



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro  
ISSN: 2328-1308  
revistahipogrifo@gmail.com  
Instituto de Estudios Auriseculares  
España

## La antropología agustiniana puesta a prueba: la ética del episodio palaciego en el «Persiles»

**McCallister, Timothy A.**

La antropología agustiniana puesta a prueba: la ética del episodio palaciego en el «Persiles»

Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 7, núm. 1, 2019

Instituto de Estudios Auriseculares, España

**Disponible en:** <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517560693017>

**DOI:** <https://doi.org/10.13035/H.2019.07.01.18>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

# La antropología agustiniana puesta a prueba: la ética del episodio palaciego en el «Persiles»

A Test of Augustinian Anthropology: The Ethics of the Palace Episode in the Persiles

Timothy A. McCallister  
 Auburn University, Estados Unidos  
 tam0053@auburn.edu

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2019.07.01.18>  
 Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517560693017>

Recepción: 05 Junio 2018  
 Aprobación: 17 Septiembre 2018

## RESUMEN:

Este estudio interpreta el episodio palaciego del *Persiles* a la luz de la antropología de Agustín de Hipona. Se propone que Cervantes crea personajes, y de ellos enredos, que prueban los límites de las afirmaciones agustinianas sobre la corrupción de la voluntad. Lo que resulta reivindica la dicotomía agustiniana de elegidos y condenados como suficiente para explicar la complejidad de la psique humana junto con la diversidad de capacidades y motivos que supone la raza humana.

**PALABRAS CLAVE:** Persiles, Cervantes, Agustín, teología, antropología, deseo.

## ABSTRACT:

This study interprets the palace episode of the *Persiles* in light of Augustine of Hippo's anthropology. It proposes that Cervantes constructs characters, and from them plots, that test the limits of Augustine's claims regarding the corruption of the will. The resulting text vindicates Augustine's dichotomy of elect and damned as sufficient to account for the complexity of the human psyche along with the diversity of abilities and motivations that mark the human race.

**KEYWORDS:** Persiles, Cervantes, Augustine, Theology, Anthropology, Desire.

De todos los textos cervantinos, es el *Persiles* el que se ha asociado más con la teología de Agustín de Hipona<sup>1</sup>. Si no se concede otro vínculo entre la última obra cervantina y la teología agustiniana, deben ser admitidos los ecos en la novela bizantina de la cita más famosa de san Agustín, la cual pronuncia el teólogo al principio de sus *Confesiones*: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»<sup>2</sup>. Como evidencia de la correspondencia, solo hay que citar el discurso que pronuncia Auristela cuando anuncia a Periandro su intención de dejarlo por la vida monástica: «Nuestras almas, como tú bien sabes y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro»<sup>3</sup>. Según Romero Muñoz, se alude a la afirmación otras cinco veces en el texto, más notablemente en la última oración, cuando por fin «sosegó el espíritu» de Periandro al besar los pies al Sumo Pontífice, todo lo cual lleva a plantear el crítico que esta constituye la «cifra» de la novela<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo, no se puede descartar la influencia del neoplatonismo como intermediario entre Agustín y Cervantes, ello después de conceder el papel fundamental que desempeñó el mismo en la ruptura de Agustín con la cosmovisión maniquea. Si no es por la superior vitalidad del neoplatonismo en los círculos intelectuales del siglo XVI, debe ser por la innegable coincidencia del amor romántico y el amor espiritual en el *Persiles*. Las mismas citas del *inquietum* en el *Persiles* a menudo aparecen en contextos amorosos, a veces atreviéndose a declarar el lugar de reposo como el propio amante. El neoplatonismo del siglo XVI no insiste en un conflicto entre el amor romántico y el amor espiritual, mientras que la teología agustiniana ve un golfo infranqueable. No es decir que las dos filosofías no puedan coexistir en la novela, de tal forma que se apliquen a contextos que mejor sirvan los intereses literarios del autor.

Donde brilla el agustinianismo frente al neoplatonismo es en su capacidad de aplicar la trascendencia que los dos comparten en las particularidades que conforman el ser humano. En concreto, la antropología agustiniana explica nuestro carácter moral, primero, por la profundidad de su interés en la voluntad y las interacciones de ella con el entendimiento, el afecto y el cuerpo, y segundo, porque sitúa al ser humano en una historia maestra, la que comienza con el Génesis y termina con el Apocalipsis. Cuando las almas en movimiento se acercan al bien o mal es cuando la teología agustiniana es más imprescindible si vamos a entender la mimesis de la novela bizantina. Lo que pretendo demostrar en este ensayo es que Cervantes no solo depende del agustinianismo en la construcción del episodio palaciego, sino que le interesa probar sus límites. Aborda una crítica del mismo que gira en torno a la doctrina de predestinación, a saber, que la dicotomía de elegidos y condenados no es suficiente para explicar la complejidad de la psique humana junto con la diversidad de capacidades y motivos que supone la raza humana.

La tesis fundamental de la antropología agustiniana, es decir, de su teoría del humano, es que somos sujetos que desean. Esta concepción del yo se diferencia de las teorías que ponen el hincapié de la identidad humana en características como la inteligencia, la sensualidad, la creatividad, incluso, y quizá más importante para la ética agustiniana, la voluntad. Con ello, Agustín afirma que la existencia del deseo supone un *telos*, en su sistema antropológico, el deleite. Así que el deseo, aunque sea la característica básica del ser humano, da paso al deleite como el centro de la persona<sup>5</sup>.

El reconocimiento de que el deseo es el motor y el deleite el centro de los sujetos miméticos del *Persiles*, y como extensión, de la trama, no resulta más evidente que en el episodio palaciego. Ello es verdad porque, primero, los personajes que desempeñan un papel activo en el texto alcanzan su mayor densidad en esta sección. Otras secciones de la novela cuentan con muchos personajes presentes en el sentido físico, pero no hay conflicto asociado con ellos como individuos. Son viajeros en grupo, y los conflictos que surgen o afectan solo a los protagonistas principales, Periandro y Auristela, o afectan a todo el grupo en la misma manera. El deseo incumplido, sobre todo el deseo amoroso incumplido, conlleva inestabilidad en el relato y en los personajes individuales. Durante su estancia en el palacio, el amor impulsa a no menos de siete de ellos: Periandro, Auristela, Policarpo, Sinforosa, Clodio, Rutilio y Cenotia. Ante tantos amantes en acción, el narrador declara: «Todos deseaban, pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana, que, puesto que Dios la crió perfecta, nosotros, por nuestra culpa, la hallamos siempre falta, la cual falta siempre la ha de haber, mientras no dejáremos de desear»<sup>6</sup>.

Esta afirmación, para Azorín, el lema que resume el *Persiles*, agrupa a los personajes bajo el control del deseo mientras nos brinda un punto de partida teológico, rotundamente agustiniano, para entenderlos<sup>7</sup>. Según Agustín, Dios, la misma perfección, sin la habilidad de pecar, no puede hacer creaciones menos que perfectas, idea que queda explícita en la cita anterior del *Persiles*. El Divino Artífice dotó a la primera pareja con la habilidad de elegir libremente entre el bien y el mal, habiéndolos creado con pleno control de sus voluntades. Al elegir el mal, Adán y Eva, y luego sus descendientes, perdieron la habilidad de elegir el bien. El pecado original es la enfermedad hereditaria que esclaviza a cada ser humano, el cuerpo y toda el alma, incluso la voluntad y entendimiento, bajo el mando del mal. Seguimos deseando, pero nuestros deseos, y los deleites en los que aquellos buscan reposo, están corruptos. Así es el estado de los hombres y mujeres caídos. No obstante, la muerte y resurrección de Jesucristo posibilita que algunos reciban el don de la gracia, a través de la cual se les restaura la habilidad de desear el bien y resistir la tentación de pecar con la confianza de que en el más allá se podrá ganar para siempre la batalla sobre el mal<sup>8</sup>.

En el episodio palaciego vemos el abanico de sujetos que desean, desde los caídos a los salvados, con el efecto de resaltar los problemas que surgen cuando estos actúan de acuerdo con sus deseos. Es conveniente empezar con el personaje de Clodio, ya que representa un caso extremo del sujeto entregado al mal. El maldiciente deja claro que el blanco de sus deseos, es decir, el deleite que busca, es el mal: «Tengo un cierto espíritu satírico y maldiciente, una pluma veloz y una lengua libre; deléitanme las maliciosas agudezas y, por decir

una, perderé yo, no sólo un amigo, pero cien mil vidas»<sup>9</sup>. Luego, ante la desagradable posibilidad de casarse con Rosamunda, se niega a considerar el suicidio como ella ha hecho: «Yo no me mataré... porque, aunque soy murmurador y maldiciente, el gusto que recibo de decir mal, cuando lo digo bien, es tal, que quiero vivir porque quiero decir mal»<sup>10</sup>. No procura persuadir a sus oyentes, ni menos a sí mismo, que sus deleites son encomiables, ni intenta suavizarlos con eufemismos. Es como si hubiera decidido ser vocero para lo más deleznable de la antropología agustiniana, el sujeto que busca su deleite en el mal a sabiendas de que es malo.

Por sus propias declaraciones, Clodio y la hechicera Cenotia reflejan la esclavitud que los deseos desordenados ejercen sobre la voluntad. Cuando Mauricio regaña a Clodio por el daño que resulta de las palabras maldicientes, este concuerda con la evaluación, pero confiesa que no puede dejar de maldecir. Aun si se le cortaran la lengua y las manos maldeciría desde la tumba<sup>11</sup>. Es adicto al placer que recibe de pecar, evidencia de que su voluntad no es libre. Cenotia confiesa lo mismo, casi recitando del catecismo agustiniano: «como la naturaleza parece que nos inclina antes al mal que al bien, no podemos tener tan a raya los deseos que no se deslicen a procurar el mal ajeno»<sup>12</sup>. El contexto de su declaración son los límites de la magia, la cual no puede interferir con las inclinaciones naturales de su objeto, pero no debe escapársenos la ironía que la trayectoria de Cenotia es de un personaje cuya inclinación al mal culmina con su muerte.

Periandro y Auristela, por el contrario, han emprendido la trayectoria opuesta, para Roma, y con ello no solo los últimos pasos de su conversión a la fe católica sino también la consumación de sus votos matrimoniales. Si bien los dos cuentan con la habilidad de desear el bien sobre el mal, no es cierto que vayan a elegir el primero y rechazar el segundo. En efecto, el episodio palaciego nos muestra que el alma cristiana no es inmune al pecado. La enfermedad de los celos que contrae Auristela, con la cual sospecha que Periandro se ha enamorado de Sinforosa, la deja confinada en cama. Aun así, nunca perdemos la vista del binarismo de condenados y elegidos, buenos y malos, porque la propia novela insiste en esta dicotomía. De manera distinta, Clodio y Cenotia nunca se escapan de la condena narrativa. Habitan la categoría del mal como tierra natural. Desde sus entradas en el escenario textual hasta sus partidas, se conocen por sus vicios.

En un respecto, una dicotomía tan simple, de buenos y malos, no es de sorprender en el género de *roman*. Aunque no se sabe de seguro si Cervantes reconoció la distinción entre novela y *roman*, sería difícil negar que el *Quijote* y el *Persiles* partan de suposiciones distintas sobre los criterios de la mimesis. Del mundo del *roman*, Beer escribe: «It is not an entire world; it intensifies and exaggerates certain traits in human behaviour and recreates human figures out of this exaggeration»<sup>13</sup>. Las intensificaciones y exageraciones abarcan, entre muchos otros rasgos de los personajes, su carácter moral. De ahí que la clasificación de buenos, como Auristela y Periandro por un lado, y malos, como Clodio y Cenotia por el otro, junto con el conflicto primordial entre los dos grupos, no es distinta al maniqueísmo de las novelas de caballerías con su polaridad de caballeros y princesas contra las fuerzas maléficas de brujas y gigantes. Puede que la dicotomía de buenos y malos sea simple, pero si lo es, también es simple la antropología agustiniana. Agustín insiste que la elección de los que iban a recibir la gracia de salvación tomó lugar «antes de la creación del mundo»<sup>14</sup>. Para sugerir el origen divino de la dicotomía en su mimesis, Cervantes prescinde de explicaciones orgánicas de cómo los personajes más claramente del partido de los elegidos o condenados llegan a pertenecer a su categoría. Para efectos de la novela, Auristela siempre ha emanado una luz santa, así como Clodio y Cenotia han pertenecido al mundo de vicio. Escribiendo de Periandro y Auristela, DiSalvo afirma: «It is as if they had been predisposed by faith and love to receive that grace that allows them to persevere in their trials, thus becoming a part of what could be designated as an elect»<sup>15</sup>.

No se puede negar cierta simplicidad en la dicotomía, pero no es preciso que una dicotomía simple sea simplista, observación que se aplica con igual fuerza al *Persiles* y a la antropología agustiniana. Para ser persuasiva, la crítica que la dicotomía es simplista tendría que aprovechar argumentos adicionales, uno de los cuales es de demostrar que los presuntos elegidos o condenados no se comportan de acuerdo con su categoría soteriológica, o sea, que los sujetos humanos no se identifican por el comportamiento o completamente

virtuoso o completamente vicioso sino un abanico de virtudes y vicios. Para evidenciar esta tesis, se podría yuxtaponer a un llamado elegido que se mete en vicio con un llamado condenado que se destaca por su virtud.

De hecho, Cervantes hace precisamente ello al yuxtaponer el engaño de Auristela en su trato con Sinforosa con la prudencia de Clodio y Cenotia en sus papeles respectivos como consejeros de Arnaldo y Policarpo. En esta serie de escenas, parece a primera vista que se corta el vínculo entre la clasificación ética de los personajes y los pasos concretos que toman, de modo que la elegida comete un pecado y los condenados hacen acciones que deben categorizarse como éticamente buenas. La antropología agustiniana solo tiene valor si explica tanto la revelación divina como la realidad humana. Lo que nos interesa aquí es la segunda, de modo que si el agustinianismo no puede explicar la supuesta falta de correspondencia entre sujeto y acto, su valor disminuye.

Cabe considerar en más detalle los discursos que dan lugar a las clasificaciones éticas opuestas. Ante el príncipe Arnaldo, Clodio le aconseja que abandone el reino de Policarpo, planteando que el príncipe heredero debe estar en su reino preparándose para gobernar y no en una remota isla persiguiendo a una mujer desconocida<sup>16</sup>. El argumento recalca la necesidad de que un príncipe se case con su igual en estamento, lo cual excluye a una mujer de origen incierto. Si no bastaran los siglos de sabiduría antigua, bastaría el sentido común: esta mujer, intransigente ante tantos meses de declaraciones y promesas, nunca va a corresponder su amor. A todo esto, el maldiciente añade una conjetura aguda, la cual resulta verdadera. Por lo que ve Clodio, Auristela y Periandro no son hermanos, y si no son hermanos, es casi cierto que son amantes.

De modo parecido, Cenotia demuestra la agudeza necesaria para declarar una verdad hasta este punto fuera del alcance de los demás, y aplica sus observaciones para hacer consejos prudentes, sugiriendo a Policarpo sobre la mejor manera de realizar su deseo de casarse con Auristela. El discurso de la hechicera es a la vez brusco y prudente:

Dime: si no puedes presente rendir a Auristela, ¿cómo la rendirás ausente?; ¿y cómo querrá ella cumplir su palabra, volviendo a tomar por esposo a un varón anciano, que en efeto lo eres, que las verdades que uno conoce de sí mismo no nos pueden engañar, teniéndose ella de su mano a Periandro, que podría ser que no fuese su hermano<sup>17</sup>.

Cenotia tiene en cuenta las duras realidades de un varón anciano, un amor que carece de chispa y una mujer que ya parece estar comprometida.

Junto a las verdades que plantean Cenotia y Clodio se plasma una red de mentiras, todo un discurso, que pronuncia Auristela ante Sinforosa. Esta está loca de amor por Periandro y busca la ayuda de su supuesta hermana, a medida que desempeña el papel de medianera de parte de su padre, el rey. No cabe duda de que Auristela no tiene el menor interés en cualquier relación que estorbe su unión con Periandro. Sin embargo, le pronuncia un discurso tan recargado como engañoso. «Llegaos, señora», Auristela comienza, «que a la raíz del árbol de vuestra esperanza no ha puesto el temor segur para cortar. Bien es verdad que vuestro bien y el mío se han de dilatar algún tanto, pero en fin llegarán...». Auristela procede a avivar a la enamoradiza Sinforosa declarándole: «Mi hermano dice que el conocimiento que tiene de tu valor y hermosura, no solamente le obliga, pero que le fuerza a quererte». Sugiere que, si Sinforosa puede concertar la partida de Periandro y Auristela, esto sería igual a adelantar la vuelta, «y aquí», concluye, «si no en reinos tan grandes como los de Arnaldo, a lo menos en paz más segura, gozaré yo de la prudencia de tu padre, y tú de la gentileza y bondad de mi hermano, sin que se dividan y aparten nuestras almas»<sup>18</sup>. Las afirmaciones y promesas de Auristela no son tan tajantes que sería imposible matizarlas con ambigüedad. Auristela dice que la belleza de Sinforosa fuerza a Periandro a amarla, pero nunca afirma que efectivamente la ame. Uno puede gozar de la prudencia de alguien, como lo quiere hacer Auristela con Policarpo sin casarse con él, aunque la promesa de volver al reino de Policarpo carece de todo fundamento en la verdad. De todas maneras, el texto del *Persiles* no intenta suavizar las implicaciones de su discurso. Al contrario, es el propio narrador el que termina la escena diciéndonos: «Despidióse Sinforosa más alegre y más engañada que cuando había entrado»<sup>19</sup>. De modo que Auristela, dechado de la honestidad, luz en tinieblas, es tachada de engañadora. Es más, la misma mujer la ensalza Mauricio en el siguiente párrafo: «tu generosa condición y rara hermosura, acompañada de la



discreción, que admira, es la piedra imán de nuestras voluntades»<sup>20</sup>. La yuxtaposición del elogio de Mauricio y el engaño de la elogiada pone hincapié en la afición de Cervantes a la ironía. Además, sirve para ayudarnos a entender la relación entre el deseo de Auristela de engañar y el entendimiento que lleva a cabo el engaño.

Una de las cualidades que Mauricio alaba es la discreción de Auristela, una discreción, dice, «que admira». Como ha documentado Egido, la discreción es una cualidad casi omnipresente en el *Persiles*. Parece significar tanto el discernimiento como el arte de comunicar, a menudo vinculada a la virtud de la prudencia<sup>21</sup>. «[P]uede mucho la discreción», comenta Auristela a Sinforosa, pocos antes de emplear su discreción para engañar a su alumna<sup>22</sup>. Rosamunda ya ha confirmado, de manera indirecta, la afirmación de Auristela sobre el poder de la discreción. En su esfuerzo por minimizar su propia maldad, procura distinguirse de Clodio. Le explica: «Yo confieso que mis torpezas han sido muchas, pero han caído sobre sujeto flaco y poco discreto; mas las tuyas han cargado sobre varoniles hombros y sobre discreción experimentada»<sup>23</sup>. Es de suponer que esta cualidad de discreción posibilita que Clodio, y luego Cenotia, adivinen las identidades verdaderas de Periandro y Auristela y que permite sus discursos ante sus soberanos sobre las medidas que deben seguir en sus gobiernos y en sus deseos de casarse con los objetos de su amor. La ironía es que el mismo don de la discreción en las bocas de Cenotia y Clodia es prudencia y en la boca de Auristela un dulce engatusamiento.

Pese a su insistencia en dividir a la raza humana entre los elegidos, que se encaminan hacia el cielo, y los condenados, que se resbalan hacia el abismo, Agustín reconoce que los dones de la naturaleza han sido repartidos libremente entre los dos grupos. No duda en categorizar el repartimiento de dones como acto de gracia divina, aunque no llevan a la salvación del sujeto que lo posee: «Adjúdíquese, enhorabuena, a la naturaleza esa gracia, por la cual somos animales racionales y que nos da ventaja sobre los brutos; y adjúdíquese también a la naturaleza esa gracia, por la cual los tipos hermosos se aventajan a los deformes; los hombres de agudo entendimiento, a los de entendimiento tardo, y así otras cualidades semejantes»<sup>24</sup>. Agustín plantea que Dios hizo, y sigue haciendo, la creación como buena, a pesar de que el pecado original transmitido de generación entre generación la corrompe.

El hecho de que los condenados poseen dones no conlleva que estos deban clasificarse como virtudes ni que tengan efectos benignos. Como la voluntad del condenado es esclava del mal, sus dones no van a usarse para el bien, incluso el bien último, la gloria de Dios, así que una acción o discurso puede clasificarse como prudente, aunque el sujeto moral no demuestre la virtud de la prudencia. En *La ciudad de Dios*, Agustín utiliza el ejemplo de los romanos, quienes prosperaron como civilización a causa de su moderación, frugalidad y valentía, todas las cuales parecen virtudes. Sin embargo, señala que estas cualidades surgieron del deseo pecaminoso por su propia gloria en vez de la gloria de Dios. Aprovecha las palabras de Cristo para llegar a su conclusión:

Llega a ser tan contrario a la fe de un hombre religioso este vicio, cuando la pasión por la gloria supera de corazón al temor o al amor de Dios, que el Señor dejó dicho: «¿Cómo os va a ser posible creer a vosotros, que os dedicáis al intercambio de honores, y no buscáis el honor que viene del único Dios?»<sup>25</sup>.

La presentación textual de los consejos prudentes de Clodio y Cenotia subraya el carácter maligno de las voluntades desde las cuales surgen los consejos. El discurso de Cenotia en el que adivina la relación de Periandro y Auristela y desaconseja que Policarpo permita la partida de Auristela está ubicado entre dos comentarios del narrador que nos recuerdan que los deseos de la hechicera están entregados al mal. Su propósito al buscar una audiencia con el rey es «vengar su agravio» que resulta del rechazo del joven Antonio el bárbaro, el cual la ha dejado «corrida, afrentada y lastimada»<sup>26</sup>. Cuando Cenotia concluye su discurso, el narrador inmediatamente la tacha de «maliciosa»<sup>27</sup>. Asimismo, el segundo discurso de Cenotia ante el rey se nos presenta con el recordatorio de los «mal nacidos deseos» de ella, el cual sirve para enfatizar no solo el deseo como la característica fundamental del sujeto humano, sino además el carácter vicioso de los deseos de este sujeto<sup>28</sup>.

Cuando Clodio decide dirigirse al príncipe Arnaldo y ofrecerle sus servicios de consejero, el texto plantea como motivo su «ociosidad y vista curiosa» con respecto a alguien bajo «el amoroso yugo»<sup>29</sup>. Su introducción carece de todo respeto debido a un príncipe, lo cual nos da una pista de su motivo nefario. Confiesa su afición a afrentar a los príncipes «sin guardar el debido decoro que a su grandeza se debe», luego anuncia su intención de hablarle sin su licencia<sup>30</sup>. No hay duda de que Arnaldo podría haberse ahorrado el viaje a Roma en búsqueda de una mujer que acaba casándose con otro, como este admite en las últimas páginas de la novela, pero al autor de los consejos no le interesa el bien del aconsejado. Como el texto nos recuerda una y otra vez, Clodio es maldiciente y murmurador. Su razón de vivir es de hablar mal del prójimo, especialmente de la clase alta, por el gusto de señalar la brecha entre la nobleza de sangre y carácter. Al mismo tiempo, las intrigas que Clodio pone en marcha le brindan más entretenimiento y más oportunidades para criticar los defectos de los demás. La segunda vez que Clodio se dirige a Arnaldo, el narrador nos explica que el maldiciente «moría por turbar o por deshacer los amorosos pensamientos de Arnaldo», lo cual recalca que su deseo es de alborotar más que ayudar<sup>31</sup>.

El perspectivismo cervantino se ajusta perfectamente a las observaciones de san Agustín sobre los límites de los dones en poder de los malos. Desde la perspectiva de Clodio, sus consejos dependen de observaciones acertadas, y surgen del deseo de satisfacer el vicio de maledicencia. Desde la perspectiva de Arnaldo, los consejos de Clodio radican en observaciones equivocadas, porque el deseo del príncipe de casarse con Auristela lo ciega frente a la realidad de que ya está comprometida. Finalmente, desde la perspectiva del lector, las observaciones aciertan, si bien él o ella reconoce la futilidad de la verdad en la boca de un malo y ante oídos tapados.

Es paradójico pero comprensible que dos sujetos viciosos cuenten con un don como la discreción que los lleve a pronunciar palabras tan prudentes. Hay un elemento trágico de tal reconocimiento, porque supone el derroche de un talento que en otras manos podría beneficiar a la sociedad y a los propios sujetos. Se acercan a la virtud sin poder interiorizarla. En la cosmovisión agustiniana, no es accidental que la naturaleza les haya dotado con la discreción, porque detrás de la naturaleza existe un Dios providente, cuyos propósitos se extienden a los detalles más minuciosos del individuo, aunque sus creaciones no puedan entenderlos con perfecta claridad. Al mismo tiempo, sería inverosímil si el mal nacido deseo no corrompiera el don bajo su mando. Según Agustín, el sujeto alienado de su Hacedor se caracteriza por un estado de desorden. Si la antropología plantea que la característica fundamental del ser humano es su deseo, es de esperar que un deseo corrompido repercuta en corrupción de todo lo que toca.

De ahí que no es de sorprender que la discreción de Cenotia y Clodio les falle, llevando a sus caídas repentinas. No solo le aconseja Cenotia a Policarpo que estorbe la partida de Auristela si quiere casarse con ella, sino que idea un plan para llevarlo a cabo. El problema es que el plan, sin respecto a su aplicación, carece de sentido. Sin duda, la idea de prender fuego a la capital para poder aislar a Auristela y el joven Antonio de sus compañeros tiene el aspecto de ingenio, pero solo hay que considerarla durante un momento para llegar a la conclusión que se pasa de lista. Es decir, el problema no es la falta de discreción sino el exceso. Cervantes llama la atención sobre este exceso por medio de una ironía, anteponiendo al plan de Cenotia el deseo por parte de Policarpo de enamorar a Auristela «a pie llano, sin rodeos ni invenciones»<sup>32</sup>. Cuando todo fracasa, se nos presenta un desenlace con perfecta justicia respecto a los sujetos que realizaron la intriga, un fuego abrasador que extingue las carreras de dos sujetos impulsados por el fuego descontrolado de sus deseos. La lujuria de Policarpo, descrita con la locución bien conocida en esta sección de la novela, un «mal nacido deseo», lo deja ciego respecto a la estupidez de los consejos que llevan a su caída, a medida que Cenotia maldice los talentos que emplea para satisfacer sus deseos ilícitos<sup>33</sup>. La única disonancia es que Cenotia mejor maldeciría sus propios deseos porque son estos los que llevan al fracaso de sus habilidades.

Respecto a Clodio, la cadena de causalidad entre sus deseos corruptos y el fallo de su discreción se puede trazar claramente, si bien depende de la ayuda interpretativa de uno de los personajes. La última intriga

que sale de la boca, y luego pluma, del maldiciente no se puede describir excepto como absurda. Pretende a Auristela mientras insta a Rutilio a que se declare a la princesa Policarpa. La carta que el condenado redacta a la mujer que ya ha reconocido como la amante de Periandro es un dechado de discreción, ocultando bajo su elocuencia el contenido siniestro, pero la posibilidad de que Auristela esté interesada en forjar una nueva vida con el ex reo es inexistente. El narrador ya ha caracterizado a Clodio como «hombre malicioso sobre discreto»<sup>34</sup>. Aunque Clodio cuenta con el don de la discreción, no solo lo emplea para fines maliciosos, sino que, como el mal ejerce el control sobre su ser, la propia malicia acaba pervirtiendo la discreción. El órgano que ha generado tantas maldiciones y murmuraciones resulta extinguido con un flechazo en la boca y con ello el sujeto corrupto que lo animó. Auristela tiene confianza que la muerte de Clodio es el castigo que este sufre por su «atrevimiento», una interpretación que nos invita a reflexionar si el gobierno del *Persiles*, no menos que el gobierno del cosmos agustiniano, se debe a la divina providencia<sup>35</sup>.

Queda por situar en el marco agustiniano el engaño de Auristela. Igual que las palabras prudentes de Clodio y Cenotia, las palabras mentirosas de Auristela dependen del análisis de motivo y fin. En su monografía sobre el concepto de virtud en la filosofía de Agustín, Wetzel señala como la meta de la ética agustiniana la dicha, y sostiene que las virtudes para Agustín son las costumbres que llevan a la misma<sup>36</sup>. Bajo el lema de *beatitud*, se puede entender el carácter trascendente de su ética, que se diferencia, por ejemplo, del estoicismo, que también aboga por el vínculo entre la virtud y la dicha, pero carece de un principio fuera de la naturaleza que reúna el bien. Este principio, desde luego, es el Logos, el origen de la sabiduría que posibilita el entendimiento del bien y el fin del peregrino cristiano que la utiliza<sup>37</sup>. Escribe Wetzel: «Complete beatitude, or beatitude that owns the plenitude (*plenitudo*) of having all desires met, takes its measure from the supreme measure, the Logos and wisdom of God. To possess God is to have adopted the standard of eternal wisdom in our conduct»<sup>38</sup>. Lo que no desempeña un papel destacado es un sistema de reglas. Agustín asimila en su ética las virtudes cardenales como expresiones del carácter divino y como medios por los cuales el cristiano puede gozar de Dios, pero nunca pierde en su ética la subordinación de los medios al fin. Portalié resume esta vertiente de la ética agustiniana así: «La grande, l'unique loi fondamentale de la morale sera de nous attacher à Dieu»<sup>39</sup>.

Sin crear un caos en que toda decisión moral se pueda defender o condenar al antojo del individuo, el marco agustiniano permite cierta flexibilidad en los aprietos morales que surgen del mundo de deseos desordenados. Pocos párrafos antes de que Auristela emplee su discreción en engañar a Sinforosa y su padre, hace falta que Periandro le recuerde el propósito de su viaje. Han emprendido una peregrinación a Roma, «el cielo de la tierra» y el príncipe deja claro que el conocimiento del futuro destino debe orientar sus acciones en el presente<sup>40</sup>. El recordatorio subraya el carácter alegórico de la peregrinación, la del movimiento del alma hacia Dios, así como informa la ética que debe guiarlos al destino. Ante las preocupaciones de Auristela por las redes amorosas de Policarpo y Sinforosa, Periandro le aconseja: «con tu buen juicio entretén al rey y a Sinforosa, que no la ofenderás en fingir palabras que se encaminan a conseguir buenos deseos»<sup>41</sup>. Lo que el príncipe propone tiene sentido a la luz de la ética agustiniana esbozada. Corresponden el fin de su peregrinaje terrenal y el fin ético del ser, la experiencia beatífica de Dios, de modo que lo único relevante es trazar un plan que permita la salida de sus presentes circunstancias para seguir el viaje. Ello lo deja Periandro al «buen juicio» de su amante, equivalente a la sabiduría por la que el cristiano se guía hacia el Logos. También figura la voluntad que motiva el buen juicio de Auristela, los «buenos deseos» que aparentemente se puede evidenciar con la elección de destino. Periandro es consciente de que los deseos puros y polutos pueden coincidir en la misma acción, la de procurar la fuga del palacio, porque acaba de suplicar a su amante que, por más difícil que sea, purifique su amor de los celos.

De todos modos, lo que importa en los consejos de Periandro son la identificación acertada del fin y el estado del alma del agente. Los medios que el agente utilice para alcanzar el fin son menos importantes. Lo de «fingir palabras», eufemismo por el engaño, lo justifica Periandro sosteniendo que no ofenderá a la engañada. Se debe entender esta afirmación polémica en términos ideales. Si Sinforosa pudiera ver que el propósito



último de Auristela en engañarla es de acercarse a Dios, y si aceptara que este es el fin al que debe aspirar todo peregrino católico, no estaría ofendida.

El lector tiene la libertad de cuestionar la ética de lo que propone Periandro junto con la decisión de Auristela de ponerla en práctica. Lo que debería quedar claro es que se puede recurrir a la antropología agustiniana para explicarla, y no solo esta curiosa yuxtaposición sino también los consejos prudentes y aun proféticos de Clodio y Cenotia. A pesar de las críticas de idealista que ha recibido el *Persiles*, el episodio palaciego muestra un interés por parte de Cervantes en matizar a sus personajes hasta los límites de lo que permite la dicotomía soteriológica de elegidos y condenados. Es esta dicotomía la que da forma a la novela y explica la moción que impulsa a los sujetos hacia sus fines terrenales y espirituales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. Victorino Capánaga, trad. Santos Santamartadel Río y Miguel Fuertes Lanero, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, vols. 16-17, Madrid, Editorial Católica, s. a., disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> [consulta: 28/01/2018].
- Agustín de Hipona, *La predestinación de los santos*, ed. Victorino Capánaga, trad. Emiliano López, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, vol. 6, Madrid, Editorial Católica, s. a., disponible en: [https://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione\\_santi/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione_santi/index2.htm) [consulta: 28/01/2018].
- Agustín de Hipona, *Las confesiones*, ed. y trad. Ángel Custodio Vega Rodríguez, rev. José Rodríguez Díez, en *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, vol. 2, Madrid, Editorial Católica, s. a., disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessionni/index2.htm> [consulta: 28/01/2018].
- Armstrong-Roche, Michael, *Cervantes' Epic Novel: Empire, Religion, and the Dream Life of Heroes in «Persiles»*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- Azorín, *Al margen de los clásicos*, Madrid, Residencia de Estudiantes, 1915.
- Beer, Gillian, *The Romance*, London, Methuen, 1970.
- Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, 8.ª ed., Madrid, Cátedra, 2016.
- DiSalvo, Angelo J., *Cervantes and the Augustinian Religious Tradition*, York (South Carolina), Spanish Literature Publications, 1989.
- Egido, Aurora, «El camino de la felicidad: ser o no ser discreto en el *Persiles*», en *Le mappe nascoste di Cervantes*, ed. Carlos Romero Muñoz, Treviso, Santi Quaranta, 2004, pp. 193-226.
- Forcione, Alban K., *Cervantes' Christian Romance: A Study of «Persiles y Sigismunda»*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Meagher, Robert E., *An Introduction to Augustine*, New York, New York University Press, 1978.
- Meconi, David Vincent, «Heaven and the ecclesia perfecta in Augustine», en *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi y Eleonore Stump, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 251-274.
- Portalié, Eugene, «Augustin (Saint)», en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1908, pp. 386-486, disponible en: <https://www.archive.org/stream/dictionnairedeth01vaca#page/468/mode/2up> [consulta: 28/01/2018].
- Shedd, William G. T., *A History of Christian Doctrine*, vol. 2, New York, Charles Scribner, 1863.
- Wetzel, James, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

## NOTAS

1. Armstrong-Roche afirma que las alusiones a Agustín en el *Persiles* son «a scholarly commonplace» (2009, p. 319, n. 9).

2. Agustín, *Confesiones*, cap. 1, sec. 1. Como se cita una edición electrónica de las obras de Agustín, se identificará cada cita por capítulo, y cuando posible, sección, del libro en cuestión.
3. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 690.
4. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 713, n. 10. Forcione, 1972, pp. 33-34, n. 26 y DiSalvo, 1989, p. 190 también toman nota de la correspondencia entre el *inquietum* y el motivo del deseo incumplido
5. Meagher, 1978, p. 101.
6. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 300.
7. Azorín, 1915, p. 130
8. Shedd, 1863, pp. 54-66, 77-92 y Meconi, 2001, pp. 252-253.
9. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 223.
10. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pp. 225-226.
11. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 225.
12. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 332.
13. Beer, 1970, p. 3.
14. Agustín, *La predestinación de los santos*, cap. 18, sec. 37.
15. DiSalvo, 1989, p. 172.
16. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pp. 298-299.
17. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pp. 352.
18. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pp. 323-324.
19. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 325.
20. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 326.
21. Egidio, 2004, pp. 193-195.
22. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 297.
23. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 223.
24. Agustín, *La predestinación de los santos*, cap. 5 sec. 10.
25. Agustín, *La ciudad de Dios*, libro 5, cap. 14. La cita bíblica es Juan, 5, 44.
26. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 354.
27. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 355.
28. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 364.
29. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 290
30. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 290.
31. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 298
32. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 392.
33. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 395.

34. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 307.
35. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 337.
36. Wetzel, 1992, p. 45.
37. Wetzel, 1992, pp. 68-69
38. Wetzel, 1992, p. 59.
39. Portalié, 1908, p. 469.
40. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 320.
41. Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, p. 322.

CC BY-NC-ND