



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

**Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia
Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas**

El desarrollo del héroe en el *Libro de Apolonio*

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN LENGUA Y
LITERATURAS HISPÁNICAS
P R E S E N T A
RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA

ASESORA:

DRA. MARIA TERESA MIAJA DE LA PEÑA



SUA'ED

CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F.

DICIEMBRE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Todo hombre será un marinero hasta que el mar lo libere

Leonard Choen

A la memoria de mi abuelo Pedro

Índice

Introducción	1
1. Mester de Clerecía	3
2. Autor, fecha, fuentes del <i>Libro de Apolonio</i> y cristianización del texto	
2.1. Autor	7
2.2. Fuentes y fecha	10
2.3. Cristianización del texto	13
2.4. Los dioses y el mar	18
3. Análisis y comentarios al <i>Libro de Apolonio</i>	26
3.1. El enigma desvelado	
3.1.1. <i>Proemio</i>	31
3.1.2. Incesto, enigma	33
3.1.3. Conjura	38
3.1.4. Exilio en Tarso	41
3.2. El naufragio	45

3.3. La falsa muerte de Luciana	
3.3.1. “de la tristeza ya quanto amanzando”	53
3.3.2. “si la madre perdemos, buena fija auemos”	55
3.3.3. Falsa muerte de Tarsiana	57
3.3.4. Anagnórisis y final	62
3.4. Epílogo	69
Conclusiones	70
Bibliografía	71

Introducción

En el *Libro de Apolonio*, el rey, sabio e insuperable en el arte de la música y el arte de la palabra, viaja por las tierras de Oriente próximo en búsqueda de una explicación a la injuria en su contra, con la esperanza de cambiar su fortuna. El anónimo autor del *Libro*, a su vez dirigido por el también anónimo de la *Historia Apollonii Regis Tyri*¹, lleva al personaje más allá de sus conocimientos y sabiduría para hacerlo comprender, de la forma más dura y desde la doctrina cristiana, que la inteligencia y la razón nunca podrán entenderlo todo, pues el hombre es finito y, ante la inabarcable creación divina y su gobierno providencial, lo mejor es dejarse arrastrar virtuosamente por su fuerza, con una sola verdad en la mano: la fe.

El clérigo, autor del *Libro de Apolonio*², utiliza al personaje del rey de Tiro como un ejemplo para exponer algunas ideas fundamentales para la religión como: el dogma de la Providencia como prueba de la existencia de Dios; la caridad como vía de acceso a Él y la virtud como motor que dirige los pasos del hombre en dicho camino. Pero, también el poeta plantea una postura ante una problemática epistemológica contemporánea; específicamente, contra el uso de la lógica como principal método para acceder al conocimiento. Aunque el poeta nunca lo supo, aquello contra lo que se manifiesta sutilmente en su obra, fue el mismo fenómeno que Bacon anticipó y que llevó, por ejemplo, a Guillermo de Ockham a separar de tajo la vía del conocimiento a través de la experiencia del camino de la revelación (Xirau, 1999).

1 Es ampliamente aceptado que el hipotexto del *Libro de Apolonio* es la *Apollonii Regis Tyri* (de este momento en adelante abreviaré como *HART*, por sus siglas) obra escrita en latín alrededor del siglo III d.C. (Alvar, 1984; Corbella, 2007; Monedero, 1987). Los estudios previos al *Libro de Apolonio* de Dolores Corbella (2007) y Carmen Monedero (1987), así como Isabel Uría en *Panorama crítico del mester de clerecía* (2000), proveen una descripción detallada de los manuscritos que contienen la historia de Apolonio en latín, así como una detallada descripción de la discusión sobre los distintos posibles orígenes del relato. Las tres autoras, así como Manuel Alvar concuerdan en que el *Libro* tiene como antecedente a la *HART*.

2 En adelante me referiré al *Libro de Apolonio* como el *Libro*, o bien, el *Poema*, indistintamente.

Para demostrar su postura, el autor anónimo ocupa la materia del hipotexto para conducir su reflexión a través de Apolonio, exponiéndolo a la inmensidad del mar y a su poder indomable. Lo hace entrar y salir de sus aguas, entrar y salir de la reflexión interna para desarrollar la potencia de su conocimiento virtuoso, haciendo uso tanto del conocimiento razonado como el revelado. Para ello el héroe debe sufrir la fuerza providencial, viajar entre el continente y las islas, exponerse a tormentas, perder casi todos sus bienes y a su familia. Todo ello contribuirá a que acceda a un estado de perfección cristiana más alto y verá sus tribulaciones bien recompensadas. Por lo tanto, el mar no sólo sirve como un motivo que impulsa la historia, sino como un símbolo que articula la postura del autor y el mensaje adoctrinante con el desarrollo espiritual del héroe.

En esta tesis sigo el camino trazado por Isabel Uría en su artículo “El *Libro de Apolonio*, contrapunto del *Libro de Alexandre*” (1997), como guía para definir la evolución del personaje y analizar la doctrina incluida en el *Poema* completo.

En el primer capítulo hago un breve repaso por el término mester de clerecía para ubicar la obra dentro de su contexto histórico. En el segundo capítulo describo las características históricas y formales del *Libro*, así como el valor simbólico del mar y el agua, pues éste influye decisivamente en el desarrollo del personaje. Por último, en el cuarto capítulo me propongo demostrar la evolución espiritual y material de Apolonio, así como desvelar el carácter doctrinal del *Poema*, por ser éste el que motiva el argumento y la evolución del personaje.

1. Mester de Clerecía

El *Libro de Apolonio* se inscribe bajo el rótulo del mester de clerecía. La discusión sobre los límites de dicho término tiene varias décadas y ha sido animosa entre críticos de diversas partes del mundo. Un resumen minucioso y preciso es el de Isabel Uría en *Panorama Crítico del mester de clerecía* (2000). En él repasa la evolución de las posturas y los intentos por delimitar sus características estilísticas, temáticas y la nómina de autores y obras; en donde, además, concluye que la denominación “mester de clerecía” designa a una escuela poética, en Castilla, en el siglo XIII, con una manera particular de versificar. Si bien el mester de clerecía comparte con la mayoría de la prosa y la poesía medievales el carácter docto de sus temas, la erudición de los autores, la resimbolización de fuentes anteriores (*aemulatio*) y el didactismo, la peculiaridad de esta escuela poética es su forma de versificar.

La segunda cuarteta del *Libro de Alexandre* ha servido de guía para confirmar al tetrástico monorrímo de versos alejandrinos o cuaderna vía como rasgo característico de dicha escuela: “Lo que se destaca y se pondera en ellas es, en efecto, el modelo métrico-rítmico y estrófico del poema” (Uría, 2000: 39). La cuarteta dice literalmente:

Mester traigo fermoso, non es de joglaría,
mester es sen pecado, ca es de clerezía,
fablar curso rimado por quaderna vía,
a sílabas contadas, que es grant maestría³

El concepto reaparece en la primera cuarteta del *Libro de Apolonio*, donde también se alude al nuevo sistema de versificación, bajo el término de “nueva maestría”:

³ Anónimo. *Libro de Alexandre*. Madrid: Cátedra. 2003, pp. 130-131.

En el nombre de Dios et de Santa María,
si ellos me guiassen estudiar querría,
componer hun romance de nueva maestría
del buen rey Apolonio et de su cortesía⁴. (c. 1)

Pero, en la cuarteta del *Libro de Alexandre*, considerada como un manifiesto poético (Uría, 2000), además de declarar el modelo métrico-rítmico y estrófico, opone al mester de clerecía con el de juglaría. La diferencia estriba en que la nueva maestría no estaba pensada para cantarse en plazas y campos, sino para ser leídas, tal vez en voz alta, por clérigos y gente allegada a los monasterios; uno (juglaría) era el oficio de cantar en público poesía épica, lírica o narrativa, acompañado de algún instrumento, con un fin lúdico, sin la preocupación por la métrica y la rima; el otro, en cambio, era destinado al uso en los ámbitos noble y eclesiástico, haciendo énfasis en su valor formal.

La forma no es menos rigurosa que el contenido en el mester de clerecía. Los autores asumen una actitud común en su labor poética. Todos los textos escritos por clérigos eran sometidos a una cristianización rigurosa a fin de extraer de ellos una lección adoctrinante. Siempre sometidos a la norma poética, los autores resimbolizaban el sentido original de los textos por medio de elementos originales, comentarios, juicios de valor, digresiones, a fin de impregnarlos de religiosidad. Quizá con la intención de llegar primero al clero, y, así, encauzar la interpretación de las Escrituras en la ortodoxia, y, en segundo término, al resto de la feligresía.

La dimensión cristiana, didáctica y ejemplar, es singularmente relevante en los poemas del “mester de clerecía” y cumple, [...] una función pastoral, o simplemente educativa, que responde a un plan de la Iglesia. Ésta, a partir del siglo XIII, pone un singular empeño en la educación intelectual y moral del clero, puesto que sólo un clero debidamente preparado podría formar al pueblo en la pura ortodoxia de la doctrina cristiana. En una época en la que se sucedían las herejías de los cátaros y valdenses, la información del clero era primordial, una exigencia inaplazable que el clero tuviese una sólida educación religiosa y conociese el significado de la liturgia de la misa y de los sacramentos para poder salir al paso de las burlas que los herejes hacían de la penitencia, de la eucaristía y, en general, de toda la liturgia. (Uría, 2000: 131-32)

4 Anónimo. *Libro de Apolonio*. Madrid: Cátedra. 2007, pág. 71.

El interés eclesiástico por la educación del clero ante la ignorancia, sobre todo del bajo clero, se agudizó al comienzo del siglo XIII y culminó en el IV Concilio de Letrán (1215), en el que se dispusieron varias consignas en pro de la difusión del conocimiento teológico. Las consignas del Concilio de Letrán se repitieron en el de Valladolid (1228), con el cual se promovió el estudio de la teología por parte de los clérigos.

La religiosidad de la poesía del mester no excluye de sus temáticas las referencias paganas de la antigüedad. Por el contrario, las fuentes tratadas por los autores que remiten a anécdotas heterodoxas atrajeron, al parecer, tanto a autores como a lectores o escuchas. Sin embargo, como se menciona líneas arriba, la materia tratada debía ser reinterpretada con el fin de adoctrinar. Por lo tanto, el hipotexto era sometido a un sistemático replanteamiento y resimbolización a través de la retórica: *amplificatio* y *abreuiatio* (*paraphrasis*). “El autor del *Apolonio*, efectivamente está ejerciendo ese principio de la *aemulatio* para convertir en criatura poética lo que en el original latino es un relato, tantas veces escrito y descarnado” (Alvar, 1984: XXVII). La retórica, por otro lado, era impartida en una escuela o universidad; es apropiado pensar, entonces, como menciona Uría, que, si el *Libro* está escrito en castellano viejo, haya sido compuesto en la Universidad de Palencia (Uría, 2000), lugar donde florecieron los estudios de gramática, donde había una Facultad de Teología y tenía contacto estrecho con la Universidad de París. Esto último habría facilitado un intercambio activo que influyera bidireccionalmente en la creación poética y literaria, así como en las formas de pensamiento.

La erudición, la finalidad didáctica y moralizante, el contexto histórico, pero, sobre todo, el sistema de versificación son los rasgos que identifican a un conjunto de poemas y poetas dentro del mester de clerecía. Entre ellos se encuentran 12 obras: “el *Libro de Alexandre*, nueve poemas largos de Berceo y tres breves himnos litúrgicos, el *Libro de Apolonio* y el *Poema de Fernán González*” (Uría, 2000: 55).

Sobre la difusión de estas obras, se ha estimado que eran utilizadas de la misma manera que los juglares contaban sus historias. Esa idea era sostenida por los verbos propios de la audición: escuchar, escuchad, habedes oído, oít, oyesteis, oyeréis, incluidos en la serie de poemas del mester de clerecía, y que aluden a un público ideal que presencia o escucha la recitación (Uría, 2000). Sin embargo, en la Edad Media, la lectura individual solía hacerse en voz alta, y no era exclusiva de los juglares. Hoy en día se sabe que la manera más común de difundir obras cultas era en grupos reducidos de personas y en lugares privados. Así, el medio de difusión del mester de clerecía y el juglar deben ser concebidos en ámbitos distintos, a fin de acercar al lector contemporáneo a una interpretación más acertada sobre las creaciones literarias y poéticas del mester.

Por su parte, según la intención didáctica del mester de clerecía y, teniendo en cuenta el carácter de lectura, más bien individual o para compartir entre pocas personas, así como su elaborada estructura poética, el *Libro de Apolonio* propicia la reflexión sobre diversos temas: estilísticos, teológicos, ficcionales, históricos y espirituales. Es curioso pensar que una obra estrictamente religiosa ofrezca la posibilidad de una interpretación significativa también para un universitario laico de nuestros días; sin embargo, como puede confirmarse con la información arriba provista, es de suponer que el contexto del autor sea semejante al de cualquier estudiante contemporáneo y que la materia del *Libro*, ricamente cargada de significados, sea actual y vaya más allá de la reflexión académica. Desde mi punto de vista, el mar aparece como un elemento constante, cargado de un doble sentido, por una parte: el valor simbólico universal, y por otra, el valor funcional y simbólico dentro de la misma obra. Esto podría funcionar como un vínculo entre épocas, pues, el mar ha sido siempre respetado, temido, venerado y tiene una impronta arquetípica semejante.

2. Autor, fecha y fuentes del *Libro de Apolonio*

2.1. Autor

El carácter anónimo del *Libro*, lejos de mantener al margen a su autor, llama la atención sobre él. Ha provocado la curiosidad de estudiosos y con seguridad de no pocos lectores, quienes dirigen su atención hacia las improntas de la autoría de versos y cuartetos enteros que permiten deducir el entorno y en ocasiones la mentalidad del poeta, pues no existe ninguna noticia del autor ni del copista (Uría, 2000). De tal forma, al rastrear la autoría sólo se puede delinear lo que rodea al poeta, en una suerte de silueta tras el texto, allí donde la *amplificatio* de la materia del hipotexto se ajusta con pertinencia al momento y necesidades de la historia. Con ese recurso, perfectamente homogéneo en la estructura del *Libro*, inserta, en ocasiones, nítidos cuadros costumbristas de su tiempo; otras veces, elabora retratos morales, éticos, y otras más, dibuja movimientos, formas y paisajes (Alvar, 1984).

Si bien, en el *Libro* coinciden con la *HART* algunos motivos y una materia ficcional semejantes, ambos textos tan sólo se parecen en eso, en lo esencial, lo “genético”, con similitud con el término científico, pero, sobre todo, con el etimológico. En el poema del mester de clerecía es reconocible una identidad propia que revaloriza, resimboliza, la materia original (Corbella, 2007). El poeta castellano distingue su creación, o recreación como le llama Manuel Alvar (1984), del hipotexto, siguiendo la tradición retórica de la *paraphrasis*, en la *amplificatio* y la *abreuiatio*, y de diversas figuras de la lengua que lo embellecen, pero también lo impregnan de sentido. Es, pues, con esa antigua herramienta discursiva como el anónimo autor del *Libro* imprime en él su propio hálito creativo, diferenciando ambas obras, cual poemas gemelos, con similitudes esenciales, pero con vitalidad y personalidades distintas (Alvar, 1984).

Algunos de los pasajes cotidianos de la época que distinguen la pluma del poeta son el paseo de Apolonio con su amigo por la ribera del mar, en las cuartetas 201 y 202; o bien, el rito de amortajamiento de Licórides en la 364, ambos analizados por Alvar en su ensayo “Los cuadros de género”⁵, incluidos en su introducción al *Libro de Apolonio* de la edición de Paidós de 1984. Y uno más es el gozoso juego de pelota con los *donzelles* de Architrastes, en las cuartetas 144 a 148. Así como el autor dibuja su época, también da constancia de su formación clerical. El *Libro* asoma su espíritu cristiano en todo momento, en ocasiones valiéndose de referencias extratextuales, como el ejemplo del ermitaño y el vino, que el poeta utiliza para incluir una reflexión sobre el encadenamiento de los pecados, en la cuarteta 55; o bien, la reflexión directa con el lector, en voz del poeta, en tercera persona del plural, en las cinco cuartetas finales, que disertan sobre la brevedad de la vida y la necesidad de comulgar ante Dios, haciendo alusión a la parábola de las bodas del hijo del rey en Mateo: 22,1-14. También se exaltan constantemente las virtudes cristianas. Los personajes bien librados en la conclusión del *Libro* son ejemplos de espíritus bondadosos, como Elánico, quien humildemente no acepta recompensa por su servicio (*Quien bondat da por preçio malamiente se denuesta* [c. 76 d]), o los médicos que al no conservar ninguna moneda del ataúd de Luciana (c. 323) hacen gala de su honestidad.

Quisiera destacar, por ser conveniente a la tesis, de entre las marcas del poeta castellano que resimbolizan la materia original de la historia del rey de Tiro: la sabiduría de Apolonio, virtud que en el *Libro*, en un principio, se enfoca en sus habilidades intelectuales y que después perfecciona en un virtuosismo más cercano al agrado de Dios, en la correcta relación con el mundo de la creación, el conocimiento y la fe. Apolonio es descrito como un intelectual medieval que demuestra en repetidas ocasiones su refinada maestría en el *trivium* y el *cuadrivium*, y no como uno pagano (Alvar, 1984).

5 Paidós, 1984.

El poeta medieval encontró en la materia de la *HART* un vehículo propicio para hacer eco de un problema intelectual de su época: la desconfianza en la lógica del método escolástico, entre los siglos XII y XIII (Uría, 1997). Dicha intención es factible, porque la historia del texto latino también es motivada por el enigma propuesto al rey Apolonio, y la sabiduría del personaje funciona como motor del argumento. En ambas obras, el conocimiento del Rey es el don principal con el que hace frente a la adversidad; es así como logra impresionar al rey Architrastes, enamorar a la princesa, desposarse con ella y eventualmente mejorar su fortuna. Es posible concebir, entonces, que, tratándose de una obra donde la intelectualidad juega un papel relevante, el poeta castellano optara por plantear una postura sobre un problema también intelectual. Que Apolonio sea descrito como un clérigo de la Edad Media y no como un pagano, debe interpretarse también como una clave para descifrar el valor didáctico del *Poema*. No es una obra dedicada a la conversión de herejes o a la rectificación del hombre común, sino a la del clérigo.

El mar juega un papel fundamental para cumplir con la intención del autor. Sus tormentas, su inmensidad y toda su fuerza se aglutinan en un símbolo preciso para metaforizar la totalidad del mundo creado y su incomprensible gobierno divino: la Providencia. Ante la cual, el hombre religioso puede utilizar el intelecto, la razón y la fe, para tratar de comprenderla, y de tal forma acercarse a Dios, pues Él, por grados de perfección, es la razón última detrás de todo lo creado. Esto es posible porque, siguiendo a Santo Tomás, a través del intelecto, en un ejercicio de abstracción, el ser humano puede acercarse a la divinidad mediante los diferentes grados de perfección en el mundo (Xirau, 2009). Y según San Buenaventura, dicha perfección está en la naturaleza, en las ideas y en el alma (Xirau, 2009). Es allí, en el alma, donde el autor del *Libro de Apolonio* propone la vía más fidedigna para acceder a la divinidad. Dicho camino es diferente al método lógico, pero no opuesto, más bien complementario. Tal complementariedad también es defendida por el poeta medieval frente a la tendencia que primó la

razón del método lógico, y que en menos de un siglo, durante el XIV, propició la separación del conocimiento por vía de revelación del conocimiento empírico.

El personaje del rey Apolonio, de la obra medieval, puede servir como sujeto y objeto de la reflexión que el autor propone. Así, en el nivel de sujeto, es Apolonio quien comprende, como resultado de sus tribulaciones, que la experiencia es necesaria para la sabiduría, pero la razón última debe apoyarse en la fe. Y, en el nivel de objeto, es a través de Apolonio que el receptor de la obra puede acceder a la postura del autor.

2.2. Fuentes y fecha

El manuscrito del *Libro de Apolonio* que se conserva en la Biblioteca escurialense, junto a la *Vida de Santa María Egipcíaca* y *Libre dels tres Reis d'Orient*, tampoco provee la fecha de creación. En un principio, el *Libro* fue catalogado como coetáneo del *Cantar del Mío Cid*, pero los estudiosos lo sitúan en la primera mitad del siglo XIII (Uría, 2000), pues faltan indicios lingüísticos que precisen la fecha (Monedero, 1987). Dicha ubicación temporal abrió otra discusión aún inconclusa, ¿qué fue primero, el *Alexandre* o el *Libro de Apolonio*?. Ambas son contemporáneas y coinciden en su contenido, en el desarrollo de los personajes. Al respecto Isabel Uría, en su artículo “El Libro de Apolonio, contrapunto del Libro de Alexandre” (1997) postula que los personajes principales funcionan de manera armónica, complementándose en su enseñanza doctrinal. Los poetas, dice Uría, ven en los personajes ejemplos “de virtud y de pecado, pues se trata de conductas opuestas: una digna de ser imitada, la otra reprobable”(Uría, 1997: 194).

Al margen de las referencias extratextuales en el *Libro*, otra obra subyace tras el poema medieval, una que guía la mano del poeta castellano del siglo XIII, quien reescribe y resimboliza la materia antigua para convertirla en una obra distinta y original. Dicha práctica imitativa, casi plagaria, era no sólo común, sino la norma creativa de la época. Esto es comprobable en el mismo *Libro* donde el autor constata una obra precedente a la suya, cuando, en la cuarteta 372b, hace un llamamiento a contrastar sus palabras: “catatlo en la estoria si a mi non creyedes”.

Los poetas medievales, en ocasiones ostentan su erudición, pareciera que con orgullo, casi soberbia, pero en cuanto a la originalidad del contenido debe otorgárseles el reconocimiento de un trabajo humilde. Pues, toda obra parte de la *imitatio* como principio creativo. La influencia clara de otras obras y su mención, proveía al lector (o escucha) las claves para fijar la obra en el ámbito de los verosímil.

Son numerosas las fuentes que tratan la misma historia que el *Libro de Apolonio*, aluden a ella o la citan (fenómeno que demuestra la gran penetración en el gusto popular de la época). De entre todas, la más antigua es la fuente latina: *Historia Apollonii Regis Tyri* (*HART*), cuya fecha de composición se sitúa entre los siglos III d.C y VI. El texto más antiguo que recoge esta historia es el manuscrito Laurentino de la Biblioteca Laurentina de Florencia, que data del siglo X d.C.

Si bien, algunos rasgos y motivos narrativos del la *HART* parecen anteriores al siglo tercero y similares a los que construyen los relatos helenísticos, aparentemente no existe ningún original griego, sino que la versión latina es un calco tardío de la tradición griega (Deyermol, 1968-69). Desde mi punto de vista, más allá de la discusión sobre el origen de la historia, la penetración del relato a la Península Ibérica del siglo XIII d.C. parece anteceder al *Libro de Apolonio*. ¿El poeta fijó, usando el

texto latino, un relato conocido de forma popular? Un análisis minucioso de los motivos del *Libro* y la *HART* y su comparación con relatos medievales en la Península podrían dar alguna respuesta.

Por otro lado, la posibilidad de una historia previa al texto latino del siglo III, de una carga pagana aún mayor, no ha sido descartada. El mismo Deyermód mantiene ese resquicio abierto:

No obstante, como ya he dicho, contiene muchos rasgos, muchos motivos, que parecen más antiguos y en todo sentido más primitivos que el texto ameno de la *HART*. Es difícil a veces explicar la presencia de ciertos elementos de la narración, y esto también sugiere un estado más primitivo de la historia o quizás unas fuentes que el autor no asimiló completamente. (Deyermód, 1968-69: 126)

Además, antropológicamente, el contacto entre la Península y las culturas mediterráneas antiguas (micénica y fenicia) está comprobado. Esto posibilitaría la difusión de relatos del Oriente Próximo y el Mediterráneo en la Península Ibérica. De tal manera que algunos motivos, alusiones a personajes o sitios geográficos como Tiro, que se incluyen o se mencionan en la *HART* y a su vez en el *Libro*, podrían haber permanecido en el imaginario colectivo desde antes del siglo III d.C. en la Península, en una suerte de relato folclórico, descarnado sin muchos pormenores. Esta posibilidad queda abierta para posibles reflexiones futuras.

2.3. Cristianización del texto

El carácter religioso y didáctico del *Libro de Apolonio* es una característica que, junto a la unidad estilística, formal, poética y retórica, definen al inventario de poemas del mester de clerecía.

La religiosidad del *Libro de Apolonio* es innegable, desde el primer verso hasta la última línea revela su espíritu cristiano, pues hace constante referencia a Dios, a los santos, a la oración, a la virgen, entre otras alusiones a la fe cristiana. En 68 ocasiones, cuenta Monedero, se menciona la palabra *Dios*⁶ y una *Deus*; se nombra 14 veces al *Criador* de forma directa, y otras tantas se refiere a él como *rey de los çiellos* (c. 93a), *Senyor Espiritual* (cc.110d, 456c), *El que poder ouo de pobre tornar* (c. 137a), etc. (Monedero, 2000); en una ocasión se invoca a la Virgen María como *Santa María* (c. 1a), y la palabra *santo* se repite tres veces: *faciendo oraciones por los logares santos* (42d), *de un ermitaño santo oyemos retrayer* (55a), *fue el santo diciplo su maestro buscar* (320b); los personajes realizan oraciones (cc. 43 y 558) y rezan el salterio (cc. 585, 291, 375, 376), entre otras alusiones. Además, el *Libro de Apolonio* encierra varias lecciones. Las cuartetas 51 a 59, por ejemplo, son un repaso de los pecados capitales; las cc. 93-94 explican el socorro divino; Apolonio diserta sobre la resignación en las cc. 114-118; y las cuartetas finales (cc. 651-657) constituyen una reflexión sobre la muerte y la fugacidad de las cosas. Sin embargo, el verdadero valor religioso del *Poema* lo proveen el tratamiento de la historia y los dogmas en ella cifrados.

Respecto a la cristianización del *Libro de Apolonio*, Isabel Uría indica en *Panorama Crítico del mester de clerecía*, que el proceso responde a la intención moralizante del nuevo mester, y al nuevo auge de las historias paganas. De tal manera que éstas se convirtieron en receptáculo de la religión,

⁶ Según mi propia cuenta, la palabra aparece en 70 ocasiones.

como la historia del rey Alejandro, o la ficción de Apolonio, para extraer de ellos una lección de moral (Uría, 1997) y al mismo tiempo revivir dichas historias que enaltecen al espíritu, que agradan.

Por su parte, Monedero en el estudio introductorio al *Libro de Apolonio*⁷, siguiendo a Klebs, expone la posibilidad de que la materia de la historia del rey de Tiro haya sido cristianizada en tres periodos: uno en el III d.C., que transforma por primera vez la versión pagana; otro, un par de siglos después, en el V d.C., de la cual derivan los manuscritos de la *Historia Apollonii Regis Tyri*; y una más en el siglo XIII, en la creación del *Libro de Apolonio*. Monedero también aclara que la cristianización del *Libro* aumenta la religiosidad según tres finalidades: “una de las características de la novela bizantina era su fondo moralizante y religioso; la enseñanza era una de las metas de los clérigos de la nueva maestría, y, además, modernizar el relato para hacerlo inteligible al pueblo” (Monedero, 1990: 47).

Uría, por su parte, reflexiona brevemente en “El Libro de Apolonio, contrapunto del Libro de Alexandre” (1997) sobre la posibilidad de que el *Libro* sea la respuesta a la controversia religiosa e intelectual⁸, entre los siglos XII y XIII d.C., en torno al estudio del método lógico aristotélico, aplicado al análisis de la palabra sagrada. De tal forma, Uría propone que el autor castellano:

Se hace eco de un problema, surgido en la segunda mitad del siglo XII y que, en cierto modo, se agudiza en el siglo XIII. Se trata de la desconfianza que un sector de la clerecía —especialmente los monjes— mantenía frente al método escolástico, que aplicaba la lógica de Aristóteles al estudio y exégesis de las Sagradas Escrituras. (Uría, 1997: 208).

Tal vez esta disputa sea la verdadera motivación del *Libro*. No hay que subestimar la trascendencia de la querella, pues la época del poeta anónimo del *Libro de Apolonio* es de gran producción teológica y artística, pero también lo es de cambios importantes para la cultura occidental.

⁷ *Libro de Apolonio*. Edición crítica de Carmen Monedero. Madrid: Clásicos Castalia, 1987.

⁸ cf. Inciso 2.1 del capítulo 2 de esta tesis.

Política, económica, social, intelectual y artísticamente se resiente la transición del feudalismo a los estados autónomos (Xirau, 2009).

La problemática que expone Uría tiene como consecuencia interpretaciones poco ortodoxas de la palabra de las Escrituras, consideradas como soberbias por un sector de la Iglesia (1997). Pero, el problema del uso de la lógica traspasó el ámbito del estudio de las Sagradas Escrituras, pues, para el siglo XIV es un método que redirecciona el quehacer intelectual hacia fuera de la Palabra, hacia el mundo de la creación, mediante el uso primordial de la razón y la experiencia, haciendo a un lado a la autoridad, los conocimientos de la tradición y las ideas del vulgo. Actitud que allanará el terreno para el pensamiento empírico del Renacimiento.

Ahora bien, el autor no parece estar en completo desacuerdo con el pensamiento aristotélico ni niega el uso de la razón y la experiencia como vías de conocimiento. En primer lugar, coincide con Aristóteles y con la doctrina en pensar en Dios como causa final de todas las cosas: “mas quando Dios me quiso a esto aduzir” (c. 132a), “de Dios vos vino esto, que tan bien escogiste” (c. 238b), “Mas, quando ganancia nos da el Criador” (c. 250^a), “Pero quando Dios quiso, pasó hun gran rato,” (c. 314a). Y, en segundo lugar, asume el contacto con las cosas como vía para adquirir su idea; no niega, pues, la experiencia como parte indispensable del conocimiento: “Nunqua sabrién los omnes qué eran auenturas,/ si no perdiessen pérdidas ho muchas majaduras” (c. 136a,b); aunque, quizás difiera del sensualismo debido a la prácticamente nula interacción de Apolonio con las creaturas del mundo, al margen de los humanos, y a que el autor se muestra más afín a la vía del conocimiento a través de la introspección, la vía del alma, sobre la vía de los sentidos, puesto que el rey Apolonio constantemente se entrega a la soledad y al peregrinaje, y poco sabemos de sus reflexiones, pero es claro que las lleva a cabo, pues el personaje va cambiando a lo largo del *Libro*.

Además, el autor parece comulgar con la idea que ha recorrido el pensamiento cristiano desde Gregorio de Nisa hasta Santo Tomás, sobre la fe como última certeza a la que el conocimiento puede llegar. El poeta medieval pareciera decir, junto con Santo Tomás, que es imposible deslindar el conocimiento natural del sobrenatural; pues el primero, que requiere de la experiencia, implica como última comprobación la experiencia sobrenatural. Según el mismo Santo: “no se puede deducir la existencia de Dios de ideas privilegiadas que el hombre tiene en su conciencia, sino mediante puntos bien anclados en la experiencia” (Xirau, 2009: 166).

Nunqua sabrién los omnes qué eran auenturas,
si no perdiesen pérdidas ho muchas majaduras;
quando an passado por muelles et por duras,
después sse tornan maestros et creen las escripturas. (c.136)

En el último verso queda asentado el fin de toda experiencia: sabiduría y fe. Dicho de otra manera, el conocimiento por la experiencia está orientado naturalmente hacia la revelación de Dios, en este caso en las *Escrituras*.

Algo semejante afirma Bacon, cuando asegura que, aunque la demostración racional concluya, es indispensable que la experiencia lo compruebe para eliminar la duda (Aguilar, 1988). Pero su pensamiento acusa ya un ligero rompimiento con la fe, que el poeta castellano del *Libro* tal vez confronta, pues Bacon considera indispensable para conocer no permitir la influencia de la autoridad en el proceso; no aceptar los dichos ni la opinión del vulgo; llevar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento analítico; y primar la ciencia de la razón y la experiencia (Xirau, 2009). En cambio, Apolonio comienza su aventura desde el límite de su propio conocimiento y de su propia razón hacia la experiencia, donde comprueba la Caridad de mano y palabra del vulgo: el pescador y Elánico el cano, y termina por comportarse como un hombre completamente entregado a la fe: en un hombre resignado ante la Providencia, después de su viaje por Egipto como romero.

Ahora, si el problema anterior es lo que motiva al poeta para crear el *Libro de Apolonio*, es necesario dilucidar la manera en la que se articula dicha postura dentro del relato. Para ello es indispensable considerar la motivación del héroe para emprender la aventura; la exposición de los dogmas de la Providencia, la Caridad y la Fe; así como el desarrollo de las virtudes del héroe. En todo lo anterior el mar tiene un papel fundamental. Por lo tanto, es natural que la cristianización del *Libro* no sólo afecte a la historia y a los personajes, sino también a dicho elemento natural preponderante en la obra: el mar, pues éste conduce al héroe en sus peripecias y representa a la Providencia en la obra con mayor claridad que cualquier otro símbolo. Para analizar la función del mar dentro del *Libro*, habría que establecer la relación histórica entre el hombre, el mar y las fuerzas divinas en la región del Mediterráneo, así como su trascendencia dentro del relato. Ni una ni otra podría ser concebida sin un breve repaso del significado simbólico del mar y el agua, pues, como señala Isabel Rodríguez, las convicciones religiosas alrededor del Mediterráneo:

[...] hay que buscarlas, posiblemente, no sólo en el peso de la tradición clásica [...] sino también, y por encima de todo, en la complejidad natural del piélago, cuyos fenómenos tienen desde tiempos ancestrales la capacidad de sorprender al ser humano; el primer sentimiento que inunda el espíritu de un hombre ante la contemplación del mar es el de su insondable grandeza, el sobrecogimiento que produce el infinito misterio del abismo, o la admiración hacia la belleza que en él se encierra. Nadie queda impasible ante la tormenta en el mar, ante el desconocido e imprevisible peligro que puede llegar a suponer una travesía marítima. (Rodríguez, 1999: 122)

2.4. Los dioses y el mar

La relación entre el hombre mediterráneo y el mar es compleja. Durante miles de años ha establecido un vínculo espiritual y de subsistencia. Sólo otra cultura u hombre, cuya forma de vida esté orientada hacia aguas oceánicas es capaz de compartir, de manera profunda dicho vínculo. Pues la experiencia cotidiana carga de sentido el entorno (aquello que el hombre de ciudad sólo conoce de oídas o de manera teórica). Así, las civilizaciones de las costas del mundo se vinculan simbólicamente, de la misma suerte que sus litorales son bañados, tarde o temprano, por las mismas aguas. No obstante, los significados connotativos del mar son más o menos fijos en diferentes culturas del mundo, se ubiquen en las costas o no. A través de dichos significados podemos inferir el poder evocativo del mar en el *Libro de Apolonio*, así como el contenido adoctrinante y la postura ideológica del autor del *Poema*.

El mar aglutina el significado de otros fenómenos y entes de la naturaleza que con él se relacionan: el viento, las tormentas, las plantas y animales acuáticos, etc. Sin embargo, en el que todos estos coinciden es en la valencia del agua. A grandes rasgos, ella simboliza la vida, el elixir inmortal, la sustancia primordial, mágica, medicinal donde todas las cosas preexisten. En ella residen el vigor y la eternidad. De su caos primigenio emana todo lo creado, porque en ella preexisten todas las cosas en su estado potencial. “Principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo” (Eliade, 1972: 178).

Juan Eduardo Cirlot, en su diccionario de símbolos, se refiere al mar como el intermediario entre lo formal y lo no formal, entre la vida y la muerte; fuente de vida y su final; “volver hacia él significa morir, retornar a la madre” (2006: 305). Tanto el mar como el agua están asociados al paso

simbólico a la vida futura. Pero este mismo símbolo deriva de uno más amplio, el del océano. Él contiene, además de la totalidad, los gérmenes de los contrarios, lo germinal y lo destructivo. De sus profundidades emergen lo inferior y lo monstruoso, lo aún no capacitado para la vida superior, aérea. Los seres que emanan de su oscuridad, o que pueblan las regiones costeras se asocian con la inmortalidad (Cirlot, 2006).

Ser el principio de todas las cosas provee al agua un carácter oracular. Si bien este poder adivinatorio era adjudicado a los manantiales y grutas, fuentes subterráneas de agua dulce, los babilonios llamaron al océano: “la casa de la sabiduría”, de donde Oannes (personaje mítico mitad hombre, mitad pez) emerge del mar para revelar a los hombres la escritura y la astrología (Eliade, 1972).

La inmersión acuática significa la regresión a lo preformal, la regeneración, el nuevo nacimiento. En su carácter regenerador, la inmersión acuática equivale a la disolución de las formas, a la desintegración y, por lo tanto, a la purificación. La inmersión es equivalente a la muerte y a la catástrofe (Eliade, 1972) .

El mito del origen acuático es común en el folklore europeo y también forma parte de la cosmogonía babilónica, donde se personifica al océano de dos maneras: el dulce (Apsû) sobre el cual flota la tierra, y el salado y amargo (Tiamat), poblado de monstruos. Pero, la divinización del agua se remonta al culto a la Gran Diosa Madre, primera divinidad rectora del mundo para las culturas antiguas. Dicho culto tiene su génesis en el Paleolítico, periodo del que datan algunas figuras femeninas de arcilla utilizadas con fines rituales.

Los vestigios arqueológicos del Paleolítico demuestran que el hombre y sus sociedades, esencialmente agrarias y matriarcales, asociaron la naturaleza y sus fenómenos con lo sagrado. El mar

también fue objeto temprano de sacralización. La importancia del Mediterráneo en las migraciones y colonizaciones; la dependencia cotidiana y económica de las culturas de la zona, el miedo, respeto y fascinación por él se reflejan en los utensilios de barro y las figuras ornamentales grabadas con motivos marítimos, que datan de la misma época que las figurillas más antiguas relacionadas con la Gran Diosa Madre. Estos vestigios dejan suponer que el mar fue adorado como una de las diferentes manifestaciones de la Diosa Madre.

Los vestigios cretenses del III milenio a. C. encontrados en los litorales de Cremasma, Niru-Jani, Poros, Erimópolis (entre otros): copas, ánforas, figurillas humanas, pequeñas embarcaciones, podrían ser las primeras evidencias tangibles del culto al mar, a quien se le pedirían favores para los largos viajes, sobre todo para la obtención de un viento propicio (Rodríguez, 1999).

Quizá la primera diosa occidental del mar tenga sus raíces en otras mitologías asiáticas, allí donde las divinidades femeninas se relacionan con el mar y el agua. Mitologías que atribuyen a estas deidades la creación del cosmos y la protección humana; como Nammu, diosa sumeria, madre del cielo y la tierra, cuyo nombre escrito en ideograma se utiliza para designar al mar. No obstante, la fuerza marina, que primero fue concebida como una entidad femenina, perdió terreno ante el patriarcado de la sociedad, y la soberanía de sus aguas recayó en la potestad masculina de Posidón, y en menor medida en su pareja Posidaeja⁹.

En un principio, en la sociedad prehelénica, Posidón fue venerado como dios de la Tierra y después hundió su poder en las aguas (una vez que los micenos se convirtieron en grandes navegantes) para transformarse en dios de los barcos y las olas. En aquél momento fue deidad tutelar de pescadores, navegantes y barqueros. “[...] como dios que penetra profundamente en la vida e intereses de los

⁹ Posideja podría ser la representación de la diosa del mar cretense, subyugada a compartir la soberanía del mar (Rodríguez, 1999).

pueblos marinos, Posidón aparecía en multitud de mitos y leyendas; dicho de otro modo, su actualidad religiosa fue indiscutible para los habitantes de la Hélade, indisolublemente unidos por el mar” (Rodríguez, 1999: 42). Es en este punto donde el mar de la historia del rey de Tiro cobra su valor religioso original, asociado a Posidón. Cabe recordar que es él quién interviene directamente en la tormenta y la movilización de las embarcaciones de Apolonio en el hipotexto pagano.

Posidón fue identificado con Neptuno en el Imperio Romano. Aunque nunca tuvo la misma importancia que el dios griego, el romano formó parte del aparato religioso de Estado, se celebraron festividades, erigieron templos, rindieron sacrificios y tributos. Pero, la cultura que lo incluyó con naturalidad a su religiosidad, en algunos siglos vería imponerse ante el amplio panteón de divinidades el dominio de una sola.

El cristianismo que nació en el Oriente Próximo, encontró en el Imperio Romano un reducto propicio para su expansión. Pero para ello tuvo que buscar la manera de adaptar su religión al culto de los pueblos politeístas. La clave de dicha adaptación, desde mi punto de vista, radica en el mismo relato escatológico que la diferencia de otras religiones monoteístas: el mundo y ella misma están en un estado de perfeccionamiento, ante la expectativa del final del tiempo, donde Dios hará su reino. Pues en ese perfeccionamiento ha “rescatado” lo provechoso de otras religiones para incorporarlo a la suya. La actitud frente a lo pagano, sobre todo la literatura, la establecieron los Padres de la Iglesia, y San Agustín la definió al decir:

[Q]ue los cristianos debían utilizar la cultura antigua lo mismo que los judíos habían utilizado los despojos egipcios. «Si los filósofos (paganos) han emitido por azar verdades útiles a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo no hay por qué temer a esas verdades, sino que hay que arrebatárselas para nuestro uso a sus ilegítimos poseedores.» (Le Goff, 2008: 98)

De tal suerte, el conocimiento antiguo y la literatura se transmitieron a la Cristiandad en la Edad Media de manera fragmentada. Así, el mar continuó vinculado en el imaginario popular con lo desconocido, lo insondable, con seres de otro mundo; pero, ahora los mitos y leyendas del poder de los dioses que tenían al mar como escenario, se subordinan a la enseñanza bíblica, a las parábolas y alegorías, como en los *Moralia* de Gregorio Magno y las *Mitologiae* de Fulgencio en el siglo VI (Rodríguez, 1999). El *thíasos* quedó entonces asociado al pecado, a un universo marginal y demoníaco:

[...] en el que cabían y se daban cita todos los pecados. Por ello en no pocas ocasiones, en el contexto de la Iglesia, el mar y sus arcanos pobladores míticos, fueron asociados con el pecado, muy especialmente con la lujuria (así sucede con Venus o las sirenas, por ejemplo) [...]. El mundo del pecado y el mar, fundidos indisolublemente, tuvieron su expresión ideológica y plástica en una criatura mítica, la sirena [...]. (Rodríguez, 1999: 98)

La metáfora del “pescador de almas”¹⁰, epíteto asignado primero a los discípulos de Jesús: Pedro y Santiago, así como los milagros relacionados con el mar y los cuerpos de agua, denotan no sólo la habilidad narrativa de los autores de los evangelios para metaforizar la labor de los evangelizadores, sino también la imposición del dios cristiano sobre las fuerzas del agua y el mar.

Las referencias del poder de Dios sobre el mar y el agua en el *Nuevo Testamento* no se limitan a la “pesca milagrosa”; Jesús sana a un paralítico en un estanque (*Juan* 5:5-9), calma la tempestad marítima (*Mateo* 8:24-27; *Marcos* 4:37-41; *Lucas* 8:23-25), y camina sobre el mar y apacigua sus ondas (*Mateo* 14:22-33; *Marcos* 6:45-52; *Juan* 6:16-21). Las mismas iniciales de Jesús Cristo, Hijo de Dios Salvador, en griego (*Iesos Cristos Theou Uios Soter*) forman la voz: *Icthus*, pez; de tal manera, la representación de un pez fue (es aún) interpretada en sentido criptográfico como Cristo. Esto en lo que respecta a la fuerza milagrosa de Jesús de Nazaret y su símbolo, que patentan su verdadera esencia divina. Pero, en cuanto a la tradición judía, que se incluye en la cosmogonía cristiana, se muestra también a un Dios creador y amo de las aguas y el mar.

10 La metáfora aparece por lo menos en dos ocasiones en los textos sagrados: *Lucas* 5:4-9 y *Juan* 21:1-14.

En el *Génesis*, el Espíritu de Dios se movía “sobre la faz de las aguas” después de crear al mundo, separa de ésta los cielos, da nombre al mar, crea sus monstruos, entre ellos el más temible de todos, Leviatán, y consagra los peces al dominio del hombre (*Génesis* 1:1-10, 26). Posteriormente, causa un diluvio que barre con toda la creación, y los gigantes que poblaban la tierra, excepto al hombre Noé, su mujer, tres de sus hijos, sus esposas y dos ejemplares de cada especie animal (*Génesis* 6, 7, 8); castiga a Jonás, enviando una tormenta contra la nave en que éste viajaba, y propicia que un pez gigante lo devore (*Jonás* 1, 2), entre otras alusiones marítimas.

Las referencias a la Naturaleza en el *Nuevo Testamento* confirman el poder de la divinidad cristiana sobre cualquier fuerza natural y fenómeno marítimo, se impone así a la mitología antigua, y toma el lugar de Posidón y el *Thíasos* en el Mediterráneo. Los hombres convertidos al cristianismo que viajan o dependen del mar, ahora se encomiendan a Jesús, la Virgen María, San Nicolás, San Erasmo, Santa Ana, San Antonio de Padua, San Julián. Sobre todos, los marineros entregaron su devoción a la Virgen María para procurar buenos viajes y rumbos seguros. Por ello no es extraño encontrar entre las letanías medievales a la Virgen epítetos como: Guía, Faro, Estrella de la Mar. Este mar cristianizado cumple, por lo menos, dos funciones dentro del *Libro de Apolonio*, en relación al valor adoctrinante de la obra: demostrar la Providencia (la totalidad del mundo creado y su gobierno) y con ella a Dios como causa última de todas las cosas; así como metáfora del recogimiento del hombre en el alma para encontrar la verdad (la vía del alma). Por otro lado, el mismo mar funciona como vía de desplazamiento del personaje y es el lugar donde ocurren las situaciones clave para el desarrollo de la historia, de tal suerte que el mar vincula el nivel anecdótico con el mensaje adoctrinante.

El mar es la comprobación de Dios en el relato porque en términos teológicos del siglo XIII, toda la creación, incluyendo al hombre, tiene como causa última a Dios. Sin embargo, dentro de la ficción del *Libro*, los personajes actúan de manera autónoma, ejercitando su libre albedrío de tal forma

que movilizan la historia. El autor, aparentemente, no pone en duda el albedrío de los hombres, y asume como Santo Tomás que “los hombres creados por Dios, son naturalmente libres” (Xirau, 2009: 174). Así que Dios toma presencia en el relato a través de la naturaleza mencionada en la obra. Casi toda se concentra en el mar. A esta naturaleza debe referirse el *Poema* cuando es mencionado “el mundo”; éste debe ser, pues: “el mundo” de la creación divina. Al que, a su vez, se le atribuye una cualidad de Dios: el poder de controlar el destino:

El estado deste mundo siempre así andido,
cada día se camia, nunca quedo estido;
en toller et en dar es todo su sentido,
vestir al despoiado et despoiar al vestido. (c. 134)

La cuarteta anterior forma parte del discurso del pescador después de rescatar a Apolonio, recién terminada la tormenta en el mar. La misma cualidad providencial es reconocida por el rey de Tiro: “buena fue la tempestad, de Dios permitida,” (c. 547c), y en el discurso consolatorio de Estrángilo se vuelve a mencionar:

El curso deste mundo en ti lo as proubado,
non sabe luengamiente estar en vn estado;
en dar et en toller es todo su vezado,
quienquier llore ho riya, él non á ningún cuydado. (c. 339)

Pero la idea del poder providencial también debe considerarse como un presupuesto intelectual¹¹ de la época, pues Santo Tomás lo utiliza como sustento racional para demostrar la existencia de Dios, siguiendo el razonamiento aristotélico, en sus tres primeros puntos de partida para deducir la existencia de Dios: el hecho del movimiento, el hecho de la causalidad, la relación entre lo contingente y lo necesario. “Si se quiere usar un lenguaje más teológico que filosófico, dice Santo Tomás que Dios es un ser providencial que interviene a cada momento en el destino de las cosas sensibles de este mundo”

11 Arthur Lovejoy en *La larga cadena del ser; historia de una idea*, postula que las doctrinas pueden ser afectadas por cinco unidades elementales dinámicas y repetidas o constantes: supuestos implícitos o presupuestos intelectuales, motivos dialécticos, pathos metafísicos, semántica filosófica e ideas (Lovejoy, 1983).

(Xirau, 2006: 168). Es, pues, la idea de la Providencia, fuertemente anclada en el pensamiento medieval, y no expuesta con examen en el *Libro de Apolonio*, por suponerse natural para el hombre religioso y su sociedad, que Dios sea capaz de revelarse ante Apolonio a través del poder cambiante e indescifrable del mar, pues éstas son las mismas características asociadas a la Providencia.

El mar también es metáfora del alma, en tanto que Dios se revela al individuo cuando éste regresa en sí mismo y comprueba en su conciencia memoriosa la imagen de la eternidad (Xirau, 2009). Cabe recordar que la misma eternidad está presente en la valencia del mar, en tanto que del agua proviene la vida, todo permanece en potencia dentro de ella, y sobre ella se habrá de recoger el mundo por cataclismo. De tal suerte, Apolonio se entrega a la soledad en medio de las olas, se aísla en sí mismo, y así, viendo el efecto de la experiencia en su trayectoria de vida, resuelve entregarse a Dios en un peregrinaje a Egipto.

Considerando lo anterior, el mar posibilita eficientemente no sólo el desarrollo de la ficción, sino también la exposición del significado adoctrinante del *Poema* y la postura ideológica del poeta frente a las circunstancias intelectuales de su época.

3. Análisis y comentarios al *Libro de Apolonio*

No cabe duda de que el *Libro de Apolonio* encierra una historia ejemplar: “El relato es, pues, edificante: el poeta trata de mover al público a imitar la virtuosa conducta de Apolonio” (Uría, 1997: 194). El *Libro de Apolonio* “llega a convertirse en una verdadera apología del cristianismo, concurriendo en él incluso las características propias del relato hagiográfico” (Corbella, 2007: 33); “modelo de comportamientos que se nos propone como espejo en el que nos debemos mirar” (Alvar: 1984). Por ello, sería un error disociar el valor edificante del *Libro* de la interpretación de la función del mar. La vía más adecuada para un análisis que considere ambos aspectos (el valor del mar y la ejemplaridad del relato) es seguir el desarrollo del personaje de Apolonio, pues la carga ejemplar del relato tiene su más sólido apoyo en el virtuosismo del rey de Tiro, y el relato afecta directamente al personaje, aún en las digresiones narrativas. Por lo tanto el análisis de la obra no puede perder de vista la evolución del virtuosismo de Apolonio, pues, incluso, desde el punto de vista anecdótico, la historia comienza en la primera oposición a la virtud del personaje: el engaño de Antioco.

Sobre las virtudes de Apolonio, Monedero y Uría comentan:

[...] tanto del *Libro de Alexandre* como del *Libro de Apolonio* trascienden valores morales y enseñanzas genuinamente cristianas [...]. En el *Libro de Apolonio* se exaltan las virtudes del protagonista: lealtad, fidelidad, generosidad, humildad y resignación cristianas, por las que, al final, es premiado. (Uría, 2000: 130)

“Son ensalzadas: la paciencia ante los contratiempos [...]; el desinterés [...]; la generosidad [...]” (Monedero, 1990: 26). Virtudes que guiarán al personaje en una aventura marítima y sentimental que provocarán “la conversión espiritual de Apolonio [...] hacia la perfección espiritual” (Uría, 1997: 195).

Pero, de entre todas las virtudes es el conocimiento la que justifica la ejemplaridad del personaje, la cualidad que lo destaca de entre los demás personajes. Tal virtud es la naturaleza que impulsa a Apolonio hacia el bien, y sus actos lo conducirán hacia una sabiduría aún mayor, hacia una plenitud cristiana en los dos ámbitos del hombre: el social y el individual. En este último operan la razón y el conocimiento. En el primer caso, mediante la experiencia logrará encumbrar su estado; y en el segundo encontrará una razón verdadera en la fe. Esto no quiere decir que Apolonio se comporte como un vicioso al comienzo de la historia, pues parte desde y es movido por la sabiduría. Comienza su historia de vida, sin optar por algo contrario a su naturaleza, sino desde un estadio virtuoso hacia la potencialización del mismo.

La personalidad social y la individual, naturalmente, son indisolubles de la enseñanza moral del relato. Santo Tomás considera que la virtud se realiza en última instancia dentro del cuerpo social (Xirau, 2009). Pues el hombre es un ser social por creación divina y lo es porque tiene que realizar la máxima cristiana del amor: la caridad.

Pareciera, en una lectura completa del *Poema*, que el designio divino para Apolonio es el de recorrer la senda de sus pruebas y salir airoso, pare reconocer que la experiencia y el conocimiento deben complementarse para lograr un conocimiento efectivo del mundo, pero, sobre todo de Dios. De quien, al parecer, Apolonio sólo tenía noticias desde la razón, mediante los atributos intelectuales, comprobados en los libros de su biblioteca. En la experiencia del mundo entenderá la vía del conocimiento mediada por la fe y el alma; por que la fe, según se puede advertir en la intención del autor, es la verdad última que la experiencia puede alcanzar.

La doctrina del *Libro* está explícita en versos y cuartetos enteros donde el narrador o los personajes reflexionan sobre los pecados, el mundo y Dios¹², en una especie de exposición binómica,

12 El *Libro* también cifra el valor doctrinal en la oposición dialéctica de lo verdadero y lo falso, la virtud y el pecado,

quizás porque “el texto se inscribe en una época en que todavía se participa del expreso dualismo entre fe del reino de Dios y, separado por un abismo, el mundo del pecado (el bastión mascoriento, el pecado, el malo)” (Corbella, 2007:33).

Para analizar el perfeccionamiento moral y humano del personaje y el carácter doctrinal del *Poema*, Isabel Uría propone tres episodios clave, donde Apolonio es “impactado” por acontecimientos decisivos que lo hacen reflexionar “sobre sí mismo y la vida de los hombres.” (Uría, 1997: 195):

- 1) El enigma desvelado
- 2) El naufragio¹³
- 3) La falsa muerte de Luciana

A grandes rasgos, en el primero sucede el acontecimiento que saca al héroe de casa hacia la aventura. En el arquetipo del camino del héroe, según Campbell, este episodio correspondería a la “partida”, al “llamado de la aventura”. En éste, Apolonio se da cuenta de que sus razonamientos son correctos al solucionar el enigma, pero su cultura libresca es insuficiente para triunfar, pues no logra casarse con la princesa. “La desconfianza en sus saberes librescos lo empuja a salir de Tiro y a viajar por otras tierras, o sea, cambiar la trayectoria de su vida” (Uría, 1997: 197); en otras palabras: falta comprobar el conocimiento con la experiencia. En el segundo episodio: *El naufragio*, ocurre el accidente que desencadena el cambio interior. El pescador que recoge a Apolonio en la playa elabora una reflexión que será de gran ayuda para el rey de Tiro en sus nuevas pruebas: la vida, que ha sido escrita por Dios es también una fuente de sabiduría, y hay que saber afrontar su inestabilidad para endurecer la fe para creer plenamente en las escrituras. El pasaje podría compararse con el

implícita en la acción de los personajes, en una suerte de ejemplo y contraejemplo. Cabe mencionar que el método por oposición dedicado a la reverencia a Dios fue muy utilizado por los clérigos de la primera mitad del siglo XIII. El franciscano Gilberto de Tournai lo utiliza en la estructura de su *Eruditio regum et principum*, escrito en 1259, para San Luis. (Le Goff, 2008: 155)

13 Uría sólo delimita concretamente el segundo episodio, señalando las cuartetos(cc. 106-143); respecto al primero y el tercero, los límites sólo pueden inferirse según la argumentación de la autora.

acontecimiento de “el vientre de la ballena”, según la teoría de Campbell, donde el héroe es devorado y despojado de todo rastro de vida secular precedente, para poder ascender a un estadio superior de existencia. Si bien *El naufragio* no incluye un pez devorador, conserva el valor simbólico del despojo y desasimiento de los viejos hábitos, debido a la connotación purificadora del agua y la experiencia cercana a la muerte que supone el accidente marítimo. Y por último, en el tercer episodio, *La falsa muerte de Luciana*, propicia el perfeccionamiento cristiano. Apolonio hace frente a la supuesta muerte de Luciana con resignación y humildad, y se retira a Egipto durante quince años. En este punto del peregrinaje espiritual ha adquirido la experiencia vivencial suficiente para comprender la correcta reverencia a Dios y admitir la fe plenamente como verdad última, incluso más allá de la experiencia. De vuelta, en el rey de Tiro no cabe ya la desesperación ni la angustia, sólo se aflige y abrumba, siempre con resignación. Es entonces cuando Apolonio es recompensado: reencuentra a su esposa e hija y reestructura con creces su fortuna material:

Ahora conoce el sentido de la vida. Ha comprobado que los saberes intelectuales, por sí solos, no bastan, y que la lógica no puede nada contra la maldad y el engaño. Ha sufrido en su propia carne duros reveses de fortuna y traiciones de los que creía sus amigos, y ha conocido, también, la lealtad, la caridad y la generosidad desinteresadas. Con todo ello ha aprendido que la verdadera sabiduría es la del hombre justo y virtuoso, que confía en la providencia de Dios y acata humildemente su voluntad. (Uría, 1997: 207)

La división del *Libro* en tres episodios es propicia para analizar detenidamente el desarrollo espiritual de Apolonio. Sin embargo, a esta división habría que aumentar un episodio más, correspondiente a la conclusión del *Libro*, y una subdivisión en pasajes internos, para puntualizar algunos momentos clave y tener un panorama más claro de la evolución del personaje, así como la influencia de Dios sobre ésta, mediante el poder del mar.

La delimitación de los cuatro fragmentos principales y su subdivisión será la siguiente:

a) El enigma desvelado (cc. 1-105)

a.1) *Proemio* (cc. 1, 2)

a.2) Incesto, enigma (cc. 3-35)

a.3) Conjura (cc. 36-61)

a.4) Exilio en Tarso (cc. 62-105)

b) El naufragio (cc. 106-143)

c) La falsa muerte de Luciana (cc. 144-650)

c.1) “de la tristeza ya quanto amanzando” (cc.144-241)

c.2) “si la madre perdemos, buena fija auemos” (cc. 242-326)

c.3) Falsa muerte de Tarsiana (cc. 325-452)

c.4) Anagnórisis y final (cc. 453-650)

d) Epílogo (cc. 651-659)

3.1. El enigma desvelado

3.1.1. *Proemio*

Las primeras 35 cuartetas del *Libro* son indispensables para delimitar, no sólo el conflicto inicial de la historia, sino al personaje de Apolonio, que sirve como espejo de clérigos, asumiendo que el poeta tiene como intención (entre otras) exponer una postura ante un conflicto intelectual de la época. Este primer capítulo, pues, plantea el conflicto central de la historia; el estado moral inicial de Apolonio; así como el motivo que lo incita a emprender la aventura. Estos aspectos son fundamentales para seguir con claridad la evolución del rey de Tiro hacia el estado del perfecto cristiano, una posición virtuosa más cercana a Dios, una mejor posición en cuanto a riquezas materiales.

Esta configuración inicial del personaje comienza a construirse ya desde el *Proemio*, después de la encomienda a Dios, en el verso *d* de la primera cuarteta¹⁴: “del buen rey Apolonio et de su cortesía” (c. 1d). La palabra “cortesía” hace referencia a un conjunto de virtudes nobles que busca exaltar las bondades estamentales del rey de Tiro:

[E]l bello *Libro* se escribe para contarnos la *cortesía* del buen rey Apolonio. En las *Flores de filosofía* (ms. siglo XV) se dice que «cortesía es la suma de todas las bondades, e suma de la cortesya es que aya omne vergüença a Dios e a los omnes e a sy mismo». Apolonio ha ejercido estos principios en unas cuantas virtudes: bondad, comportamiento con los demás, amor a la verdad y decoro propio (Alvar, 1984: LXI)

El término cortesía, en la Edad Media, no sólo refería al comportamiento y los modales, sino a virtudes internas y nobles, como la dignidad y el honor, pero sobre todo era considerado un saber moral, una sabiduría. Al respecto, Maravall define cortesía como: “el resultado de un cultivo interior, esto es, el modo de ser de aquel que ha aprendido el saber de la virtud. La cortesía es un saber moral,

14 La misma cuarteta ha sido analizada en diversas ocasiones por su valor formal, en la determinación del mester de clerecía.

práctico, un saber transferido en virtud; por tanto, una sabiduría” (Maravall, 1973:276).

Es así como, para un receptor medieval, habría quedado, sin lugar a dudas, asentado el carácter moral del personaje tan sólo al recibir la palabra “cortesía”. A partir de aquí comenzará a desarrollarse un halo virtuoso sobre el personaje, que, como decía anteriormente, lo orienta de manera natural hacia el bien, hacia Dios. El mismo receptor medieval podría haber anticipado el final de la historia tan sólo con enterarse de lo dicho en la siguiente cuarteta, cuyos últimos versos encierran la resolución del argumento, implícito en el “cómo” de los versos *b* y *c* que manifiestan que la historia ocurrirá en el desarrollo de la pérdida de la hija y la esposa a la anagnórisis: “cómmo perdió la fija et la mujer capdal,/ cómo las cobró amas, ca les fue muy leyal” (c. 2c y d). El autor, pues, no considera nada más importante que las virtudes en el momento preciso de plantear el argumento de la historia. Lo que comprueba que para el autor es la virtud el camino fidedigno a Dios. El desarrollo de la historia debería responder la pregunta, ¿cuál es el camino virtuoso para un clérigo, para un hombre de razón y conocimiento?

En esta primera parte, que es más una estructura retórica que ficcional, está ya el primer asomo de una postura intelectual y teológica que se verá firmemente planteada en el resto del relato.

3.1.2. Incesto, enigma

La *narratio* comienza en *stricto sensu* en las cuartetas siguientes, de la tercera en adelante, con el planteamiento del enigma que encierra el incesto de Antioco y su hija, y el engaño de éste cuando Apolonio acierta la respuesta. Aquí el mar funciona como camino para el héroe. Así como el hombre de armas encuentra en senderos poco transitados, o bien en bosques peligrosos, los obstáculos de su aventura, Apolonio encuentra en el mar las peripecias que lo dirigirán en su viaje interior. En este caso el héroe no enfrentará a un portento o rival físicamente poderoso, sino a un rey felón y pecador. La confrontación de Apolonio no se inscribe en el ámbito de la guerra sino en el de la virtud. El pecado de Antioco es el primer impacto que llevará al personaje a la introspección y la meditación sobre el mundo y la fe.

En este pasaje, antes de embarcarse hacia la aventura, se plantea la definición del estado inicial de la fortuna de Apolonio, punto de partida para construir la enseñanza moral, pues la recompensa de Dios se ve reflejada en este ámbito, pues la virtud social de Apolonio debe comprobarse en sus bienes materiales, por llevar a término el derecho positivo. Pues, como decía anteriormente, según Santo Tomás la virtud debe comprobarse en el ámbito social, por cumplir con la máxima cristiana del amor: la caridad. El beneficio material adquirido al final de la historia demostrará la capacidad del personaje para llevar a buen término la caridad y las leyes terrenales.

El estado inicial del personaje es el siguiente: Apolonio es un hombre joven, con un vasto conocimiento libresco, gran habilidad mental y amado por su pueblo: “El **rey**¹⁵ Apolonio, que en Tiro regnaa” (c.18a), “todos ouieron duelo de la su **juuentut.**” (c.20 b), “Como era Apolonio **de letras profundado/ por soluer argumentos era bien doctrinado**” (c.22a, b).

15 Las negritas son mías, de aquí en adelante.

En la cuarteta 30, después de contestar el enigma, ningún “amigo carnal” (pariente por alianza) ni pariente de sangre aguarda su llegada, únicamente el pueblo lo recibe a su retorno. Con esto pueden asumirse dos particularidades del linaje del rey de Tiro: 1) es único beneficiario de su riqueza y 2) no está sujeto a ninguna presión ni lucha familiar por el poder.

El pueblo fue alegre quando vieron su señor,
todos lo quierén veyer que havién d’él ssabor;
rendían grandes et chicos gracias al Criador,
la villa et los pueblos todos en derredor. (c.30)

La motivación que impulsa al rey de Tiro a salir de casa es el deber social de formar una familia y buscar heredero, pues “herederos y una larga vida serán testimonios de un buen gobierno” (Le Goff, 2008: 158). Apolonio está exento de demostrar ante la sociedad su valor como noble en la guerra o en aventuras caballerescas. Es por ello que la imposibilidad del matrimonio con la princesa de Antioquía constituye un peligro para la legitimidad de su cortesía, además de un golpe al orgullo como hombre intelectual: “Pero mucho tenia que era mal fallido,/ en non ganar la duenya et ssallir tan escarnido;” (c.32a, b).

En otro ámbito del estado inicial del personaje, el poeta describe la biblioteca de Apolonio, quizás por demostrar su virtud más importante, donde el clérigo del siglo XIII podría haberse reconocido. Esta riqueza material en saberes está implícita en la cuarteta 31:

Encérrase Apolonio en sus cámaras priuadas,
do tienié sus escritos et estorias notadas;
rezó sus argumentos, las fazanyas pasadas,
caldeas et latines, tres o quatro vegadas. (c. 31)

Sobre el tema, Alvar menciona: “en ella, por escueta que sea la enumeración, vemos que hay libros (en latín y en hebreo), comentarios, tratados de retórica —en el amplísimo sentido medieval—, historias. Es decir una colección que conformaba el saber de un hombre laico del siglo XIII” (Alvar,

1984: XLVI). Es indispensable considerar la última afirmación de Alvar, en la cita anterior, para desligar al personaje de una connotación pagana, y así entender mejor el estadio inicial de la espiritualidad cristiana medieval que el clérigo adjudica al personaje de Apolonio, en aras de entender la diferencia entre herejía y ortodoxia en el *Libro*.

La herejía y la ortodoxia tienen sentido según dos nociones: la individual, en el asentimiento interior del Misterio, que supone la comunión entre el hombre y lo divino (la fe) y la social, cuya relación está estrechamente unida mediante la fe de cada individuo. La distinción entre ambas nociones, herejía y ortodoxia, radica en la elección.

Es ortodoxo aquél que da su consentimiento al conjunto de las verdades admitidas, con una franqueza completamente leal y confiada en el diálogo con Dios. Es hereje aquél que, por razones y según una impugnación [...], separa, por su «elección», tal o cual elemento de ese contenido del misterio. Herejía, es por consiguiente verdad, aunque verdad parcial, que, como tal, se convierte en error, en tanto que se toma por una verdad total, pronto exclusiva de las verdades primitivamente conexas. (M.D. Chenu, en Le Goff, 1999: 3)

Al respecto de tal elección, San Agustín, referencia común en la época del autor del *Libro*, postula que el pecado no es deseo del mal, sino la renuncia o abandono de una vida mejor, de tal suerte que, por ejemplo, el pecado original no fue desear una naturaleza mala, sino dejar de lado lo que era mejor (Xirau, 2006).

Apolonio no renuncia, ni contradice una vida mejor. Se mantiene, desde el comienzo, al margen del pecado, de la herejía. Se trata de un hombre de letras medieval, cercano a la ortodoxia, a Dios. De esto no cabe duda en la cuarteta 73, donde el rey de Tiro se refiere a Dios como “el mío senyor”, frase que confirma el pacto con Él.

Es cierto que el conocimiento del rey de Tiro es laico, pero en ningún momento interpreta éste como única verdad, o elige la parcialidad del Misterio. Apolonio está por comprobar mediante la

experiencia que el conocimiento adquirido a través de cualquier vía debe descansar en la fe. Apolonio se moverá, en su aventura moral y edificante, desde el laicismo hacia la ortodoxia. Tendencia opuesta al quehacer intelectual que anticipa cierto sector de la clerecía del siglo XIII, y que derivó en la separación de la labor intelectual de la Iglesia y las Sagradas Escrituras. Como si el clérigo autor del *Libro* hubiera previsto el rompimiento, defiende la postura ortodoxa en la adquisición del conocimiento, pues según el pensamiento teológico de la época: “[L]os ejemplos bíblicos son testimonio de verdades eternas, los ejemplos paganos sólo son testimonios «históricos»». La historia es el dominio de lo incierto, de lo mudable; su símbolo es la rueda de la fortuna” (Le Goff, 2008:155). Y, como mencioné anteriormente, en la época del autor del *Poema* existió simultáneamente la pretensión de obtener el conocimiento al margen de la palabra de la autoridad y sólo a través de la ciencia de la razón y la experiencia.

En la cuarteta 34, el rey de Tiro, después de meditar sobre sus razonamientos, es incapaz de comprender la reacción maliciosa de Antioco, valiéndose sólo de su saber libresco; asume con humildad el fracaso de su sapiencia como única estrategia para triunfar y decide navegar en el mar para cambiar fortuna o perderse. Es aquí donde el mar se equipara al bosque o los caminos poco transitados en las aventuras caballerescas, asociando así al mar con la aventura, sólo que en este caso, a falta de combates o retos físicos, la superficie marítima será el lugar para las reflexiones internas, para una aventura más bien espiritual. De cualquier forma, la decisión de Apolonio de entregar su destino al mar podría revelar también la postura del autor del *Libro*, quien parece establecer, a semejanza del pensamiento empirista que la experiencia es una fuente de respuestas; la vivencia como vía de comprobación del conocimiento:

En cabo, otra cosa non pudo entender
que al rey Antioco pudiese responder;
cerró sus argumentos, dexóse de leyer,
en laçerio sin fruto non quiso contender. (c.32)

La aceptación del fracaso es “un primer paso hacia la conversión, hacia el verdadero cambio interior que se producirá con el naufragio, del que Apolonio saldrá un hombre nuevo” (Uría, 1997:197). La reacción de Apolonio ante la aparente derrota marca también la primera oposición dialéctica entre los personajes: Antioco pecaminoso, frente a Apolonio humilde y sabio. Recurso útil en la estructura retórica del relato que centra la atención definitivamente en el rey de Tiro como objeto ejemplar.

Treinta cuartetas más tarde, en la 64, hay una alusión a la riqueza de Apolonio. Tal vez, con esto, el autor pretendió destacar, en el arranque de la historia, la sabiduría del personaje, haciendo a un lado los bienes materiales. La misma intención puede entreverse en la cuarteta 22 (cuando el rey de Tiro responde positivamente la prueba de Antioco) donde el poeta castellano suprime la ayuda de Dios que se menciona en la *HART*, en el episodio IV, para resolver el enigma: “favente deo invenit quaestionis solutionem” (Alvar, 1976/II:238, IV). “Semejante supresión evidencia que el poeta castellano quiere dejar claro que Apolonio es sabio y que, como tal, descifra el enigma sin más ayuda que la de sus saberes.” (Uría, 1997:196)

En este punto, termina de plantearse el conflicto de la historia, la delimitación del estado moral inicial de Apolonio, donde el mar ha quedado asociado a dos valencias: a la del lugar de las aventuras del héroe y del mundo creado a través del cual es posible obtener conocimiento.

3.1.3. Conjura

En este episodio se hace hincapié en la fuerza contraria al rey de Tiro: los pecados que acosan al mundo, la manera en que uno deriva en otro y la verdad suprema de las Escrituras. Es un pasaje con un alto grado doctrinante. La fortuna de Apolonio termina por serle adversa: es un hombre deshonrado, traicionado y perseguido. En el episodio se polarizan la cortesía de Apolonio y la felonía de Antioco, y de forma simbólica: lo falso y lo verdadero, la virtud y el pecado. En tal oposición se exponen las virtudes monárquicas del rey de Tiro.

Después de la cuarteta 35, donde Apolonio zarpa para mudar la fortuna o perderse en el mar, el poeta hace un corte narrativo para volver a darnos cuenta de Antioco¹⁶. En este cambio comienza el episodio de la *Conjura*.

Si bien, la exposición dialéctica entre los reyes comienza desde el principio del *Libro*, con el proceder pecaminoso de Antioco, que es opuesto a la sabiduría y humildad virtuosas de Apolonio, en la confrontación vasallo-vasallo queda mejor evidenciada. La moral del rey de Antioquia contrasta con la validación moral de Apolonio ante la sociedad.

Debemos recordar que el individualismo en la Edad Media es nulo frente a la confirmación del individuo ante el grupo, según la posición que tenga en el entramado social; de tal forma que el rey debe legitimar su individualidad, su valor como monarca, en la toma de decisiones y su calidad moral ante la sociedad. Al respecto, Le Goff señala que:

16 El *Libro* rompe su estructura lineal en tres ocasiones: cc. 36-31, cc. 284-321 y cc. 439-433. Sin embargo, la cohesión del relato permanece intacta, pues cada corte narrativo está relacionado estrechamente con la vida del rey de Tiro. Al respecto Isabel Uría apunta: “Así, en cada uno de los episodios, Apolonio es el objeto inmediato de la acción y su punto de referencia. [...] Apolonio está virtualmente presente en los tres episodios colaterales, con una presencia pasiva, pero que, sin embargo, es la que impulsa la acción y los sentimientos de los tres personajes que protagonizan los tres episodios”. (Uría, 2000: 233)

Si el orgullo es «la madre de todos los vicios», se debe a que no es más que el «individualismo exagerado». No hay salvación más que en el grupo, el amor propio es pecado y perdición.

Por eso el individuo medieval se ve envuelto en una red de obediencias, de sumisiones, de solidaridades, que acabarán por entrecruzarse y contradecirse, hasta el punto de permitirle liberarse de ellas y afirmar su voluntad mediante una inevitable acción. (Le Goff, 1999: 253)

El último párrafo de la cita puede justificar el proceder de Talienco, quien obra por amor a su señor y no movido por el pecado como Antioco:

Talienco non quiso grande plaço prender,
por amor que ficiesse a su sennyor plaçer,
priso mortal conseio, aguisó grant auer.
Fve al rey Tiro seruiçio prometer. (c.41)

La virtud de Apolonio, se refleja y legitima, entonces, en el comportamiento de su pueblo, quienes se apenan de la ausencia del gobernante y manifiestan su dolor en un llanto.

Quando entró en Tiro, falló hí grandes llantos:
los pueblos doloridos, afibladlos los mantos,
lágrimas et sospiros, non otros dulçes cantos,
façiendo oraciones por los logares santos. (c.42)

Vio cosa mal puesta, ciudat tan denegrída,
pueblo tan desmayado, la gente tan dolorída;
demandó que esta cuyta por qu'era hi venída,
por qué toda la gente andaua amortída. (c.43)

La cuarteta 43 contrasta, a su vez, con la cuarteta 30, donde el pueblo muestra felicidad ante su señor. La reacción del pueblo, en ambos casos, tiene su explicación en la 47:

Auiemos tal señor qual a Dios demandamos,
si éste non auemos nunca tal esperamos;
con cuyta non sabemos cuál conseio prendamos,
quando rey perdemos nunca bien nos fallamos».

Donde el hombre bueno y bien razonado que se entrevista con Talienco, explica el sentir general, de tristeza y desconcierto. Sin Apolonio, el pueblo no sabe qué decisiones tomar. La ausencia de “conseio” denota la correcta conducción de Apolonio a la cabeza de su reino.

En la metáfora “organicista” de la monarquía, el rey “ha de actuar como la cabeza respecto a los miembros. De él deben partir ondas positivas que se diseminarán por todo el cuerpo de la monarquía”. (Le Goff, 2008:158) Para esto, en lo concerniente al comportamiento del rey con sus súbditos, debe serles afectivo, protector, moderado y misericordioso, para ser amado, pues “la mejor muralla de un rey es el amor de su pueblo”. (Le Goff, 2008:160)

El aprecio del hombre bueno y razonado por su rey, implícito en la queja por no poder encontrar monarca igual (“Auiemos tal señor qual a Dios demandamos,/ si éste non auemos nunca tal esperamos;” c.47c, d), demuestra el buen cumplimiento de Apolonio como monarca en el control de su reinado y relación con sus súbditos. Aunque es sabido que no es completamente el Rey que debería de ser, como vimos en el análisis del capítulo anterior.

En las cuartetas 57 y 58, en consecuencia a la actitud de Antioco, el narrador desarrolla una reflexión sobre los pecados y la forma en que estos se encadenan. Pronto, la historia vuelve a su curso, y en la 59 se revela la traición de los amigos leales de Apolonio. Con estas tres cuartetas quedan asentadas, a cabalidad, las fuerzas adversas al rey de Tiro: el pecado y la inmoralidad (como oposición a la virtud moral), sobre la que Apolonio ira ascendiendo para desarrollar por completo su virtud esencial.

Al final de este episodio, la fuerza que controla el océano toma partido. La vez anterior, el viento fue propicio para rey de Tiro, y en ésta es contrario a Antioco. La intervención divina es más evidente, y con ella se evidencia también el designio de Dios. Él mismo estorba la empresa pecaminosa

y queda clara su motivación: salvar a Apolonio, que, de manera simbólica, implica salvar la virtud cristiana ante el pecado.

Dios, que nunca quiso la soberuia sofrir,
destorbó esta cosa, non se pudo conplir,
nol' pudieron fallar nil' pudieron nozir,
deuiemos a tal señor laudar et bendezir. (c.61)

De esta manera, Dios auxilia indirectamente al héroe a través de la fuerza natural predominante: el mar; única fuerza que Dios utilizará a lo largo del relato para intervenir en el destino de los hombres, y patentará su existencia.

3.1.4. Exilio en Tarso

Después del paréntesis en la historia de Apolonio, el narrador retoma el hilo, allí donde los vientos del mar, favorablemente, condujeron al personaje. En Tarso, Apolonio demuestra con acciones su calidad moral. Las virtudes, antes validadas por el pueblo de Tiro, ahora serán confirmadas en actos concretos del personaje, que terminarán por definir el tipo de vida de Apolonio antes de la transformación hacia la perfección cristiana, antes del naufragio. En este episodio se declara el dogma, que bien puede articular la doctrina del *Libro* completo: la Providencia, a la cual el hombre está integrado como parte de la creación y mediante ella es posible, según Santo Tomás, comprobar la existencia de Dios. A través de ella es que se puede llegar a creer plenamente.

Apolonio arriba a Tarso afligido, y se instala con la pretensión de descansar en su ribera. Para esta empresa, el poeta castellano describe con detalle la preparación de un generoso banquete.

Mandó comprar conduchos, encender las fogueras,
aguisar lo comeres, sartenes e calderas,

adobar los comeres de diuersas maneras:
non costaua dinero manteles ni forteras. (c.64)

Los que sabor an de su conducho prender,
dáuangelo de grado non lo querían vender;
auia toda la tierra con ellos gran plazer,
que era mucho cara et hauianlo menester. (c.65)

Que a su vez describe el lujo alimentario del rey de Tiro, que en la Edad Media equivalía a un gesto de nobleza y superioridad. “La alimentación es la primera oportunidad para las capas dominantes de la sociedad de manifestar su superioridad en ese ámbito esencial del prestigio. El lujo alimentario es el principal lujo”. (Le Goff, 1999:320, 321)

La generosidad de Apolonio demuestra su caridad, virtud que hasta ahora no se había comprobado, secundaria en importancia, pero de gran valía para el contenido doctrinante. Pues, según la filosofía agustiniana, la fe, la caridad y la razón son las tres máximas cristianas (Xirau, 2009). Las dos últimas recaerán en la primera, después de atravesar por la vía de la experiencia y el alma.

El rey de Tiro, después del naufragio, volverá a aprenderá el significado de la caridad, esta vez con mejoría, a través de las palabras de un hombre llano. Y motivado con esta enseñanza, comenzará a construir su nueva etapa.

Del gesto caritativo de la cuarteta 87 pueden interpretarse, además, otra virtud atribuible a la cortesía de Apolonio e indisociable de la caridad: la honestidad¹⁷. Esto, quizás, en aras de alejarlo de la personalidad de mercader original en el hipotexto.

Dáruolos he a compra, pero de buen mercado,
como valió en Tiro do lo houé comprado.

17 “La Edad Media detesta sobre todo la mentira. El epíteto de la naturaleza divina es «el que no miente jamás». [...] Toda la sociedad está integrada por mentirosos. Los vasallos son traidores, felones que reniegan de su señor, émulos de Ganelón y, por encima de él, del gran traidor prototipo de todos: Judas. Los comerciantes son defraudadores que no piensan más que en engañar y robar”. (Le Goff, 1999: 316, 317)

Demás, el precio todo, quando fuere llegado,
Para la cerqua de la villa quiero que seya dado». (c.87)

El mismo narrador dicha virtud una vez que éste cumple con el trato con Estrángilo:

Cumplioles Apolonio lo que les dicho auìa,
guaresçié hun gran pueblo que de fambre murìa,
valié por la villa mas que nunca valìa,
non era fi de enemiga qui tal cosa façia. (c.92)

Apolonio ha confirmado antes del naufragio, con acciones, la calidad de su cortesía al principio tan sólo mencionada. De tal manera cumple con la primera preocupación que debe gobernar el espíritu y las acciones de un rey, según Gilberto de Tournai en *Eruditio regum et principum* (Le Goff, 2008). Así, Apolonio también representa un espejo de nobleza.

En este episodio, además, Apolonio conversa con dos personas: Elányco el cano y Estrángilo. Ambos dan augurios acertados y buenos consejos al rey de Tiro. El primero es quien da la noticia sobre la conjura y sentencia contra Apolonio, y el segundo es el burgués con el que arregla la ayuda alimentaria y la edificación de la muralla de Tarso. De ambos obtiene conocimiento que le servirá en su trayecto, opuestamente al camino del conocimiento propuesto por Bacon.

Elánico el cano, “ombre bueno” (c.68a) hace una sentencia después de notificar al rey sobre las intenciones de Antioco: “quien matar te pudiere será bien soldado,/ **si estorçer pudieres serás bien auenturado**»” (c.70c, d), que denota la buena fortuna de Apolonio en caso de salir con vida. Dichas palabras se corresponde con las de Estrángilo: “Si en su yra yaçes, non sé qué te defienda,/ fuera el Criador o la su santa comienda».” (c.84c, d), que garantizan ese buen destino sólo bajo la protección de Dios. En esa idea se nota confiado Apolonio cuando le responde a Elánico el cano:

Estonçe dixo Apolonio: «Non es por el mío tuerto,
ca yo non fiçe cosa por que deua seyer muerto,

**mas Dios, el mio sennyor, nos dará buen esfuerço,
él que de los cuitados es carrera et puerto. (c.73)**

Por otra parte, el dogma de la Providencia comienza a desarrollarse en este episodio por boca del narrador en las cuartetas 93 y 94, a propósito de la ayuda que brinda Apolonio a la villa de Tarso, y continuará estructurándose a lo largo del *Libro*:

El rey de los çiellos es de grant prouençia,
siempre con los cuytados ha su atenençia,
en valerles a las cuytas es tota su femençia;
deuemos seyer todos firmes en la sua tenencia. (c.93)

Da cuytas a los omnes que se les faga temer,
non cata a sus pecados, viénelos acorrer,
sabe maestramientre sus conseios prender,
trebeia con los omnes a todo su placer. (c.94)

Las cuartetas anteriores, además de recalcar la ayuda a los fieles desventurados y temerosos, asegura que el destino de los hombres recae plenamente en Dios. El socorro divino se ha confirmado, hasta el momento, sólo positivamente sobre la fortuna del rey de Tiro, cuando las naves surcaron las aguas con viento favorable, y que a continuación se tornará, aparentemente, negativa. Uría señala que el accidente marítimo, “lejos de ser considerado como un castigo, es visto, por el contrario, como una prueba. Ahora bien, las pruebas las da Dios, no a los pecadores, sino a los justos, y se las da para que permanezcan más, para que sufriendolas fortalezcan su espíritu en la adversidad y la desgracia”. (Uría, 1997: 200)

Quando houo el rey de Tarso a sallir,
por entrar en las naues et en altas mares sobir,
non querian las gentes ante d'él se partir,
fasta que los ouieron las ondas a partir. (c.104)

3.2. El naufragio

El episodio transcurre, prácticamente en su totalidad, durante la tormenta, el naufragio y el diálogo que sostiene el rey de Tiro con el pescador. En este episodio, Apolonio realiza su primera reflexión sobre el mundo y recibe la enseñanza que orienta su evolución moral y espiritual. El naufragio es el segundo parteaguas en el *Libro*. Así como el enigma, al inicio del *Poema*, y su respuesta impulsan al personaje en busca de experiencia. El naufragio es el detonante del mejoramiento espiritual de Apolonio, el comienzo del aprendizaje ante el mundo creado y su gobierno divino: la Providencia. Este dogma tiene aquí una de sus más sólidas argumentaciones.

Al comienzo del capítulo, Apolonio y su tripulación navegan con vientos favorables: “Ouieron en fuerte punto las naues ha partir,/ avién vientos derechos, façiénles bien correr,” (c. 106a y b); sin embargo, el poeta anticipa la adversidad en una reflexión sobre la mudanza y deslealtad del mar:

El mar, que nunca touo leyaltat ni velmez,
camiase priuado et ensányase rafez,
suele dar mala çaga, más negra que la pez:
el rey Apolonio cayó en essa vez. (c.107)

El mar caótico y traicionero de la cuarteta anterior podría constituir el *pathos* metafísico del devenir misterioso, impredecible del mundo creado, que se concreta en la Fortuna, y en el caso específico del *Libro*, es representado por el mar.

El caos corresponde con la idea primitiva del mar como potencialidad del universo en la revoltura de sus entrañas; puede ser el caos primigenio dominado por Dios en la creación y representado en la *Biblia* por el monstruo marino, que personifica al pecado acechante en la violenta e indomable fuerza marina. “¿Acaso soy el mar o un monstruo marino para que me pongas vigilancia?”

(*Job* 7:12), “Me paré sobre la arena del mar y vi subir del mar una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos: en sus cuernos tenía diez diademas, y sobre sus cabezas, nombres de blasfemia” (*Apocalipsis* 13:1).

La naturaleza inestable del mar se asocia con el pecado. Así “ha sido utilizado por los escritores religiosos, poetas y prosistas, como metáfora de los peligros espirituales que acechan al hombre en este mundo” (Uría, 1997:198). Porque “[...] el mar es el mundo y sus tentaciones, y el camino es la búsqueda y la peregrinación” (Le Goff, 1999:118). “Pero los impíos son como el mar en tempestad,/ que no puede estarse quieto/ y sus aguas arrojan cieno y lodo”. (*Isaías* 57:20)

La interpretación del discurso del poeta sobre la inestabilidad del mar, podría referirse entonces, oblicuamente, al impredecible y pecaminoso mundo material. Sin embargo, en la doctrina cristiana no es posible suponer que una porción de la Creación funcione al margen del poder divino, pues de esa manera se admitiría la existencia de algo fuera de Dios. Teniendo en cuenta que Dios es totalidad, infinito y todopoderoso, debe pensarse en Él como causa de la tormenta y también de la salvación del rey, a quien coloca en la playa de Pentápoli. En otras palabras, es Dios quien arrebató y provee, según su designio en el gobierno de su creación, es decir la Providencia. Por lo tanto la valoración del mar expuesta en la cuarteta 107 habría correspondido a un *pathos* metafísico asociado a la Fortuna, quizás con la intención de acercar emocionalmente al receptor.

Tanto en la descripción de la tormenta como en la salvación de Apolonio se puede entrever la influencia de Dios en las menciones directas a Él:

Cuytóles la tempesta et el mal temporal,
perdieron el conseio et el gouierno capdal,
los árboles de medio todos fueron a mal,
¡guárdenos de tal cuyta el Senyor Espirial! (c. 110)

Ca como Dios quiso houo la cosa de seyer,
Ouíéronse las naves todas a pereçer,
De los omnes nenguno non pudo estorçer,
Fueras el rey solo que quiso Dios valer. (c. 111)

Por su buena ventura quísol' Dios prestar,
ouo en hun madero chico las manos ha echar;
lazdrado et mesquino de vestir el calçar,
a tierra de Pentápolin ouo de arribar. (c. 112)

Lo que en apariencia podría ser un accidente desafortunado y un designio contradictorio al sino del Rey es, en realidad, parte del designio divino.

Dios interfiere y utiliza la fuerza marina para trazar una senda al rey de Tiro, materializando, así, su voluntad. Con la intervención especial demuestra satisfacción ante la fe y la virtud de Apolonio, quien no ha pecado ni cometido injuria que merezca como castigo el sufrimiento. Al respecto, Isabel Uría opina sobre las lamentaciones de Apolonio después del naufragio, al referirse a éste como una consecuencia de sus “pecados”:

Lo que sucede es que las expresiones «por mis pecados», «por malos de pecados», «por mal pecado», no implican actos pecaminosos, pues no tienen un sentido literal; son fórmulas expresivas a modo de locuciones interjectivas, equivalentes a ‘por mi desgracia’, ‘por desgracia mía’. (Uría, 1997: 201)

De lo anterior puede deducirse, entonces, que la tormenta y la consecuente pérdida de los bienes materiales y la tripulación sea una prueba divina y no un castigo. Esta actitud de Dios es semejante a la actitud de Yahvé ante Job¹⁸, a quién somete al dolor y el sufrimiento para probar su fe. Al respecto, Jean Danielou comenta:

¿Amaba a Dios verdaderamente por Sí mismo o por las bondades que Él había recibido? ¿Estaba libre su religiosidad de todo motivo ulterior? [...] Por eso era necesario que la rectitud de Job fuese puesta a Prueba, y el tema esencial

18 Entre el *Libro de Job* y el *Libro de Apolonio* existen más semejanzas, sin embargo, hondar en el paralelismo implica un estudio distinto a la finalidad de esta tesis.

del libro —tema nuevo— es esta prueba impuesta a su rectitud. Para descubrir si Job amaba a Dios por Sí mismo o por lo que había recibido de Él, es necesario que sea privado de los beneficios, y esto es lo que Dios le permite hacer a Satanás. (Jean Danielou, en sn, 1970: 47-48)

Dios, a semejanza de Job, pone a prueba la fe de Apolonio, que previamente permanecía latente en una religiosidad más bien común, y consigue una respuesta satisfactoria.

La primera reacción de Apolonio ante la adversidad es un lamento: “«¡Mesquino, dixo, que por mal fuy nascido!”, (c. 114d) frase parecida a la de Job: “«¡Perezca el día en que yo nací y la noche en que se dijo: "Un varón ha sido concebido!"”. (Job 3:3) Sin embargo, después de explicar al pescador lo que le ha ocurrido, el rey de Tiro menciona: “Mas quando Dios me quiso a esto aduzir,” (c.132 a) también semejante a las palabras del personaje bíblico: “Jehová dio Jehová quitó/ ¡Bendito sea el nombre de Jehová!” (Job 1:21)

Respecto al poder providencial, Séneca dice lo siguiente:

La naturaleza no tolera nunca que lo bueno perjudique a los buenos; entre los hombres buenos y los dioses existe amistad, es la virtud quien la procura. [...] Es [el hombre] discípulo suyo, emulador y verdadera progenie, el padre, magnífico, exige la virtud sin contemplaciones; tal como los padres severos, lo educa con extrema dureza. [...] He aquí un espectáculo digno de que dios, entregado a su obra, lo contemple; he aquí una pareja digna de dios: un hombre valeroso enfrentando a una fortuna adversa. (Séneca, *Diálogos, Sobre la Providencia*, pág. 9, 11)

Parece que tanto el *Antiguo Testamento* como el autor castellano del *Libro de Apolonio* y Séneca, asumen que una relación virtuosa entre Dios y el hombre es aquella en la que el individuo es capaz de mantener la fe por encima de la razón.

Tanto Séneca como el autor del *Libro* coinciden en pensar que enfrentar una fortuna adversa virtuosamente requiere del reconocimiento pleno de la omnipotencia divina y la conformidad ante ella. “¿Qué es lo propio de un hombre bueno?”, pregunta retóricamente Séneca, y responde: “Ofrecerse al

destino. Es un gran consuelo verse arrastrado junto al universo. Sea lo que sea lo que nos ha ordenado vivir así, morir así, vincula a los dioses en la misma exigencia: un curso irrevocable arrastra al unísono lo humano y lo divino”. (Séneca, *Diálogos, Sobre la Providencia*, pág. 24)

El poeta autor del *Libro*, parte de la idea de la Providencia para demostrar la imposibilidad de alcanzar a Dios como esfuerzo único de la razón a través la experiencia. Esta enseñanza también está cifrada en el *Libro de Job*, donde el autor “quiere dejar aclarado que en ningún caso puede el hombre inferir cuál es la causa real de su padecimiento. Esa causa o razón permanece oculta en el corazón de Dios”. (H. H. Rowley, en s/n, 1970: 80)

Tal como Séneca afirma, dejarse arrastrar por el universo estrecha la relación entre los dioses y el hombre. Así, Dios se complace ante la actitud de Job y Apolonio. Al respecto, en el caso de Job, Kirkegaard comenta:

Job todo lo refirió al Señor; no demoró su alma ni agostó su espíritu en reflexiones o explicaciones que sólo engendran y nutren la duda [...] quien ve a Dios ha vencido al mundo y, por consiguiente, Job con sus palabras piadosas ha vencido al mundo; con esas palabras llegó a ser más grande y más fuerte y más poderoso que todo el mundo. Y, sin embargo, cuán débil, casi infantil, es la furia de la tormenta cuando cree que puede sacarle todo, mientras él le responde: “No eres tú quien hace esto; ¡es el Señor quien lo ha quitado!”. (Kirkegaard, en s/n, 1970: 219)

Algo semejante puede concluirse de Apolonio tras leer sus palabras: “Mas quando Dios me quiso a esto aduzir,” (c.132 a). Pero, cabe resaltar dos aspectos. Uno: Apolonio aún no ha logrado entregarse virtuosamente, aunque sus palabras marquen la transformación, pues Dios aún guarda pruebas para el rey de Tiro y las palabras de Apolonio tendrán eco en la “falsa muerte de Tarsania”, cuando se acerque estrechamente a la plenitud espiritual cristiana. Y dos: Esta nueva revelación divina no ocurrió durante una epifanía o un proceso lógico racional, pues, como, Santo Tomás, el poeta autor

del *Libro* parece estar de acuerdo con que “no se puede deducir la existencia de Dios de ideas privilegiadas que el hombre tiene en su conciencia, sino que debemos llegar a ella mediante puntos bien anclados en la experiencia” (Xirau, 2006: 166). La nueva revelación ocurre directamente desde la fe como consecuencia de la experiencia. En adelante, Apolonio madurará su fe por la misma vía, de la experiencia, pero con ayuda del alma, de la introspección. Si consideramos, como Duns Escoto, que la teología es un conocimiento práctico porque conduce hacia la salvación (Xirau, 2006), entonces Apolonio está en vías de construir una sabiduría más amplia.

Antes de comenzar su introspección, Apolonio, a diferencia de lo propuesto por Bacon, comprobará la virtud de la caridad de manos de un pescador en las cuartetas 134-137.

Éste le explica cómo el mundo material constituye una fuente de conocimiento y sabiduría.

Dicha enseñanza, que encierra el dogma de la Providencia será fundamental para el personaje:

El estado de este mundo siempre así andido,
cada día sse camia, nunca quedo estido;
en toller et en dar es todo su sentido,
vestir al despoiado et despoiar al vestido. (c.134)

Los que las auenturas quisieron ensayar,
a las vezes perder, a las vezes ganar,
por muchas de maneras ouieron de pasar;
quequier que les avenga anlo de endurar. (c.135)

Nunqua sabrién los omnes qué eran auenturas,
si no perdiesen pérdidas ho muchas majaduras;
quando an passado por muelles et por duras,
después sse tornan maestros et creen las escripturas. (c.136)

El que poder ouo de pobre de tornar,
puédete, si quisiere, de pobreza sacar;
non te querrían las fadas, rey, desamparar,
puedes en poca d’ora todo tu bien cobrar. (c.137)

Además de asumir en su discurso el dogma de la Providencia, el pescador con su discurso justifica la posibilidad de obtener sabiduría a través de la vivencia, siempre que se encuentre en la fe la última respuesta, confirmando así la postura intelectual y teológica del poeta autor del *Libro*.

La idea se corresponde con la reflexión teológica contemporánea del autor del *Libro*, que considera a la Naturaleza y la Eternidad como libros que encierran la verdad de Dios. Reflexión que tiene su raíz en la influencia aristotélica de la época. Según Curtis, Hugo de Folieto concibe esta idea dentro de su sistema teológico de la siguiente manera:

Hay, según él cuatro libros de la vida: el primero se escribió en el paraíso, el segundo en el desierto, el tercero en el templo, el cuarto en la eternidad; el primero lo escribió Dios en el corazón humano, el segundo lo escribió Moisés en las tablas de la ley, el tercero lo escribió Jesucristo en la tierra, y el cuarto lo compuso la Providencia. (Curtis, 1955: 450)

Vale la pena recordar los dos últimos versos de la cuarteta 136: “quando an passado por muelles et por duras,/ después sse tornan maestros et creen las escripturas.” (c.136 *c* y *d*). Desde mi punto de vista, en estos versos recae la clave interpretativa del *Poema* completo, ya que Apolonio, como dije al principio, se desarrollará desde la sabiduría virtuosa hacia el creyente virtuoso, mediante la experiencia, equilibrando ambas virtudes, en el justo medio, mas no en la mediocridad. Si dicho equilibrio es parte esencial de la doctrina del *Poema*, podríamos asumir que el poeta autor propone dicho virtuosismo como fin moral del clérigo contemporáneo a través de su imagen especular: Apolonio.

Después del diálogo sobre la Providencia y la experiencia como vía de conocimiento, en las cuartetas 138 y 139 el pescador le otorga al Rey una primera lección concreta de caridad al compartir sus bienes, cortando su saya para ofrecerla al desnudo y pobre Apolonio.

Esta experiencia caritativa es importante para el aprendizaje del Rey, ya que él mismo conocía

la caridad, pero ahora la experimenta en carne propia. Así, después del naufragio ha comprobado la fe y la caridad, dos de las virtudes cristianas por excelencia. La primera por ser la verdad última y la segunda por establecer un camino hacia Dios mediante el amor, pues Él mismo ha creado el mundo por un acto de amor. El ejercicio de esa misma virtud devuelve el esfuerzo del hombre hacia Dios y lo coloca en comunión con su Creador. En palabras de San Pablo: “Si no tengo amor, nada soy” (1 *Corintios* 13). El cristianismo y su caridad intentan enseñar que “el verdadero valor está en los pobres de espíritu, en los dulces, en los que lloran, los hambrientos, los misericordiosos, los de corazón puro, los pacíficos, los que sufren” (Xirau, 2006: 126).

Al finalizar el episodio, el hombre que ha dado consuelo y una lección de vida al rey de Tiro, lo acompaña hacia el camino, al final del cual, encontrará el lugar adecuado para comprobar su conocimiento cortés y recuperar su posición social natural, demostrar la virtud del individuo en su contacto con el otro.

El bendito huésped metiólo en la carrera,
demostróle la vía, ca bien açerqua hera;
llególo a la puerta que falló más primera,
posósse con vergüenza fuera a la carrera. (c.143)

Si consideramos la enseñanza del pescador a Apolonio y las circunstancias en las que éste acoge al rey de Tiro, resultaría pertinente relacionarlo con el “pescador de almas”. Esa figura asociada a los primeros discípulos de Jesús, y al quehacer de los evangelizadores, pues no sólo ha rescatado el cuerpo, la vida de Apolonio, sino que, además, ha contribuido decisivamente en la orientación espiritual del personaje.

3.3. La falsa muerte de Luciana

3.3.1. “de la tristeza ya quanto amanzando”

Después de recorrer el trayecto indicado por el pescador, Apolonio se encuentra con el rey Architrastes y sus *donzellas*, quienes juegan al aire libre. Allí, el rey de Tiro halla el sitio propicio para poner en práctica el conocimiento de su cortesía. Aquí demuestra con naturalidad su lugar en el mundo, primero en el juego de pelota, en las cuartetas 144-150, donde es reconocido por su conocimiento: “era en el depuerto sabidor et liuiano:/ entendrié queien se quiere que non era villano.” (c. 146c y d); hecho que le provee cierto grado de felicidad: “El capdiello de Tiro, con su mesquindat toda,/ bien se alimpiaua los oios de la gota.” (c. 150c y d). En segundo término, mostrando con ello su lugar en el mundo, a la hora de la comida, al colocarse frente a Architrastes, según le corresponde a su linaje:

Apolonio non quiso con ninguno posar,
mandósse, en su cabo, hun escanyo poner,
de derecho del rey non se quiso toller,
mandó'l luego el rey quel diessen a comer. (c. 159)

Posteriormente, se luce por su sabiduría virtuosa en la música, con la que consigue el amor de la princesa. Pero antes pide que le coloquen una corona para no menoscabar su don. Una vez cumplido el deseo, recobra por fin su posición, algo de alegría, pero no se recupera del duelo:

Quando el rey de Tiro se vyo coronado,
fue de la tristeza ya quanto amansando;
fue cobrando el seso, de color mejorando,
pero non que houiesse el duelo oluidado. (c. 187)

Antes de que Luciana se enamore perdidamente de Apolonio, la princesa, movida por la petición de su padre, dirige palabras de aliento para el rey de Tiro, que recuerdan el discurso del pescador sobre la Providencia y el presagio sobre la fortuna de Apolonio:

«Amigo, dixo ella, façes gran couardía,
non te sabré conponer entre tal compañía;
semeiaua que non amas gozo nin alegría;
tenémostelo todos a muy gran villanía. (c.168)

Si lo fazes por pérdida que te es auenida,
si de linaje eres, tarde se oluida,
es tota tu bondat en fallencia cayda,
pocol' mienbra al bueno de la cosa perdida. (c.169)

El discurso describe la actitud melancólica de Apolonio e intenta disuadirlo. La cuarteta 168 y los versos *a* y *b* de la 169 expresan, en tono de reproche, el argumento que pretende mover al triste rey de Tiro a una conducta apropiada ante la situación, apelando a su cortesía. Por otro lado, los últimos versos de la cuarteta 169 remiten a su bondad, a la cualidad humana y virtuosa que dirige los actos hacia el bien. En síntesis, obrar en favor de su propia cortesía es obrar con bondad. Actuaría con justicia si dejara de lado la tristeza, sin embargo, la actitud melancólica y triste de Apolonio, a la que se refiere Luciana en las cuartetas anteriores, es una actitud permanente en toda la primera parte del episodio. Este comportamiento, si bien no constituye una confrontación ante la Providencia, sí revela inconformidad. El rey de Tiro aún no se entrega plenamente al designio divino. Aunque el ánimo de Apolonio también puede interpretarse como gratitud y no como desdén, pues parece anhelar los dones y la gracia divina con los que vivió en conformidad antes del naufragio. Quizás, por eso, Dios está por ofrecerle una prueba más. Para ello volverá a exponerlo ante la incomprensible Providencia.

Mientras Apolonio y Luciana pasean por la ribera se encuentran con un emisario de Tiro, quien les comunica la noticia de la heredad del reino de Antioquía y la terrible muerte de Antioco y su hija¹⁹.

La recompensa a la virtud de Apolonio se ha duplicado. Dios le hace justicia y castiga a

¹⁹ Una vez más, se realiza la virtud de Apolonio, contrastándola con el pecado de Antioco. De tal manera comprobamos que Apolonio no está siendo objeto de un castigo divino.

Antiocho. Ahora el rey de Tiro ha conseguido una tierra y una esposa. Sin embargo, el camino no ha llegado a su fin, pues el Rey necesita continuar su aprendizaje en la correcta reverencia a Dios. Apolonio, con su actitud melancólica se resiste a ser arrastrado por el poder de Dios, aunque al mismo tiempo reconoce la gracia y bondad divina, así que aún le falta confrontar a la Providencia con fe plena.

3.3.2. “si la madre perdemos, buena fija auemos”

Episodio en que Luciana da luz a Tarisiana y aparentemente muere. Este pasaje transcurre en dos lugares distintos: el barco y Éfeso. La primera parte narra el nacimiento de Tarsania y la pérdida de Luciana, y la segunda trata sobre Luciana y su recuperación. La historia, por lo tanto, hace otro paréntesis en la vida de Apolonio.

Aquí, el rey de Tiro sufre de nuevo una pérdida: su esposa, aunque gana una hija. El capítulo se corresponde con el episodio de la “falsa muerte de Tarsiana”, y juntos constituyen la siguiente y más dolorosa prueba para el rey de Tiro, que a su vez marca el camino del perfeccionamiento espiritual del personaje, propiciando con ello la entrega plena a la Providencia.

Al inicio de “si la madre perdemos, buena fija auemos”, después de que el marinero da la noticia de la heredad de Antioquía, Apolonio atribuye la recompensa a Dios. Reconoce la fuerza superior que controla el destino:

Mas, quando tal ganancia nos da el Criador,
e tan buena bengança nos da de el traydor,
quiero hir reçebirla con Dios nuestro sennyor,
ca no es Antiocha atan poca honor» (c. 120)

Esta actitud difiere respecto al Apolonio inicial, el rey sabio que ignora el motivo de la derrota

de su sabiduría frente a la malicia de Antioco. El asentimiento del designio divino como fuente y guía del destino humano, denota una mayor devoción, pues Apolonio no intenta comprender el motivo de su estado, sino que lo atribuye a la voluntad de Dios. Sin embargo, será puesto a prueba con dureza una vez más; quizá para demostrar su fidelidad a Dios ante la pérdida del ser amado; quizá, como Job, probará que su fe no proviene de las bondades terrenales que ha obtenido de Dios, sino de la confianza y fe pura en Él.

Después de que el cuerpo sin vida, aparentemente, de Luciana es rescatado y “resucitado” por el aprendiz, un diálogo del médico revela lo que es de esperarse: la aparente coincidencia es pronto atribuida a Dios, en voz del maestro: “Senyora, confortaduos, non ayades pauor,/ tenetuos por guarida, grado al Criador,” (c. 318*b* y *c*). Entonces, no sólo el destino de Apolonio está controlado por Dios, sino también el de Luciana. Y ambos se intersectarán, providencialmente, según el designio divino:

Por amor que toviere su castidad mejor,
fiziéronle vn monesterio do visquiese seror
fasta que Dios quisiere que venga su senyor;
con otras duenyas de orden seruí al Criador. (c. 324)

Así queda claro que el acontecimiento, aparentemente adverso, es parte de un plan superior, que incluye al mismo curso del mundo creado, verdad que Apolonio está por abrazar sin titubeos. Aún debe aprender, incluso en el plano social de la realización de su virtud esencial, pues durante el parto de Luciana, en lugar de guiarse por su propio gobierno natural y justo, deja que un marinero influya en su decisión: “mas aún non podié su corazón venger;/ pero al marinero hóuolo ha creyer,” (c. 280*b* y *c*). No porque la decisión del hombre común haya sido injusta, pues a fin de cuentas era esa la opción que Dios había tomado en el devenir de los personajes, sino porque Apolonio es quien debería administrar y gobernar el navío en beneficio común. En este punto debió hacer uso de su conocimiento cortesano y no haberse dejado llevar por el “corazón”.

No obstante, el mar, una vez más, es el instrumento que Dios utiliza para probar a Apolonio, dejando que sobre éste se aparte su amada, y sobre él mismo encuentre buen sitio para su cuidado mientras el Rey responde la prueba. En otras palabras, es a través del mar como Dios da y quita, como manifiesta concretamente su gobierno sobre el mundo.

Al terminar las cuartetos dedicadas a Luciana y su recuperación, el desarrollo de la historia del *Libro* vuelve con el rey de Tiro.

3.3.3. Falsa muerte de Tarsiana

Este episodio se corresponde directamente con el anterior. Ambos representan la última prueba para Apolonio. En apariencia, esposa e hija han muerto, y junto con ellas cualquier aspiración en el aumento de su fortuna y poderío. El dolor se duplica, pues no sólo sufre un detrimento en términos pragmáticos, sino, y quizá lo más importante para el personaje, la prueba implica la pérdida de sus seres queridos. Su religiosidad se impulsa ante la gravedad de la “muerte” de Luciana y se siente movido a entregar su vida al peregrinaje en Egipto. A su vuelta es capaz de resistir el dolor por la pérdida aparente de Tarsiana, entregado por completo al designio divino, subordinado, sin resistencia intelectual, a la Providencia, pues “su espíritu se ha purificado, y su conformidad a la voluntad de Dios es absoluta” (Uría, 1997: 206). La intensidad de su fe le permite confrontar el dolor en silencio, en total conformidad y confía enteramente el destino de Tarsiana en Dios: “¡Seya, muerta ho biuba, ha Dios acomendada!” (c. 450*d*). Nada le importa ahora y prefiere morir en su tierra natal y ser enterrado junto a sus parientes. Así que embarca de nuevo, pero el camino del héroe aún no termina.

El capítulo narra brevemente cómo Apolonio, después de dejar en el mar en un ataúd a su

esposa, encarga a su hija y al ama Licórides con Estrángilo y Dionisia, mientras él viaja a Egipto como peregrino, con la promesa de volver años más tarde para darle matrimonio a Tarsiana con algún hombre digno de ella. El resto del pasaje corresponde al intento de asesinato de la princesa y su vida como esclava y juglaresa, de tal manera que el personaje cobra relevancia protagónica²⁰. En este fragmento mientras Apolonio robustece su espíritu en el desierto, Dios conduce el destino de Tarsiana, valiéndose del mar como instrumento para controlar su porvenir. Mientras tanto la vida del rey de Tiro queda oculta para el receptor hasta que se cumple el plazo para buscar casamiento a Tarsiana, momento en que el protagonista se entera de la supuesta muerte de su hija, es llevado hasta la tumba de la princesa, y, ante ella, sospecha el engaño. Decide, entonces, entregarse a la muerte como único remedio de su desdicha, al mar abierto, sin miedo ni reproche; se entrega a la oscuridad del agua donde todo individuo y sociedad volverá por disolución o cataclismo. Se embarca una vez más, pero una tormenta desvía las naves hacia Mitilene donde padre e hija se reencontrarán.

Antes del viaje a Egipto, el rey de Tiro y Estrángilo tienen una conversación que concluye la argumentación de la doctrina de la Providencia, comenzada antes en la plática con el pescador²¹:

20 El *Libro* se enriquece, narrativamente, con las vicisitudes de Tarsiana. La joven princesa merece de por sí un análisis profundo. Pero en esta tesis prescindiré de buena parte del valor simbólico y concreto que el personaje provee a la historia del *Libro* por centrar mi análisis, específicamente, en el desarrollo espiritual de Apolonio.

21 Las palabras del pescador que ahora se concluyen en boca de Estrángilo son:

El estado de este mundo siempre así andido,
cada día sse camia, nunca quedo estido;
en toller et en dar es todo su sentido,
vestir al despoiado et despoiar al vestido. (c.134)

Los que las aenturas quisieron ensayar,
a las vezes perder, a las vezes ganar,
por muchas de maneras ouieron de pasar;
quequier que les avenga anlo de endurar. (c.135)

Nunqua sabrién los omnes qué eran aenturas,
si no perdiesen pérdidas ho muchas majaduras;
quando an passado por muelles et por duras,
después sse toman maestros et creen las escripturas. (c.136)

El que poder ouo de pobre de tornar,
puédete, si quisiere, de pobreza sacar;
non te querrìan las fadas, rey, desamparar,
puedes en poca d'ora todo tu bien cobrar. (c.137)

El curso de este mundo en ti lo as prouado,
non sabe luengamiente estar en vn estado;
en dar et toller es todo su vezado,
quienquier llore ho riya, él non á ningún cuidado (c. 390)

De la quarteta anterior se entiende que Apolonio ha vivido y probado la inestabilidad del mundo, su dolor y su dicha; ha desarrollado experiencia y comprobado que la razón no puede llegar al fondo de todo si no descansa en la fe. El rey de Tiro contesta a su anfitrión:

Recudiól' Apolonyo lo que podrié estar:
«Huésped, desque a Dios non podemos repta,
lo que él á puesto, todo deue pasar,
lo que él dar quisiere, todo es de durar. (c.345)

La respuesta de Apolonio revela una actitud humilde y resignada, y también podría contestar la incógnita inicial del Rey cuando no supo actuar frente a la felonía de Antioco. Tal manifestación verbal de la fe indica una entrega incuestionable ante la Providencia, la aceptación del Misterio, que se confirmarán frente a la supuesta tumba de Tarsiana. Sobre estas mismas quartetas, Uría comenta: “Apolonio muestra aún mayor resignación y mayor confianza en Dios; en él, las virtudes cristianas aumentan con las desventuras y el sufrimiento” (Uría, 1997:205). Pero, el rey de Tiro aún no ha mostrado su esencia virtuosa desarrollada completamente. La entrega al peregrinaje es una muestra ejemplar de virtuosismo en el ámbito personal. Desde donde encontrará, encerrado en la soledad de su andanza, la vía del alma hacia Dios. Pero hace falta poner en práctica esa perfección en el nivel social para que el personaje sea a cabalidad un espejo de virtud cristiana. Esto ocurrirá al volver de Egipto, cuando demuestre plenamente el hallazgo de Dios en su razón, en su fe y en su alma, y con ello encuentre la auténtica resignación.

Después del diálogo con Estrángilo, la historia centra la atención en Tarsiana, quien tiene una función trascendental en la vida de Apolonio, es indispensable en su vida sentimental, y parte

fundamental de su linaje, pues constituye el sostén de su posición regia. De ahí que Dios, al mantener con vida a Tarsiana, influya indirectamente en la vida de Apolonio.

Apolonio supone muerta a Luciana, y Tarsiana representa, entonces, la única garantía de su linaje²². Por lo tanto, la muerte aparente de la hija significa una pérdida con repercusión en el ámbito pragmático.

La intervención divina a favor de Tarsiana podría estar relacionada con la preservación del linaje del rey de Tiro. Al margen de la motivación de Dios para actuar en favor de Tarsiana, en este capítulo la divinidad también se vale del mar y otros símbolos asociados a él para dirigir el destino del personaje.

Dionisia, movida por el pecado: “Por poco que de envidia non se quirie perder,/ conseio del diablo óuola a prender” (c.368 *a* y *b*) manda matar a Tarsiana. Cuando ésta se encuentra rezando, Teófilo sale al encuentro, la toma por los cabellos y se dispone a cortarle la cabeza. La joven indefensa

²² Cabe mencionar, de forma breve, el papel de la mujer dentro de la familia en la sociedad cristiano-medieval, para comprender la manera en que el destino de Tarsiana repercute en Apolonio, más allá del plano sentimental.

El valor de la mujer en el puede inferirse en tanto que se inscribe en el sistema moral de la religión cristiana y el sistema feudal de la época. En tal contexto, la figura femenina se encuentra “en situación de inferioridad con respecto a los varones de su grupo, puesto que cada una está vinculada a uno de ellos, del que depende de alguna manera, y con cuya voluntad tiene que contar para dar los pasos más relevantes de su trayectoria vital” (del Val en Trillo, 2004: 106).

El valor pragmático y simbólico de la mujer depende del grupo social al que pertenece. En la nobleza, sobre ella recae la responsabilidad del hijo, la lactancia (aunque puede ocuparse una nodriza para tal labor), el honor familiar, y, sobre todo, los varones “se sirven de las mujeres para alcanzar los fines propuestos y garantizar su posición de dominio”. (del Val en Trillo, 2004:106) Lo último se debe a que “la nobleza se beneficia de los lazos de parentesco para asentarse al frente del conjunto social, y preservar los fundamentos de su posición, propiedad y derechos, así como para asegurar la vinculación y alianza que favorece los resortes de la solidaridad de clase”. (del Val en Trillo, 2004:106)

pide, como último deseo, rezar al Creador. Demuestra su confianza en Él, su fe absoluta en el sólo acto del rezo. En esa plegaria, Tarsiana apela a la justicia de Dios: “Senyor, si la justicia quisieres bien tener,/ si yo non lo merezquo por ell mío merecer” (c. 383 *a* y *b*), y éste la socorre: “ouo Dios de la huérfana duelo et compasión,/ enuiól su acorro et oyó su petición.” (c. 384 *c* y *d*). Envía un par de ladrones que navegaban cerca: “asomaron ladrones que andauan por la mar:” (c. 385*b*) que espantan a Teófilo, salvando así a Tarsiana.

No hay que confundir la intervención divina, como la anteriormente citada, con lo sugerido en la cuarteta 406c: “mas, como Dios lo quiso, ella fue bien artera,”. Pues de esto se infiere que la astucia de Tarsiana es una virtud. Astucia con la que la joven logra evadir la deshonra hasta conseguir su libertad. El mismo Antinágoras concede el perdón y dona el precio que habría pagado por gozar de ella, justificando su acción en linaje y el buen razonamiento de Tarsiana:

Demás, por el buen padre de que uso me ementastes,
e por la razón buen que tan bien enformastes,
quiérouos dar agora más que uos non demandastes,
que uso uenga emiente en quál logar me vistes. (c. 415)

En este episodio, la razón, la experiencia y la fe se conjugan en el personaje de Tarsiana, quizás para comprobar el camino completo que Apolonio ha entendido por partes. Pues, a diferencia de Tarsiana, quien desde su nacimiento está expuesta a la experiencia y de ella y su aprendizaje vía la autoridad (maestros), logra encontrar recompensa divina, Apolonio parte del límite de la razón hacia la experiencia para encontrar la fe como sustento y verdad última.

Poco antes de terminar el capítulo, el *Libro* vuelve con Apolonio, en la cuarteta 434. El plazo que el Rey ha fijado llega a su fin. Regresa de Egipto donde abandonó su estatus regio para entregarse completamente a Dios, como puede verificarse en las palabras de Licórides, cuando ésta confiesa a

Tarsiana su linaje antes de morir:

El rey Apolonio, vn noble caballero,
Senyor era de Tiro, vn reçio cabdalero:
Ese fue vuestro padre, agora es palmero,
Por tierras de Egipto anda como romero»» (c. 360)

Dicha entrega constata un acto fe virtuoso.

3.3.4. Anagnórisis y final

Apolonio, un hombre de conocimiento virtuoso, maestro en la música y la palabra, comenzó su aventura al descifrar un enigma, con el objeto de ganar fama y matrimonio, con la única ayuda de su intelecto. Sin embargo, sucedió lo opuesto. Del enfrentamiento ganó deshonra y una condena a muerte. Reconoció el límite de sus saberes y la razón, y movido por la incertidumbre se embarcó con la expectativa de cambiar su fortuna de ganar experiencia. Su aventura lo confrontó racional y físicamente al poder divino y la inestabilidad del mundo. En sus travesías encontró los motivos para convencerse de la omnipotencia de Dios, para dejarse arrastrar por su fuerza y sustentar que la única verdad radica en la fe.

Hasta aquí, el rey de Tiro ha conocido la mudanza del mundo en el dolor y la alegría, la traición y la caridad, los vientos favorables y las tormentas, fenómenos inexplicables en su totalidad por el conocimiento y la razón, sólo verificables en el indescifrable entramado universal, previsto y administrado por la deidad, accesible mediante la fe. En su travesía física y espiritual, Apolonio ha incrementado su virtuosismo.

Una vez conquistada la plenitud de la fe, Dios decide volver a reunir el camino de Apolonio con

el de su esposa e hija. Pues el buen vasallo ha demostrado su fidelidad absoluta, en la correcta veneración. Su cortesía y su virtud inicial le han guiado a través de la experiencia y la introspección del alma en el peregrinaje hacia el perfección plena.

Apolonio, dispuesto a morir, embarca hacia Tiro para ser enterrado entre sus parientes. Pero de nuevo, una tormenta, mediada por Dios, desvía el curso de las naves hacia Metilen: “sacólos de caminos el oratge mortal/ echólos su uentura et el Rey Espiritial/ en la vila que Tarsiana pasaua mucho mal” (c.456 *b, c y d*). Allí, en una muestra de completa sumisión ante el destino, al mismo tiempo que de humildad y caridad, se encierra afligido en una cámara apartada, el mismo día de su cumpleaños; mientras permite que su tripulación goce de un generoso banquete: “mandóles que comprasen conducho muy llenero,/ e fiziessen rica fiesta et ochauario plenero”(c.459 *c y d*); “En cabo de la naue, en hun rencón destaiado,/ echóse en hun lecho el rey tan deserrado” (c. 460 *a y b*).

En ese mismo aposento se reencuentra con su hija, quien ha sido forzada a trabajar como juglaleza, y a quien Antinágoras encomienda la labor de entretener al melancólico Apolonio. En aquella recámara, después de departir como dos desconocidos en un reto de juegos verbales: “Vnas pocas de demandas te quiero demandar,” (c. 503^o), al terminar las *demandadas*, una muestra piadosa de afecto por parte de la joven provoca en el Rey una reacción enérgica, movido quizá por un peligro oculto (Deyermond, 1968: 134). Tarsiana, al lamentarse por el acontecimiento, revela su pasado y su linaje (Cc. 532-538), provoca la anagnórisis, y, por lo tanto, la reestructuración de la fortuna de su padre.

Dicha reestructuración se había anticipado ya en boca de Antinágora, cuartetas antes de la revelación de la identidad de Tarsiana:

Deuyés en otra cosa poner tu uoluntat,
Que te puede Dios façer aún gran piedat;
Que cobrarás tu pérdida, cuydo que será uerdat,
Perderás esta tritiçia et esta crueldat» (c. 477)

Una vez sucedido el reconocimiento, Apolonio, con cierta alegría recobrada, abraza a su hija y sale del lecho: “agora he perdido la cuyta que auía;”. (c. 544 c) Con regocijo, pide a sus vasallos hacer una fiesta, y agradece a Dios la tempestad que los ha reunido: “buena fue la tempesta, de Dios fue permetida,/ por onde nos ouiemos a fer esta venida!”. (c. 547 c y d)

El panorama del Rey comienza a mudar, vuelve a cobrar buena fortuna del mundo, aunque aún permanece en duelo por Luciana. Dios, satisfecho, vuelve a recompensarle. Pues, de forma semejante a Job, Apolonio a través del sufrimiento se ha conducido a Dios no como el responsable de sus tribulaciones, sino como una divinidad justa, cuya Providencia es inexplicable, y de la que el hombre no puede reclamar nada para sí, pues nada posee; subordinándose a él incondicionalmente mediante la fe.

Ha logrado, en este punto, desde su cortesía (“bondad, comportamiento con los demás, amor a la verdad y decoro” (Alvar, 1984: LVI)) y siguiendo “lo que le enseñaron los libros y las andanzas” (Alvar, 1984: LVI), asumir la porción inexplicable del Misterio y el límite del conocimiento. Al experimentar en sí mismo el mundo sensible: en la vivencia, logró reverenciar a Dios correctamente como un *clérigo entendido*, como un sabio.

Al tiempo que el héroe recobra la vitalidad, comienza a reordenar su vida y repartir justicia, cual buen gobernante. Así completa su virtuosismo en la esfera de lo social. La boda de Tarsiana con Antinágora es el primer acto de rectitud bajo su poderío renovado. Dicho acontecimiento, como reacción secundaria y natural (también signo de buen gobierno), provoca gratitud en el pueblo: “Sonaron estas nuevas luego por la çibdat,/ plogo mucho a todos con esta vnidad”(c. 556 a y b); excepto en el *traydor* que esclavizó a Tarsiana: “a chiquos et a grandes plogo de uoluntad,/ fueras al traydor

falso que so dolié por verdat”(c. 556 *c y d*), a quien otorgando un castigo enérgico: «Dios dé a buen rey vida grant et apuesta./Quándo él esta uenganza nos la acuesta,/ cumplamos el su ruego, non le demos cuesta»”. (c.566 *b, c y d*) También en Tarsiana demuestra su virtud en el ámbito social al procurar buen matrimonio para todas las mujeres que tenía cautivas el mercader: “Tarsiana a las duenyas que él tenié compradas,/ diolas buenos maridos, ayudas muy granadas”. (c. 569 *a y b*) Una vez repartida la justicia en Mitilene, el consejo resuelve construir una estatua de oro en honor a Apolonio y su hija: “Mandaron fer un ýdolo al ssu mismo estado;/ de oro fino era, de orençe labrado;”. (c. 570 *a y b*) Acto que agrega honor al rey de Tiro.

Como muestra de caridad, después de repartir justicia en Mitilene y celebrar las nupcias de Tarsiana, entrega en heredad a su yerno e hija el reino de Antioquia: “diole en casamiento, muy grant solepnidat,/ regno de Antiocha, muy grant eredat”. (c. 573 *c y d*)

Aún ganada cierta alegría, el duelo por Luciana permanece en el héroe, quien demuestra luto, y así fidelidad a su amada, al llevar las barbas trenzadas pese a haber recobrado con creces su fortuna, pero expresa ninguna queja por su estado:

El rey Apolonyo, ssu cuyta amanssada,
quiso entrar en Tiro con su barba treçada;
netiósse en las naues, ssu barba adobada,
non podrié la riqueza omne asmar por nada. (c. 575)

En camino a su tierra natal, Apolonio decide ir a Tarso a castigar a Dionisia y Estrángilo, y pone en rumbo las naves: “Auienlo puesto, el guyón castigado,”. (c. 577*a*) Pero, una vez más sobre el mar ocurre una intervención que orienta el rumbo de Apolonio, el Rey tiene una visión divina entre sueños, que le indica dirigirse primero a Efeso, donde encontrará el templo dedicado a Diana. La visión le aconseja que, una vez dentro, relate en voz alta sus aventuras, para poder obtener tal ganancia “que

más la preçiarás que el regno de França;”. (c. 583b) En efecto, después de seguir las instrucciones Apolonio y Luciana se reconocen en el templo en una escena conmovedora, que confirma la gracia de Dios sobre el rey de Tiro:

Yo ssó la muger, la que era perdida,
La que en la mar echaste, que tienes por transida;
Del rey Architraste fija fuy muy querida,
Luçiana he por nombre, biua ssó et guarida. (c. 587)

Yo ssó la que tú sabes cómo te houe amado,
Yaciendo mal enferma, vinisteme con mandado,
De tres que me pidién, tú me aduxiste el dictado,
Yo de tu el escripto, qual tú sabes, notado» (c. 588)

«Entiendo, dize Apolonyo, toda esta estoria».
Por poco que con gozo non perdió la memoria;
Amos huno con otro, viéronsse en gran gloria,
Car auiéles Dios dado grant gracia et grant victoria. (c.589)

Allí mismo, por primera vez, se reúne la familia completa, incluyendo a nuevo integrante:

A Tarssiana con todo esto, nin marido nin padre
Non la podién ssacar de braços de ssu madre;
De gozo de Antinágora, el cabosso confradre,
Lloraua de los ojos como ssi fuesse ssu fradre. (c. 591)

La unión renueva la alegría de Apolonio, quien continúa con la impartición de justicia y caridad: “fizieron abadessa a la que mejor vieron,/ dexáronles aueres, quantos prender quisieron,/ quanto el rey et la reýna partirse quisieron.” (c. 594 b, c, d). Bondades que no cesarán por el resto de su vida.

En Tarso castiga a la pareja por su traición. A Estrángilo le manda a encarcelar pues no ha caído en pecado y a Dionisia, quien prefirió proceder en contra del bien de Tarsiana, a quemar en la hoguera. Por otro lado, a Teófilo le absuelven y liberan de su cautiverio, pues tampoco cayó en pecado. Estos

actos ganan el merecido reconocimiento del pueblo, quien muestra solemnidad a Apolonio: “El rey, esto ffecho, entró en la çibdat,/ fizieron con él todos muy grant solenpnitat,”. (c.613 *a y b*)

En Antioquia, a donde llegan surcando el mar con vientos favorables, por fin puede cobrar lo obtenido con su astucia intelectual, ampliando así inmensamente su territorio y riqueza. Cabe recordar que esta ampliación de bienes sólo es positiva en tanto que justifica la capacidad de administrarlos justamente, pues es ahora un hombre más virtuoso que antes.

También Antioquía le reconocen con alegría y gratitud tanto el vulgo como los varones: “fue el pueblo con el rey alegre et pagado.” (c. 614*d*), “Diéronle el emperio et todas las ffortalezas,/ tinénle ssobrepuestas muy grandes riquezas;/ diéronle los varones muchas de sus altezas.” (c. 615 *a,b,c*) En otra muestra más de su buen gobierno, se cerciora que el pueblo quede contento, y después entrega así el reino a su yerno:

Desque ffue en el regno ssenyor apoderado,
E vio que todo el pueblo estaua bien pagado,
Fízoles entender el rey auenturado
Cómmo auié el regno a ssu yerno mandado. (c. 617)

Este acto completa la demostración de su virtud en la esfera de lo social, virtud adquirida como consecuencia del incremento de experiencia, ganada al enfrentar el mundo, al ampliar el conocimiento sobre éste, encumbrando su sabiduría sobre la verdad última de la fe. De aquí en adelante, el narrador no escatimará en mencionar el beneplácito del pueblo²³ con su gobernante.

Al término de gestionar la estabilidad de Antioquía, viaja con su familia hacia Pentápoli donde acompañan hasta el último día de vida a Architrastres. Después de su muerte, Apolonio hereda el reino por ser el más indicado:

23 Cabe recordar que es la alegría del pueblo uno de los signos positivos en el gobierno del buen rey.

Quando el rey fue deste ssieglo passado,
comme él lo meresció fue noblemiente ssoterrado;
el gouernio del rey et todo el dictado
fincó en Apolonyo, que era aguisado. (c. 629)

Aunque ahora es un rey completo, pues ha ampliado su reino y dejado descendencia, Dios, caridad pura, concede a la pareja real un hijo varón: “El pueblo con el niño, que Dios les uíé dado,/ andaua mucho alegre et mucho assegurado” (c. 627*a*). Con esto se asegura la continuidad del linaje del Rey.

Mejorado su estadio material, incrementada su fama y linaje, Apolonio, además, acude con el pescador para devolver el acto dadivoso:

Mandól’ luego dar honrradas vestiduras,
Seruientes et seruientas et buenas caualgaduras:
De campos et de vinyas muchas grandes anchuras,
Montanyas et ganados ey muy grandes pasturas. (c.633)

Diole grandes aueres et casas en que morase,
Vna villa entera en la qual eredase,
Que nunqua a null homne seruicio non tornase,
Nin éll nin ssu natura, ssino quando sse pagasse. (c. 634)

Una vez que ha dejado todo en orden, encomienda a su familia a Dios: “Acomiéndolos a todos al Rey Espiritual,/ dexolos a la graçia del señor celestial;” (c. 638 *a* y *b*) y retorna a Tiro por fin, donde pasará el resto de su vida junto a Luciana, encumbrado en su nueva fama y poderío, hasta el día de su muerte:

Fincó el omne bueno mientras le dio Dios uida,
Visco con ssu muger vida dulce et sabrida;
Quando por hir desde ssieglo la hora fue venida,
Finó como buen rey en buena ffin conplida. (c. 560)

3.4. Epílogo

A manera de epílogo, el autor castellano agrega de la cuarteta 651 a la 656 una breve reflexión sobre el legado del hombre en el mundo y la brevedad de la vida como tiempo para congraciarse con Dios; el *Libro* remata con la palabra AMEN, pero antes se lee la estrofa de cinco versos que recalcan la enseñanza total del *Poema*: la fe ante la Providencia.

El senyor que los vientos et el mar ha por mandar,
Él nos dé la ssu graçia et Él nos denye guiar;
El nos dexe tales cosas comedir et obrar
Que por la ssu merçed podamos escapar.
El que houiere sseso responda et diga Amen. (c.656)

Conclusiones

El clérigo autor, siguiendo el método y la forma característicos de su escuela, el mester de clerecía, utiliza la materia del hipotexto pagano para articular el contenido doctrinante: la Providencia como prueba de la existencia de Dios, y por lo tanto como sustento de la fe; la caridad como vía de acceso a Él y la virtud de la sabiduría como motor que dirige los pasos del hombre en dicho camino. Convierte así al personaje de Apolonio de Tiro en un espejo de clérigos y príncipes; pero, el poeta autor también plantea una postura frente una problemática epistemológica contemporánea que anticipa la separación del conocimiento a través de la experiencia del camino de la revelación, y por lo tanto, en buena medida, la labor intelectual de la Iglesia como institución, y la supremacía de la lógica frente a la de la fe.

La postura del autor, como la conclusión del desarrollo de Apolonio es el justo medio y virtuoso entre la razón y la fe, sin hacer de lado la Palabra. Tal postura está implícita en los versos: “quando an passado por muelles et por duras,/ después sse tornan maestros et creen en las escripturas” (c.136c yd). Dicha postura está articulada con naturalidad en el mismo contenido doctrinal, donde el personaje de Apolonio encuentra como última verdad, después de la dura experiencia: la fe. En este proceso, el valor simbólico del mar y su poder son fundamentales, pues, en primer término, metaforizan el poder Providencial, en segundo el alma, donde se puede acceder a Dios, y por último la muerte. Mediante el valor simbólico del mar es que el poeta autor es capaz de apelar metafísicamente al receptor para moverlo a una reflexión teológica semejante a la de Apolonio. Dicho de otra manera, es a través del mar que es posible articular el contenido doctrinal con el carácter ejemplar del relato.

Bibliografía

- Libro de Apolonio*. Estudios, ediciones, concordancias de Manuel Alvar. Barcelona: Paidós, 1984.
- Libro de Apolonio*. Edición crítica de Dolores Corbella. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2007.
- Libro de Apolonio*. Edición crítica de Carmen Monedero. Madrid: Clásicos Castalia, No. 157, 1987.
- Arizaleta**, Amaia. “La transmisión del saber médico: *Libro de Alexandre y Libro de Apolonio*”, en *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM*, Santander, 2000, 221-231.
- Baeck** Leo, Martin Buber, (et al). *La Hora de Job*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- Campbell**, Joseph. El héroe de las mil caras; psicoanálisis del mito. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Cirlot**, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ciruela, 2006.
- Company**, Concepción, et al. *Voces de la Edad Media*. Publicaciones de Medievalia, 6. México: UNAM, 1993.
- Eliade**, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México: ERA, 1972.
- González**, Aurelio y María Teresa Miaja de la Peña (Eds). *Introducción a la Cultura Medieval*. Manuales de Medievalia III. México: UNAM, 2005.
- _____. (Eds). *Temas de Literatura Medieval española*. Manuales de Medievalia, IV. México: UNAM. 2006.
- Johnson**, Paul. *La Historia del Cristianismo*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1989.
- Le Goff**, Jacques (Comp.). *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1999.
- _____. *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Trota, 2005.

_____. *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2008.

Lovejoy, Arthur. *La larga cadena del ser; historia de una idea*. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.

Maravall, José Antonio. “La ‘cortesía’ como saber en la Edad Media”, en *Estudios de historia del pensamiento español*, I. Madrid: Cultura Hispánica, 1973, 275-286.

Murphy, James. *La Retórica en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Navarro González, Alberto. *El mar en la literatura medieval castellana*. Islas Canarias: Universidad de la Laguna, 1962.

Otto, Rudolf. *Lo santo; lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Barcelona: Alianza Editorial, 2001.

Uría Maqua, Isabel, “El *Libro de Apolonio*, contra punto del *Libro de Alexandre*”, en *Vox Románica: Annales Helvetici Explorandis Linguis Romanicis Destinati*, vol. 56, 193-211, 1997.

_____. *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid: Castalia, 2000.

Rodríguez, López Isabel. *Mar y mitología en las culturas mediterráneas*. Madrid: Alderabán, 1999.

Séneca, Anneo Lucio. *Diálogos*. Traducción y estudio preliminar de Carmen Cordoñer. Madrid: Tecnos, 1986.

Trillo, San José Carmen (Ed.). *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM, 2009.

Fuente electrónica

<<http://www.biblegateway.com/>>