo de acuerdo con los astrologos profesionales que mantenían la idea de una completa dependencia de todo el

destino humano al curso de las estrellas. Pero tampoco negó que las estrellas tuvieran una influencia natural sobre las criaturas terrenales y por consiguiente sobre el cuerpo humano. Para Ficino las estrellas eran signos divinos y a través de ellos, podían predecirse muchos hechos. De esta forma la astrología pasó a ser concebida como una forma de predicción y su práctica se hizo justificable. Aunque Ficino hizo uso de la magia natural para propósitos médicos no aceptó el tipo de magia que se conectaba con los demonios, por ser incompatible con la religión cristiana, aunque no negó su posibilidad.

Pico della Mirandola fue otro de los pensadores renacentistas que hizo contribuciones directas al Humanismo Renacentista, a pesar de que las circunstancias de su trágica vida y temprana muerte no le permitieron desarrollar sus ideas en un sistema maduro de pensamiento.

Pico fue un mordaz oponente de la astrología, profundamente influenciado por Savonarola, aunque su ataque a la astrología, fue motivado más por consideraciones religiosas y morales que por consideraciones científicas. Eugenio Garin dice, abundando en lo anteriormente expresado, que: "Luther, like Savonarola and his disciple Pico, was primarily inspired by a religious and moral passion rather than by scientific demands. He fought the notion of a fate determined by the stars, in the name of man's free will, which is subject not to nature but to God."¹⁵

Pico terminó el siglo con un violento ataque a la astrología adivinatoria y a los falsos profetas y de igual manera que Savonarola creía que la astrología era la destrucción del cristianismo; él veía en ella, una mistificación de la ciencia y de la Filosofía, una visión fatalista del mundo, una religión enmascarada y disfrazada como ciencia. Mucha gente, sin embargo, ha querido mantener que Pico sintió simpatía por la astrología; pero esta gente, según Garin, no ha mostrado que conoce suficientemente bien los diferentes aspectos y partes de la ciencia de las estrellas.¹⁶ El mismo Pico en uno de sus

Prólogos dice:

"When I say astrology I do not mean at all that which measures the size and clusters of the stars by mathematical methods, a sure and noble art, full of dignity through its own merits... but that which foresees the future from the path of the stars, deceitful speculation.... supported by charlatans.... whose followers were once called Chaldeans from their origins, or genethliacs from their profession."¹⁷

Este ataque a la astrología encuentra una explicación y apoyo en la insistencia de Pico en la dignidad y libertad del hombre. Según Kristeller, en su ataque a la astrología, su principal objeción fue religiosa y no científica y está contenida en el siguiente desglose de su pensamiento:

"the stars are bodies, and ourselves are spirits; it cannot be admitted that a corporeal, and hence lower being should act upon our higher self and restrict its freedom."¹⁸

Por otro lado, Pico, aunque rechazó la Astrología, aceptó al igual que Ficino, la magia natural. Es interesante anotar aquí que Kristeller se pronuncia en dos de sus obras a favor de lo dicho anteriormente, o sea que Pico rechazó la Astrología en base no a consideraciones científicas, sino religiosas. Estas dos obras son Eight Philosophers of the Italian Renaissance (1964)¹⁹ y Renaissance Philosophy of Man (1948).²⁰ Sin embargo en su obra Renaissance Thought and the Arts (1965),²¹ Kristeller manifiesta que el rechazo de la astrología por parte de Pico se debió tanto a consideraciones morales y religiosas como a consideraciones científicas.

Pietro Pomponazzi perteneció a la misma generación de Pico. Con él, según Kristeller, se entra a un nuevo siglo, el siglo XVI y a una nueva escuela filosófica: la Aristotélica. Según Kristeller, en su libro De fato Pomponazzi discute detalladamente el

problema del destino, el libre albedrío y la predestinación sin llegar a conclusiones definitivas. En su conclusión final, sin embargo, parece que considera la doctrina estoica sobre el destino, desde un punto de vista puramente humano, como relativamente libre de contradicciones. Pomponazzi considera que la sabiduría humana está sujeta al error, y esto lo hace aceptar, la enseñanza de la Iglesia sobre la providencia de Dios y la predestinación, como compatibles con el libre albedrío del hombre, aunque muestra su insatisfacción con la forma en que esta compatibilidad se explicaba normalmente.²²

Pomponazzi en su libro De fato hace observaciones sobre las subidas y caídas que suceden en el mundo en forma cíclica, que él las considera inevitables y productos del poder de la fortuna:

"That order will exist always in infinite ages, to infinity; it is not in our power, but in the power of fate".²³

Esta vicisitud eterna y universal de las cosas establecida por Pomponazzi tenía que repercutir necesariamente en el restablecimiento de la astrología con todos sus grandes temas. Pomponazzi, pues, no tenía dudas con respecto a la conexión celestial, al menos en la mayoría de los casos. Él creía que las estrellas determinaban los eventos humanos.

Pomponazzi, al igual que Pico y Ficino, aborda el problema de la magia y la astrología. Según Garin, lo que hace Pomponazzi es insertar ambas en un concepto rígidamente naturalista y fatalista, tratando de explicar estos fenómenos en base a lo que se ha llamado efectos maravillosos de la naturaleza y a la influencia que la imaginación y las emociones tiene en un plano físico, determinando cambios orgánicos que son tomados como excepcionales o milagrosos.²⁴ En la naturaleza de Pomponazzi, con una uniformidad ordenada de la ley, no había sitio para los milagros, los demonios o los ángeles, ni aún para la directa intervención divina. Su pensamiento es contrario al de

Pico cuando este último niega la astrología por ser incompatible con el libre albedrío. Pomponazzi, trata de establecer una ciencia racional de las estrellas, opuesta a toda superstición.

A manera de conclusión, podemos decir que el Humanismo Renacentista, a pesar de que su interés principal estuvo más en lo académico y literario que en lo filosófico, tuvo un impacto decisivo en la formación de una nueva era. Una nueva era que iba a tener como figura central al hombre mismo, con un énfasis especial en su dignidad y en su lugar en el universo.

Los conceptos de azar, fortuna, destino, astrología, predestinación y libre albedrío, fueron temas que apasionaron a los grandes pensadores de la época, expresando con ellos la situación del hombre frente a los poderes naturales y divinos. La mayoría de estos pensadores renacentistas, sin embargo trataron de defender el poder del hombre sobre su destino y fortuna. Los estoicos, a pesar de su creencia en un destino inflexible, proponen la victoria interna frente a la fortuna mediante el ejercicio de la paciencia ante lo inevitable.

Petrarca opone la razón a las pasiones, y la virtud a la influencia que sobre la mente humana tiene la buena y mala fortuna.

Ficino aunque reconoce cierto poder a la fortuna en la parte inferior del ser, propone el ejercicio de virtudes para poder vencerla, pero sobretodo propone la virtud que tiene su base en la vida contemplativa como remedio a la fortuna.

Pico se opone al poder de la fortuna y al poder del destino, y ataca la Astrología defendiendo la libertad humana. Valla es visto por muchos como un profeta del Renacimiento, que abrió brechas al hombre moderno al exaltar su libertad racional.

Pomponazzi acepta la doctrina estoica sobre el destino, responsabilizando a la fortuna y al destino mismo de los cambios cíclicos inevitables que ocurren en el mundo, cree en la determinación de los eventos humanos por medio de la conexión celestial;

conectó la magia y la astrología con la naturaleza y con las emociones que son capaces de producir cambios físicos en el organismo; poniendo en ellas la explicación natural de esos fenómenos que son tomados como maravillas o milagros.

Este fue el mundo y estas fueron las ideas que precedieron y acompañaron la obra de Cervantes y que inevitablemente tienen que haber influenciado no sólo su pensamiento, sino también su producción literaria.

FOOTNOTES - CAPITULO II

¹ Paul Oskar Kristeller, Eight Philosophers of the Italian Renaissance (Stanford California: Stanford University Press, 1964)1.

² Idem, Renaissance Thought and the Arts (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980)57-58.

³ Ibid., 58.

⁴ Ibid., 58.

⁵ Ibid., 59.

⁶ Ibid., 60.

⁷ Paul Oskar Kristeller, Eight Philosophers of the Italian Renaissance, p. 5.

⁸ Garin cita a Petrarca en una de sus obras diciendo con su clásica elegancia:

"Leave free the paths of truth and of life...
These globes of fire cannot be guides for us...
The virtuous souls, stretching forward to their
sublime destiny, shine with a more beautiful
inner light. Illuminated by these rays, we
have no need of these swindling astrologers
and lying prophets who empty the coffers of
their credulous followers of gold, who
deafen their ears with nonsense, corrupt
judgement with their errors, and disturb
our present life and make people sad with
false fears of the future." Eugenio Garin, Astrology in the Renaissance:

The Zodiac of Life (London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983)8.

⁹ En su tratado sobre la ignorancia, Petrarca dice:

"Even if all those things were true, they
would have no importance for the happy
life. For what would it profit me to know
the nature of animals, birds, fish, and
snakes, and to ignore or despise the nature
of men, the end of which we are born, whence

we come and where we go." Kristeller, Eight Philosophers of the Italian Renaissance, 16.

10 Ibid., 18.

11 Ibid., 26.

12 Charles Edward Trinkaus, escribe la introducción al capítulo sobre Valla en el libro The Renaissance Philosophy of man editado por Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956)152.

13 Paul Oskar Kristeller, The Philosophy of Marsilio Ficino, (New York, Morningside Heights: Columbia University Press, 1943)263, nota 33.

14 Ibid., 311.

15 Eugenio Garin, Astrology in the Renaissance...,4.

16 Ibid., 79.

17 Ibid., 85.

18 Kristeller, Eight Philosophers...,68.

19 Ibid., 68.

20 Idem, 216.

21 Idem, 60.

22 Kristeller, Eight Philosophers...,78.

23 Eugenio Garin, Astrology in the Renaissance...,99.

24 Ibid., 98-99.

25 Dice Pomponazzi en su Apología:

"All prophesy, whether vaticination, or divination, or excess, or speaking with tongues, or the invention of arts and sciences, in a word, all the effects observed in this lower world, whatever they be, have a natural cause." Cassirer, Kristeller. Randall, The Renaissance Philosophy of Man,(Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956)277.

CAPITULO III
PRESENCIA DE ELEMENTOS SOBRENATURALES
EN LAS COMEDIAS DE CERVANTES Y SU USO:
HADO, SINO Y DESTINO

El uso de elementos sobrenaturales en las diez comedias de Cervantes aparece en forma constante en el diálogo de sus personajes.

Los conceptos que se repiten reiteradamente son: hado, sino, destino, fortuna, estrella, astrología, hechicería, agüeros, libre albedrío, y providencia. En este capítulo me propongo exponer el uso de **hado, sino y destino** en las diez comedias de Cervantes, ver donde aparecen estos conceptos y con que connotación los usa el autor.

En el Tesoro de la lengua castellana, Sebastián de Covarrubias, define la palabra hado de la siguiente manera: "En rigor no es otro que la voluntad de Dios, y lo que está determinado en su eternidad, latine fatum. Decimos mal hadado y bien hadado del fin malo o bueno de cada uno. De aquí vino llamar hadas a las parcas, que fingían ser las tres hermanas que hilaban las mazorcas de nuestras vidas."¹

María Moliner en su Diccionario de uso del Español, describe al hado como ese "poder hipotético al que se atribuye la predestinación de lo que sucede en la vida. Ese poder adscrito particularmente a cada ser".²

En el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española se define hado como la "Divinidad o fuerza desconocida que, según los gentiles, obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y sobre los hombres y los sucesos, encadenamiento fatal de los sucesos, que, conforme a lo dispuesto por Dios desde la eternidad, nos sucede con el discurso del tiempo, mediante las causas naturales ordenadas y dirigidas por la providencia. En opinión de los filósofos paganos, serie y orden de causas tan encadenadas unas con otras, que necesariamente producen su efecto."³

"Hado" aparece como sinónimo de destino, sino, signo, estrella, fatalidad, suerte y

fortuna en el Ensayo de un Diccionario español de sinónimos y antónimos, de Saíñz de Robles.⁴

Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera, es heredero de la tradición doctrinal española en los siglos XIII y XIV contra hados, fortuna y demás supersticiones. Sin embargo, de acuerdo con la ciencia de su tiempo, admite un moderado influjo de los astros en el temperamento de los hombres; pero sin destruir la libertad humana.⁵

El Arcipreste de Talavera, sigue a Boecio en su definición de hado como el conjunto de leyes físicas por las que la providencia de Dios gobierna a los seres inanimados y a los irracionales; pero en el hombre no admite el hado, ya que goza de libertad.⁶

Y cabría aquí la pregunta, ¿cómo usa Cervantes en estas obras el concepto de hado?

En El trato de Argel, el hado aparece con diferentes adjetivos, que conllevan diferentes connotaciones. Es a veces implacable, a veces esquivo y otras veces incierto, insano o inclemente, pero capaz de aplacarse.

En la jornada primera, Aurelio, cautivo de Yzuf, se lamenta de la pérdida de Silvia, y culpa al implacable hado de haber cortado el próspero camino. El hado aquí es destino, es fuerza inexorable que actúa sobre el hombre y sobre lo que acontece en su vida.

Leonardo cuenta a Saavedra, ambos cautivos, sobre la llegada de una fragata que traía a un cautivo, a quien el hado esquivo le quitó su libertad. Aquí el hado es calificado de huraño, insociable y adusto. El hado es una fuerza negativa, que actúa sobre el hombre.

Aurelio oye la narración de su amo Yzuf sobre la doncella que ha comprado por trescientos escudos y en quien ha puesto todo su bien y su tesoro. Yzuf pide ayuda a Aurelio, pues ella no ablanda su duro pecho a pesar de las promesas que él le ha hecho.

Aurelio oye el nombre de Silvia, que es el de su amada, y pide a Yzuf la traiga para poder ayudar en amainar su "casto denuedo". Aurelio no está seguro de que esa Silvia es su Silvia, mas al reconocer su voz, le pregunta al hado incierto si será posible ver a quien lo ha tenido "vivo en muerte, en vida muerto". El hado aparece como falso, inconstante, dudoso.

Unos mercaderes moros se disponen a comprar a unos cautivos españoles, que habían sido cogidos en su nave. Entre ellos viene una familia con niños pequeños y uno de estos niños es comprado por uno de los mercaderes, que quiere como primer paso cambiarle el nombre de Francisco por el de Mamí. El niño se resiste a cambiar su nombre y a abandonar a sus padres, pero ante esta situación sin salida, ve en el hado insano la fuerza que lo aparta de los suyos. El hado aparece aquí como fuerza demente y loca.

El hado como fuerza que corta el hilo de la vida, aparece cuando un esclavo contesta a las palabras provocadoras de unos muchachillos moros que gritaban: "Don Juan no venir, acá morir", diciéndoles que de haber vivido don Juan de Austria, habría destruido su infame tierra. El mundo no le merecía y el hado cortó el hilo de su vida y arrebató su alma al cielo. El hado opera aquí como fuerza justiciera y remuneradora.

Aurelio había llamado al hado implacable ante la pérdida de Silvia; más adelante lo llama incierto, ante la posibilidad de poder volver a ver a su amada, y ahora presenta al hado como inclemente, pero capaz de aplacarse con el tiempo. La ventura de poder volver a Silvia, aunque el amor que los une deba permanecer oculto, le hace esperar que el tiempo amanse la inclemencia del hado. El hado, aunque aparece como una fuerza irresistible e inexorable, el hombre mantiene la esperanza de que suavice su rigor y cambie sus designios.

Aurelio cuenta a Yzuf su historia y acusa al hado de haberlo traído a la condición de esclavo. Aurelio planeaba ir a Milán con su amada, pero sus planes son destruidos por

esta fuerza que puede obrar por encima de la voluntad humana. El hombre aparece indefenso aquí frente a una fuerza que se le hace incomprensible e implacable.

En El Cerco de Numancia, en la Jornada Primera, aparece el concepto de hado, como fuerza inexorable, pero con un sentido positivo, pues a través de ella se llega a un suceso esperanzador. Así lo expresa un numantino en presencia de Escipión, quien pone su confianza de poder hacer la paz entre romanos y numantinos en el hecho de ser Escipión el general romano.

Al final de la Jornada Primera, aparece el Duero personificado en una alocución a España, reconociendo en ella que no hay remedio al dolor extremo de Numancia y se refiere al duro hado como la fuerza que ha estatuido su último fin. El Duero comunica la inevitabilidad de la catástrofe, pero aún este doloroso mensaje, llega suavizado con la esperanza de "que no podrán las sombras del olvido/oscurer el sol de sus hazañas"(I,152). El hado ejerce aquí su poder funesto sobre los numantinos; pero otra fuerza superior o más sublime se encarga de elevar este holocausto a un nivel aún más alto: el de la perdurabilidad en la memoria de los pueblos.

El Duero enfatiza mas adelante la relación que existe entre hado e inevitabilidad: "no puede faltar lo que ordenado/ya tiene de Numancia el duro hado".(I,152)

Ahora es Teógenes quien se dirige a su pueblo llamándoles "varones esforzados" y pidiéndoles que piensen en un remedio "para salir de tanta desventura." Habla de los tristes signos y contrarios hados como fuerzas que con rigor disminuyen la fuerza humana de los numantinos. Aparecen aquí los hados con una influencia sobre la salud física y moral de los hombres, como medio para imponer su poder.

Uno de los numantinos que responde a la petición de Teógenes de sugerir soluciones, propone consultar con Marquino, agorero famoso, el hacer sacrificios a Júpiter esperando recibir recompensa por ello y propone el salirse de los vicios; ya que quizás así quiera el hado mudar su intento. El hado es pues, susceptible de cambio,

cuando existe una disposición de enmienda. El concepto de hado se mezcla con el de Júpiter y con el de Cielo ya que todos ellos son capaces de cambiar la sentencia en presencia de "enmendados corazones"(II,155).

Marquino invoca y pide al fiero Plutón que devuelva el alma al joven muerto, para que le informe el fin que ha de tener "guerra tan cruda"(II,159). Después de muchas invocaciones e imprecaciones, el cadáver comunica brevemente el lamentable fin de Numancia y al no poder hablar más con Marquino dice que son los hados los que no le permiten hacerlo. La fuerza reguladora del hado opera no sólo sobre los vivos, sino también entre los que habitan en la región oscura.

Caravino, portavoz de los numantinos, propone a Escipión el dar fin a la guerra que tan largamente ha afectado a ambos pueblos, mediante una breve y singular batalla en la que un hombre de cada bando combatiría hasta que hubiera un vencedor y un vencido. El vencido será aquél a quien "los hados fueren tan siniestros/que allí le deje sin la vida amada"(III,161). El hado aquí, al igual que en El Trato de Argel, es la fuerza que tiene a su cargo el cortar el hilo de la vida humana.

Leonicio pide a Marandro, acompañarlo en su acción heroica de arrojarse en medio de las armas romanas, en busca de pan para Lira su amada; sin embargo, el está consciente de que "el hado infeliz se nos muestra avaro"(III,166), y así lo dice a Marandro. Para este tiempo ya los numantinos habían sentido el rigor del duro hado, pero, según Leonicio su mezquindad y codicia aún pedía más. La muerte empieza a hacer estragos entre el pueblo numantino, y en la Jornada IV aparece la Guerra, personificada en una mujer armada con una lanza en la mano y un escudo, y habla de los hados como fuerza incontrastable, que no se deja vencer ni convencer, que es la que le obliga a ayudar a los romanos. Tenemos de nuevo aquí al hado todopoderoso, contra quien toda tentativa de enfrentamiento se hace vana.

La figura del Hambre lo llama "hado insano", al ver a niños y mujeres en Numancia, que tratan de dilatar su muerte andando de calle en calle. De nuevo aquí repite Cervantes el concepto de hado insano con la misma connotación semántica presente en El Trato de Argel, cuando el niño Francisco es vendido a los mercaderes turcos. Aquí y allá, presenta el autor una situación sin salida, en la que el ser humano siente su impotencia.

A Teógenes toca el dar muerte a su propia gente y responsabiliza al hado de haberlo convertido en el verdugo de su pueblo. Más adelante, Teógenes siente sobre él la fuerza del hado que lo incita a morir. En ambas ocasiones, el hado actúa como fuerza incontrastable e inexorable.

En El Gallardo Español, el Conde de Alcaudete recibe una comunicación que encierra una valerosa petición de las mujeres de Orán, en la que ellas piden no ser enviadas a España, junto con los viejos y los niños cuando ocurra el esperado cerco por parte de los árabes. Ellas prefieren morir sirviendo a Dios, y aún en el caso de que el hado les fuera inexorable "dar el último vale a sus maridos/o ya cerrar los ojos a sus padres".(I,191)

La fuerza inexorable del hado actúa cortando el hilo de la vida, pero estas mujeres piden para sí el consuelo espiritual de morir sirviendo a Dios y el consuelo de estar junto a los suyos hasta el final. El concepto de hado y el concepto de Dios aparecen aquí como dos poderes apartes e independientes uno del otro. El hado como segador de la vida ya lo vimos anteriormente en El Trato de Argel en el episodio que narra sobre la muerte de Don Juan de Austria.

En El gallardo español Arlaxa le cuenta a Alimuzel un sueño en que veía a Nacor llevándola presa, lo que la hizo ver a Nacor como traidor y buscar refugio en Alimuzel y Fernando. Ambos prometen defenderla si tal cosa sucediese, y aunque Alimuzel le dice que "no son los sueños verdad"(II,206), Arlaxa sin embargo cree "que contra el hado es

por demás/que valga humana defensa"(II, 206). Según Cotarelo y Valledor, la presencia de un traidor es cosa rara en el teatro de Cervantes. Sin embargo, en esta obra aparece con todas las características acostumbradas en tales personajes: ruindad de corazón, miseria de vida, fealdad de cuerpo, antipatía de trato y cobardía, tan vulgarizadas por los melodramas.⁷ Para Arlaxa, el hado es la fuerza implacable que ejerce su poder contra el ser humano.

Margarita, disfrazada en traje de hombre, abandona a su hermano y a la patria, se va a Italia en busca de un caballero de quien se enamoró de oídas y después a Orán, donde ha oído que está su amado esperando el cerco terrible. Ella cuenta su historia a Arlaxa, a Alimuzel y a Fernando y dice que los duros hados dan a principios desdichados, fines desdichados también. Por eso no espera que el hado cambie en alegre su vida, porque sus comienzos fueron desgraciados.

En la comedia Los Baños de Argel más de 2000 cristianos se reúnen en el baño para celebrar la Pascua de Navidad. Se va a representar una comedia y cuando ya iba a comenzar el espectáculo, un imprevisto suceso viene a estropear la diversión. Varios moros, por un efecto de espejismo, han creído ver en la mar una formidable escuadra. Piensan que es Don Juan "cuyo valor fue el primero/que a la otomana braveza/tuvo a raya y puso freno/venía a dar fin honroso/al desdichado comienzo/que su valeroso padre/comenzó en hado siniestro".(III, 310) Los moros, ciegos de temor y rabia, para tener menos contrarios, "dieron en matar cautivos".

Para Margarita en El Gallardo Español, el hado no cambia: a principios desdichados, sigue un fin desdichado también. Sin embargo, en la escena anterior existe la posibilidad de que un comienzo siniestro pueda tener fin honroso.

En El Laberinto de Amor, el Duque de Novara, padre de la hermosa Rosamira, escucha de boca de Dagoberto, príncipe heredero del estado de Utrino, la acusación pública contra su hija por haber manchado su honor.

La fuerza del hado, aparece de nuevo aquí con un actuar imprevisible y cruel. El hado actúa en forma diferente a lo que el ser humano piensa: el Duque pensó aumentar su honra con sus yernos; el hado sin embargo, echó su honra por tierra.

En la misma obra Manfredo, duque de Rosena, recibe a un emisario del Duque de Dorlán quien lo desafía por haberle robado a su hija y a su sobrina, aprovechándose de la hospitalidad que le fue brindada. El Duque de Rosena rechaza la infundada acusación y apela a la hidalguía del propio acusador. El Embajador oyendo el desconcierto de Manfredo, lo consuela y dice que aunque el hado se vuelva en su contra, el no lo dejará. El hado es expresado aquí como una fuerza impredecible que puede manifestarse a favor o en contra, de lo justo.

El lacayo Ocaña se queja a su amo Don Antonio en La entretenida de recibir un trato más duro que el que reciben Cristina y Quiñones, fregona y paje respectivamente. El aspira, al menos, poder ser su consejero privado, pero su hado corto, no le permite esperar ese bien tan grande. El hace presente los privilegios que tienen otros lacayos, pero se dice a sí mismo "yo nací, sin duda/para la caballeriza".(I, 462)

El hado aparece como una fuerza que tiene diferentes dimensiones, donde a mayor dimensión, mayores serán las posibilidades de ascender en la vida, pero cuando la dimensión es pequeña, las posibilidades de cambio no existen. Sin embargo, son estos argumentos de Ocaña los que le proporcionan, al menos, por el momento, el ser escogido como consejero de Don Antonio. El hado, pues, en las comedias de Cervantes, es usado la mayoría de las veces como una fuerza inexorable, imprevisible e implacable. Sin embargo, a veces el autor nos lo presenta como una fuerza capaz de aplacarse por medio del tiempo o como un dios, que es susceptible de compadecerse cuando se ofrecen sacrificios acompañados de una reforma en la conducta. Sucede a veces que aún el hado inexorable culmina en un suceso positivo para el ser humano, o que el hecho de

establecer un fin triste y fatal, ocasiona el logro de uno más perdurable y sublime, como el de vivir eternamente en la memoria de los pueblos.

Francisco López Estrada en su artículo dice que el Hado aparece en La Galatea con un carácter vario. En esta obra aparece el Hado asociado a las estrellas:

Cual dura, inicua, inexorable estrella
de mi daño enemiga;
cual fuerza injusta de implacables hados
nos tiene así apartados (II,645)

Mi duro amargo hado,
mi inexorable estrella,
mi voluntad que todo lo consiente...(III, 673)

El término "hado" se une con suerte o signo:

"es puesto por el hado, suerte o signo".

y este otro en el que se encadena hado, suerte y cielo.

"Apenas hubo llegado
el bien a mi pensamiento,
cuando el Cielo, suerte y hado,
con ligero movimiento
le han del alma arrebatado"... (I, 625)

Sin embargo, dice López Estrada, "en contraste con estas nociones confusas, el autor destaca el reconocimiento de un cielo que premia los actos de los hombres:

"el cielo amigo, da premio a la virtud, y al
mal, castigo"⁸

Esta variación en el concepto de hado lo interpreta López Estrada en el sentido de que Cervantes no poseía una amplia y firme base en Humanidades, ni tampoco tenía motivos para suprimir por entero estas dudosas determinaciones por su posible efecto moral.

Américo Castro por otro lado, considera que Cervantes "acepta la doctrina del hado y asiente a los principios de la inexorabilidad natural, tanto subjetiva como objetiva". Por lo cual puede decirse que Cervantes "es providencialista católico al teorizar, y fatalista como pensador, imbuido de filosofía estoica al organizar la vida de

sus principales personajes".⁹ Antonio Torquemada, citado por Américo Castro dice que para los estoicos "el hado es un concierto y orden de las causas naturales que obran sus efectos con una necesidad forzosa... Este orden inevitable según su parecer de algunos y aun casi de todos, procede de la fuerza que tiene para influir las estrellas en los cuerpos humanos"...¹⁰

Según Américo Castro, en las obras de Cervantes, una vez "establecidas las condiciones que han de influir en la marcha de los sucesos humanos, los resultados se producen con automática seguridad".¹¹ Castro ve en esto una prueba de la creencia de Cervantes de que la astrología pudiera predecir la marcha preestablecida del fatum humano y considera que en teoría, tal supuesto era congruente con la moral estoica.

Otis H. Green comenta que después de haber estudiado las muchas referencias sobre astrología en las obras de Cervantes llega a la conclusión: "That Cervantes was not entirely free from the interest in this matter which was common to his century, and that the folly and false prognostications of the astrologers were attributable, in his mind, to their ignorance and their evil character, not to the falsity of the science which they professed".¹²

Green cree que Cervantes, al igual que sus contemporáneos, estaba siempre dispuesto a crear un personaje de ficción que se lamentara de su mala estrella, como hace Aurelio en El Trato de Argel cuando usa las palabras "destino", "fuerza insana de implacable hado", "estrella", "suerte", "fortuna", "sino". Para Green esto es mera retórica. Estas palabras no tienen trascendencia ni tienen ningún valor para definir actitudes e ideas.¹³

Sin embargo, Green opina que, descartando esas exclamaciones y lamentos contra el cielo, Cervantes estaba de acuerdo con Don Quijote en su aceptación de la astrología como ciencia - "esa ciencia se llama astrología" - ese conocimiento que capacita al hombre para predecir los eclipses, las cosechas abundantes o estériles, etc.¹⁴

A diferencia del concepto de hado, usado abundantemente en las comedias, el concepto de **sino** aparece solamente en La Numancia. En esta obra, va a tener lugar un solemne sacrificio a Júpiter de parte del pueblo numantino. El sacrificio requiere ser ofrecido por corazones limpios y arrepentidos, pero aún a pesar de esto hay señales funestas que anuncian el fin triste. El sacerdote rocía el fuego con vino y pone el incienso en el fuego. Invoca la asistencia del gran Júpiter y pide que enderece "la fuerza propicia del contrario amargo **sino**".(II, 157)

En la misma obra, en la Jornada III, Lira siente que su vida se acaba, no tanto por la guerra, sino por el hambre que el cerco de los romanos ha provocado. Marandro le ofrece el saltar el muro y quitar a los romanos el pan para ponerlo en su boca. Lira trata de persuadirlo de que no es justo que se exponga a tamaño peligro, pero Marandro le dice que es en vano el tratar de impedir que él haga "lo que voluntad y **sino/allá me convida y tira**".(III, 165)

En la Jornada IV, aparecen en escena la Guerra, la Enfermedad y el Hambre. La Enfermedad ve el estrago causado por el Hambre, pero enfatiza aun más en "la influencia del contrario **sino**" que "le trata con tan áspera violencia" (IV, 171) al sufrido pueblo numantino.

Al final de la obra, Escipión presiente, a través de la calma y silencio que reina en el suelo numantino, que el bárbaro furor del enemigo se haya vuelto contra ellos mismos. Mario se ofrece a subir el muro y poder disipar esta duda. Una exclamación de horror viene de la boca de Mario al ver un lago de sangre y mil cuerpos tendidos por las calles de Numancia. Es Mario el primero que canta la gloria de Numancia y que proclama que su memoria merece ser eternizada. Es el primero también que expresa la derrota moral de Escipión "pues en humo y en viento son tornadas/las ciertas experiencias de victoria".(IV, 174) Le toca a Mario ser testigo del martirio de Teógenes quien arrojándose a las llamas maldice "su corto amargo **sino**".(IV, 174)

En la primera de estas citas, el pueblo numantino a través de sacerdotes ofrece un sacrificio a Júpiter, deidad protectora de Roma. Cervantes presenta aquí dos fuerzas cargadas ambas de gran poder: por un lado está el Dios Júpiter, y por otro, la fuerza del **sino**. El propósito de esta ofrenda era reclamar el favor de Júpiter para que con su poder enderezara lo que estaba torcido en el **sino**, cuya influencia malévolamente estaban sufriendo los numantinos y aún podía acarrear tragedias mayores. Júpiter como Dios, tenía poder para cambiar la dirección del **sino**.

El episodio que narra el gesto heroico de Marandro, al pasar al campo enemigo presenta dos fuerzas en colaboración: la voluntad y el **sino**, ambas reforzando la decisión arriesgada de Marandro. Cervantes, expresa aquí que ambas fuerzas son igualmente influyentes sobre el hombre. Ambas convidan y tiran.

En la escena en que aparecen la Guerra, la Enfermedad y el Hambre personificadas, el autor presenta al Hambre como una causa natural que por sí sola actúa como verdugo del pueblo numantino, pero coloca al **sino** y su influencia por encima de ella, dándole una connotación de fuerza más poderosa.

Teógenes se lanza a las llamas maldiciendo a su corto amargo **sino** en las escenas finales de la obra. El había tratado de luchar contra el **sino**, llevando a cabo gestiones de paz con el enemigo, ofreciendo sacrificios a Júpiter, planeando estrategias de guerra, etc., pero todo resultó inútil. La fuerza del **sino** prevalece por encima del esfuerzo humano.

Otro de los conceptos usado por Cervantes en estas obras que estamos estudiando es el de **destino**.

En La Numancia aparece Escipión, el general romano, subido sobre una peña, desde donde dirige una arenga a sus soldados, exigiéndoles el fin de la corrupción, el fin de la pereza, y el asentamiento de la austeridad y la disciplina en las filas del ejército. De no fortalecerse el ejército física y moralmente, la lucha acabará en fracaso. Escipión cree y así lo dice "cada cual se fabrica su **destino**; no tiene allí fortuna alguna parte". (I, 149)

Nacor, quien es un jarife de los que tienen el privilegio de llevar turbante verde, aparece en El Gallardo Español, como traidor. Su amor por Arlaxa, le hace concebir una estrategia en la que hará aparecer a Alimuzel como cobarde ante los ojos de la mora. Nacor dice que la ama "por la fuerza del Destino"(II,203), y esta fuerza lo ha hecho ver como grande e ilustre "tan infame empresa".(II, 203)

Bernardo del Carpio, en La casa de los celos, llega a las Selvas de Ardenia en busca de aventuras. Marfisa y Bernardo se unen para desafiar a Carlomagno y a sus famosos doce Pares. Galalón, uno de los doce, es enviado por Carlomagno para contestar el desafío. Viene de París con la encomienda de vencer a Bernardo y regresar. Marfisa desacredita todas las buenas credenciales que Galalón presenta de sí mismo: ella lo considera un saco de traiciones, mentiroso, desleal y cobarde. La contienda entre ambos hombres se acuerda y para sellar este pacto Marfisa le pide la mano a Galalón, pero se la estrecha tan fuertemente, que el enviado de Carlomagno se desmaya. Anochece en las selvas y Bernardo se echa a dormir y en su sueño ve salir a Castilla con un león en una mano y en la otra un castillo. Castilla le pide que regrese al patrio suelo, porque el "destino" ha puesto en su brazo su honra y el consuelo de esa región. Ella promete llevarlo a su tierra, y le asegura que el Cielo se inclina a su favor.

Roberto cuenta su historia a Salec, ambos renegados en La Gran Sultana. Los dos hombres acaban de presenciar el desfile del Gran Turco quien se dirige a Santa Sofía con lucido acompañamiento para hacer la zalá del viernes.¹⁵

Roberto le dice de como su pupilo, de nombre Lamberto, a quien le quiere "más que al alma por quien vivo",(I, 367) se ha desaparecido después de que su prometida, Clara, fue hecha cautiva por los turcos. Por buscar a Lamberto el se ha vestido de griego, y ha venido a Constantinopla. El amor entre Lamberto y Clara aparece envuelto en dificultades desde el principio, ya que al pedirla por esposa, su padre se la niega, a pesar de ser un casamiento entre iguales y ser un acertado casamiento. Roberto dice que "las

desgracias/traen su corriente de lejos/y no hay diligencia humana/que prevenga su remedio".(I, 368) Sin usar la palabra "destino", Cervantes presenta esta situación vital encadenada a circunstancias que llevan irremisiblemente a un fin inalterable.

En Pedro de Urdemalas, la obra se inicia con un diálogo entre dos amigos: Clemente y Pedro. Clemente pide consejo y ayuda a su "Pedro amigo", y acude a él no sólo en aras de una amistad de la que "el mundo es testigo", sino porque confía en su ingenio que es de calidad. Clemente se ha enamorado de Clemencia, hija del amo de Pedro, y a la sazón Alcalde del lugar. Clemente pide a Pedro le ayude a conseguir la mano de su amada, que su padre le niega. Pedro dice que el "destino" lo ha traído a hablar con él y que esto no será en balde. Pedro se considera a sí mismo adivino y apoyándose en ello le dice: "Tu verás como te entrego.../el bien que interés te veda".(I, 500)

Pudieramos preguntarnos ahora cuál es la connotación con que Cervantes usa el concepto "destino" en sus Comedias.

Si oímos a Escipion en La Numancia cuando dice: "cada cual se fabrica su destino; no tiene allí fortuna alguna parte",(I, 149) se puede entender que el querer del hombre, el ejercicio de su voluntad es la fuerza suprema que regula la vida humana. Si el hombre puede fabricarse su destino es porque existe en él la capacidad para dominar otras fuerzas, que aunque influyentes no son inexorables.

La fuerza del destino, es para Nacor en El gallardo español, ese algo irresistible que le ha hecho amar a Arlaxa con un amor que lo lleva a trastocar los valores auténticos por otros mezquinos, y que le hace ver como ilustre y grande una empresa infame. La fuerza del destino es aquí fuerza que nubla la razón y anula la voluntad.

Bernardo del Carpio en La casa de los celos recibe unas profecías de boca de Castilla: la fuerza del destino ha puesto en su brazo la esperanza de esa región, asegurándole que el cielo está de su lado. Tal como es presentada la fuerza del destino en

este pasaje puede llevar a la idea de que el líder es como un recipiente que recibe de un poder externo una encomienda en la cual el favor del Cielo asegura la victoria. ¿Es el hombre dueño de su destino, o es el destino dueño del hombre?

Para Roberto en La gran sultana el **destino** es una cadena de circunstancias y factores, que viene de muy atrás y cuyo desarrollo no hay gestión humana que la detenga. El Destino para Pedro de Urdemalas es como un Dios providente, que dirige los pasos de la persona en su caminar por la vida.

Hasta aquí he expuesto el uso de los conceptos "**hado**", "**sino**" y "**destino**" en las comedias de Cervantes y el contexto en que aparece cada uno de ellos. A manera de resumen se puede decir que el concepto usado con más frecuencia es el de **hado** y la mayoría de las veces aparece como una fuerza misteriosa e implacable que se hace sentir sobre el ser humano en forma negativa. Sin embargo a veces esta fuerza negativa e inexorable aminora su efecto cuando ofrece la posibilidad de sucesos posteriores, que acontecen gracias a los sufrimientos previamente padecidos. A veces el hado aparece como un Dios, a quien es posible rogarle y ofrecerle sacrificios con el propósito de aplacar su ira y obtener su misericordia. Otras veces Dios y el hado aparecen separados e independientes uno del otro. El poder del **hado** puede segar el hilo de la vida humana; pero en la aceptación de su inexorabilidad, puede sentirse el consuelo que produce el deber cumplido, como lo vimos en la valerosa petición de las mujeres de Orán.

El concepto de **sino** es usado únicamente en La Numancia. El autor lo usa una vez como fuerza sometida a Júpiter, ya que es posible cambiar su rumbo mediante rogativas y sacrificios, y otra vez como una fuerza paralela a la voluntad humana cuando ambas se unen para señalar a Marandro el camino a seguir. Las otras dos veces en que Cervantes utiliza el concepto, es para darle la connotación de fuerza inexorable.

El concepto de **destino** aparece con significados diferentes y a veces con significados diametralmente opuestos. Para Escipión cada cual fabrica su propio destino,

mientras que para Roberto es una sucesión de eventos cuyo curso y desenlace es imposible detener.

Nacor habla del destino como una fuerza doble cuando responsabiliza al destino por el amor que siente por la mora Arlaxa y por el hecho de ver en su proceder infame algo noble y bueno. El destino es la fuerza que pone en el brazo de Bernardo la esperanza de Castilla y es la fuerza protectora que dirige a Clemente a buscar ayuda en Pedro de Urdemalas.

López Estrada ha estudiado el uso de los conceptos hado-estrellas-cielos-poder de los planetas, libre albedrío y Providencia usados por Cervantes en su novela y llega a la conclusión de que: "Cervantes tuvo autoridad para el uso de los términos enumerados: ellos se encontraban en los libros científicos del período, en sus varios aspectos".¹⁶ Green examina la obra El trato de Argel como un ejemplo de la interacción de la doctrina cristiana y los conceptos decorativos y externos heredados de la antigüedad: el destino y sus acompañantes, necesidad, ocasión, ventura, cielos, estrellas.¹⁷ Estas figuras simbolizan el hecho de que la vida aquí abajo es a menudo dura y cruel y que el destino, a través de la obra cervantina aparece eventualmente como un poder que se hace sentir en la vida de los seres humanos. Pero para Green, cuando Cervantes habla seriamente sobre el destino, se refiere a él como algo no aceptado por los que tienen fe y llega a la conclusión de que: "when it comes to fundamental philosophy, all is Christian doctrine".¹⁸

Así lo expresa Quijote cuando al liberar a los esclavos de la galera dice: "Pero la suerte fatal, que, según opinión de los que no tienen lumbre de la verdadera fe, todo lo guía, guisa y compone a su modo, ordenó...."¹⁹ que Ginés de Pasamonte, uno de los hombres que había recibido la libertad por la "virtud y locura" de Don Quijote, viniera a refugiarse en el mismo lugar. Más adelante dirigiéndose a Altisidora le dice: "yo nací para ser de Dulcinea del Toboso, y los hados (si los hubiera) me dedicaron a ella".²⁰

Pero estos hados, dice Green, son inofensivos; no son hados fatales, sino hados literarios que no existen. Sigue diciendo Green que el hombre aunque no es dueño de su destino, sí es capitán de su alma.

Green, discrepa de Aubrey F. G. Bell cuando este último escribe: "Cervantes was a fatalist, with that deep Oriental fatalism of the Spanish race which expresses itself in the saying 'Lo que ha de ser no puede fallar' (what must be must be)."²¹ Para Green, el uso de términos relacionados con elementos sobrenaturales en las obras de Cervantes, responde en último término a la doctrina cristiana. Y aunque admite que Cervantes introduce figuras paganas, lo hace sólo para expresar la dureza de la vida terrenal, asíndose, en definitiva, al pensamiento de aceptación cristiana.

Américo Castro dice que el autor oscila entre la opinión fatalista de quienes "no tienen lumbre de la verdadera fe" y la providencialista: "Permisión fue del cielo el haberle atropellado" (La fuerza de la sangre).²²

Dentro del sistema cervantino, dice Américo Castro el fatum es admitido, no así la fortuna y el azar. No hay fortuna y azar porque todo obedece a una razón, dándose en el hombre sabio la existencia de una muralla de altivez que lo protege contra toda invasión. De aquí que según Castro "el estoicismo es el más orgulloso de los sistemas morales".²³

Según Américo Castro, Cervantes cree en la existencia de "un orden preestablecido y fatal, dado sin duda en la presciencia divina, pero nacido de condiciones inmanentes en la naturaleza".²⁴ Sin embargo, piensa Castro, que debido a las condiciones que imperaban en su época, Cervantes no podía expresar crudamente la idea de que el curso de los sucesos humanos pende de la naturaleza y no de la misma providencia divina. Por esto destino y providencia se funden a veces en un mismo concepto en la obra de Cervantes; otras, aparecen como fuerzas diferentes y separadas. **Hado, sino y destino** son conceptos que entrelazan su significado en la obra de Cervantes. A veces aparecen como fuerzas pre-establecidas y fatales nacidas de

condiciones inmanentes en la naturaleza; otras veces son fuerzas susceptibles de ser cambiadas por otra fuerza superior, llámese Dios, que actúa por encima de ellas.

Cuando Quijote en su conversación con Sancho dice que las cosas buenas o malas que suceden en el mundo, no vienen por casualidad, "sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura",²⁵ no sabemos si está expresando la doctrina convencional de la providencia, según la teología católica, o la de ser agentes portadores de una fatal proclividad, o la que sustenta que podemos aislarnos de nuestro *fatum*, irguiéndonos sobre él mediante un acto racional según el decir de Américo Castro.²⁶

Cuando Cervantes por boca de Escipión dice que cada cual se fabrica su destino es posible que esté implicando que el hombre puede erguirse sobre su propio destino; pero es posible también la implicación de que la única opción posible es la de aceptar la vida como viene y "dominarla con aire comprensivo, consolado y melancólico", según opinión de Américo Castro.²⁷

Realmente lo que está detrás de todo esto, es la gran interrogante de si Cervantes era un creyente ortodoxo o si su filosofía de vida confligía en muchos puntos con la doctrina católica. De hecho, lo único que tenemos en nuestras manos es la evidencia textual de sus obras, y es en esta evidencia textual que me apoyo para afirmar, y en esto me uno a Weaver, que a través de sus personajes, se hace presente la ambivalencia de su pensamiento. Esto lo hemos visto feacientemente en los conceptos analizados en este capítulo, cuyo significado admite una variación considerable, tan considerable esta variación que un mismo concepto es usado aún con significados opuestos.

FOOTNOTES - CAPITULO III

¹ Sebastián de Covarrubias Orozco, Tesoro de la Lengua Castellana o Española (Madrid: Ediciones Turner, 1979).

² María Moliner, Diccionario de Uso del Español (Madrid: Editorial Gredos, 1966)16-17.

³ Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, vigésima ed., vol. II (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S.A., 1984)719.

⁴ Federico Carlos Saínz de Robles, Ensayo de un Diccionario Español de Sinónimos y Antónimos (Madrid: Aguilar S. A. de Ediciones, 1967)568.

⁵ Juan de Dios Mendoza Negrillo, "Fortuna y Providencia en la literatura castellana del Siglo XV," (Madrid: anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1973):155.

⁶ Ibid., 155.

⁷ Armando Cotarelo y Valledor, El Teatro de Cervantes (Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1915) 279-280.

⁸ Francisco López Estrada, "Sobre la fortuna y el hado en la literatura pastoril," Boletín de la Real Academia Española XXVI, CXXII (Madrid: Imprenta de S. Aguirre, 1947):434-435.

⁹ Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes (Madrid: Revista de Filología Española, Anejo VI, 1925):329, nota 1.

¹⁰ Antonio de Torquemada citado en Américo Castro, El Pensamiento...,329, nota 1.

¹¹ Ibid., 328-329.

12 Otis Green, Spain and the Western Tradition, Vol. II, (Wiscosin: The University of Wiscosin Press, 1964)240.

13 Ibid., 240.

14 Ibid., 241.

15 La zalá es la oración que hacen los viernes. Este día equivale a lo que es el domingo para los cristianos y lo usan para cumplir la obligación que tiene el Gran Turco de dejarse ver del pueblo una vez a la semana.

16 López Estrada, dice que en un texto bastante inmediato a la fecha de la publicación de La Galatea (1585) encontró un capítulo que contiene los distintos términos mezclados por Cervantes en su novela. Este texto se llama Repertorio del mundo particular de las Spheras del Cielo y Orbes elementales y de las significaciones y tiempos correspondientes a su luz y movimiento. Francisco López Estrada, "Sobre la fortuna y el hado...",436.

17 Otis Green, Spain and the Western tradition,333.

18 Ibid., 333.

19 Miguel de Cervantes Saavedra, Obras completas, I, XXIII, 1118a.

20 Ibid., II, LXX, 1512a.

21 Green, Spain and the Western Tradidion, 334.

22 Américo Castro, El Pensamiento...,328, nota 2.

23 Ibid., 337.

24 Ibid., 338.

25 Miguel de Cervantes, Obras completas, II, LXVI, 1500b.

26 Américo Castro, El Pensamiento...,340.

27 Ibid., 342.

CAPITULO IV

FORTUNA, ESTRELLA Y ASTROLOGIA

Fortuna es el término más usado por Cervantes en las diez Comedias, cuando se trata de elementos sobrenaturales.

Según Francisco López Estrada, el término fortuna se debate en la literatura del Siglo de Oro entre la mácula pagana de su origen y la adaptación de los temas literarios que el Renacimiento realiza con la herencia clásica. En este último dominio, dice López Estrada, el término pierde toda virulencia moral y se emplea sólo como recurso literario. Sin embargo, dice este autor, que es posible encontrar a fortuna en obras cercanas a la sensibilidad clásica con un valor que es traducción directa del significado pagano, con un contenido filosófico, no mitológico. De hecho considera López Estrada, que la novela pastoril fue un medio difusor del sentido pagano del término.¹

Howard Rollin Patch, en su trabajo sobre la fortuna en la literatura romana, dice que la fortuna fue adorada como una deidad.² Ella se convirtió en el poder ordenador del universo y aunque es cierto que en algunas épocas la encontramos sometida a otra deidad, esto está relacionado con la filosofía de vida de ese período. Patch considera que la actitud de un período hacia fortuna revela su actitud hacia la cuestión del fatalismo.³

Para Plinio la fortuna era como una deidad intermedia, ciega, errante e inconstante, a menudo favorecedora de los que no merecen favores.⁴ Hild ve en ella la personificación de la influencia caprichosa y variable, la que sin apariencia de ninguna ley, lógica o moral, acarrea éxitos o fracasos.⁵

Plutarco, quien introdujo en Roma la influencia de Aristóteles, considera que fortuna es la causa por accidente que acontece a seres con libre voluntad y elección; por lo que es propia sólo del hombre, único capaz de tener acciones voluntarias. El opina que es fácil desafiar a la fortuna porque ella no tiene poder sobre la mente y aunque acepta que la fortuna controla los asuntos del mundo, considera la virtud verdaderamente libre.

Séneca dice que "The man who does not seek virtue, then, exposes himself to the power of fortune and has not just cause for complaint".⁶ Virgilio, Ovidio y Séneca señalan la paciencia como el primer remedio contra fortuna y los pensadores romanos ponen en la fortaleza, la prudencia y la devoción espiritual los tres grandes remedios contra las adversidades de la fortuna. Probablemente haya sido el estoicismo responsable en el desarrollo de estos remedios.

Patch reacciona a esto diciendo, que si fuera posible escapar del control de la fortuna, mediante la búsqueda de la virtud, estaríamos presuponiendo un universo espiritual sujeto a otra deidad diferente.⁷

Durante el Renacimiento se aplicó a fortuna el término **bifrons**, que responde a una tradición clásica y medieval, y que alude a dos fortunas: la buena y la mala, o al menos a dos aspectos distintos de la fortuna.

Petrarca en su obra De Remedijs utriusque fortunae se refiere a las dos fortunas, y Boecio en su obra Philosophiae Consolatio hace aparecer a la fortuna con una doble perspectiva, ya que en los primeros libros aparece con rasgos negativos y en los libros cuarto y quinto la relaciona con la providencia y apunta hacia su cristianización, convirtiéndola en instrumento de Dios.⁸

Boecio personifica a la fortuna como una mujer con dos caras: la fortuna próspera y la adversa, aconsejando sacar provecho de esta última ya que la considera más útil que la primera, aunque llega a demostrar la bondad de las dos.⁹

Petrarca en su obra De Remedijs... dice que el vulgo sólo conoce la contienda con la adversidad; pero cree que los filósofos que conocen la adversa y la próspera fortuna, piensan que la lucha con la adversidad es más difícil. En esto se apoyan en Aristóteles cuando dice: "más difícil es sufrir las cosas adversas que abstenerse de las prósperas". Petrarca no está de acuerdo con esto, pues piensa que es más difícil saberse regir en la fortuna próspera que en la adversa.¹⁰

Otis H. Green expone esta doble perspectiva de la fortuna, implícita en Boecio, en dos artículos donde habla de la "fortuna de tejas arriba" o la fortuna estable, delegada de la Providencia Divina e incluso personificación de la voluntad de Dios y de la "fortuna de tejas abajo" o la fortuna enemiga, caprichosa e iracunda, personificación del desorden, frente a la cual el varón sabio emplea las armas de la fortaleza estoica.¹¹

Según Jesús Gutiérrez, Otis H. Green se ha esforzado por mostrar que el uso de la fortuna en la literatura española se reduce básicamente a estos dos conceptos, el pagano y el cristiano.

Desde otro punto de vista, el uso de las dos fortunas viene a ser una figura del lenguaje. Rudolph Schevill en su estudio de la fortuna en *Persiles* y *Sigismunda* dice que la fortuna es puramente retórica.¹² Jesús Gutiérrez considera que Schevill generaliza al decir esto, pues aunque está de acuerdo con él en que el carácter retórico de la expresión es el dominante en esa obra, encuentra que hay algunos textos importantes que implican una predeterminación incompatible con el "ferviente catolicismo" de Cervantes que supone Schevill.¹³

De Lollis, citado por Patricia Finch coincide con Schevill en que Cervantes incluyó lo oculto en sus obras estrictamente como una técnica artística.¹⁴ Amezúa establece el mismo punto cuando dice que siendo Cervantes un escritor tan ávido de la vida, el mundo misterioso y secreto en el que se movían brujas y hechiceras, nigrománticos y astrólogos, encerraba un positivo valor novelístico y una novedad seductora.¹⁵

Cervantes, según Américo Castro, cree que aunque somos afectados por el juego fatal del universo, podemos encontrar dentro de nosotros mismos una fuerza reguladora que se sobrepone a las acciones puramente naturales. La fortuna no es un elemento exterior, azaroso y fortuito que va construyendo caprichosamente nuestra ventura personal: somos "artífices de nuestra ventura" ya sea como agentes portadores de una

fatal propensión o ya sea mediante un acto racional que nos permite distanciarnos de nuestro fatum levantándonos sobre él.¹⁶ Según Castro, en Cervantes no hay opción entre la fortuna venturosa y la desdichada, sino que toca al individuo cargar con la responsabilidad de sus actos y con las consecuencias de su conducta, aunque sean fatales. La conducta del individuo no se estructura con motivos que van más allá de su ser íntimo, ni haciendo violencia en este ser íntimo como enseña la ascética, sino en dócil armonía con ese ser. "El mal, cuando se puede responsabilizar al hombre por él, tiene dos causas mayores: la inclinación vital e invencible de la persona o su errado proceder."¹⁷

Según Cervantes, la razón entre tanto debe permanecer vigilante y debe prepararnos para recibir la desgracia, comprenderla y soportarla con sabiduría.

La "Fortuna" aparece en El Trato de Argel, unida a estrella, sino y suerte en boca de Aurelio, cautivo. Es Aurelio un cautivo en Argel, (como también lo fue Cervantes por siete años) quien privado de libertad física y amenazado ahora por el amor adúltero de Zahara, esposa de Ysuf, de perder su paz de espíritu exclama:

¡Oh estrella, oh suerte, oh fortuna, oh sino!
Si alguno de vosotros ha causado
tamana perdición, desde aquí digo
que mil cientos de veces le maldigo.(I,116)

Cervantes nombra e independiza a cada uno de estos elementos, dándole a cada uno el poder de causar daño al ser humano. Leonardo, cautivo también, oye las lamentaciones del también cautivo Saavedra, que le dice de cómo su esperanza ha quedado atrás. Leonardo le habla de la inutilidad del llanto y le anima a mostrar una alegre cara a la triste fortuna. Es la llamada a la virtud interior, practicada por los estoicos, cuya rigidez o insensibilidad criticó San Agustín cuando dijo: "La rigidez no es la rectitud, la insensibilidad no es la salud".¹⁸

Sebastián, un muchacho cautivo, cuenta a Saavedra de un sacerdote condenado a muerte, en quien toman venganza los de Argel por haber la Inquisición condenado al

fuego a un español renegado. Sebastián cuenta de dos áncoras que llevaba el sacerdote, una de hierro que lo ataba al suelo y otra de fe que se asía al Cielo.

"Y aunque corra tal fortuna
que espante al cuerpo y al alma,
como si estuviera en calma,
no hay desasirse la una."(I,119)

En esta escena el hombre enfrenta lo irremediable, pero el espíritu se mantiene desatado y libre.

Ysuf en la Jornada II, le habla a Silvia su esclava, y la consuela diciéndole que él la quiere de señora:

Con vos Fortuna en su ley
no usa de nuevas leyes...(II,125)

La fortuna aparece aquí como mudanza, como la fuente de lo inesperado e inexplicable y con igual connotación aparece fortuna, cuando Silvia responde el reclamo de Ysuf, quien le pide no lo llame señor, sino siervo con las siguientes palabras:

Aunque tamaña mudanza
hace Fortuna en mi estado
no creo se me ha olvidado
el término de crianza.(II,125)

Fortuna como mudanza, aparece de nuevo en la escena en que el Rey, que en la escena anterior hace gala de crueldad con un cautivo capturado cuando trataba de escapar, otorga a Aurelio y a Silvia su libertad. Dícele así el Rey a Aurelio:

No pierdas la confianza
en esta vida importuna
pues sabes que de Fortuna
la condición es mundanza.(IV,143)

Aurelio y Silvia se encuentran y ambos disfrutan de verse, aunque el amor entre ellos deba mantenerse escondido. Aurelio expresa esta emoción con las siguientes

palabras:

Dádome ha la Fortuna por descuento
de todo mi trabajo, Silvia mía
la gloria de mirarte y el contento (III,132)

La fortuna tal como la presenta Aurelio en este pasaje recuerda el concepto griego de la RUXN como aparece en la novela bizantina, Theagenes y Charikleia de Heliodoro o sea, como un poder bien definido de gran influencia en la inexcrutable concatenación de eventos extraños.¹⁹

En La Numancia, Escipión le dirige una arenga a su ejército: quiere erradicar los vicios y la vida muelle que había minado la eficacia de sus hombres apelando a su amor propio y al orgullo patrio. Su enfoque es pragmático dejando fuera cualquier posibilidad de poner el éxito de guerra en intervenciones sobrenaturales:

"cada cual se fabrica su destino;
no tiene allí fortuna parte"...(I,149)

Destino y fortuna son conceptos diferentes para Escipión. Si el hombre puede construir su destino, ésta no es más una fuerza impuesta sobre él en forma arbitraria e inapelable. Tampoco a la fortuna concede Escipión ningún poder.

Escipión discrepa de la opinión de los antiguos, quienes, según Green, aunque diferenciaban el destino de la fortuna, creían en ambos; considerando al primero como algo determinado y cierto y a la fortuna como algo que viene sin causas ni antecedentes.²⁰

En la Jornada cuarta, Lira presencia la muerte de Marandro, su esposo, y la de su hermano de quien escucha que su padre también muere y exclama:

Fortuna, por qué me aquejas
con un daño y otro junto...

Lira reclama a Fortuna que se ha apartado de su condición que es la mudanza.

Teógenes también, en la escena final del holocausto numantino, clama diciendo:

fortuna, en daño mío conjurada
cielos, de justa piedad vacíos...(IV,172)

Teógenes une fortuna y cielos al hacer una petición:

ofrecedme en tan dura, amarga suerte
alguna honrosa, aunque cercana muerte (IV,172)

Cervantes, en esta escena, nos remite al pensamiento estoico. Teógenes no tenía otro programa que el de obedecer a la naturaleza, "sequere naturam", ni tenía otra opción que plegarse al curso inexorable del destino.

Teógenes y otro numantino se unen para poner fin a sus vidas:

"toma esta espada y mátate conmigo...
pues que lo quiere así nuestra fortuna" (IV,173)

Es la "fortuna de tejas abajo", la fortuna enemiga, caprichosa e iracunda, personificación del desorden. Teógenes y el numantino se enfrentan a ella con fortaleza estoica.²¹ Así lo expresa Teógenes:

Ora me mate el hierro, el fuego me arda,
que gloria y honra en cualquier muerte veo!(IV,173)

En El Gallardo Español, Don Fernando cuenta al cautivo Oropesa, como ha venido a caer en poder de los moros y culpa al rigor de su fortuna de este desgraciado suceso.

Este concepto de Fortuna emitido por Don Fernando recuerda a la diosa del Azar de la primera época del Imperio Romano en el que ella era no sólo la personificación del destino inflexible e invariable, sino la fuente de todo lo inesperado e inexplicable.²²

Oropesa en la Jornada segunda, trata de saciar la curiosidad de Arlaxa sobre Don Fernando cuando Arlaxa pregunta:

¿Qué hazañas ha hecho ese hombre
para alcanzar tan gran nombre
como tiene? (II,200)

Dice Oropesa:

Escucha una
de su esfuerzo y su fortuna
que podrá ser que te asombre. (II,200)

Esfuerzo y fortuna como un binomio de éxito, en el que el esfuerzo, el querer y el tesón humano aparecen como elementos importantes y válidos que la fortuna no puede anular. Fernando es presentado en esta escena como una figura legendaria, con poderes exagerados que pone en duda la verosimilitud neoaristotélica.

En la Jornada II tiene lugar la lucha entre los de Orán y los del aduar árabe. Alimuzel al oír la voz de Arlaxa clamando por ayuda une Fortuna y cielo cuando dice:

Fortuna, a mi suerte esquiva,
cielo envidioso y cruel, (II,208)

Anteriormente en La Numancia aparece esta combinación "fortuna-cielo" en boca de Teógenes cuando hace la petición de una pronta muerte. En este pasaje Alimuzel presenta un trato a ellos cuando pide que descarguen su rabia sobre él; pero que la mora quede libre. Es el cautivo Oropesa el único que sale beneficiado de toda esta situación entre árabes y españoles quien además de salir libre, sale cargado de riquezas.

Ya en mi libertad contemplo
un nuevo y extraño ejemplo
de los casos de fortuna (II,210)

Oropesa transmite su asombro y perplejidad ante esta situación nueva:

"voy libre y enriquecido".(II,210)

Este pasaje recuerda aquel otro de Persiles donde se dice: "esta que llaman fortuna, de quien yo he oído hablar algunas veces, de la cual se dice que quita y da los bienes cuando, como y a quien quiere, sin duda alguna debe ser ciega y antojadiza, pues a nuestro parecer levanta los que habían de estar por el suelo y derriba los que están sobre los montes de la luna".²³

Al principio de la tercera jornada Arlaxa es alabada por los Reyes del Cielo y Alabez. Alaban su belleza, su gentileza, la luz de sus ojos que:

puede en fin, parar, sin duda alguna,
el curso volador de la fortuna. (III,213)

Cervantes presenta de nuevo a la fortuna como mudanza, personificación de la influencia caprichosa y variable y extiende este concepto a la mujer quien comparte con fortuna esta característica. Así lo dice Oropesa, cuando alerta a Don Fernando sobre los sentimientos de Arlaxa hacia él:

No te des a conocer,
que deseos de mujer,
se mudan a cada paso. (I,197)

En otro pasaje Arlaxa pide a Margarita, disfrazada de hombre, que continúe la narración de su historia:

que puedas reducir a la memoria
de tu adversa o próspera fortuna (III,214)

De nuevo aparece fortuna con su doble perspectiva: la mujer de dos caras según Boecio y las dos fortunas, buena y mala, de que habla Petrarca en su De Remedjjs.... En La casa de los celos, Cervantes usa fortuna, con una connotación positiva, cuando Marfisa hace ver a Bernardo el beneficio de tenerla por compañera.

Piratas turcos atacan y asaltan un pueblo en la costa mediterránea en Los baños de

Argel, llevando a un anciano con dos hijos y a la doncella Constanza. Uno de los arcabuceros que llega tarde para remediar el desastre, clama a fortuna, llamándola:

¡fortuna aviesa,
pon alas en mis pies, fuego en mis manos!
nuestros ahincos han salido vanos. (I,275)

La fortuna es invocada aquí como una deidad, quizás como una deidad intermedia, como dice Plinio, a veces favorecedora de los que no merecen favores.

Don Fernando y Constanza, presentan en esta obra, una situación similar a la sufrida por Aurelio y Silvia en El Trato de Argel. Ambos cautivos en territorio moro y ambos víctimas del amor de sus respectivos amos; gozan de poder verse en secreto, lo que al menos, alivia su tristeza. En uno de esos encuentros, Cauralí y Halima los sorprenden abrazándose mientras Don Fernando decía:

"aprieta, querida esposa,
que en tanto que en este cielo
mi afligida alma reposa,
no hay mal que me de
la fortuna rigurosa (II,301)

Para Cervantes, según Américo Castro, la realidad evidente de mayor importancia es la libertad amorosa y el amor "la máxima esencia vital."²⁴ En este pasaje, el amor aparece como una fuerza capaz de anular la capacidad de la fortuna de hacer sentir su severidad.

En El Rufián Dichoso, viene el licenciado Tello a despedirse de los padres de Santo Domingo y de su antiguo criado. Pide la bendición al Padre Cruz, antes Cristóbal de Lugo, para emprender su regreso a España esperando:

"que sople propicio el viento,
y la fortuna esté queda. (II,347)

La fortuna como mudanza aparece de nuevo en esta escena.

Con igual connotación la fortuna es usada en La gran Sultana. El gran Turco llama traidor a Rustán, por haberle ocultado la belleza de Catalina y lo condena a morir:

"Morirás sin duda alguna.
 hoy en este mismo día:
 que a do comienza la mía
 ha de acabar tu fortuna (enf. mio) (I,375)

La fortuna, en uno de sus símbolos mas representativos: la rueda, se refleja en la anterior escena. La fortuna comienza para el Turco cuando termina la de Rustán; beneficia a unos y perjudica a otros.

Sin embargo, cuando en la Jornada II el Turco habla a la Sultana, pidiéndole que sea su esposa deseoso de unir su sangre otomana con la suya cristiana, dice que la fortuna de la Sultana:

"en la cumbre de la rueda
 está y, aunque variable,
 contigo ha de ser estable
 estando en tu gloria queda". (II,382)

Aquí la fortuna es fija, apartándose de su condición de mudanza.

En la misma jornada el cautivo Madrigal es traído ante el juez obispo de los Turcos, el Gran Cadí, con las manos atadas. Lo acusan de haberlo sorprendido cometiendo el pecado de adulterio y el cadí los condena a morir atados de pies y manos y con un gran peso atados, ser tirados en el mar. Otra sería su suerte si se hicieran moros, entonces podrían casarse y ser libres.²⁵ Madrigal elucubra un plan para conservar la vida, haciéndose pasar por descendiente de Apolonio Tiano, quien tenía la ciencia de entender el lenguaje de la aves, y cuya habilidad él dice haber heredado. Por otro lado rechaza el convertirse en moro y casarse y dice:

Con todo, de mi fortuna,
 aunque mala alegre estoy. (II,377)

Esta actitud de serenidad frente a lo adverso es sin duda de filiación estoica. Mediante la práctica de esta filosofía el ser humano es conducido a un estado de suprema conformidad y de perfecta impassibilidad frente a la desgracia. Sin embargo, este suceso puede usarse más para resaltar el ingenio de Madrigal en salir de una situación que de otra manera hubiera podido tener fatales consecuencias para él.

La fortuna ayuda a los osados, dice el Músico a Madrigal preparando una fiesta en honor de la Sultana en la cual ellos van a actuar como músicos y danzantes.

Este concepto de fortuna como favorecedora de los audaces y atrevidos la vemos en Examen de Ingenios para las ciencias, escrita por Juan Huarte de San Juan. Según Green, esta obra tuvo una inmensa influencia en España y en Europa.²⁶ La fortuna como fuerza inexorable aparece en la misma obra cuando Zelinda (que es Lamberto), vestida de hombre para ir en busca de su amada, cautiva en el harem, habla con Clara que ahora es Zaida de su situación sin remedio y dice:

Alto! Pues se ha de acabar
 en muerte nuestra fortuna,
 no esperar salida alguna

 que hemos de morir de suerte
 que nos granjee la muerte
 nueva y perdurable vida. (II,384)

La fortuna, es para estos amantes, la causa de su aniquilación corporal, contra la cual no es posible rebelarse; pero aún les queda la esperanza de la vida eterna y aceptar esa opción sí está en sus manos.²⁷

Al principio de la obra narra Roberto a Salec, ambos renegados, la historia de su pupilo Lamberto, a quien los turcos robaron a su amada Clara. Lamberto corre al encuentro de su maestro y tutor, y le comunica la triste nueva y al salir ambos urgidos por el toque de rebato no sólo perdieron ambos el rastro de los que robaron a Clara, sino que Roberto perdió a Lamberto. Cuando Lamberto cuenta a Roberto su historia, habla de que

en la huida sin rumbo,

"si fortuna quisiera
fuéramos los dos al cielo". (I,368)

La fortuna es de nuevo esa fuerza poderosa que dirige la vida de los humanos. En El Laberinto de amor la fortuna es usada con diferentes significados.

El Duque Federico de Novara ha oído de boca de Dagoberto, duque de Utrino, la acusación pública en contra de su hija Rosamira, de haber manchado su honor. El Embajador es enviado a llevar la noticia de la deshonra del Duque de Novara a su yerno. Y afectado de gran desolación exclama:

Mostrado me has, Fortuna, que quien honra
tus altares, en humo levantados,
por premio le has de dar infamia y mengua,(I,415)

La fortuna como Diosa, fue venerada desde tiempos antiguos en Roma y la frecuente aparición de esta figura en documentos de la Edad Media es bien conocida. Ella mantuvo su influencia, aun después del cambio de una religión politeísta a una monoteísta y por esto fue doble el interés en ella.²⁸

Julia (Camilo) y Porcia (Rutilio) comentan de su corta ventura al estar ambas enamoradas de quienes han puesto su amor en otras mujeres, lo que hace decir a Julia:

Ya la fortuna molesta
nos lleva a morir la fiesta
de nuestra muerte temprana. (I,411)

La fortuna, troncha las ilusiones de Julia y Porcia, devolviendo infamia y mengua en pago a aquél que la honra.

Julia y Porcia, hija y sobrina del Señor de Dorlán, disfrazadas de pastorcillos, andan en busca de sus esquivos galanes, Manfredo y Anastasio. Manfredo encuentra a los zagalitos, los toma a sus servicio y les ofrece conducirlos a Novara. Por esto Porcia

alaba la suerte de Julia, porque:

La fortuna te ha traído
al poder del duque; advierte
que un principio de tal suerte
un buen fin tiene escondido. (I,413)

Cervantes insiste en esta idea que ya había expresado en El gallardo español: "a principios desdichados, fines desdichados también"; luego a principios dichosos, un fin feliz es esperado. El casamiento de Julia y Manfredo al final de la obra hacen verdad este agüero.

La fortuna como fuerza inexorable aparece varias veces en El laberinto de amor. El Embajador le comunica a Manfredo, la noticia de la deshonra de Rosamira y la decisión tomada por él de deshacer sus bodas ante el silencio total de Rosamira así como la actitud del Duque de Novara, "rendido a su fortuna."

Rosamira, encerrada en una torre por su padre, recibe la visita de Porcia vestida de labradora, quien trae con ella un canasto de flores y frutas. Las expresiones reticentes y encubiertas de Rosamira manifiestan la posible existencia de una astucia previamente concertada entre acusada y acusador. Y así dice la Duquesa Rosamira:

Quien me viera de esta suerte
juzgará, sin duda alguna
que me tiene la fortuna
en los brazos de la muerte. (II,434)

Aunque en su caso, la fuerza de la fortuna implacable, es mas apariencia que realidad, no quita el que en otros pasajes la fortuna sea reconocida como tal. Sin embargo, Rosamira se siente afectada por esta situación y cuando sabe que Manfredo, con quien pensaba casarse antes de descubrir Dagoberto su deshonra, ha sido también víctima de una acusación por parte del Duque de Dorlán, exclama:

Ya no es sola Rosamira
a quien fortuna lastima! (II,435)

Es interesante ver los diferentes calificativos que usa Cervantes por boca de Manfredo cuando usa el término fortuna: la llama "fortuna mentirosa" cuando se siente acusado injustamente por el Duque de Dorlán de haber robado a su hija y sobrina; la llama "fortuna rigurosa" cuando desconcertado por esta acusación falsa, culpa a la fortuna por descargar su furia doblemente sobre él, primero por ser infamada su esposa y ahora por ser él mismo infamado. Sin embargo confía:

"que la mudable rueda en desvaríos
tiene encerrada a veces la ganancia" (I, 416)

Y aunque concede que su querer y el de fortuna no coinciden, al menos, por esta vez le ha dado un bálsamo en la compañía de los dos zagalitos (Julia y Porcia) que están dispuestos a seguirlo.

Porcia y Rosamira se despiden. Porcia queda en su lugar, encerrada en la torre y vestida como Rosamira, mientras ésta parte vestida como Porcia a reunirse con Dagoberto. Porcia en esta situación ve que la rueda es variable y así lo dice a Rosamira:

"Advertir señora mía,
que es variable la rueda
de la fortuna..." (III,437)

Mas, en el sueño que cuenta a Manfredo, en el que ve a Julia confesando su amor a Manfredo, ve también a este humillado diciéndole:

"estad segura,
señora, que he de ser vuestro,
a pesar de la fortuna". (III,440)

La fortuna aparece aquí como una fuerza que se opone al amor entre ellos; pero el querer del ser humano la sobrepasa y la vence.

Porcia llama a la fortuna, "poderosa" cuando feliz por haberse manifestado ella y Anastasio su amor, exclama:

¡Oh fortuna poderosa,
 condúcela (mi barca) a salvamento! (III,442)

La existencia de la fortuna, según el concepto pagano es reconocida indudablemente en los anteriores ejemplos.

Ocaña, lacayo de Don Antonio, en La entretenida, se queja a su amo del trato riguroso hacia él, porque otros que no sirven tan bien como el gozan de mayor liberalidad y lo expresa de este modo:

anda conmigo al revés
 fortuna poco discreta:
 que si tú fueras poeta,
 quizá fuera yo marqués. (I,462)

La fortuna es aquí la influencia caprichosa y variable, que acarrea, sin ley alguna, éxitos o fracasos.

Cardenio, enamorado de Marcela, se hace pasar por el prometido de Marcela, de nombre don Silvestre de Almendárez, a quien esperaban en la primera flota de América. Don Antonio, hermano de Marcela le recibe, restándole importancia a la pobreza en que llega el peregrino, quien inventa la historia de un naufragio, para explicar la pérdida de sus riquezas. Dice Don Antonio:

¿No es locura
 hacer caso de honra los sucesos
 varios de la fortuna, siempre inestable...? (I,466)

De nuevo aquí la fortuna es mudanza e inestabilidad, fiel al concepto pagano.

Cristina, bajo el papel de fregona, enamoradiza y coqueta, ha dejado prendados al lacayo Ocaña, al paje Quiñones y también a Torrente, quien también se aficiona a la vivaracha doméstica. Torrente trata de conquistarla tratando de hacerle ver lo mucho que él le ofrece, al tiempo que habla despectivamente de sus otros pretendientes.

Es interesante ver en su respuesta, como su condición de pecadora y de sirvienta, sumada al hecho de haber sido objeto de la murmuración de Ocaña, la incapacita para recibir un cambio de fortuna en su vida. Esta relación que Cristina establece entre la moral y la fortuna, contradice la opinión de Plutarco quien no cree que la fortuna opera sobre cosas morales; pero refuerza en cierta forma la de Petrarca cuando dice que el vulgo sólo conoce la contienda con la fortuna adversa.

De esta fortuna adversa habla Pedro a su amigo Maldonado en Pedro de Urdemalas, cuando contando su andar azaroso, de amo en amo, como el Lazarillo, se refiere a la fortuna como la fuerza que le iba dirigiendo a nuevas aventuras.

Hasta aquí he desglosado los pasajes de las Diez Comedias en que es usado el concepto fortuna.

Es evidente que Cervantes usa este concepto con poca consistencia semántica; aunque es evidente también que hay una fuerte presencia de este concepto en su obra.

Aparece a veces como una fuerza tremendamente poderosa haciendo sentir su efecto en la vida de los seres humanos. Así la ve Aurelio en El trato de Argel capaz de causar "tamana perdición". De igual manera se expresa de ella Don Fernando en El gallardo español cuando se ve preso en poder de los moros y separado de su amada. Lamberto, en La gran sultana, reconoce ese poder, condicionado solamente a "si fortuna quisiera".

El Duque de Novara, en El laberinto de amor, se rinde a su fortuna, cuando envía al Embajador con la noticia de la deshonra de su hija a su yerno y encierra a su hija en una torre. Porcia en la misma obra, clama llamándola: " Oh fortuna poderosa! pidiéndole favores, como sólo se hace ante quien tiene poder.

Sin embargo no siempre se presenta fortuna como una fuerza implacable, ya que el esfuerzo humano a veces aparece como algo tan poderoso como fortuna: como fuerza capaz de prevalecer. Las hazañas de Don Fernando que cuenta Oropesa a Arlaxa, son

fruto de ambas fuerzas: fortuna y esfuerzo humano. En el sueño de Porcia sobre los amores entre Manfredo y Julia, Manfredo está dispuesto a ser de Julia, aún por encima de lo que la fortuna disponga.

A veces la fortuna es presentada dentro de la línea del pensamiento estoico. La recomendación de Leonardo a Saavedra en El trato de Argel de presentar alegre cara a la fortuna adversa tiene ese ingrediente de control de las pasiones y de sentimientos y ese reclamo de fortaleza que los estoicos propugnan para poder permanecer impassibles ante las circunstancias variables de la vida.

Hay dos muertes en estas obras: una la del sacerdote en El trato de Argel y otra la de Teógenes en La Numancia, que se asemejan en el hecho de que en ambos casos se ofrece la vida por un alto ideal. Sin embargo en la muerte del religioso, Cervantes hace presente la esperanza de la vida eterna, alimentada por la fe profunda, como culminación del sacrificio. Teógenes, en cambio, al entregarse a los designios de la fortuna, espera la compensación de la gloria y honra del mundo.

Madrigal en El Rufián dichoso, hace gala de su actitud estoica, al reconocer que aunque mala su fortuna, alegre está.

La fortuna aparece como mudanza en El trato de Argel, cuando Ysuf eleva a Silvia de esclava a señora. La mudanza es tan característica de fortuna que Lira en La Numancia, al recibir tantas desgracias seguidas le reclama el haberse apartado de su condición. En El gallardo español Oropesa experimenta este cambio de fortuna en el mismo cuando se ve libre y enriquecido. Tello pide en su viaje de regreso a España, en El Rufián dichoso, que "la fortuna esté queda", que no se mude en lo que dure la travesía. En La gran sultana, la fortuna de Rustán acaba cuando empieza la del Gran Turco. Manfredo en El laberinto de amor confía en que el girar de la rueda va a traerle ganancias, y cambiará su situación doblemente desdichada al verse él mismo difamado e

infamada la que iba a ser su esposa.

La fortuna cambia para Rosamira cuando puede salir libre de la torre donde estuvo prisionera, y así lo dice Porcia, quien ve en este juego de la suerte la presencia de la rueda variable. De inestable califica Don Antonio a la fortuna en La entretenida, negando que los altibajos que acontecen en la vida puedan afectar la honra.

Es fortuna la fuerza mudable y caprichosa que guía a Pedro de Urdemalas a pasar de amo en amo.

La fortuna en su mudanza, sin embargo a veces brinda sucesos buenos: Aurelio, tiene la alegría de ver a Silvia, y recibe esto como premio a su esfuerzo, y Marfisa en La casa de los celos, hace ver a Bernardo su buena fortuna al tenerla a ella de compañera.

A veces fortuna y cielo aparecen como poderes separados pero aclamados juntamente. Así sucede en la aclamación de Teogenes anterior a su propia muerte y en la de Alimuzel en El gallardo español cuando pide la libertad de Arlaxa. La fortuna responde la mayoría de las veces a la figura pagana, caprichosa en sus dádivas; y el cielo al que se le califica de despiadado, envidioso y cruel es uno diferente del que habla la teología cristiana.

A manera de conclusión sobre el uso por Cervantes del concepto fortuna en las Diez Comedias podemos decir que este autor se nos escapa de las manos cuando tratamos de encasillarlo en un criterio fijo.

La fortuna es para este autor fuerza tremendamente poderosa que hace sentir su efecto en la vida de los seres humanos; es también un poder adverso al que es posible presentarle una alegre cara y es también una fuerza caprichosa y variable cuya constante es la mudanza, aunque en esta variabilidad provea a veces sucesos venturosos.

La opinión de los críticos difiere profundamente en cuanto a la implicación del término fortuna en las obras de Cervantes. Schevill considera a Cervantes como un ferviente católico y por lo tanto ve en el uso del término fortuna pura retórica. Jesús

Gutiérrez sale al paso a esta generalización de Schevill diciendo que hay textos de Cervantes que expresan una predeterminación incompatible con sus creencias católicas. Américo Castro separa a Cervantes de la ascética cristiana cuando dice que en Cervantes la conducta del individuo se ordena siguiendo impulsos de la naturaleza que están en armonía con su ser íntimo y no con motivos que van más allá de ese ser. Fortuna pierde, pues, esa connotación de elemento externo y caprichoso.

Sin embargo de acuerdo con lo que hasta aquí hemos expuesto, Cervantes propone remedios para enfrentar la fortuna. Este autor insiste en el beneficio de presentarle una alegre cara, al mismo tiempo que hace ver la inutilidad del llanto. La fortuna aparece a veces en sus obras como un poder que se cierne sobre el hombre; pero aparece en ellas también una fuerza que puede vencerla y esa fuerza es el amor.

La honra es otra fuerza que se enfrenta a la fortuna y que la supera en importancia y valor según el decir de Don Antonio en La entretenida quien desmerita a la fortuna por su inestabilidad y exalta la honra.

Cuando se muere con honra y gloria, Cervantes mira la muerte como una solución a la "amarga suerte"; pero este morir debe ser de tal forma que "granjee la muerte/nueva y perdurable vida". (La gran Sultana, II, 384)

Otra fuerza capaz de parar la fortuna es la belleza, que estriba no sólo en la belleza del cuerpo; sino en la belleza que emana de la gentileza y de la luz de los ojos.

La idea de fortuna como mudanza conlleva la idea de la vida como ciclo, la idea de movimiento y cambio. En cierta forma es un alivio la inestabilidad de la fortuna; ya que aunque el hombre siente el "rigor de la fortuna" por un tiempo, la esperanza de cambio suaviza su infortunio.

La osadía es alabada por el músico en La gran Sultana, quien ve en ella una condición favorable para recibir ayuda de la fortuna. La razón en el hombre, según Cervantes, debe prepararlo para recibir el sufrimiento y soportarlo con sabiduría.

Cervantes cree pues, que el hombre puede de alguna forma enfrentarse al rigor de la fortuna mediante la aceptación, el amor, la osadía y la muerte misma y de este modo convertirse en artífice de su propia ventura.

La fortuna, según Francisco de Quevedo, "has much in common with the stars: both are subject to movement and both influence the human body but cannot affect the soul".²⁹ Para Quevedo la felicidad y la miseria humana dependen de la Providencia como Primer Orden, después de las estrellas y finalmente de la voluntad humana que se mueve por impulso; pero esta voluntad no está sujeta a las estrellas directamente, sino por accidente. Sin embargo, podemos decir que las estrellas afectan al cuerpo cuando el cuerpo recibe el influjo celeste en su espíritu animal y en sus cuatro humores y el hombre siente que es más indulgente con su sensualidad que con su naturaleza racional. De esta manera el alma es afectada indirectamente por las estrellas al actuar como un agente que predispone. Esta misma idea la encontramos cuando Cervantes en su Persiles reconoce que aunque las almas son iguales, creadas de una sola substancia y creadas separadas e individualmente por su Creador, al ser recibidas por el cuerpo, dependen del carácter de este cuerpo y de su balance de humores. Y es por esto que algunas parecen más inteligentes que otras y se encaminan a aquellas ciencias, artes o habilidades hacia las que las estrellas más las inclinan.³⁰

Mateo Alemán en el Guzmán de Alfarache, expresa por boca de uno de sus personajes: "You were given free will whereby to govern your actions. Your star does not force you, nor can you be forced by the entire firmament and all the stars therein. You compel yourself to depart from the good and to exert yourself in doing evil..."³¹

Según Green, las creencias en el siglo de Cervantes y Calderón establecían que las estrellas podían afectar al cuerpo, no al alma; que ellas inclinaban, pero no forzaban la libertad y que eran agentes de la Providencia Divina. Los decretos y disposiciones de Dios eran infalibles e irresistibles y sólo cuando se trataba del reino de las acciones

humanas, la voluntad de Dios podía ser desafiada por la libre voluntad del pecador.³²

Calderón en La vida es sueño expresa en versos las mismas ideas:

Porque el hado mas esquivo
la inclinación mas violenta,
el planeta más impio
solo el albedrío inclinan,
no fuerzan el albedrío. (Acto I, escena 6)³³

Pero aún, en siglos atrás, el pensamiento de la Iglesia no difería mucho de las creencias presentes en los siglos XVI y XVII. San Agustín, por ejemplo, en De Civitate Dei, admitió que no era completamente absurdo el decir que ciertas influencias siderales tenían algún poder para causar diferencias en los cuerpos solamente.³⁴ Él insistió que la voluntad de los hombres no estaba sujeta a la configuración de las estrellas. Santo Tomás cree que las estrellas determinan, por lo menos, el carácter individual del hombre y dice que como la mayoría de los hombres se dejan conducir por sus pasiones y apetitos físicos, las estrellas realmente los inclinan a pecar. Sin embargo, Santo Tomás creía y reconocía la libre voluntad en el ser humano, admitiendo también los efectos de influencias cósmicas en las almas.³⁵

López Estrada habla del libro titulado Repertorio del mundo particular de las Sferas del Cielo y orbes elementales y de las significaciones y tiempos correspondientes a luz y movimiento³⁶ donde en el Capítulo "Del Poder que tiene el cielo y de la verdad que tiene la Astrología" aparecen los distintos términos mezclados por Cervantes en su novela: hado-estrellas-cielo-poder de los astros-albedrío-Providencia.³⁷

En este libro se dice que los signos, según la Escritura, no son señales de vanidades, sino de las naturales alteraciones que tiene lugar en el aire, ya sea en el tiempo y sus mudanzas, o en las alteraciones que ocurren en los temperamentos e inclinaciones.

Las estrellas según este libro fueron creadas para ministerio y servicio de las gentes, pues de poco servirían si sólo existieran para ornato del día y de la noche.

Cita a Tertuliano quien en uno de sus escritos dice que los filósofos gentiles se maravillaban de que ni las constelaciones ni sus influencias tenían poder sobre los ingenios, inclinaciones y ejercicios de los buenos cristianos, los cuales conseguían la gracia en virtud de los Sacramentos y perfección de vida: Tertuliano reconoce que producen alteración en el aire y en todo lo que está sujeto a sus alteraciones; pero el hombre interior se mantiene libre para resistir a las inclinaciones de esta fuerza natural, no así los hombres exteriores y sensuales.

El profeta Isaías habló en contra de los astrólogos babilónicos que adoraban al Sol, a la Luna y a las Estrellas, sin pensar en la Causa Superior que podía suspender sus efectos y sin pensar que los hombres tenían libertad para resistirlos. También Agustín, Gregorio y Basilio escribieron contra los falsos astrólogos; sin embargo ellos aceptaban la verdad de la astrología. Ellos concedían que el cielo tenía virtud sobre los cuerpos de los hombres, sobre su sangre y sentido, sobre sus inclinaciones, ingenios y ejercicios y siguiendo a San Agustín admitían que algunos movimientos de nuestro ánimo dependían del movimiento celeste, ocasionando que la sangre se inclinase a pecar.

Platón creía que todos los cuerpos de los animales se engendraban en tiempo, en movimiento, concurso, horóscopo y configuración de estrellas y según esto, reciben el poder y virtud de la sangre y de los sentidos y sus obras meramente naturales.

Aunque los filósofos y hombres de ciencia de este tiempo concedían el poder e influencia de los astros sobre el cuerpo y la sangre del ser humano, concedían también al hombre la capacidad para aplastar las pasiones causadas por su influencia y aniquilarlas como si no existieran. A fines del Siglo XIV y principios del Siglo XV, surge Don Enrique de Villena, como la figura más representativa de aquellos días. El muestra una posición favorable a la astrología, refiriéndose a la ciencia de la astronomía, tal como se le veía en tiempos medievales. El admite la influencia de la astrología en lo físico y en lo orgánico, no en lo espiritual.

Veamos ahora el concepto estrella tal como aparece en las Comedias de Cervantes: en El trato de Argel, Aurelio en su exclamación une a estrella, suerte, fortuna y sino y aunque les concede el ser entidades separadas, la responsabiliza y maldice por haber causado "tamana perdición". (I,116)

Saavedra, contesta a Aurelio: "¡Ay dura, inicua, inexorable estrella!/ Como de los cabellos me has traído. al fuerte dolor que me atropella!" (I,117) Para Green estas estrellas, esta fortuna y este destino, no tienen trascendencia. Es mera retórica, sin que tengan ningún valor para definir actitudes e ideas.³⁸

Angélica en La casa de los celos une suerte y estrella, cuando al verse perseguida y disputada por Roldán y Reinaldos dice:

¡Suerte airada, estrella impia! (III,266)

En El trato de Argel Silvia le cuenta a su ama Zahara como en ella se hace posible el ser casada y ser doncella:

que así lo quiso mi estrella.
El cielo me dio marido
no para que le gozase
sino para que quedase
yo perdida y el perdido(II,126)

Y de esta situación culpa a su estrella.

En estas tres citas, estrella aparece como una fuerza que afecta arbitraria y negativamente la vida del hombre, sin que se abra otra posibilidad que la de increparla y culparla.

Algunas veces, el autor se refiere a estrella como la ciencia practicada por agoreros, que puede revelar no sólo las catastrofes por venir, sino también los sucesos dichosos. Esta fue la encomienda dada a Marquino el agorero famoso en La Numancia, por los numantinos:

que mire que estrella, o que planeta o sino
nos amenaza a muerte o fin honroso, (II,154)

Sin embargo, en El gallardo español, el autor por boca de Alimuzel considera la estrella como algo que marca al ser humano desde el momento mismo de su nacimiento. Es esto lo que esta implícito en la pregunta que hace sobre Fernando de Saavedra, (cuya personalidad atrayente y sus hazañas de guerra habían conquistado el corazón de Doña Margarita y despertado la curiosidad de Arlaxa) cuando dice:

Debajo de cual estrella
ese cristiano ha nacido....(III,215)

Muñoz, el escudero de Marcela en La Entretenida, sigue esta misma línea de pensamiento, cuando dice:

cuando querrá aquel planeta
que sobre mi predomina
que remedien mi ruina... (I,464)

Es este mismo concepto el que aparece en Pedro de Urdemalas cuando Belica se reafirma en sus sueños y fantasías, a pesar de las críticas de Inés y dice:

déjame seguir mi estrella. (I,512)

Y aparece también en la alegación que hace Clemente ante el Alcalde Crespo en Pedro de Urdemalas diciendo:

Desde mis tiernos años,
de mi fatal estrella conducido....(I,504)

aunque tanto en Belica como en Clemente se produce un final feliz: Belica realizando sus sueños de grandeza, cuando es reconocida como sobrina de la Reina y cuando conquista el corazón del Rey, y Clemente y Clemencia consiguiendo la aprobación de sus bodas por parte del alcalde (padre de Clemencia) al aparecer ante él, disfrazados de pastores, siguiendo el consejo de Pedro de Urdemalas.

Otras veces, estrella es citada por Cervantes haciendo uso de adjetivos que recalcan su maldad e inflexibilidad. Así aparece en El trato de Argel cuando dos cautivos, Saavedra y Leonardo, hablan de su triste situación.

Dice Saavedra:

¡Ay dura, inicua, inexorable estrella!
Como de los cabellos me has traído
al terrible dolor que me atropella! (I,117)

De igual sabor es la predicción del Duero sobre el futuro de Numancia cuando dice:

El fatal miserable y triste día
según el disponer de las estrellas
se llega de Numancia... (I,152)

El Duque de Novara en El laberinto de amor, al saber de la deshonra de su hija Rosamira, lanza la pregunta,

¿O qué estrella en mi daño conjurada
nos ha puesto a los dos en tal estado? (I,408)

Es la "contraria estrella" de la que habla Julia, quien haciéndose pasar por un mancebo llamado Camilo, le cuenta su triste historia de amor a Manfredo.

En La entretenida, Cervantes refuerza la idea de estrella inflexible, cuando pone en boca de Ocaña una frase que va a ser de las más recordadas y citadas en las obras de este autor, en la que a modo de auto-reflexión y como reacción a las confidencias recibidas de su amo Don Antonio dice:

que el que quiere porfiar
contra su estrella, ha de dar
coces contra el agujón. (I,463)

Halstead coloca a Cervantes, a Erasmo y a muchos otros junto a Lope, como concedores y seguidores todos ellos de la Doctrina del Error, en lo que concierne a la influencia de los astros. Lope consideraba un error el creer completamente en la astrología; pero consideraba un error también el negarle toda influencia. Lope creía, pues, en que los cuerpos celestes podían inclinar la voluntad del hombre; pero que el libre albedrío aplicado propiamente por personas inteligentes (con excepción de las mujeres) podía vencer la predestinación de las estrellas.

Green cree que Cervantes está de acuerdo con el Quijote en la aceptación de la astrología como ciencia - "esa ciencia se llama astrología" - (I,12) que permitía al hombre predecir que cosas sembrar para obtener cosechas abundantes. Y al igual, que sus contemporáneos, dice Green, Cervantes creía que las estrellas inclinaban. Así lo expresa Silerio cuando dice como él procuró la amistad de Timbrio en La Galatea: "Basta saber que no sé si por la mucha bondad suya o por la fuerza de las estrellas, que a ello me inclinaban".... (II,647a) Para Halstead, sin embargo, esta creencia de que las estrellas podían dar una inclinación a la voluntad, pero no forzarla, no constituía una creencia en la astrología, especialmente en el Siglo de Oro en el que la astrología estaba en lo más alto de su popularidad en España y el astrólogo era considerado el monarca de los científicos. De hecho los más destacados contemporáneos, clérigos o laicos, mantenían idéntica opinión.⁴⁰ Entre ellos cita a Juan Millé y Giménez cuando dice que en:

"Los comienzos del Siglo XVII se caracterizaban por un recrudescimiento de esta superstición, (adivinación astrológica) si hemos de creer a Cervantes, cuando en la segunda parte del Quijote alude a "estas figuras que llaman judiciares, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo, que no presume alzar una figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia" (II,25,1362a)

Patricia Finch en el ya citado artículo coincide con Halstead cuando dice que la inclusión de actividades mágicas en las obras de Cervantes da testimonio del atractivo popular que tenía lo oculto en los siglos XVI y XVII.⁴¹

Américo Castro, después de estudiar las referencias a la astrología en las obras de Cervantes, concluye diciendo que la astrología es mera trivialidad, no en cuanto a la astrología como ciencia, sino en cuanto es tratada superficialmente por gente sin estudios o experiencia. Cervantes no estuvo enteramente libre de las preocupaciones y el interés por esta materia que caracterizó a los hombres de ese siglo y atribuía los disparates y falsos pronósticos de los astrólogos a su ignorancia y mal carácter, no a la falsedad de la ciencia que ellos profesaban.⁴² De hecho en el Capítulo XIII de Persiles y Sigismunda, Mauricio cuenta a su hija Transila, como él fue llevado al estudio de la Astrología Judiciaria "por el natural deseo que todos los hombres tienen, no solo de saber todo lo pasado y lo presente, sino lo por venir" (I,14,1557a)... "porque ninguna ciencia, en cuanto ciencia engaña: el engaño está en quien no la sabe, principalmente la de astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquél, ni en aquél lo que en éste" (I, 14,1557a)

En La entretenida, el viejo Muñoz, escudero de Marcela, manifiesta la idea de que la vida de ser humano está regida por la fuerza de un planeta cuando dice:

cuando querrá aquel planeta
que sobre mi predomina
que remedien mi ruina
el gran sastre y la bayeta (I,464)

Don Ambrosio en la misma obra, achaca el cambio sufrido por Don Antonio de piadoso en cruel, al rigor de las estrellas.

Al menos en relación a su creencia en la astrología, encontramos coincidentes la opinión de Américo Castro, Otis H. Green y Halstead.

Para Américo Castro, Cervantes creía en la astrología como ciencia, atribuyendo los errores a la ignorancia de los astrólogos. Green opina que Cervantes estaba de acuerdo con la astrología como ciencia y también en que las estrellas inclinaban la voluntad del ser humano. Halstead coloca a Cervantes en una posición intermedia, junto a Lope y a Erasmo, cuando dice que ellos consideraban tanto error el creer completamente en la astrología como el negarle toda influencia.

El criterio de Cervantes, sobre fortuna y estrella, expresado en las Diez Comedias oscila, como ya hemos visto, entre extremos. La creencia en la astrología como ciencia, sin embargo, aparece con mas consistencia en sus obras.

FOOTNOTES - CAPITULO IV

¹ López Estrada, "Sobre la fortuna y el hado en la literatura pastoril,"432-433.

² Patch dice que el templo de Santa María Egipciaca, cerca del Tíber, es considerado como un viejo templo de la Diosa Fortuna, venerada allí como la deidad protectora de las mujeres. Howard Rollin Patch, "The Tradition of the Goddess Fortuna", Smith College Studies in Modern Languages, vol. III, No. 3, (Northampton, Mass., Department of Modern Languages of Smith College, 1922):133.

³ Ibid., 132.

⁴ Ibid., 135.

⁵ Ibid., 142.

⁶ Ibid., 150.

⁷ Ibid., 150.

⁸ Véase Jesús Gutiérrez, La fortuna Bifrons en el Teatro del Siglo de Oro (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1975)42-43.

⁹ Ibid., 41.

¹⁰ Ibid., 42.

¹¹ Otis H. Green, "Sobre las dos fortunas de tejas arriba y de tejas abajo", Homenaje a Dámaso Alonso, vol. II, (Madrid: Gredos, 1961)143-144 y el Capítulo "Fortune and Fate", Spain and the Western Tradition, vol.II (Madison: The University of Wisconsin Press, 1963)279-337.

¹² Schevill cita este pasaje de Persiles para apoyar su criterio de que la fortuna es una figura retórica: "esta que llaman fortuna, que yo no sé lo que sea, envidiosa de mi sosiego, volviendo la rueda, que dicen que tiene, me derribó de su cumbre, adonde yo pensé que estaba puesto, al profundo de la miseria en que me veo", Rudolph Schevill, Studies in Cervantes: "Persiles y Sigismunda". Modern Philology, (Chicago: The University of Chicago Press, 1907)27, Appendix 13.

13 Gutiérrez, La fortuna bifrons...,44, Nota 118.

14 Patricia S. Finch, "Rojas' Celestina and Cervantes' Cañizares", Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America, vol. 9, No. 1 (Gainesville, Fla.: The Society, 1989)56.

15 Ibid., 56.

16 Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes,340.

17 Ibid., 327-328.

18 San Agustín agrega: "Los ciudadanos de la ciudad de Dios, temen y desean, sufren y se alegran" (Ciudad de Dios, XIV, 9), citado por Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes,337, nota 1.

19 Rudolph Schevill en su estudio sobre "Persiles y Sigismunda. The question of Heliodorus" estudia la obra de Cervantes y la compara con el romance de Heliodoro, "Theagenes and Charikleia". Rudolph Schevill, "Studies in Cervantes: Persiles y Sigismunda. The question of Heliodorus", Modern Philology, vol. IV, (Chicago: The University of Chicago Press, 1907):27, Nota 13.

20 Green, Spain and the Western Tradition,283.

21 Ibid., 280.

22 Patch, "The Tradition of the Goddess Fortuna",142.

23 Schevill, "Studies in Cervantes...",27, Appendix 13.

24 Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes,117.

25 En el libro de Octavio Sapiencia, quien vivió cautivo en Constantinopla desde 1605 a 1616, citado por Cotarelo y Valledor se lee que "las turcas se pagan mucho de los cristianos, pero ellos huyen de ellas, unos por temor de Dios, otros por miedo de la justicia turquesca, la cual, en hallando un cristiano con una turca, le compele a que, renegando de la fe, se vuelva turco, y si lo resiste, es el castigo, ahogalle en la mar..."Armando Cotarelo y Valledor, El teatro de Cervantes (Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1915)321.

26 La tesis expuesta por Huarte y citada por Green en su obra Spain and the

Western Tradition, establece que la conducta humana y sus logros dependen de factores físicos o sea de la mezcla apropiada o inapropiada de los humores que corresponden a los cuatro elementos del cuerpo humano. Huarte dice que no hay otra fortuna sino Dios; sin embargo el reconoce que en un nivel inferior hay otra fuerza que conduce a una falsa creencia en Fortuna, y esta fuerza es la sagacidad humana unida a la buena diligencia del hombre.

Huarte niega la idea de los filósofos estoicos y peripatéticos que señalan una causa llamada fortuna, paralela a la Causa Suprema y a la Sabiduría Suprema, la cual no es sólo irracional y bruta, sino también inclinada a favorecer a las personas perversas. Huarte cree que si los hijos de las tinieblas obtienen más prosperidad en el mundo que los hijos de la luz, es porque los que prosperan son más ingeniosos y más imaginativos. Green, Spain and the Western Tradition, 288.

27 Esto concuerda con lo que dice Plutarco cuando limitaba el campo de operación de la Fortuna diciendo que las cosas mayormente externas estaban bajo su influencia y control; no así las morales. Ella no es la diosa de las almas, sino de los intereses mundanos solamente. Patch, "The Tradition of the Goddess Fortuna", 149.

28 Patch formula la pregunta: ¿Dónde ocurre el cambio de religión a alegoría? Para este autor, la cuestión de alegoría es sólo una religión encubierta, ya que el autor de cualquier escrito simbólico tiene algo más en su concepción, que los meros signos. La fortuna no sólo está a cargo de una fase de la existencia, como sucede con otros dioses y diosas, sino que gradualmente usurpó todo hasta convertirse en el poder gobernante del universo. Vease Patch, "The Tradition...", 131-132.

29 Francisco de Quevedo mencionado en Green, Spain and the Western Tradition, 212.

30 Miguel de Cervantes Saavedra, Obras Completas, (Madrid: Edición Angel Valbuena Prat, 1960) 1564b.

31 Citado por Green, Spain and the Western Tradition, 214.

32 Ibid., 214.

33 Ibid., 212.

34 Ibid., 215.

35 Ibid., 217.

36 López Estrada, "Sobre la fortuna y el Hado en la Literatura Pastoral," 436-442.

37 Dice López Estrada que aunque este libro aparece a nombre de Bartolomé Valentín de la Hera y de la Varra, el autor es su hermano Pedro. *Ibid.*, 436, nota 1.

38 Green, Spain and the Western Tradition,240.

39 Frank Gedney Halstead, "The Attitude of Lope de Vega Toward Astrology," *diss.*, University of Virginia, 1937, 165.

40 *Ibid.*, 48.

41 Patricia S. Finch, "Rojas' *Celestina* and Cervantes' *Cañizares*,"55.

42 Green, Spain and the Western Tradition,240.

CAPITULO V

HECHICERIAS, AGÜEROS, LIBRE ALBEDRIO Y PROVIDENCIA

En este capítulo me propongo exponer la aparición y uso de los conceptos de hechicería, agüeros, libre albedrío y providencia en las diez comedias de Cervantes.

La actividad mágica acompaña el devenir del hombre desde sus orígenes, dice Julio Alonso Asenjo en su artículo "El Nigromante en el Teatro Prelopista."¹ Según Plinio, la magia fue fundada por Zoroastro 6000 años antes de la muerte de Platón, y fue Zoroastro quien la introdujo en Tesalia y de ahí pasó a Grecia por medio de Osthanes. De hecho es el mismo Platón quien favorece el sistema de educación persa sobre el griego, ya que en el primero a los príncipes se les enseña sobre la forma de adorar a los dioses y el arte real de gobernar, por uno de sus preceptores versado en la magia de Zoroastro.

Garrote Pérez ve en el fenómeno mágico la exteriorización de un deseo profundo del hombre: el ansia de dominio sobre la naturaleza.² Para Pedro Ciruelo el arte mágico (nigromancia) "es el arte maldito por medio del cual los hombres hacen amistad con el diablo, para pedirle que les revele secretos y para pedirle que les ayude a alcanzar favores",³ o para librarse de males, o para hacer daño a otros en su persona, en los hijos, hacienda, etc.

No todos los hombres, sin embargo, tenían un igual acercamiento a la magia. Jeffrey Burton Russell habla de dos tradiciones distintas, la culta y la popular o como él mismo las llama, "magia alta" y "magia baja".⁴ La "magia alta" comprendía a los eruditos de la magia quienes adquirirían sus conocimientos a través de libros y estaban familiarizados con las disciplinas de astrología, alquimia y magia natural. Los que practicaban la "magia baja", eran personas mayormente analfabetas que recibían su entrenamiento de las generaciones anteriores.

En el Medioevo, el estudio de la magia fue considerado como un trabajo intelectual y algunas veces como una de las siete artes liberales, según dice Samuel Waxman en su libro Chapters on Magic in Spanish Literature.⁵ Aunque existían escuelas para el estudio de la magia en Italia y Francia entre otros países; España era mirada como un centro para el estudio de las artes negras durante la Edad Media. La asociación de Toledo con la magia, por ejemplo, data del Siglo XII. Allí floreció una famosa escuela de traductores a la que venían intelectuales de todas las partes de Europa. De las tres ciudades arábigas españolas, (Toledo, Sevilla y Córdoba) Toledo fue la más universalmente conocida como sede donde la magia era enseñada y lo prueba el hecho de que el "arte o ciencia toledana" eran términos que se usaban frecuentemente para referirse a la magia.

Existía la creencia en la Edad Media, que todos los magos derivaban su conocimiento de las artes negras, del Príncipe de las Tinieblas y que el precio que tenía que pagar el estudiante por tal enseñanza era su alma. La cueva de Toledo en la historia de Juan Manuel sobre Don Yllán y el deán de Santiago, aparece como un centro de estudio clandestino donde la magia era enseñada.

Durante el Renacimiento Neoplatonista se creía en un mundo lleno de demonios y espíritus, en el que existía una interconexión entre toda clase de materia, animada o inanimada. La magia fue parte integral de la mente renacentista, hasta el punto que Burckhardt dice que no sólo los individuos, sino las comunidades podían ver su destino estrechamente unido a objetos materiales tales como una estatua o un portón.⁶

Según Julio Alonso Asenjo, la actividad mágica era omnipresente tanto en la Europa medieval como en la Renacentista y prueba de esto es la cantidad de tratados que se escriben contra las artes mágicas citados por Menéndez Pelayo en su obra Historia de los heterodoxos españoles y los documentos relacionados con los procesos a que fueron sometidos los sospechosos de herejía por ser practicantes de la magia.⁷ "La mente renacentista cree que la naturaleza es como una región de fuerzas ocultas, de cualidades

secretas" dice José Antonio Maravall en su libro El mundo social de la Celestina.⁸

Garrote Pérez habla del "Reino del Diablo" que se extiende por toda Europa del Siglo XIII al XVII y que él ve como un misticismo al revés, pues se funda en la creencia de que los hombres y las mujeres podían tener relación con el maligno, ambiente que lleva al florecimiento de la magia y de la hechicería en los Siglos XVI y XVII.⁹

Maravall ve la magia como parte del gran esfuerzo del hombre para controlar su ambiente, tratando de encontrar una relación de causa-efecto entre el fenómeno natural y sus propios deseos. Sin embargo, él no cree que Cervantes diera crédito real a las vías de encantamiento para transformar las cosas, y cree que al usar los encantamientos en su obra lo hizo sólo como recursos literarios, y desde una posición irónica, para poner al descubierto, la credulidad en que se hallaba mucha gente de su época.¹⁰

Garrote Pérez cree que Cervantes presenta toda acción supersticiosa como originada por el demonio, principio del mal y del desorden en el mundo. En esto, sigue Cervantes, la cosmovisión oficial, basada en el racionalismo aristotélico.¹¹ Dice Garrote Pérez que Cervantes a lo largo de sus obras muestra una condena tajante a todo acto supersticioso y aunque considera que esta actitud puede provenir en parte de la acción inquisitorial, ve su origen en sus vívidas convicciones y en su fe.¹² En estas materializaciones, generalmente suele aparecer detrás de ellas un Cervantes que solapadamente se ríe de esas creencias populares. Para Garrote Pérez, pues, lo único que pretende Cervantes es crear un universo popular, casi impresionista en muchas ocasiones y costumbrista en otras. Cervantes realiza una ruptura entre el "yo" y el mundo mágico, que lo convierte en un signo de rechazo, moralizante e instructivo.

Según Garrote Pérez, Cervantes condena toda clase de hechicería y superstición y cita un texto de El Cerco de Numancia donde este autor las cataloga como "ilusiones/quimeras y fantasías/agüeros y hechicerías/diabólicas invenciones." (El Cerco de Numancia, II,160).¹³

En el Persiles condena la brujería cuando Mauricio dice a Rutilio de la imposibilidad de que gente alguna "mude de otra su primera naturaleza" (Persiles, I, 18, 1565a). "Todo esto se ha de tener por mentira, y, si algo hay, pasa en la imaginación y no realmente" (I, 18, 1565b).¹⁴

No sólo critica Cervantes aquí la brujería, sino también la tropelía y licantropía. La misma crítica la encontramos en El coloquio de los perros cuando Cipión dice: "Mira, Berganza: grandísimo disparate sería creer que la Camacha mudase los hombres en bestias..... todas estas cosas y las semejantes son embeleco, mentiras o apariencias del demonio".....(El coloquio de los perros,p. 1019a).¹⁵

En el Quijote, Cervantes critica las artes diabólicas cuando Don Quijote ve que el mono del Maese Pedro sólo responde a preguntas sobre cosas pasadas y presentes y no a las futuras, lo que le hace creer que el Maese Pedro está en pacto con el demonio, ya que el mono habla "con el estilo del diablo" y ni el mono, ni su amo son astrólogos. (II, XXV, 1361b).¹⁶ Cervantes, por boca de Sancho, rechaza los agujeros cuando recuerda al cura de su pueblo diciendo que no era de personas cristianas ni discretas creer en esas niñerías y aún a su mismo amo cuando le dice que eran "tontos aquellos cristianos que miraban en agujeros" (Quijote, II, 73, 1519a).¹⁷ Garrote Pérez ve a Cervantes rechazando y ridiculizando los ensalmos cuando en La Gitanilla, Preciosa dice unas palabras al oído de Andrés para evitar que se desmaye y ante el ensalmo y el embuste "la gitana vieja quedó pasmada y aún más lo quedó Andrés que vio que todo era invención de su agudo ingenio" (La Gitanilla, p. 788a).¹⁸

El conjuro es igualmente rechazado por Cervantes, según Garrote Pérez, cuando el Demonio acude a la llamada de Fátima, la hechicera y le dice:

Todos tus aparejos son en vano,
 porque un pecho cristiano, que se arrima
 a Cristo, en poco estima hechicerías.
 (El trato de Argel, Jornada II, p. 130)¹⁹

Cervantes rechaza los sueños agoreros y para ello utiliza razones bíblicas cuando pone en boca de Mauricio lo que Dios dice en el Levítico: "No seáis agoreros ni déis crédito a los sueños, porque no a todos es dado el entenderlos." También rechaza los sueños el mismo Mauricio, usando razones científicas cuando dice: "que cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden, o de los muchos manjares que suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya, de aquello que el hombre trata mas de día" (El Persiles, I, 18, p. 1566a).²⁰

De acuerdo pues, con Garrote Pérez, en Cervantes no hay ninguna concesión a la credulidad en supersticiones. Explica esta posición, (que fue insólita en su época, aún en los científicos) atribuyendo a la fe, a la fuerza racional y a la actitud crítica de su ingenio, la solidez y firmeza de su postura. Algunos críticos han querido ver en su exposición y repetición de los criterios ortodoxos de la doctrina cristiana, un "curarse en salud" según el decir de Américo Castro,²¹ para evadir la mirada inquisitorial. Garrote Pérez sin embargo, no cree que el miedo fue el móvil principal de Cervantes al exponer su pensamiento a través de sus escritos; pues de haberlo sido "no hubiera entretejido su obra de elementos mágicos y maravillosos" y el hecho de haberlos usado prolijamente, prueba que la Inquisición no veía en ellos un peligro.²²

Es significativo que Garrote Pérez no mencione a Cervantes condenando la astrología; coincidiendo en esto con Américo Castro y con Clemencín quienes sitúan a Cervantes como un creyente en la astrología, creencia que era compartida por muchos de los hombres de su época.²³

Garrote Pérez sin embargo, coloca a Américo Castro presuponiendo un indicio de ignorancia en Cervantes cuando trata de entender su actitud; para esto cita a Américo Castro cuando dice: "En conclusión, Cervantes se halla, en lo que atañe al contenido de una parte de su cultura, en la misma ambigua postura que muchos pensadores preclaros de fines del siglo XVI y aun de principios del XVII."²⁴

Yo no estoy de acuerdo con Garrote Pérez cuando interpreta estas palabras de Américo Castro para sustentar su idea de que Américo Castro partía de una premisa de ignorancia con respecto a Cervantes.

Es el mismo Castro quien dice: "Situémonos, pues, en la historia y no decretemos que Cervantes era un pobre ignorante al aceptar la posibilidad del vaticinio astrológico; su contemporáneo Campanella pensaba en forma análoga."²⁵

Es interesante el anotar una discrepancia más entre Américo Castro y Garrote Pérez en relación a Cervantes. Ambos ven en Cervantes una actitud "socarrona", aunque discrepan en la interpretación de esa "socarronería". Para Américo Castro, Cervantes fue un "gran disimulador", un "genial socarrón" y un "hábil hipócrita", a quien se debe leer con cautela y desconfianza, especialmente en temas relacionados con la moral y religión.

Garrote Pérez señala en Cervantes una postura más o menos socarrona ante la realidad mágica. En este caso, no es como dice Castro, por considerar el disimulo o la hipocresía un mal menor que el pecado público, sino por incorporar a la obra rasgos típicos de la realidad social, anímica o moral de su época "con la intención de despertar o evocar en el receptor determinadas ideas, convicciones, sentimientos, posiciones concretas, etc., que variarán de receptor a receptor por la ambigüedad y polisemia propias del signo poético".²⁶

Garrote Pérez no sólo niega la creencia de Cervantes en ese mundo subterráneo de la superstición, sino que ve a sus cuadros brujeriles cumpliendo una verdadera misión social. Por medio de ellos se explican y difunden las verdades religiosas, llevando a cabo una de las funciones atribuidas al arte. Esta recomendación tridentina, según Garrote Pérez, es utilizada por Cervantes del mismo modo que utiliza los decretos tridentinos sobre el matrimonio en el Persiles.

Jean Canavaggio cree que en Cervantes lo doctrinario nunca toma precedencia sobre el artista, aunque concede a su obra un poder subversivo que trasciende el diseño

del que parece proceder.²⁷ Esta preeminencia del artista sobre el creyente apoya el criterio de Garrote Pérez cuando dice que Cervantes convierte la realidad mágica en un acertado recurso poético y dramático. Canavaggio sin embargo, no extiende este criterio del modo que lo hace Garrote Pérez, quien hace ver que la función poética de la magia es usada por Cervantes para despertar en el lector unas ideas o convicciones cristianas que le haría superar el mundo supersticioso existente entre sus contemporáneos.

Canavaggio y Garrote Pérez coinciden al ver ambos en Cervantes a un católico fiel a su fe y a la doctrina. Canavaggio no tiene duda de que a Cervantes le fue ofrecido por las autoridades musulmanas, durante su cautiverio en Argel, una brillante carrera a cambio de la renuncia de su fe, cosa que el no hizo y Canavaggio ve que esta fidelidad fue posible gracias a la amistad, a la poesía y a la oración.²⁸

Cervantes presenta la hechicería en varias de sus diez comedias. En El Trato de Argel Fátima, la hechicera, hace un llamado a los demonios para que acudan a su presencia y la ayuden a ablandar el duro pecho de Aurelio, de quien su ama está prendada. Fátima hace uso de lo que ella llama "ciencia mía" y siguiendo un ritual elaborado espera que Aurelio ceda a lo que ella quiere cual "cordero mansísimo y humilde".

La presencia de Fátima la hechicera en esta obra, pone sobre el tapete el dilema del libre albedrío en el hombre. Su alianza con el demonio en esta empresa cristaliza en un plan en el que Aurelio va a ser tentado por la ocasión y la necesidad. Mas, tras un diálogo movido, de oraciones cortas y repetitivas, con las que Cervantes presenta a un Aurelio casi rendido al lascivo intento de su ama, aparece un Aurelio dueño de sí mismo quien haciendo uso de su libertad rechaza la tentación y dice:

¡vaya lejos de mí el intento vano!
 ¡Fuera, pensamiento mal nacido!
 (El Trato de Argel, III, 135)

En esta obra Aurelio y Silvia, ambos cautivos en su cuerpo, pueden sentirse libres en su espíritu al poder vencer con voluntad firme las presiones de sus respectivos amos y al final logran su libertad y el triunfo de su amor.

En La Numancia, a Marquino, el agorero famoso, se le consulta sobre lo que dictan las estrellas sobre el fin de los numantinos. Agüeros tristes preceden el sacrificio y otros agüeros más, como la tea que no se enciende y la dirección del humo hacia el Poniente, mientras la llama amarilla apunta hacia el oriente, tienen lugar para acentuar el clima de tragedia en esta obra. El sacrificio ofrecido a Júpiter y la invocación al gran Plutón, a quien le fue dado el mando de la infernal morada, sitúan esta acción dentro del campo de la hechicería.

Como clímax de esta acción, aparece la vuelta a la vida de un cadáver a quien Marquino pregunta sobre el fin de Numancia y de quien recibe la noticia del fin lamentable de Numancia. El cadáver vaticina a la vez, la no victoria de los romanos y de como Numancia en el cuchillo homicida encontrará su vida. Estas ideas que parecen contradictorias, preparan al público para el final trágico, que al mismo tiempo permite vislumbrar una esperanza que surge del holocausto mismo.

El agorero Marquino predice el fin triste de Numancia, a través de las señales de los agüeros y el cadáver que Marquino vuelve a la vida, es usado por Cervantes, no sólo para predecir el lamentable fin de Numancia, sino para predecir también la eternización de su hazaña. En los numantinos se cumplen las tristes profecías de Marquino; pero en el hecho de quitarse la vida ellos mismos, Cervantes levanta a ese pueblo por encima de su inexorable destino. Según Edward H. Friedman, Cervantes capitaliza con la ironía implícita en el final históricamente impuesto de La Numancia y hace a sus personajes conscientes de su función simbólica.²⁹ El propósito de Cervantes, según Friedman, es eternizar la hazaña. Y para conseguir esto prepara al espectador, permitiéndole observar simultáneamente, la preparación del suicidio colectivo y el esfuerzo para darle al acto una

significación universal. Sin la victoria espiritual, que surge del hecho de haberse matado ellos mismos, no hubiera habido ni recuerdo de ese pueblo, ni documentos archivados, ni obra de teatro.

Creo que el uso que hace Cervantes del elemento de hechicería, en esta obra, cuya pieza más efectiva es la utilización de un cadáver, contribuye muy eficazmente en la creación de ese estado anímico en la audiencia, que desemboca inevitablemente en el holocausto que eterniza a Numancia y a los numantinos.

El uso de la hechicería en El Trato de Argel y en El cerco de Numancia, tiene para mí, similaridad importante. En El Trato de Argel, la hechicería es usada para poner de relieve la firmeza en la fe y el amor entre Silvia y Aurelio. Sin esta situación en la que Aurelio se siente atacado fuertemente en los puntos más vulnerables de su persona, y en la que Silvia se ve cautiva y pretendida de su amo, el autor no hubiera podido mostrar tan claramente al lector, el triunfo de estos personajes en el ejercicio de su libre voluntad. En El cerco de Numancia, el uso de Marquino, el hechicero, con sus sacrificios y con el cadáver que habla, permite al autor hacer una suave transición hacia la decisión del sacrificio colectivo. De este sacrificio colectivo surge necesariamente en el espectador, la admiración del gesto heroico, (la catarsis) que hace posible la perpetuación histórica de la hazaña.

En la primera obra la hechicería es vencida por el libre albedrío en el hombre al servicio de la fe; en la segunda la hechicería es vencida también porque aunque predice con verdad el final trágico de Numancia, es inefectiva en cuanto a cambiar por medio de sus ritos, el cumplimiento de la profecía.

En El gallardo español, Alimuzel no sabe si acatar la orden de Arlaxa de llevarle a Don Fernando "sano y sin cautela", o dar rienda suelta a sus sentimientos y darle allí sepultura. Acude a las aves parleras diciéndoles:

¿qué haré en el mal que siento?

daré la rienda al rigor
o al cortés comedimiento? (I, 188)

Según Pedro Ciruelo esto es "la superstición de los que adivinan por agüeros".³⁰ Esta forma de agüero la seguían los "vanos hombres" quienes creían que al dar las aves voces y aullidos en el aire querían transmitir a los hombres mensajes sobre sucesos futuros que le habían de suceder. Cervantes usa en esta obra el agüero de las aves parleras, y resuelve esta situación con la decisión de Alimuzel de echarse a dormir para buscar,

alivio a la dolencia
que en mi alma triste mora
(El gallardo español, I, 188)

En la misma obra Oropesa echa en cara a Arlaxa el haber enviado a Alimuzel en una empresa muy peligrosa y la compara con Medea quien en la Mitología es reconocida no sólo por su crueldad, sino por su habilidad en la magia y en la hechicería.

En El gallardo español Don Juan se ve a sí mismo como "un hombre encantado" por sentirse turbado ante lo que sus ojos ven y sus oídos oyen y ante la negación de Vozmediano, Margarita y Don Fernando de ser reconocidos como quiénes son. En definitiva la percepción de Don Juan era correcta, luego no había tal encantamiento.

El encanto de Merlín se deja sentir en La casa de los celos cuando Roldán queda paralizado en su lucha contra Bernardo lo que le impide mover sus pies y sacar su espada. El encantamiento es vinculado por Reinaldos a la existencia de hechiceros cuando dice:

De Merlín es el hecho,
que no hay razón que valga con su encanto;
.....
si hechiceros no hubiera
nunca mi primo atrás el pie volviera
(La casa de los celos, I, 241)

Más adelante es Reinaldos quien siente paralizados sus pies, sin poder acudir en ayuda de Angélica a quien unos sátiros ahogan con una cuerda y aparentemente dan

muerte. Reinaldos culpa de su muerte al infierno todo y trata de quitarse la vida con la misma daga que le sirvió para darle sepultura a Angélica, pero Malgesí detiene su brazo y le hace ver que la enterrada,

no es Angélica la bella
sino sombra o imagen de ella.
(La casa de los celos, III, 260)

En los dos ejemplos anteriores Cervantes usa la paralización como efecto de encantamiento, y vincula esta paralización con la hechicería y el poder de los demonios.

El demonio había hecho ya su aparición en escena en la Jornada I cuando Angélica llega a la Corte de Carlomagno con extraña embajada. El demonio se coloca al lado de Malgesí, quien predice, haciendo uso de misteriosas artes, que lo dicho por Angélica no es más que un "fingido cuento". Y promete a Carlomagno hacer uso de su ciencia para estorbar y parar los planes de Galafrón, padre de Angélica.

Se identifica Malgesí a sí mismo como portero de una cueva donde habita el horror, los duelos y los celos.

En la segunda Jornada de esta obra, Cervantes acude a otro medio de encantamiento: el agua. Venus clama por su hijo Amor para pedirle remedio al mal de Reinaldos. Amor envía a Reinaldos a beber de una fuente encantada:

Beberá Reinaldos de ella,
y de Angélica la Bella,
la hermosura que así quiere,
si agora por vella muere,
ha de morir por no vella.
(La casa de los celos, Jornada II, pag. 250).

También en La gran Sultana aparece de nuevo el uso del agua como recurso de encantamiento, que devolverá al Cadí no sólo la salud del alma, sino también la del cuerpo. Las fuentes mágicas y los lagos y ríos mágicos según Mario N. Pavía han sido usados frecuentemente en las literaturas de diferentes naciones. Por la virtud de sus

aguas se puede probar la presencia o ausencia del amor, puede causarse olvido o se puede restaurar la memoria.³¹

Cervantes hace uso también en esta obra de la habilidad que tenían ciertas personas de hacer hablar a los animales y a los mudos; así lo promete Madrigal al viejo Cadí cuando dice:

y aquel valiente elefante
del Gran Señor, yo me ofrezco
hacerle hablar en diez años. (II, 378)

La raíz de esta fábula es sin duda de origen oriental y tuvo eco en España en muchas obras traducidas y originales. Cervantes según Cotarelo y Valledor, sentía admiración por un fraile benedictino, Fr. Pedro Ponce de León, inventor del arte de hacer hablar a los mudos³² y en El Licenciado Vidriera, atribuye la curación de Tomás Rodaja a un religioso de la orden de San Jerónimo "que tenía gracia y ciencia particular en hacer que los mudos entendiesen y en cierta manera hablasen..." (El Licenciado Vidriera, p.887).

Aunque en esta obra, el autor usa este arte sólo como recurso para sacar a Madrigal de una peligrosa situación, en ello hay un fondo de verosimilitud que se apoya en la forma de pensar de los contemporáneos de Cervantes y de Cervantes mismo como he expuesto anteriormente.

En la comedia La Entretenida, Don Antonio menciona la Astrología Judicial como un posible medio de averiguar el paradero de su amada Marcela Osorio. Don Francisco, no duda de la ciencia como ciencia, sino del "simple que se entra en ella/sin estudio ni experiencia." (La Entretenida, I, 457). En definitiva toca a Don Francisco hacer averiguaciones sobre el sitio adonde ha ido a parar Marcela y al regresar con la buena nueva de que el padre de Marcela está de acuerdo en darle a su hija en matrimonio a Don Antonio, demora esta noticia hasta llevar a Don Antonio al punto de

desesperación. En una de estas disgresiones Don Francisco critica a los que van a oír embustes y dan crédito firme a disparates. Alaba al hombre con valor y brío que:

no se ande en esferas
con globos y con máquinas
de inteligencias puras;
atienda, espere, escuche, advierta y mire...
(La Entretenida, III, 479)

Cervantes por boca de Don Francisco exalta al hombre pragmático quien juzga la verdad según sus efectos prácticos y hace burla de aquellos que creen en el poder de un palillo de dientes colgado al cuello. Sin embargo tanto Don Antonio como Don Francisco aceptan la Astrología Judicial como ciencia. Es decir, aquella que es practicada por gente con estudios y experiencia.

Américo Castro encuentra en lo repetitivo de esta idea a través de las obras de Cervantes una señal segura de su creencia en la astrología como ciencia, y cita a Clemencín quien sitúa a Cervantes compartiendo las preocupaciones comunes de los hombres de su siglo en esta materia.³³

En Pedro de Urdemalas, Cervantes describe las fiestas con que se celebra en la aldea la noche de San Juan. En esta noche está presente la superstición y la hechicería. Benita hace suyo el ritual a seguir con tal de conseguir su intento. Ella dice:

y el pie izquierdo a una bacía
llena de agua clara y fría
y el oído al aire atento.
(Pedro de Urdemalas, I, 509)

La noche de San Juan es una noche de aventuras y licencias, donde la vana hechicería hace que las doncellas muestren en ellas una "livana fantasía". Así lo dice Pascual a Benita:

Grave fuera aquesta culpa,
si no tuviera disculpa
en ser noche de San Juan.
(Pedro de Urdemalas, I, 509)

Cervantes, por boca de Leonicio en El cerco de Numancia, dice:

Marandro, al que es buen soldado,
 agüeros no le dan pena,
 que pone la suerte buena
 en el ánimo esforzado...
 (El cerco de Numancia, II, 158)

En la Jornada III, Teógenes acepta la evidencia del triste agüero, pero su espíritu de lucha no se rinde.

Esta noche se muestre el ardimiento
 del numantino acelerado pecho,
 y póngase por obra nuestro intento.
 (El cerco de la Numancia, III, 162).

En Marandro vemos, por un lado, una actitud de negación del agüero y por otro una de confianza en el esfuerzo humano. En Teógenes, sin embargo, se hace presente una actitud de lucha frente a lo adverso; pero sin desdeñar el triste agüero que salió del sacrificio.

Arlaxa en El gallardo Español, reconoce un buen agüero en la alegría que siente su corazón al ver a Nacor:

Buen suceso
 y agüero espero y te doy,
 y en verte tomo alegría
 desusada el corazón.
 (El gallardo español, II, 200)

En La Casa de los Celos, Angélica hace su aparición en la casa de Carlomagno en Francia. La sorpresa se apodera del Emperador, quien pide a Malgesí, el adivino, que consulte su libro para conocer el motivo de esta encomienda. Malgesí, la califica de desventura aunque se queja de que no puede determinar bien lo que es: más adelante,

sin embargo, esta duda en la mente del adivino Malgesí, se disipa y aclara, permitiéndole hacer la predicción de la verdadera intención del Rey Galafrón, padre de Angélica, con esta embajada, que no es otra que la de prender a los doce Pares y conquistar el reino de Carlomagno.

Malgesí se basa en "lo que ve" para aconsejar a Carlomagno:

Manda prender aquella deshonesta,
que será, a lo que veo,
la ruina de Francia en cierto modo.
(La casa de los celos, I, 235)

Lagartija, rapazuelo en El Rufián Dichoso, recita un romance al que Cotarelo y Valledor califica de "parodia y burla de los que corrían refiriendo estupendas aventuras de bravos y rufianes."³⁷ En este romance se menciona el martes como aciago día, sentando así desde el principio un tono trágico que va a culminar con la muerte de Reguilete, famoso torero, a manos del hosco toro. Pedro Ciruelo se oponía a la opinión de prelados de su tiempo y de tiempos pasados, quienes permitían escribir en los santos libros de la Iglesia, unos versos que declaraban que días y horas de cada mes eran infortunados. Aunque Ciruelo acepta el que la mala constelación de signos o de planetas puede hacer mal a los hombres; esta razón no es válida para decir que determinados días y horas son aciagos ya que "las malas constelaciones no acuden cada año en el mismo día del mes, ni tampoco a la misma hora."³⁸

Manfredo en El Laberinto de amor, se siente tocado por Amor a través de la narración de Julia, quien disfrazada de pastorcillo, le declara su amor a Manfredo, duque de Rosena. Se prepara el duque para el encuentro con Julia diciéndose a si mismo:

Ponte en aquella postura
la rodela junto al pecho,
y parte **con pie derecho**.

Aquí Cervantes usa este agüero que asocia la buena fortuna con el acto de empezar una empresa usando el pie derecho para iniciar la marcha. Que Cervantes usa el agüero en sus obras es algo evidente; lo que no se hace evidente es la razón de su uso. Si con Marandro niega Cervantes la validez del agüero, con Teógenes afirma el significado triste que él y los numantinos ven salir del sacrificio. Con Arlaxa el buen agüero se asocia con la alegría de corazón que siente al ver a Nacor. Malgesí, el adivino, es presentado como clarividente y profeta, aunque al principio le cuesta trabajo el poder ver claro el propósito real del Rey Galafrón al enviar a Angélica. Con el uso del martes como día aciago y del partir con el pie derecho Cervantes se hace eco de supersticiones creídas en su tiempo no sólo por el vulgo, sino también por las personas cultas.

Otro de los conceptos a analizar en este capítulo es el de libre albedrío y de cómo este concepto aparece en las Comedias de Cervantes.

Aurelio en El trato de Argel, siente en su interior la lucha de la tentación.

Reconoce la esclavitud en su cuerpo; pero reconoce también la libertad en su alma que lo lleva a decir:

yo moriré por lo que al alma toca
antes que hacer lo que mi alma quiere;
firme he de estar cual bien fundada roca
que en torno el viento, el mar combate y hiere.
(El Trato de Argel, I, 116).

Según Américo Castro, "el libre albedrío significa concretamente para Cervantes libertad de amar"; y "también el derecho a seguir sin entorpecimiento el propio destino donde la voluntad viene a ser como un estímulo vital que nos mueve a determinarnos según nuestro carácter y naturaleza propios."³⁹ Aniano Peña no está de acuerdo con esta interpretación cervantina que hace Américo Castro y señala que en El trato de Argel se muestra la falsedad de la misma.⁴⁰ En esa obra tanto Aurelio como Silvia son

fuertemente puestos a prueba. Aurelio es víctima de un plan elaborado por la hechicera Fátima y su aliado el Demonio, para debilitar su voluntad y rendirla a los pies de Zahara. En Aurelio y Silvia triunfa la decisión de ser fieles a Dios y al amor que se profesaban mutuamente. Estos personajes no exhiben una "moral autónoma" según la calificación que hace Castro del sistema cervantino. En ambos, la motivación de su conducta trasciende los motivos de su ser más íntimo y el lector es testigo de la lucha que se opera en su interior.

La libertad de elección tal como aparece en los ejemplos anteriores, se ajusta más al modo de pensar de Luis de Granada, citado por Américo Castro, quien dice del libre albedrío en el hombre lo siguiente:

"Primeramente se dice ser el hombre imagen de Dios, porque tiene libre albedrío y entendimiento como Dios y como sus ángeles. Porque ninguna de las otras criaturas tiene esta libertad, ca todas son agentes naturales que no pueden dejar de hacer aquello para que tiene facultad; y así, el fuego no puede dejar de quemar, ni el sol de alumbrar, etc. Más el hombre es libre y señor de sus obras, y así puede hacer y dejar de hacer lo que quisiere."⁴¹

Así lo demuestra Aurelio, cuando proclama resueltamente su actitud, después de haber sido tentado por la Ocasión y la Necesidad:

Cristiano soy, y he de vivir cristiano;
y aunque a términos tristes conducido,
dádivas o promesa, astucia o arte,
no harán que un punto de mi Dios me aparte!
(El Trato de Argel, III, 135).

Sin embargo en La Gran Sultana, Madrigal y Andrea sostienen un diálogo en el que Andrea le recuerda a Madrigal del día y ocasión en que se conocieron y de como esa noche el prefirió permanecer cautivo y no ser liberado porque "tenía amor rendida el alma."

Madrigal reafirma lo dicho por Andrea diciendo:

Verdad; y aún todavía tengo el yugo
al cuello, todavía estoy cautivo,
todavía la fuerza poderosa
de amor tiene sujeto a mi albedrío.
(La Gran Sultana, I, 372)

En este caso, el cautivo Madrigal se reconoce prisionero de un amor que ata a su albedrío, haciéndole "perseverar en la fatal inclinación," que le liga a esa mujer. El libre albedrío en Madrigal está hasta cierto punto preso o acallado por una fuerza que es capaz de dominarlo y esta fuerza es el amor. En Aurelio, sin embargo, la respuesta a Fátima, quien trata de ablandar su obstinada "opinión", pintándole con sugestivos argumentos y bellas palabras lo que sería su situación de acceder al amor de Zahara, es un resuelto no:

Por eso yo determino
antes morir que hacer
lo que pide tu querer,
y en esto estaré contino.
(El trato de Argel, I, 115)

Y cuando se queda sólo y eleva una oración al Padre del Cielo pidiendo ayuda, reconoce a Silvia como la que ha de llevar "la amorosa triunfadora palma" y dice:

Si el cuerpo esclavo está,
está libre el alma.
(El trato de Argel, I, 116)

En la misma obra, es Saavedra, el soldado cautivo quien reconoce su triste condición, que en peligro pone al alma y al cuerpo,

y más aquel que tiene presupuesto
de dejarse morir antes que pase
un punto el modo de vivir honesto.
(El trato de Argel, I, 117)

Esta misma capacidad para elegir y para elegir el bien aparece en la historia que

cuenta Sebastián,(un muchacho cautivo), a Saavedra sobre un sacerdote valenciano, a quien le condenan a morir en la hoguera, para vengar la muerte de un morisco, a quien la Inquisición había condenado al fuego. Sebastián habla de un áncora de hierro que se clava en el suelo y que ata su cuerpo, pero también de un espíritu que se desata y se eleva al Cielo:

Sin hierro al hierro ligado
y en su cuerpo atado estaba
espíritu desatado.
(El trato de Argel, I, 119)

Cervantes, a través de sus personajes en las diez comedias, muestra consistentemente dos caras diferentes cuando trata del libre albedrío: En una de ellas el hombre aparece ejerciendo libremente sus decisiones y moviendo su voluntad al fin que desea:

Marandro, en El cerco de Numancia, disuade a Lira de impedirle el saltar el muro construido por los romanos para traerle pan a ella, que muere de hambre,

En vano trabajas, Lira
de impedirme este camino,
de mi voluntad y sino
allá me convida y tira!
(El cerco de Numancia, III, 165)

Roldán, en La Casa de los Celos, encuentra a Reinaldos dormido, y siente en su interior el deseo de quitarle la vida, por ser Reinaldos su rival en el amor de Angélica. Mas, triunfa en él, "el pecho honrado" del que es "buen enamorado" y dice:

que, aunque amor vencerme pudo
no me vence la traición
(La casa de los celos, I, 238)

Este ejercicio de la libertad está presente en Los baños de Argel, cuando Hazen, renegado hasta entonces, se manifiesta clara y valientemente como cristiano frente al

Cadí. El Cadí pregunta: ¿Eres cristiano? y Hazen responde:

Si soy;
y en serlo tan firme estoy,
que deseo, como has visto
deshacerme y ser con Cristo,
si fuese posible, hoy.
(Los baños de Argel, II, 287)

En la misma obra Constanza y Don Fernando se prometen mutuamente el mantenerse firmes frente a las solicitudes de Cauralí y Halima.

Si tú a los ruegos de Halima
estás fuerte, cual espero,
yo me mostraré a la lima
de Cauralí duro acero,
impenetrable y de estima.
(Los baños de Argel, II, 301)

Esta libertad de elegir la vemos presente aun en Lugo, a quien Cervantes, en su obra El Rufián Dichoso, presenta primero como un pícaro pendenciero capaz de mil diabluras; pero después, capaz de darle un viraje a su vida cambiando la decisión de hacerse salteador, por la de ser religioso. Dice Lugo:

Mas, pues sí
que contrario con contrario
se cura muy de ordinario
contrario voto haré
y así, le hago de ser
religioso, ¡Ea, Señor!
(El rufián dichoso, I, 342)

Lugo, que ya como sacerdote se llama Padre Cruz, es tentado por el Demonio, que siente gran celo, por haberle el Padre Cruz arrebatado de sus manos un alma pecadora. El Padre Cruz responde al demonio diciendo:

Vuelve, que te desafío
a ti y al infierno todo
.....
¡Oh alma!, mira quien eres

para que del bien no tuerzas;
 que el diablo no tiene fuerzas
 más de las que tú le dieres.
 (El rufian dichoso, III, 359)

Catalina de Oviedo, en La gran sultana, ha estado por tiempo cautiva de los turcos, pero oculta de la vista del Gran Turco por mañas de Rustián. Mamí, eunuco turco, descubre la belleza de Catalina y echa en cara a Rustián su mala acción e intención al ocultarla al gran señor por tanto tiempo. Mamí informa al turco de la belleza de Catalina quien arde en deseos de verla. El problema surge como conflicto religioso al ser ella cristiana y él, Gran Turco musulmán. Catalina, muestra su fidelidad a su fe y firmeza cuando dice:

Bien podrá ofrecerme el mundo
 cuantos tesoros encierra
 la tierra y el mar profundo;

 pero no podrán, Dios mío,
 como yo de vos confío,
 mudar mi buena intención.
 (La gran sultana, I, 370)

Más adelante, en la Jornada II, Rustián argumenta a la Sultana, quien dice que está resuelta a morir, antes que darle gusto al Gran Turco, haciéndole ver que:

... cuando la fuerza va
 contra razón y derecho,
 no está el pecado en el hecho,
 si en la voluntad no está
 (La gran sultana, II, 380)

 que peca el que hace la fuerza
 pero no quien la recibe
 (La gran sultana, II, 381)

La Sultana reafirma su lealtad a su fe, esta vez frente a su padre, quien la acusa de haberse rendido ante el gusto por la pompa y majestad, cuando le dice:

Si yo de consentimiento
 pacífico he convenido

con el de este descreído
 ministro de mi tormento
 todo el cielo me destruya
 (La gran sultana, III, 392)

La otra cara del libre albedrío que presenta Cervantes la encontramos repetidamente en sus comedias. En ella, el libre albedrío, no aparece libre, sino sojuzgado por una fuerza que lo ciega y que a la razón pone presa. Esta fuerza es el amor. Así lo expresa Doña Margarita en El gallardo español, quien en busca de Don Fernando Saavedra, y disfrazada de hombre, ha viajado a Italia y después a Orán, para allí saber que Don Fernando había abandonado a los suyos para convertirse en moro.

¡Pobre de mí! ¿Dónde quedo?

 Oh amoroso desvarío,
 que ciegas el albedrío
 y la razón tiene presa!
 (El Gallardo Español, II, 207)

Roldán en La casa de los celos, expresa la misma idea. El va en busca de Angélica, sin poder encontrarla. En su desesperación exclama:

¡Ay Angélica, señora
 de mi vida y mi albedrío!
 ¿A dó se esconde tu faz,
 que todo mi bien encierra?
 (La casa de los celos, I, 239)

Madrigal, en La Gran Sultana, confiesa a Andrea, mujer espía, que aún tiene su alma rendida al amor. Dícele Madrigal:

Verdad; y aun todavía tengo el yugo
 al cuello, todavía estoy cautivo,
 todavía la fuerza poderosa
 de amor tiene sujeto a mi albedrío.
 (La Gran Sultana, I, 372)

El amor como fuerza que rinde el alma y la voluntad, la encontramos de nuevo en el Turco quien entrega a la Sultana la posesión de su alma y de su cuerpo. Dice el Turco:

Darete la posesión
de mi alma aquesta tarde
y la de mi cuerpo que arde
en llamas de tu afición;
que afición, de amor interno,
que, con poderoso brío,
de mi alma y mi albedrío
tiene el mando y el gobierno.

(La gran sultana, II, 382)

Segun Américo Castro, "libre albedrío" es para Cervantes "derecho a seguir sin entorpecimiento su destino"; lo que coloca al hombre "ante un sistema de moral autónoma". "El individuo, sigue diciendo Castro, no desenvuelve su conducta en vista de motivos que trasciendan de su ser más íntimo, ni luchando con éste (según manda la religión), sino en dócil armonía con ese ser".⁴² No es este el caso que encontramos, en los textos aquí comentados.⁴³

Hemos visto a Aurelio expresando la lucha interior que experimenta ante los argumentos de Fátima para ablandar su obstinación; pero aún así dispuesto a permanecer firme en su fe y en su fidelidad a Silvia. Saavedra también habla de su condición de esclavo, que conlleva peligros para el alma y para el cuerpo y de su decisión de "dejarse morir" antes que faltar a la honestidad. El ejercitar el libre albedrío, para elegir el bien, lo vemos también en Roldán, pero no sin que antes haya estado presente un período de lucha interior. Aún en el Padre Cruz, aparece el poder del Diablo, aunque este poder esté limitado por la voluntad libre del hombre. Creo, pues, que en estos ejemplos, sí ha habido lucha en el ser íntimo del hombre, para poder llegar, mediante esa lucha a elegir el bien y conseguir la armonía con su ser.

Cervantes, pues, en los pasajes aquí traídos, nos muestra a un hombre que, al decir de Luis de Granada, "es libre y señor de sus obras."

Mas también nos presenta Cervantes, a un hombre en el que el libre albedrío no es realmente libre, cuando se siente virtualmente atrapado por la fuerza del amor.

Américo Castro identifica el libre albedrío en Cervantes, con la libertad de amar. En estas obras estudiadas y en los ejemplos aquí expuestos, el amor aparece, sin embargo, más como fuerza que atrapa e incapacita al libre albedrío, que como fuerza controlada por el hombre y liberadora del hombre.

Estrechamente ligado al concepto de libre albedrío en el hombre, en las diez comedias de Cervantes, está el concepto de Providencia Divina.

En El trato de Argel, Aurelio clama al Cielo en busca de ayuda cuando dice:

Padre del Cielo, en cuya fuerte diestra
está el gobierno de la Tierra y Cielo,
cuyo poder acá y allá se muestra
con amoroso, justo y santo celo!
(El trato de Argel, I, 116)

Ese Dios poderoso y providente se hace de nuevo presente cuando el mismo Aurelio conoce por boca de su amo Izuf que la cautiva española, a quien él ha rendido su alma y vida se llama Silvia. Al reconocer Aurelio a "su Silvia", da gracias al Cielo por permitirle verla y dice:

Y mientras pudiera ver
tu hermosura y gentil ser
templaré mi desconsuelo,
hasta que disponga el Cielo
de entrambos lo que ha de ser.
(El trato de Argel, II, 121)

En la Jornada III, la Necesidad y la Ocasión se dan cita para tentar y "combatir la roca/del pecho encastillado de un cristiano" y es el mismo Aurelio quien pone su confianza en el Cielo, para poder defenderse de la mora infame:

¿Qué no ha de ser posible, pobre Aurelio,
el defenderte de esta mora infame,
que por tantos caminos te persigue?
Sí será, sí, si no me niega el Cielo
el favor que hasta aquí no me ha negado.
(El trato de Argel, III, 133)

Silvia pone también toda su confianza en Dios, para poder salir incólume de esta situación cuando dice:

Como he tenido y tengo la esperanza
puesta en el Hacedor de Tierra y Cielo
por cristiana y segura confianza,
por su bondad, aún tengo el casto velo
guardado, y con su ayuda santa espero
no tener de mancharle algún recelo.
(El trato de Argel, III, 132)

En la misma obra, Saavedra, cautivo, ha podido convencer a Pedro, otro cautivo, a que se mantenga fiel a su fe y a que no trate de aparentar el ser moro para tratar de conseguir la libertad. Saavedra le dice:

Si a ese parecer llegas las obras,
el día llegará, sabroso y dulce,
do tengas libertad; que el Cielo sabe
darnos gusto y placer por cien mil vías
ocultas al humano entendimiento.
(El trato de Argel, IV, 141)

La Providencia es presentada como realizadora de la Justicia y Misericordia, no sólo en las palabras que en el ejemplo anterior dirige Saavedra a Pedro; sino en las dichas por Aurelio al saber de que el Rey va a darles a él y a Silvia, la ansiada libertad. Su alma se vuelca en una acción de gracias a Dios:

¡Gracias te doy, eterno Rey del Cielo,
que tan sin merecerlo has permitido
que, por la mano que más temía,
tanto bien, tanta gloria me viniese!
(El trato de Argel, IV, 143)

En La Numancia, los numantinos preparan sacrificios y oblaciones, y esperan que a través de sus corazones arrepentidos, puedan cambiar los designios del Cielo:

Si tiene el Cielo dada la sentencia

de que en este rigor fiero acabemos
 revóquela, si acaso lo merece
 la presta enmienda que Numancia ofrece.
 (El cerco de Numancia, II, 155)

En la Jornada III, Lira toma sobre sí la defensa de las mujeres numantinas, quienes piden a sus hombres desechen el plan de derrumbar el muro enemigo y dejar al Cielo decidir la suerte de todos. Dice Lira:

Mejor es que la ventura
 o el daño que el Cielo condena,
 o nos salve o nos condena
 de la vida o sepultura.
 (El cerco de Numancia, III, 164)

El Cielo, tal como es usado por el autor en El cerco de Numancia, acrecienta ese sentido de tragedia que se va construyendo a lo largo de la obra. Es el Cielo la Providencia que a veces dicta rigurosas sentencias, considerada como Juez, que da premio y castigo. Otra es la connotación de Cielo que aparece en la alocución que hace Castilla a Bernardo en La casa de los celos.

Castilla pide a Bernardo el regreso a su amada patria, asegurándole que el Cielo está de su lado.

Ven, que el benigno Cielo
 a tu favor se inclina.
 (La casa de los celos, III, 265)

Benigno es también el Cielo que viene a favorecer a Don Lope y a Vivanco, quienes cautivos en Argel, empiezan a recibir, dinero y mensajes escritos por medio de una caña, de la que cuelga un bulto. Esta ayuda inesperada, Vivanco la atribuye a la Divina Providencia que siempre socorre a los más necesitados.

¿Quién? Para mí tengo yo
 que fue Aquél que el Cielo rige,
 que por no vistos caminos
 su pródiga mano acorre
 a los míseros mezquinos

y así a nosotros socorre
aunque de tal gracia indinos.
(Los baños de Argel, I, 280)

Luis Rosales dice que la palabra cielo tiene diversas acepciones en la obra cervantina. La mayoría de las veces conlleva el significado de Providencia; pero otras veces "tiene el sentido de cielo estelar, donde se encuentra inscrito, por correspondencia o analogía, según la doctrina estoica, nuestro destino".⁴⁴

Creo que en los pasajes aquí citados cielo tiene el primer sentido, porque según dice Rosales "al cielo del astrónomo no se le pide nada, ni nada se espera de su ayuda", ni mucho menos puede confiarse que revoque su sentencia movido por el arrepentimiento en los corazones humanos.

En La gran sultana, la Sultana pone su confianza en Dios, al haber sido denunciado al Gran Turco por Mami, el hecho de su ocultamiento por Rustán. Atemorizada exclama:

Con todo, confío en Dios,
que su poderosa mano
ha de librar a los dos
de este temor, que no es vano.
(La gran sultana, I, 369)

El Turco rendido de amor ante la Sultana, quiere hacerla su esposa. La Sultana pide tres días al Señor para pensar y al quedar sola, su corazón se vuelve a Dios orando:

A ti me vuelvo, gran Señor, que alzaste
a costa de tu sangre y de tu vida
la miseria de Adán primer caída
y adonde el nos perdió Tú nos libraste.
.....
a Ti me vuelvo en mi afición amarga,
y a ti toca, Señor, el darme ayuda.
(La gran sultana, II, 377)

En la misma obra, Madrigal, a quien el Cadí le ha encomendado la tarea de enseñar a hablar a un elefante, y de no lograrlo peligraría su vida, reconoce el poder de la

Providencia que vela sobre todos y a todos provee cuando dice:

En todas [las lenguas] saldrá perito,
[el elefante] si le place al infinito
sustentador de los buenos y aún de
los malos, pues hace que a todos
alumbre el sol.
(La gran sultana, II, 386)

Esta última frase dicha por Madrigal responde a las palabras dichas por Jesús:

"...vuestro Padre Celestial, que hace
salir su sol sobre malos y buenos y
llover sobre justos e injustos".
(Mt. 5,45)

Esta misma idea aparece en Don Quijote, cuando después de la batalla que Don Quijote emprende contra un rebaño de ovejas, (que para él era un ejército) lo dejan maltrecho y herido las piedras que le tiraban los pastores y ganaderos. Es entonces que Sancho le recuerda de que le faltaban sus alforjas y con ellas la comida que en ellas guardaba. Dice Don Quijote:

"Mas, con todo esto, sube en tu jumento,
Sancho bueno, y vente tras mí; que Dios
que es proveedor de todas las cosas, no
nos ha de faltar, y más andando tan en
su servicio como andamos, pues no falta
a los mosquitos del aire, ni a los
gusanillos de la tierra, ni a los renacuajos
del agua, y es tan piadoso, que hace salir
su sol sobre los buenos y los malos, y
llueve sobre los injustos y justos".
(Don Quijote, I, 18)

La idea de Dios proveedor la oímos ahora de Sancho quien en una plática con la Duquesa y sus doncellas dice:

"Y las avechitas del campo tiene a Dios
por su proveedor y despensero".
(Don Quijote, II, 33)

En las comedias de Cervantes, aparece en forma repetitiva la idea del Dios Providente como he expuesto en los ejemplos anteriores.

Según Celso Bañeza Román, en su estudio, "La Providencia Divina en Cervantes" dice que "el Fénix español es un hombre obsesionado por la Providencia".⁴⁵ Este autor presenta en este trabajo muchos textos sobre la Providencia que según él demuestran el sentido cristiano de la vida en Cervantes. Tanto Bañeza como Aniano Peña se muestran en contra de la interpretación que Américo Castro da a lo dicho por Don Quijote a Sancho en el Capítulo LXVI de la Segunda parte del Quijote:

"Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura" (II, 66).⁴⁶

Castro opina que Cervantes al hablar de la "particular providencia de los cielos", lo hizo usando una fórmula tradicional, que realmente podía ser cambiada por esta otra que habría expresado mejor su pensamiento: "las cosas pasan porque tiene que pasar". Con esta fórmula, según Castro, Cervantes ocultaba lo que realmente él pensaba: "que el curso de los sucesos humanos pende de la naturaleza, "mayordomo de Dios", y no de la misma providencia divina".⁴⁷

Castro cree que posiblemente este concepto de la naturaleza como "mayordomo de Dios" proviene del Renacimiento. Bañeza insiste "en que la idea es totalmente bíblica: Dios actúa por la naturaleza, le manda y ordena".⁴⁸ Bañeza encuentra en la obra de Cervantes la presencia repetida de la Providencia de Dios que cuida de los buenos y de los malos, la de Su infinita misericordia que hace salir el sol para justos e injustos y la idea de que Dios castiga las culpas de los malvados. En esta última ve Bañeza, a Cervantes unido a la tradición literaria española, a la Patrística y a la Biblia, "al reconocer que el pecado es la causa de nuestros males".⁴⁹

Luis Rosales dedica un capítulo en su libro Cervantes y la libertad en el que estudia la Providencia y hasta que punto ésta influye o deja de influir en la actitud moral del mundo cervantino.⁵⁰ Este autor reconoce la presencia de la invocación de la Providencia en numerosos pasajes de la obra de Cervantes. No sólo está presente en la obra de Cervantes la invocación a la Providencia, sino la Providencia como realizadora de la justicia y la misericordia, así como también la Providencia considerada como juez que da premio y castigo. Al citar numerosos textos en los que Cervantes vuelca su fe en un Dios providente, Rosales trata de demostrar que Cervantes era un católico sincero, y se opone a la tesis de Castro quien afirma que los personajes cervantinos no desenvuelven su conducta a la luz de principios trascendentes.⁵¹

A manera de conclusión y con respecto a la hechicería según aparece en las comedias de Cervantes, podemos decir que las únicas dos obras en las que realmente aparece el uso de la hechicería como tal, son El cerco de Numancia y El trato de Argel. En estas dos obras, no existe una consistencia en el uso de la hechicería, que permita asegurar que Cervantes creía en la eficacia de su uso. Más bien, lo que se puede deducir del uso de la hechicería en estas dos obras, es que Cervantes hizo uso de la hechicería para obtener a través de ella el fin que se había propuesto. En otras comedias el autor ha hecho uso de las aves parleras, de encantamientos que impiden el movimiento de pies y manos y de fuentes encantadas que apagan el fuego de amor y devuelven la salud de alma y cuerpo. Creo, con Maravall, que probablemente Cervantes no creía en que por vía de encantamiento, pudieran las cosas ser transformadas y que al usarla lo hizo como recurso literario.

La Astrología Judiciaria como ciencia según aparece en la comedia La entretenida, parece tener crédito en cuanto que Cervantes creía en ella. El hecho de separar la ciencia en sí misma, de aquéllos que se dicen astrólogos sin tener la debida

preparación, para darle a la primera todo el crédito hace que sea muy posible afirmar que Cervantes creía en la astrología.

Con respecto a los agüeros estudiados en las comedias no he encontrado una solidez en su uso que permita afirmar el que Cervantes creía o no en ellos. Como está expuesto anteriormente, este concepto aparece aún en una misma obra con diferente connotación.

El libre albedrío, según los textos que aparecen en las comedias, creo que es un concepto muy querido y defendido por Cervantes. Sólo hay una fuerza que lo limita, lo ciega y lo ata y esta fuerza es el amor.

Como expresé anteriormente, y a diferencia de lo que opina Américo Castro, cuando él descarta los motivos que trascienden el ser más íntimo del individuo y también toda clase de lucha interior, creo que en los textos comentados está demostrado como esta lucha existe e imposibilita al ser humano de actuar "en dócil armonía con ese ser". Luis Rosales corrobora esta afirmación diciendo que la actividad de la razón no se reduce (como dice Castro) a la conformidad o aceptación de los sucesos, sino que puede desviarlos activamente. (Ver Nota al pie # 43).

En relación al pensamiento de Cervantes sobre la Providencia en las diez comedias, creo que es evidente que si bien no es un "obsesionado por la Providencia" como dice Bañeza, sí es un creyente en ella. Aurelio clama a Dios como Señor de Cielo y Tierra, que ejercita su poder con celo amoroso, justo y santo. Aurelio también pone su confianza en lo que disponga el Cielo sobre el futuro de él y de Silvia. Aurelio confía porque el Cielo "hasta aquí no me ha negado" su favor. Silvia pone su esperanza en el Hacedor de tierra y cielo quien da Su ayuda santa. Saavedra, confía en el Cielo Providente que sabe dar gusto y placer, por vías a veces desconocidas para el hombre. Aurelio da gracias al Rey del Cielo al recibir de quien no esperaba (el Rey) la libertad. Los numantinos en La Numancia esperan que el Cielo revoque su sentencia al mirar sus

corazones arrepentidos. Lira pone su futuro y el de las mujeres numantinas en mano de la Providencia: que sea el Cielo el que de vida o sepultura. Bernardo recibe el reclamo de su tierra para que regrese, porque el Cielo está de su lado. En las palabras de Vivanco, se hace presente el Dios que provee especial cuidado a los más necesitados. La Sultana, da muestra de su fe cristiana en medio de su aflicción y de su total confianza en el Dios que levanto al hombre de su caída por medio de su sacrificio en la cruz. Madrigal hace suya las palabras de Jesús cuando alude al Dios Providente que sustenta a buenos y malos y que hace alumbrar el sol sobre todos.

En lo expuesto anteriormente, hemos visto, pues, a Cervantes usando la hechicería más en forma de servirse de ella, que de mostrar su respaldo a esta creencia. En lo que respecta a los agüeros, no existe una línea de pensamiento consistente en el autor que permita afirmar o negar su creencia en ellos. Aún en el libre albedrío en que Cervantes deja ver al hombre discerniendo y eligiendo según su voluntad, aparece la ambigüedad a que estamos acostumbrados, cuando el libre albedrío es atrapado por la fuerza del amor que ciega el albedrío y aprisiona la razón.

Con respecto al pensamiento de Cervantes sobre la Providencia, creo que son muchos los textos en que este autor repite su criterio de Dios como Supremo Hacedor. Por esto me inclino a apoyar la tesis de Bañeza y Aniano Peña quienes ven a Cervantes reconociendo la naturaleza como una realidad al servicio de Dios y no como dos fuerzas antagónicas, que según el criterio de Américo Castro, sobre el pensamiento de Cervantes en este asunto, colocan al hombre a merced de la naturaleza como fuerza segunda, desconociendo la fuerza primera que es Dios. Américo Castro usa el argumento de lo repetitivo en la astrología, para afirmar su criterio de la creencia de Cervantes en esta ciencia. De igual manera la repetición del concepto del Dios Providente, nos lleva a darlo por cierto.

FOOTNOTES - CAPITULO V

¹ Julio Alonso Asenjo, "El Nigromante en el teatro prelopista", Comedias y Comediantes (Valencia, España: Universidad de Valencia, 1991)91.

² Francisco Garrote Pérez, "Universo Supersticioso Cervantino: Su materialización y función poética", Cervantes, su obra y su mundo, actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes (Madrid: Edi-6, S.A., 1981)59.

³ Pedro Ciruelo, Reprovação de las supersticiones y hechicerías (Valencia, España: Artes Gráficas Soler, S.A., 1978)48.

⁴ Mary Lewis Dewey Weaver, "Magic and Witchcraft...,"6.

⁵ Samuel Waxman, "Chapters on Magic in Spanish Literature", Revue Hispanique XXXVIII, No. 94 (1916):325.

⁶ Dewey Weaver, "Magic and Witchcraft...,"15.

⁷ Julio Alonso Asenjo, "El nigromante...,"92.

⁸ Citado en Dewey Weaver, "Magic and Witchcraft...,"108 nota 13.

⁹ Garrote Pérez, "Universo supersticioso...,"59.

¹⁰ Jose Antonio Maravall, Utopía y Contrautopía...,156.

¹¹ Garrote Pérez, "Universo supersticioso...,"64.

¹² Ibid., 70.

¹³ Ibid., 70.

¹⁴ Ibid., 70.

¹⁵ Ibid., 71.

16 Ibid., 71.

17 Ibid., 71.

18 Ibid., 72.

19 Ibid., 72.

20 Ibid., 72.

21 Américo Castro, El Pensamiento...,254.

22 Garrote Pérez, "Universo Supersticioso...",72.

23 Américo Castro, El Pensamiento...,101.

24 Garrote Pérez, "Universo Supersticioso...",70.

25 Américo Castro, El Pensamiento...,107.

26 Garrote Pérez, "Universo Supersticioso...",72.

27 Jean Canavaggio, Cervantes, trans. J. R. Jones (New York, London: W.W. Norton and Company, 1990)20.

28 Según Canavaggio, uno de los testigos que declaró en favor de Cervantes, después de la liberación, habló de sus contactos con la élite de sus compañeros: sacerdotes, magistrados, monjes, caballeros, oficiales y otros servidores de Su Majestad. Uno de ellos, el Dr. Sosa, a quien Haedo probablemente debe parte de su documentación, confirmó esa declaración diciendo que Miguel "a menudo pasaba el tiempo componiendo versos en alabanza de Nuestro Señor, su Madre Bendita, del Santísimo Sacramento y otras cosas sagradas, algunos de los cuales los discutió conmigo en privado". Canavaggio, Cervantes,91-92.

29 Edward H. Friedman, "Role and Reality: The question of identity in Cervante's Comedias", Pacific Coast Philology XV, October 1980 (Arizona: Arizona State University, 1978-81):19.

30 Ciruelo, Reprovación de las supersticiones...,62.

31 Mario N. Pavía, Drama of the Siglo de Oro,67.

32 Miguel de Cervantes Saavedra, Obras completas,887.

33 Américo Castro, El Pensamiento...,101.

34 Pedro Ciruelo menciona entre las artes "devinatorias", la aeromancia, que consiste en escuchar el sonido que hace el aire al pasar entre las casas, los árboles, las puertas o las ventanas y luego dar un pronóstico. Pedro Ciruelo, Reprovación de las supersticiones...,12.

35 Sebastián de Covarrubias Orozco, Tesoro de la Lengua...,210.

36 Miguel Herrero y Manuel Cardenal, "Sobre los agujeros en la Literatura Española del Siglo de Oro", Revista de Filología Española XXVI (1942):15.

37 Armando Cotarelo y Valledor, El Teatro de Cervantes, 370.

38 Pedro Ciruelo, Reprovación de las supersticiones...,98.

39 Américo Castro, El Pensamiento...,334.

40 Aniano Peña, Américo Castro y su visión de España y de Cervantes, (Madrid, España: Editorial Gredos, S.A., 1975)201, nota 55.

41 Luis de Granada citado en Américo Castro, El Pensamiento...,330, nota 3.

42 Américo Castro, El Pensamiento...,336.

43 Luis Rosales en su libro Cervantes y la libertad cita varios textos de Cervantes para señalar que la actividad de la razón no se reduce, según afirma Castro, a la conformidad o aceptación de los sucesos, sino que puede activamente desviarlos.

En La Galatea, por ejemplo, Damón dice a Galatea:

"Pero con todo eso digo, Galatea que no da el Cielo tan apurados los males que quite de todo en todo el remedio de ellos, principalmente cuando nos lo deja ver

primero, porque parece que entonces quiere dar lugar al discurso de nuestra razón para que se ejercite y ocupe en templar o desviar las venidoras desdichas". (La Galatea, V, p. 726).

En Persiles, Auristela repite la misma idea cuando dice:

"Considerando que nunca los cielos aprietan tanto los males que no dejan alguna luz con que se descubra la de su remedio". (Persiles, I.).

Luis Rosales, Cervantes y la libertad, vol. II (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1960)467.

44 Ibid., 482.

45 Celso Bañeza Román; "La providencia divina en Cervantes", Anales Cervantinos XXVIII (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1990):221.

46 Bañeza Román, "La providencia...",223.

47 Américo Castro, El Pensamiento...,338.

48 Bañeza no cree que Cervantes haya sido naturalista, ni que tuvo necesidad de acudir a Valla, El Cusano, Giordano Bruno, Campanella, para tomar las ideas naturalistas de estos humanistas italianos. Cree que Cervantes cita y parafrasea la Biblia en una de sus doctrinas trascendentales: la de la Providencia de Dios, y hace esto no en forma esporádica e irónica, sino como un cuerpo de ideas que proceden de su convencimiento personal de que Dios cuida al hombre en su azarosa vida. Celso Bañeza, "La providencia...",223-225.

49 Cita Bañeza a Don Quijote cuando en el encuentro con el bandolero Roque Guinart, este dice al melancólico Don Quijote: "Podía ser que en estos tropiezos vuestra suerte torcida se enderezace; que el Cielo, por extraños y nunca vistos rodeos, de los hombres no imaginados, suele levantar los caídos y enriquecer los pobres" (II, 60). En la primera parte es Cardenio quien se dirige al cura y al barbero diciendo:

"Bien veo yo, señores, quien quiera que seáis, que el cielo, que tiene cuidado de socorrer a los buenos, y aún a los malos muchas veces" (I, 27).

Es de Sancho esta expresión:

"Dios sabe lo mejor y lo que está bien
a cada uno" (II, 55)

y esta otra de la Señora Rodríguez quien junto a la Trifaldi y compañía, trata de convencer a Sancho de acompañar a Quijote en el viaje en Clavileño y dice:

"Dios nos echó en el mundo, El sabe
para qué y a su misericordia me
atengo" (II, 40), Bañeza, "La Providencia...,224.

⁵⁰ Luis Rosales, Cervantes y la libertad, II, 461.

⁵¹ Luis Rosales recuerda las acertadas palabras de Pedro Salinas: "La fe religiosa, la confianza en el libre albedrío, la espontaneidad vital, el antinihilismo conviven en muchos novelistas españoles con la más ortodoxa concepción realista del novelar. Y así se explica (o no se explica) que Zola no pudiera ocultar su extrañeza de que la Pardo Bazán, secuaz batallona del naturalismo, fuese a la vez católica sincera". Entre estos muchos novelistas españoles me complace situar al más grande de todos. *Ibid.*, 510, nota 326.

CONCLUSION

Linton Lomas Barrett considera que el agüero fue el elemento sobrenatural más popularmente aceptado durante el Siglo de Oro y el más usado por los dramaturgos de esa época. El propósito de su uso, dice Barrett, fue para agradar el gusto del público y para alertar a la audiencia de eventos futuros.

Este autor ve que en el teatro de Lope de Vega, lo sobrenatural alcanza la cúspide de la excelencia y el drama español su zénit. De hecho Lope tiene la peculiaridad de tornar en ominoso, cualquier incidente o accidente, según su deseo y esto hace surgir la interrogante sobre la creencia de este autor en los elementos sobrenaturales que tan prolijamente usó en sus obras.

Barrett concluye diciendo que es virtualmente imposible el emitir una conclusión definitiva que cierre la puerta a toda duda; no sólo con respecto a Lope sino a casi todos los dramaturgos. La evidencia que existe podría usarse para defender una u otra posición, por lo que en definitiva, dice Barrett, la interpretación final seguirá siendo subjetiva.

Mary Lewis Dewey Weaver, concluye diciendo que en las obras de Cervantes discutidas en su tesis aparece la magia usada abundantemente. Según esta autora la magia tiene una importancia central en estas obras, debido a la preocupación de Cervantes por lo sobrenatural y por la naturaleza ambigua de la realidad misma.

Ve esta autora en el uso de la magia y la brujería por Cervantes su ambivalencia hacia las normas literarias y su rechazo a trazar límites precisos entre lo imaginario y lo real. También califica Weaver de ambivalente la actitud de Cervantes hacia la hechicería, haciendo suyo el criterio de González de Amezúa cuando dice que es mejor dejar en suspenso el juicio personal en lo referente al criterio de Cervantes sobre las brujas y apariciones del demonio. La obra de Cervantes, es para Dewey Weaver, un documento histórico o sociológico que refleja las creencias de la época.

El período renacentista que se extendió, según Kristeller desde mediados del Siglo XIV hasta mediados del Siglo XVI constituyó la corriente de pensamiento que precedió y acompañó en buena parte la vida y obra de Cervantes.

Cervantes, como ya dijimos anteriormente, hizo uso en sus comedias de los elementos sobrenaturales. Estos conceptos tales como el azar, la fortuna, el destino, la astrología, etc. habían sido discutidos y definidos desde siglos atrás, pero en especial formaron parte de las disquisiciones intelectuales de los hombres del Renacimiento.

El concepto de azar que se equipara al de fortuna es revivido en el Renacimiento. Petrarca por ejemplo cree que la virtud es capaz de superar la influencia buena o mala de la fortuna, y Ficino, quien cree también en el triunfo de la virtud sobre la fortuna, da un paso más y aboga por la virtud moral a través de la vida contemplativa.

Pico está no sólo contra el poder de la fortuna, sino también en contra del destino y fue un mordaz oponente a la astrología, no a la astrología como ciencia, sino a la que predice el futuro a través de la marcha de las estrellas.

Pomponazzi, sin embargo, introduce la idea de que la mente humana depende solamente de objetos empíricos, por lo que no encuentra razón que pueda probar la inmortalidad del alma. Pomponazzi cree que el poder de la fortuna ocasiona un movimiento cíclico en el mundo y un estado de vicisitud eterna y ve en la conexión celestial, la determinante de los asuntos humanos. En su esquema de pensamiento, pues, no tenían sitio ni los milagros, ni la intervención divina. No obstante la vigencia de estas creencias, los hombres del Renacimiento, trataron de mantener el poder del hombre sobre su destino y sobre la fortuna.

Tanto Ficino como otros pensadores romanos veían en la práctica de la prudencia, la paciencia, la generosidad la fortaleza y la devoción espiritual un medio eficaz para combatir el poder de la fortuna. Cervantes ofrece también remedios para contrarrestar el poder de la fortuna: el presentarle alegre cara según el pensamiento estoico; el amor como elemento triunfador frente a fortuna; la honra que sobrepasa en importancia a la

fortuna; la muerte con honra y gloria para ganar nueva y perdurable vida como solución a la amarga suerte; la belleza que emana gentileza y luz de los ojos; la osadía, condición favorable para recibir los golpes de fortuna. Es interesante comparar los remedios de fortuna de los pensadores romanos y los de Ficino con los remedios de Cervantes: en los primeros hay un reclamo a las virtudes humanas que conectan con la espiritualidad del alma, mientras que en Cervantes hay una fijación en el ámbito terrenal del hombre y su existencia.

Con respecto al concepto de hado por Cervantes podemos decir que ha sido usado abundantemente en sus Comedias, y una vez más este autor usa este concepto dándole una variedad de significados, sin que aparezca en ellos, una dramática oposición como veremos con otros elementos sobrenaturales. En los textos estudiados el hado aparece:

- a) como fuerza misteriosa e implacable
- b) como fuerza inexorable y negativa, capaz de aminorarse mediante padecimientos y sufrimientos
- c) como una Deidad, a quien se le ruega y se le ofrece sacrificios con el propósito de aplacar su ira y obtener misericordia
- d) como ente separado de Dios
- e) como fuerza capaz de segar la vida humana.

El concepto de sino aparece sólo en La Numancia

- a) como fuerza sometida a Júpiter, que es posible cambiarla mediante rogativas
- b) como fuerza paralela a la voluntad humana
- c) como fuerza inexorable.

El concepto de destino aparece con significados no sólo diferentes sino opuestos, según será visto a continuación:

- a) para Escipión cada cual fabrica su destino
- b) para Roberto es una sucesión de eventos cuyo desenlace no es posible detener.
- c) para Nacor el destino es el responsable de su amor por la mora y el responsable de que el vea en su proceder infame algo bueno.

El concepto de hado aparece, pues, como una fuerza inexorable ante la que el hombre se siente empequeñecido e indefenso, mientras que el sino y destino aparecen como fuerzas capaces de ser dominadas por el hombre. Cervantes una vez más nos hace testigos de la ambivalencia de su pensamiento ante la evidencia que es el texto de sus obras.

El término fortuna es uno de los más usados por Cervantes en sus obras. De hecho hay una fuerte presencia de fortuna en las obras citadas en este trabajo. A veces aparece como una fuerza tremendamente poderosa; pero otras veces el esfuerzo humano tiene tanto poder como fortuna. La fortuna se presenta a veces dentro del contexto del pensamiento estoico como el mostrar alegre cara a la fortuna adversa.

La fortuna puede aparecer disminuida en su influencia cuando es enfrentada al hecho de la muerte y de la esperanza de la vida eterna. De igual manera, los designios de la fortuna, pueden ser detenidos y sobrepasados por la gloria y honra del mundo. La fortuna se presenta también como mudanza; pero aun así no puede afectar la honra.

La Fortuna aparece mayormente como una fuerza ante la cual el hombre tiene recursos para enfrentarla, mientras que, el fatum aparece como una fuerza pre-establecida ante la cual el hombre sólo puede aceptar su inexorabilidad o quizás rogar por su aplacamiento.

El concepto estrella aparece con diferentes connotaciones en los textos estudiados, ya sea como fuerza exterior y superior al hombre, casi siempre maligna; ya como la

estrella que miran los agoreros para poder predecir el futuro o como la estrella que marca la vida de cada ser humano desde el momento de su nacimiento. También está la estrella en el ánimo esforzado y en el valor del buen soldado. Mas por encima de la influencia de las estrellas es para Cervantes el amor la fuerza más poderosa.

Una vez más, se hace evidente el pensamiento ondulante de Cervantes, opuesto a que se le encasille en un criterio fijo. Sin embargo, hay fuerzas que para Cervantes tienen una gran efectividad al menos frente a la fortuna y a la estrella: una es el amor, otra es la honra y el esfuerzo humano.

Los agujeros, que tan importante papel desempeñaron en la obra de Lope, según afirma Barrett, no resultan igualmente importantes en las obras de Cervantes estudiadas en este trabajo. Los agujeros en Cervantes ni son tan numerosos como los de Lope, ni la razón de su uso se hace tan evidente. Mientras Marandro niega la validez del agujero, Teógenes afirma su significado triste. El agujero se presenta en tono festivo cuando es reconocido por Arlaxa como bueno porque tomó "alegría desusada el corazón." Una vez más pone Cervantes en boca de sus personajes, un mismo concepto con diferentes significados.

Con respecto al libre albedrío creo que es un concepto no sólo querido por Cervantes, sino también defendido fervorosamente. Sólo hay una fuerza que es capaz de limitarlo, de cegarlo y de atarlo, y esta fuerza es el amor. La ambigüedad cervantina aparece de nuevo al manejar este concepto del libre albedrío, que ya no va a ser únicamente "libertad de amar", según dice Castro, sino que está misma libertad va a quedar en cierta forma atrapada y cegada por el amor.

Américo Castro afirma que Cervantes descarta los motivos que trascienden el ser más íntimo del individuo y también toda clase de lucha interior. Yo creo que esta lucha está presente en el ser íntimo de Aurelio, de Saavedra, de Roldán y del Padre Cruz, quienes pudieron a través de ella, (pero no sin ella) elegir el bien y conseguir la "dócil

armonía de su ser."

La Providencia es un concepto repetido abundantemente por Cervantes, expresando su visión de Dios como Supremo Hacedor y Proveedor. Por esto me inclino a pensar en Cervantes como un creyente en la Divina Providencia.

De hecho Américo Castro usa el hecho de lo repetitivo del concepto de astrología para otorgarle validez a la creencia de Cervantes en ella. De igual manera, lo repetitivo y la consistencia en el concepto de la Providencia por parte de Cervantes, confirma mi anterior afirmación.

BIBLIOGRAFIA

- Asenjo, Julio Alonso. "El Nigromante en el teatro prelopista," Comedias y Comediantes Valencia: Universitat de Valencia, España, 1991.
- Aristóteles. Obras, trans. Francisco de P. Samaranch, ed. Aguilar (Madrid: España), 1982.
- Bañeza Román, Celso. "La Providencia divina en Cervantes," Anales Cervantinos XXVIII, Madrid: consejo superior de investigaciones científicas, 1991.
- Baroja, Julio Caro. Las brujas y su mundo. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Barrett, Linton Lomas. "The Supernatural in the Spanish non-religious comedia of the Golden Age," diss., Chapel Hill, 1938.
- Callcott, Frank. The Supernatural in Early Spanish Literature. New York: Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1923.
- Canavaggio, Jean. Cervantes, trans. J.R. Jones, New York, London: W. W Norton and Company, 1990.
- Cassirer, Ernst, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr., The Renaissance Philosophy of Man. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956.
- Castro, Américo. El Pensamiento de Cervantes. Madrid: Imprenta de la librería y casa editorial Hernando, 1925.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Obras completas, ed. Angel Valbuena Prat, Madrid: Aguilar, 1960.
- Ciruelo, Pedro. Reprovação de las supersticiones y hechicerías, ed. Alva V. Ebersole, Espana: Artes Gráficas Soler, S.A., 1978.
- Cotarelo y Valledor, Armando. El Teatro de Cervantes. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1915.
- Descouzis, Paul. Cervantes a nueva luz. Germany: Vittorio Klostermann, 1966.

- Dewey Weaver, Mary Lewis. "Magic and witchcraft in the Narrative Prose of Cervantes," diss., Stanford: University of California, 1974.
- El Saffar, Ruth. Novel to Romance. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1974.
- Finch, Patricia S. "Rojas' Celestina and Cervantes' Cañizares," Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America. Gainesville, Fla: The Society Press, 1981.
- Forcione, Alban. Cervantes, Aristóteles, and the Persiles. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Friedman, Edwar H. "Role and Reality: The question of identity in Cervantes' Comedias," Pacific Coast Philology, XV, Arizona: Arizona State University, 1978-81.
- Froude, James Anthony. Lectures on the Council of Trent.. London and Bombay: Longmans, Green and Co., 1986.
- Garin, Eugenio, Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life. London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Garrote Pérez, Francisco. "Universo Supersticioso Cervantino: Su materialización y funcion poética," Cervantes, su obra y su mundo, Madrid: Edi-6, S.A., 1981.
- Gilman, Stephen. "An introduction to the ideology of the baroque in Spain," Simposium, I, Syracuse, New York: Syracuse University Press, November 1946.
- Green, Otis. "Sobre las dos fortunas de tejas arriba y de tejas abajo," Homenaje a Dámaso Alonso, II. Madrid: Gredos, 1961.
- Idem, Spain and the Western Tradition, II, 7. Madisson: The University of Wisconsin Press, 1963.
- Gutiérrez, Jesús. La fortuna Bifrons en el Teatro del Siglo de Oro. Santander, Espana: Sociedad Menéndez Pelayo, 1975.
- Halstead, F. G. "The Attitude of Lope de Vega Toward Astrology," diss., Charlottesville:

University of Virginia, 1937.

Herrero, Miguel y Manuel Cardenal. "Sobre los agüeros en la Literatura Española del Siglo de Oro," Revista de Filología Española XXVI, 1942.

Kristeller, Paul Oskar, Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, California: Stanford University Press, 1964.

Idem, Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.

Idem, Renaissance Thought and the Arts. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Idem, The Philosophy of Marsilio Ficino. Trans. Virginia Comant, New York: Columbia University Press, 1943.

López Estrada, Francisco. "Sobre la fortuna y el hado en la literatura pastoril," Boletín de la Real Academia Española XXVI, CXXII. Madrid: Imprenta de S. Aguirre, 1947.

Mackay, Angus. La España de la Edad Media. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1980.

Maravall, Jose Antonio. La cultura del Barroco. Barcelona: Editorial Ariel, 1975.

Idem, Utopía y Contrautopía en el "Quijote". Santiago de Compostela, España: Editorial Pico Sacro, 1976.

Moliner, María. Diccionario de Uso del Español. Madrid: Editorial Gredos, 1966.

Negrillo, Juan de Dios Mendoza. "Fortuna y Providencia en la literatura Castellana del Siglo XV," Anexos del Boletín de la Real Academia Española XXVII. Madrid: 1973.

Nunemaker, Horace J. "Magic in Medieval Spanish Literature," Speculum VII, 4. Cambridge, Mass: The Mediaeval academy of America, 1932.

Orozco, Sebastián de Covarrubias. Tesoro de la lengua Castellana Española. Madrid: Ediciones Turner, 1979.

- Patch, Howard Rollin. "The tradition of the goddess fortuna," Smith College Studies in Modern Languages III, 3. Northampton, Mass.: Departments of Modern Languages of Smith College, 1922.
- Pavía, Mario N. Drama of the Siglo de Oro. New York: Hispanic Institute in the United States, 1959.
- Peña, Aniano. Américo Castro y su visión de España y de Cervantes. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1975.
- Pfandl, Ludwing. Introducción al Estudio del Siglo de Oro. Barcelona: Editorial Araluce, 1959.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua Española. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S.A. 1984.
- Sáinz de Robles, Federico Carlos. Ensayo de un diccionario español de sinónimos y antónimos. Madrid: Aguilar, S.A., 1967.
- Schevill, Rudolph. "Studies in Cervantes: Persiles y Sigismunda. The question of Heliodorus," Modern Philology IV. Chicago: The University of Chicago Press, 1907.
- Waxman, Samuel M. "Chapters on Magic in Spanish Literature," Revue Hispanique XXXVIII, 94, 1916.
- Whitmore, Charles Edward. The Supernatural in Tragedy. Harvard: University Press, 1915.

VITA

Sara M. Lavastida came from Cuba in 1962. She is a mother of three children. She has a bachelor of Science in Education from the University of Havana, Cuba, (1953); a Master in Education from the University of Puerto Rico, (1973); a Master of Arts, degree in Spanish Literature, from Louisiana State University, (1984).

She won a Stumber Fellowship in the Spring of 1984. Since 1985 she has been a member of Sigma Delta Pi, Spanish Language Honorary Society.

At present time she is teaching Spanish in the East Baton Rouge Parish School Board.

DOCTORAL EXAMINATION AND DISSERTATION REPORT

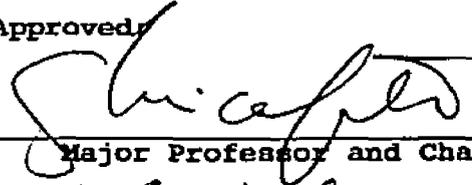
Candidate: Sara Lavastida

Major Field: Spanish

Title of Dissertation:

Elementos sobrenaturales en las diez comedias de Cervantes

Approved:



Major Professor and Chairman

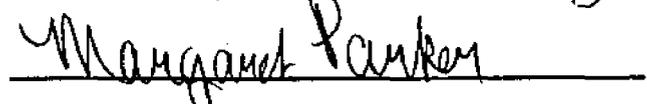


Dean of the Graduate School

EXAMINING COMMITTEE:









Date of Examination:

11- 7-94