

En Doiro, antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica



Organização

JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA

revisão editorial

RAFAELA DA CÂMARA SILVA



estratégias criativas

PORTO

En Doiro, antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica





EL MUNDO COMO LIBRO EN LA PROSA CASTELLANA DEL SIGLO XIII:

METÁFORA Y METAFÓRICA

JUAN GARCÍA ÚNICA
Universidad de Granada
jggu@ugr.es

I. LAS DOS APROXIMACIONES

De las dos maneras posibles que hay de afrontar un trabajo sobre la metáfora del Libro de la Naturaleza en la literatura medieval, una tendría que partir sin duda de la ya canónica aproximación al tema que lleva a cabo Ernst Robert Curtius en *Literatura europea y Edad Media Latina*. Advierte ahí el comparatista alemán que uno de los lugares comunes del – así lo llama él – concepto popular de la historia «consiste en decir que el Renacimiento se sacudió el polvo de los viejos pergaminos a fin de leer en el libro de la naturaleza o del mundo»¹. Fiel a su costumbre, Curtius no escatima erudición a la hora de demostrar que tal metáfora, por mucho que hubiera servido para enunciar algunas de las primeras formulaciones de la Modernidad, no deja de hundir sus raíces en el densísimo humus retórico de la Edad Media latina. De hecho, en el famoso prólogo a la segunda edición de la obra, aparecida en Berna en 1954, no habría de ocultar hasta qué punto se hallaba escribiendo el epílogo a una época traumática tanto en lo colectivo como en lo personal, pues a nadie se le escapa que, respecto a lo primero, *Literatura europea y Edad Media Latina* fue en origen un esfuerzo por dar una respuesta civilizada a la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, pero tampoco que, respecto a lo segundo, el humanismo más o menos aristocrático de Curtius había sido visto con no muy buenos ojos por el nazismo, régimen que, a diferencia de lo que haría con otros colegas suyos, ni le impediría conservar su puesto en la Universidad de Bonn ni lo dejaría del todo en paz.

1. Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, vol. I, p. 448. Consúltese en concreto el apartado «El libro de la naturaleza», en pp. 448-457, que no obstante llegó a integrarse en la primera edición del libro, de 1948, tras haber formado parte de un artículo publicado seis años antes con el título de «Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XX (1942), pp. 359-411.

El sesgo a todas luces conservador que imprime al mencionado prólogo, en el que llega a afirmar que su libro «no es producto de un interés puramente científico, sino que nació de un espíritu preocupado por la preservación de la cultura occidental»², anticipa una tesis que cobra pleno sentido en el marco de esta coyuntura marcada por la desgracia en todos sus frentes. No extraña, pues, que en un momento percibido como de caos espiritual, Curtius ponga su labor de comparatista al servicio de la reivindicación de un gran elemento unitario capaz de sobrevivir a las ruinas. Elemento que él verá representado en la pervivencia y potente capacidad de actualización de la retórica del Medioevo latino.

Por extensión, del empeño de Curtius se aprende que el estudio de un *topos* retórico, de un *locus communis* concreto, como es el caso del que se cifra en la metáfora del mundo como libro, implica en efecto algo que va mucho más allá del interés puramente científico. De hecho, nos resultará imposible abordar una imagen tan poderosa sin acabar haciéndonos eco de todo el espesor histórico e ideológico que porta consigo, y tan sólo por este sencillo hecho ya estaría justificada de por sí la utilidad del ingrato, penoso pero al fin y al cabo necesario trabajo de la catalogación. Preciso es subrayarlo así, aunque sólo sea para recordar que el impresionante muestrario que Curtius puso a disposición de la posteridad en su obra culmen no deja de ser, en el fondo, la minuciosa reivindicación de un orden que él consideraba necesario, así como un intento – elitista, qué duda cabe – de reconstruir una forma de racionalidad frente a la constatación de la barbarie. Vale, pues, la pena abordar la metáfora del mundo como libro en tanto motivo retórico, e incluso inventariarla dentro de una determinada tradición, pero ni mucho menos son éstas las únicas maneras mediante las cuales podemos aproximarnos a ella.

En 1981 veía la luz la edición original, también alemana, de *La legibilidad del mundo*, obra del hermeneuta y gran especialista en metaforología Hans Blumenberg. Valiéndose de un mundo de categorías ya muy alejado del que en su día manejase Curtius, Blumenberg se cuestiona sobre el sentido que pueda tener la hegemonía contemporánea en el campo del saber del criterio empírico, que privilegia como clave última de la comprensión del mundo a la ciencia, a propósito de la cual escribe: «me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero el afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad»³. Con ello parece querer abrir todo lo posible el campo de miras hacia la alteridad de ciertas formas de experimentar el mundo que, siendo paradigmáticas en su momento, en tanto tales no se restringieron sin más a ser ni prehistoria del concepto científico de empiria ni fruto de una mera carencia digna, como mucho, de ser paliada. Con tino, expone el objeto de estudio de su libro: «La metafórica sobre la experimentalidad del mundo, representada por el paradigma de la “legibilidad”»⁴. Una metafórica, según la define él, que se desenvuelve como *indeter-*

2. Rober Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, p. 10.

3. Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 14.

4. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, p. 18.

minación determinada, en la medida en que da ambiciosa y precisa cuenta de la realidad a la que se aplica sin llegar a agotarla del todo. Media, pues, un abismo entre hablar de la metáfora del mundo como libro y hablar de la metafórica de la legibilidad del mundo.

Blumenberg pareciera querer esquivar a toda costa la simple reconstrucción nostálgica de una totalidad en teoría armónica, que es precisamente lo que había hecho Curtius a partir de su reivindicación de la retórica mediolatina, y por eso en *La legibilidad del mundo* no encontraremos exactamente otro ejercicio de catalogación descriptiva de un motivo retórico puesto al servicio de una misión espiritual, sino la indagación rigurosa en determinadas formas de aproximación al saber que partirán de un paradigma – el de la «legibilidad», claro – cuya vocación no fue nunca la de reducirse a los aspectos técnicos del libro y la escritura, como se le reprocha abiertamente a Curtius. La metáfora del mundo como libro y la metafórica de la legibilidad del mundo se perciben como cosas bien distintas a partir de la lectura, sobre todo, de Blumenberg. En el primer caso hablaríamos de un *topos* filiado a una construcción retórica que se supone concentraría en sí misma toda una macroconcepción de la cultura europea; en el segundo, de un paradigma que apunta *per se* a «una metáfora para la totalidad de experimentable», como titula Blumenberg el primer capítulo de su libro. De modo que mientras que la metáfora del mundo como libro se concebiría en tanto parte de una unidad esencial, la metafórica de la legibilidad del mundo nos pondrá ante la tesitura de abordar un objeto de estudio cuyas modulaciones destapan el carácter contingente e histórico de los modos de experimentar la realidad. A esto último se refiere sin duda Víctor Bravo cuando, tan sólo unas pocas páginas antes de parafrasear a Blumenberg en un libro magnífico, escribe que: «Cada paradigma o *episteme* legitimaría una forma de la verdad, por lo que podría decirse que puede hacerse una historia de la cultura que sea a la vez una historia de la verdad»⁵.

Así pues, dos aproximaciones posibles: una de ellas descriptiva, al estilo de lo que hace Curtius, en la que la metáfora del mundo como libro se encuentra de manera explícita en los textos prosísticos medievales castellanos del siglo XIII; y otra, bastante más compleja, que asume de modo implícito la metafórica de la legibilidad, y que en nuestro caso partiría de la idea de que el mundo es un libro escrito directamente por la mano del Creador. Idea, dicho sea de paso, que a su vez conforma uno de los supuestos básicos inscritos en la propia lógica enunciativa de buena parte de la escritura medieval. A partir de aquí, en todo caso, hagamos buena la máxima de que el movimiento se demuestra andando.

5. Víctor Bravo, *Leer el mundo. Escritura, lectura y experiencia estética*, Madrid, Veintisiete Letras, 2009, p. 14. Otras páginas valiosas que se han escrito en esa misma línea en los últimos años, si bien no todas relacionadas con el medievalismo, pueden encontrarse en los siguientes títulos: Víctor Moreno, *Metáforas de la lectura*, Madrid, Lengua de Trapo, 2005; Alberto Manguel, *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (véase especialmente el apartado «El libro del mundo»). Más modesto es el intento que yo mismo he llevado a cabo a propósito del *corpus* básico del – mal – llamado «mester de clerecía»: Juan García Única, *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura «a sílabas contadas»*, Granada, Comares, 2011.

2. EL LIBRO DEL MUNDO COMO *topos* RETÓRICO

La metáfora del mundo como libro ni abunda ni es especialmente recurrente en la prosa castellana del siglo XIII. No, al menos, como *topos* retórico explícito. En todo caso, ello no quiere decir que carezcamos por completo de ejemplos dignos de añadirse al inventario de Curtius en *Literatura europea y Edad Media latina* para completarlo. Será con el florecimiento durante el siglo XIII del breve pero enjundioso *corpus* de los *specula principum*, tan propensos a las sentencias breves de carácter aforístico, como entren en las letras castellanas algunos testimonios paradigmáticos de esta vertiente retórica del Libro del Mundo. Veamos.

Compuesto casi con toda probabilidad en algún momento de la década de 1280, el capítulo XVI del *Libro de los cien capítulos* compara, entre otras cosas, la mudanza de los tiempos con un libro en el que cada hoja es una época y los hombres que la integran sus letras: «Cada palabra ha respuesta e cada tiempo á omes. E el mundo es como libro, e los omes como letras e las planas como tiempos, quando se acaba una plana se comiença la otra»⁶. En nota a pie de página se percata la editora del texto que hemos seguido, Marta Haro Cortés, de la similitud de tal sentencia con esta otra, la número 70 del Sócrates, «aborrescedor del mundo», que en el *Bonium* o *Bocados de oro* se despacha así: «Los omes en este mundo son como figuras en un libro que, quando abren la una foja, pegan la otra»⁷. A poco que se observe, se comprenderá enseguida que entre las varias cosas que vuelve más inteligibles una metáfora como ésta se cuenta, a saber, una concepción finalista de la historia muy propia de los cánones de la Sacralización feudal, tal – pues siempre hay que volver a Auerbach – «un drama único, cuyo principio es la creación del mundo y el pecado original, su culminación la encarnación y su esperado final, aún no consumado, el retorno de Cristo y el juicio final»⁸. De alguna manera todos los libros, sin exclusión del Libro del Mundo, se conciben a imagen del Libro Sagrado, en la medida en que la sucesión de los tiempos está comprendida dentro del plan divino para la Salvación, como las distintas páginas se pueden suceder sólo en el interior de un códice único.

En fecha incierta se traslada al castellano el *Libro del caballero Zifar*, que en todo caso no debe situarse antes de 1300, a juzgar por la referencia en el prólogo al jubileo decretado por Bonifacio VIII. En el episodio del rey Tabor nos topamos con una imagen muy similar a las anteriores, con el sesgo distintivo de que en ella no son ya los hombres quienes aparecen como letras, sino el mundo mismo, que comienza a erguirse como entramado de una textualidad primaria: «el mundo es como letras, e las planas escritas como los

-
6. *Libro de los cien capítulos. Dichos de sabios en palabras breves e conplidas*, ed. Marta Haro Cortés, Madrid, Iberoamericana, 1998, pp. 104–105.
 7. *Bocados de oro*, ed. Mechthild Crombach, Bonn, Romanische Seminar der Universität Bonn, 1971, p. 54.
 8. Erich Auerbach, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 152.

tiempos, que cuando se acaba la una comienza la otra»⁹. Hecha esta breve y excepcional incursión en el siglo XIV, retrocedemos de nuevo al XIII y de nuevo a un «enseñamiento» de Sócrates el filósofo, recogido esta vez en el *Libro de los buenos proverbios*: «Este siglo es atal como la figura en el pergamino que quando doble el una parte paresçe el otra»¹⁰. Inventariada la imagen, probemos a desentrañar su lógica.

Una conocida sentencia agustiniana, «non est mundus factus in tempore, sed cum tempore» (*De Civitate Dei*, XI, 6)¹¹, devela que desde la tardía Antigüedad y durante toda la Edad Media el tiempo es visto como un atributo del mundo, en concordancia siempre con una cosmovisión que a grandes rasgos distingue entre *tempus* y *aeternitas*. En la *aeternitas*, que designa el tiempo pleno del Creador, que existe antes del mundo, con el mundo y después del mundo, no hay mutación ni sucesión. En el *tempus*, término urdido para nombrar el tiempo contingente de lo creado al que se refiere San Agustín, y que como tal comenzó, coexiste y ha de desaparecer con el mundo, sí se dan la mutación y la sucesión. En la primera, no comprensible por el intelecto humano, sólo se conoce un estado de perfecto reposo. En el segundo, única entidad perceptible en el mundo sublunar, están comprendidos los procesos lineales y los circulares. Sólo a partir del siglo XII comenzará a conceptualizarse una noción intermedia entre ambas instancias: el *aevum*, tiempo del que no están excluidas las nociones de principio y final ni los cambios entre uno y otro, entendidos ahora como cambios accidentales que no alteran la sustancia de los seres que los padecen¹².

Vienen al caso estas precisiones para indicar cómo la metáfora del mundo como libro muestra, por los caminos más diversos, que dentro de un gran bloque sustancial están comprendidos todos los accidentes. De la misma manera, las páginas se suceden por el códice, y con ellas las letras o figuras, sin que ello quiera decir – de ahí la idea del *aevum* – que el libro que las contiene deje de ser sustancialmente un libro. Con un planteamiento sencillo, la metáfora traslada a la escritura una cosmovisión considerablemente más compleja.

9. *Libro del caballero Zifar*, ed. Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1982, p. 250.

10. *The Libro de los buenos proverbios. A Critical Edition*, ed. Harlam Sturm, Lexington, The University Press of Kentucky, 1971, p. 71.

11. San Agustín, *La ciudad de Dios*, ed. Victoriano Capanega, 5ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, vol. I, p. 693.

12. El libro a nuestro juicio fundamental para aproximarnos hoy a la comprensión de esta compleja arquitectura temporal, que arriba no tenemos más remedio que simplificar, sigue siendo el de Krysztof Pomian, *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990 (especialmente p. 60 y ss.). Valiosísimas son también las abundantes notas que podemos extraer del clásico de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012, quien se encarga de la distinción entre *tempus* y *aeternitas* en pp. 81-82 y del problema del *aevum* en pp. 106-110, entre otros lugares. Centrándose en los aspectos relativos a la literatura, un buen esbozo del problema puede componerse también a partir del libro de Fernando Carmona Fernández, *La mentalidad literaria medieval. Siglos XII y XIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 2001, pp. 47-49.

Queda, no obstante, por señalar una última y muy peculiar plasmación del motivo retórico del Libro del Mundo, completamente distinta a las anteriores. Hacia 1270, si es que don Ramón Menéndez Pidal estaba en lo cierto, el narrador de la *Historia troyana polimétrica o en prosa y verso* desarrolla un lugar característico de la misoginia medieval relativo a la volubilidad de las mujeres:

«çierto soy e bien creo sy yo ouiese çient lenguas e con todas ellas podiese fablar, non podria dezir la quarta parte de las maldades que an las que son malas della; mas las bondades de las buenas atruermelas ya contar muy ayna»¹³.

Quizá algo antes, el malogrado infante don Fadrique, hijo de Fernando III y hermano de Alfonso X, mandaba poner en lengua romance una versión del *Sendebär*, en la que «tovo por bien que aqueste libro [fuese trasladado] de arávido en castellano para aperçebir a los engaños e los asayamientos de las mugeres»¹⁴. Es evidente que en uno y otro texto el tópico de la infinitud de la maldad de las mujeres y la finitud de los medios para contarla se parece sobremanera, con la significativa peculiaridad de que en el caso del *Sendebär* va unido al del Libro del Mundo: «aunque se tornase la tierra papel, e la mar tinta e los peçes d'ella péndolas, que non podrían escrevir las maldades de las mugeres»¹⁵.

Poca duda cabe de que la metáfora cuyas raíces Curtius había situado en esa portentosa Edad Media latina iba a demostrar tener una notable capacidad para ser elaborada de las maneras más insospechadas.

3. LA METAFÓRICA DE LA LEGIBILIDAD DEL MUNDO

En un magnífico artículo sobre el *liber naturae* como principio exegético en el *Libro de Alexandre*, escrito en la estela del clásico libro de John Dagenais sobre la ética de la lectura, recuerda Michael Agnew cómo los eruditos medievales recurrieron en su estudio del mundo natural al tópico del universo como libro de Dios, una de cuyas figuras serían las propias Sagradas Escrituras. En un paréntesis, apostilla que este proceder se llevaba a cabo «paradójicamente privilegiando el saber libresco por encima de la observación directa de la naturaleza»¹⁶. Ciertamente no vemos la necesidad de ponerle reparos al trabajo de Agnew ni a la observación que aquí acabamos de reproducir, aunque sí consideramos que la palabra *paradójicamente* resulta innecesaria por, al menos, los dos motivos que pasamos a exponer.

13. En *Historia troyana en prosa y verso. Texto de hacia 1270*, ed. Ramón Menéndez Pidal y Eudoxio Varón Vallejo, *Revista de Filología Española*, Anejo XVIII (1934), p. 147.

14. *Sendebär*, ed. M.^a Jesús Lacarra, 3^a ed., Madrid, Cátedra, 1996, p. 64.

15. *Ibidem*, pp. 154-155.

16. Michael Agnew, «“Como en libro abierto”: la construcción de un modelo exegético en el *Libro de Alexandre*», en *La Corónica*, 29 (2000), p. 159.

Cualquiera que tenga el hábito de leer textos medievales estará ya bien prevenido contra ciertos prejuicios modernizantes, como aquél que da por hecho que hay una prehistoria en la historia del saber. Por muchos motivos, nos parece algo más que desacertado pensar que esta última ha de ser entendida sin más como una suerte de teleología de la ciencia moderna en virtud de la cual todo lo anterior a ella no fuera otra cosa que un conjunto de procedimientos inexactos, cuando no de tentativas fallidas, cuya verdad última sólo se acabaría revelando una vez la Ilustración descorra para siempre el velo de la insuficiencia y la ignorancia que pesa sobre todo lo anterior a las Luces. Ésa es la primera razón por la que pensamos que no hay paradoja alguna en que los eruditos medievales privilegien el saber libresco en un mundo que es concebido en sí mismo como libro, salvo que partamos de la creencia en que el saber por experiencia tal como lo entendemos hoy es el objetivo natural de toda forma de conocimiento. La otra pasa por subrayar que en realidad no hay paradoja alguna en tal proceder libresco, sino en todo caso una redundancia que ni siquiera se da sólo en la mirada del Medievo. Incluso en algunos de los más conocidos hitos que están en los orígenes de la mirada moderna sobre la naturaleza, la metáfora del mundo como libro (esto es, el paradigma de la legibilidad) sigue pesando lo suyo. Lo que varía, en todo caso, es la posibilidad o no de una lectura directa de ese *liber naturae*, entendiéndolo por tal la que se pretende libre de cualquier tipo de alegoría.

Así, erróneamente se suele atribuir a Galileo la afirmación de que el Libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. En puridad, lo que el pisano escribe en uno de sus más feroces libelos contra el apego a la *auctoritas* aristotélica de los escolásticos de su tiempo, allá por 1623, es lo que sigue:

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intendere umanamente parola; senza questi à un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto»¹⁷.

Lo que dice Galileo no es exactamente, pues, que la naturaleza esté escrita en caracteres matemáticos, sino que la filosofía se halla escrita en ese gran Libro de la Naturaleza que, esta vez sí, está escrito en lengua matemática. Con la peculiaridad de que la *filosofía* a la que él se refiere queda muy lejos de ser considerada «un libro e una fantasia di un uomo como l'*Illiade* e l'*Orlando furioso*, libri nei quali la meno importante cosa è, che quello che vi è scritto sia vero»¹⁸, y en cambio bastante cerca de poder identificarse con ese armazón de deducciones, conformadas por observación y empíricamente verificables, que hoy llamamos ciencia. La clave reside en que la mirada galileana se pretende literal,

17. Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Firenze, Barbèra Editore, 1864, p. 60.

18. *Ibidem*, pp. 59-60.

en tanto en esos *triangoli, cerchi ed altre figure geometriche* del lenguaje matemático en que está escrita la filosofía en el mundo, no reconoce ya una escritura que es a su vez inscripción de la divinidad en él¹⁹.

Eso no significa en todo caso que la mirada sobre el Libro del Mundo sea una labor carente de dignidad, pues la tiene tanto como comienza a tenerla, y cada vez más, la mirada laica. En 1632, en la dedicatoria al Serenísimo Gran Duca del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copérnico*, insistirá Galileo en que «prestar atención al gran libro de la naturaleza, que es el objeto propio de la filosofía, es el modo de elevar las miras»²⁰. No hablaríamos ya tanto sobre las modulaciones de una metáfora cuanto de las modulaciones de una metafórica que poco a poco va emprendiendo el camino de la literalidad desacralizante, rompiendo la relación especular con el Libro Sagrado que la había caracterizado en el Medievo. Con todo, se trata de un proceso contradictorio y dialógico, en el que se reconoce el enfrentamiento entre dos tipos de mirada: una sacralizadora y otra laica. Como ejemplo, consignemos que dos décadas después de que Galileo recurriese a la metafórica del Libro del Mundo en *Il Saggiatore*, en la remota Inglaterra todavía es posible que nos encontremos con la versión alegórica que re-elabora Sir Thomas Browne en su *Religio Medici*. Éste parece devolverle la dualidad especular feudalizante cuando escribe que

«there are two bookes from whence I collect my Divinity, besides that written one of God; another of his servant Nature, that universall and publique Manuscript, that lies exposed to the eyes of all those that never saw him in the one, have discovered him in the other»²¹.

Lo que Browne parece establecer con ello es que hay dos vías de aproximación a un objeto que para la mirada sacralizadora jamás será, en última instancia, la naturaleza por sí misma, sino el designio de la divinidad. De ahí el elogio que hace de los paganos, quienes antes del cristianismo y la revelación del Libro Sagrado ya sabían, según él, «how to joyne and read these mysticall letters, than wee Christians, who cast a more

19. Véase a propósito de esto lo que escribe Juan Carlos Rodríguez: «Así como Galileo convirtió a la naturaleza en una imagen geométrica, literal, rompiendo para siempre con la visión de la naturaleza como conjunto de signaturas en la bullía la voz de Dios, etc., así la misma relación *literal* – ojo/texto – se estableció respecto a la nueva lectura del mundo o del libro» (*La norma literaria*, Barcelona, Debate, 2001, pp. 17-18).

20. Galileo Galilei, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2011, p. 3. De obligada lectura al respecto resulta el delicioso ensayo de Italo Calvino, «El libro de la naturaleza en Galileo», en *Por qué leer los clásicos*, Madrid, Siruela, 2009, pp. 94-101.

21. Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, London, Andrew Crooke, 1642, p. 32.

common eye on those Hieroglyphicks, and disdain to suck Divinity from the flowers of nature»²².

Así pues, nos encontramos con dos maneras de entender la metafórica del *liber naturae* como principio exegético: por un lado está la concepción laica o desacralizadora, en la cual éste es desprovisto de cualquier tipo de relación con el Libro Sagrado para ser convertido en un códice autónomo a cuya lectura es posible acceder empíricamente²³; y por el contrario, la concepción sacralizadora sí entiende el Libro de la Naturaleza en relación especular con el Libro Sagrado, toda vez que, por una parte, da por hecho que el primero está escrito directamente por la mano de Dios y, por otra, que el segundo está inspirado por Él²⁴. Dadas las profundas implicaciones de todo tipo que esto tiene, pensamos que la visión sacralizadora de la metafórica de la legibilidad, que es al fin al cabo la que nos encontramos en los textos del Medievo, es susceptible de ser tenida en cuenta más allá del *topos* retórico al uso que supone la imagen del Libro de la Naturaleza.

22. *Ibidem*, pp. 32-33.

23. Aunque hemos recurrido al caso de Galileo como paradigma, la posibilidad de una lectura directa-literal del Libro de la Naturaleza o del Mundo ni nace con el pisano ni se agota con él. Los ejemplos serían legión, por lo que nos limitaremos ahora a recordar sólo tres de ellos especialmente significativos. De 1580 es la primera edición de los *Ensayos*, de Michel de Montaigne. En el xxvi, titulado «De la educación de los hijos», escribe el autor: «Este gran mundo, que incluso algunos multiplican como especies de un género, es el espejo en donde debemos mirarnos para conocernos cabalmente. En resumen, quiero que sea el libro de nuestro colegial» (*Ensayos completos*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 2005, p. 191). No mucho después que Galileo, en 1637, René Descartes declarará haber tomado «la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo» (*Discurso del método*, 6ª ed., Madrid, Tecnos, 2006). En 1938, en una obra publicada en colaboración con su colega polaco Leopold Infeld, Albert Einstein no sólo compara la labor del físico con la del lector de «una novela de misterio perfecta», sino que añade: «El hombre de ciencia, leyendo el libro de la naturaleza, si se nos permite repetir esta trillada frase, debe encontrar la solución él mismo, porque no puede, como suelen hacer ciertos lectores impacientes, saltar hacia el final del libro» (*La evolución de la Física*, Barcelona, Salvar, 1986, p. 2).
24. Aunque esta imagen dual del Libro fue desplazada del universo categorial de la Modernidad por la de la lectura literal del Libro de la Naturaleza, no obstante algunas formas de re-sacralización también pervivieron más allá del Medievo, además del caso de Browne. En 1623, Francis Bacon probaba a ampliar en lengua latina su *The Advance of Learning*, dando ello como resultado el ambicioso volumen *De augmentis scientiarum*. Es ahí donde, comentando una cita del Evangelio – «Entonces respondiendo Jesús, les dijo: Erráis, ignorando las Escrituras y el poder de Dios» (*Mateo*, 22:29) – escribe: «Ubi duos libros, ne in errores incidamus, proponit nobis evolvendos: primo volumen Scripturarum, quae voluntatem Dei, dein, volumen creaturarum, quae potentiam revelant» (*The Works of Francis Bacon*, London, 1803, vol. II, p. 91). Por tanto, un poco antes de que lo hiciese Sir Thomas Browne, Bacon ya había re-elaborado también a su manera la vieja dicotomía medieval de aproximación a Dios a través de los dos libros: uno objeto de la teología (*volumen Scripturarum*) y otro objeto de la filosofía natural (*volumen creaturarum*).

Si tuviéramos que elegir un ejemplo a modo de paradigma, sería difícil dar con uno mejor que el que hallamos en *Paradiso* (xxxiii, vv. 85-87), donde un Dante que mira al Empíreo contempla la siguiente imagen libresca, imposible de explicar del todo por la razón humana:

Nel suo profondo vidi che s'interna
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna²⁵.

Según Michael Agnew, tal pasaje «evoca indirectamente un principio de la textualidad medieval: el saber anda “desencuadrado” entre los múltiples códices y manuscritos que servían de fuente para los escritores y de referencia a los exégetas», por lo que la labor del glosador «consistía en recoger y ensamblar los diversos fragmentos de un “libro total”»²⁶.

La imagen tal como la utiliza Dante, pensamos, recoge a la perfección la tensión entre la multiplicidad y lo Uno que caracteriza a la metafórica de la legibilidad del mundo en la cosmovisión medieval. Tensión que, no ha de pasarse por alto, sólo puede resolverse a partir de la categoría de semejanza, según la cual a mayor distancia de las criaturas con el Creador, mayor desemejanza también. En esta coyuntura, por mucho que los libros den cuenta de la vastedad del mundo, el libro en tanto símbolo la da de su unidad, en un juego que se repite desde el orden escatológico que describe la *Commedia* hasta los más insospechados rincones. Por ejemplo, no es casualidad que uno de los primeros *corpus* de leyes ensayados por Alfonso X, según parece durante los primeros años de su reinado, lleve el significativo título de *Espéculo*, pues dada la «dispersión normativa» con que se encuentra al llegar al trono, por valernos de la expresión empleada por José Luis Pérez López²⁷, el rey Sabio ordena redactar el texto bajo un título que «quiere tanto dezir como espeio de todos los derechos», según se lee en la rúbrica que ya en el siglo xv o finales del xiv añadiría el copista del manuscrito que hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de España en Madrid²⁸. Si todo el ordenamiento y variedad del universo se acaba resolviendo en un único libro, no es extraño pues que todo el ordenamiento legal del reino se intente resolver también en un solo volumen. Se trata del típico proceder por semejanza según el cual las jerarquías terrenales reflejan, si bien de manera imperfecta, las jerarquías celestiales.

25. Dante Alighieri, *Divina comedia. Paraíso*, Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores, 2003, p. 219.

26. Agnew, «“Como en libro abierto”...», p. 160.

27. José Luis Pérez López, «Los prólogos del *Libro de las leyes* y el fragmento llamado *Setenario* en la obra jurídica alfonsí», en *Revista de Literatura*, 14, 1 (2002), pp. 109-143.

28. En concreto se trata del mss. 10123, fol. 6^r. Para una edición moderna de la obra consúltese la realizada por Robert A. MacDonald de Alfonso x, *Espéculo*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990.

Pero hay una peculiaridad muy a tener en cuenta: incluso las criaturas más diversas, más desemejantes, en tanto caracteres del Libro del Mundo llevan una marca o una inscripción que remite a su semejanza con el Creador. Quizá algo no muy distinto a un ejercicio de glosa permanente de tales semejanzas es lo que nos ofrece otro fascinante texto alfonsí, el *Setenario*, en el que las similitudes se reconocen en la inscripción del patrón del 7, número perfecto, sobre la faz de esa textualidad primaria del mundo. Los siete planetas tienen siete virtudes que influyen sobre los elementos terrenales, la última de las cuales es «apartamiento de obrar ssobre las cosas que estauan apareiadas para rreçebirlo»²⁹. Como veremos, el Libro del Mundo está escrito de arriba a abajo, delatando una relación de simpatía que hace que los planetas impriman su virtud en las cosas del orden sublunar:

«Et por esta nobleza e virtud que auyan en ssí, dixieron que auyan poder ssobre ssiete cosas, assí commo ssobre los elementos, et sobre las animalias, e ssobre las plantas, e ssobre las mineras, e ssobre los tienpos, e sobre las edades, e ssobre las vidas»³⁰.

Lo que ni mucho menos quiere decir que no pueda leerse de abajo arriba, descubriendo la marca de la semejanza inscrita en las cosas y poniéndola en relación con la virtud primaria (en última instancia, Dios) que la ha impreso en ellas. Para ejercer este proceso de lectura a la inversa, desde lo más humilde a lo más excelso, haciendo corresponder la virtud de las piedras y metales con la de los planetas, como corresponde a la filosofía natural, el *Lapidario* se ampara en la autoridad del Pseudo-Aristóteles:

«Que fue mas cumplido delos otros filosofos, et el que mas natural miente mostro todas las cosas por razon uerdadera, et las fizo entender complida miente segund son, dixo que todas las cosas que son so los suelos se mueuen et se endereçan por el mouimiento delos cuerpos celestiales, por la uertud que an dellos, segund lo ordeno Dios, que es la primera uertud et donde la an todas las otras.

Et mostro que todas las cosas del mundo son como trauadas, et reciben uertud unas dotras; las mas uiles, delas mas nobles. Et essta uertud paresce en unas mas manífista, assí como en las animaleas et en las plantas; et en otras mas ascunduda, assí como en las piedras et en los metales»³¹.

Con toda la razón, contempló en su día C. S. Lewis que el paso del modelo medieval al modelo moderno de la imagen del mundo supuso el tránsito «de una cosmología en

29. Alfonso el Sabio, *Setenario*, ed. Kenneth H. Vanderford, Barcelona, Crítica, 1984, p. 57.

30. *Ibidem*.

31. Alfonso X, *Lapidario. Según el manuscrito escorialense H. I. 15*, ed. Sagrario Rodríguez M. Montalvo, Madrid, Gredos, 1981, p. 17. El subrayado es nuestro.

la que era axiomático que “todas las cosas perfectas preceden a las imperfectas” a otra en la que el punto de partida (*Entwicklungsgrund*) siempre es inferior al resultado del desarrollo»³². Tal principio lo encontraremos sistematizado en la gran síntesis escolástica que en la segunda mitad del siglo XIII va a llevar a cabo Santo Tomás de Aquino, quien observa que «las cosas perfectas, por naturaleza, son anteriores a las imperfectas» (*Sum. Th.* i, Qu. 77, a. 4)³³. Así se explicaría, por ejemplo, que las potencias intelectivas sean anteriores a las sensitivas, y éstas a su vez a las nutritivas. Por esa misma lógica entenderíamos por qué los animales y las plantas muestran una semejanza mayor con el mundo celestial del que reciben su virtud a la que detentan los metales y las piedras. Por su parte, el hombre, ocuparía un lugar privilegiado en tanto el Creador ha impreso en su materia (el cuerpo) una forma sustancial (el alma) que lo convierte en la más semejante de las criaturas.

Hay, pues, una estricta gradación y una estricta jerarquía que va de lo perfecto a lo imperfecto. No obstante, lo característico de la metafórica de la legibilidad del mundo, tal como se desarrolla en la Sacralización feudal, es una cierta dualidad que muestra hasta qué punto el universo puede ser leído de dos maneras, tal cual hay un Libro Sagrado y un Libro de la Naturaleza. En el prólogo de Sancho IV al *Lucidiario* ya se advierte de la existencia de «dos saberes que son el vno contra el otro e estos son la thologia e las naturas»³⁴. El saber por naturaleza, o lo que es lo mismo, la exégesis del Libro de la Naturaleza, es «arte que todas las cosas que son viuas sobre la tierra se proevan por ella en como son fechas so el çierco»³⁵. Más allá de eso, la Teología es «saber que fabla de Dios e de los angeles que son las mas nobles criaturas que Dios fizo en los çielos e en la tierra»³⁶. Para el primero de estos saberes, basta con Aristóteles; para el segundo, es además necesaria la exégesis del Libro Sagrado. En el capítulo xxxi del *Lucidiario*, el discípulo le pregunta al maestro si se caerán las estrellas el día del Juicio «pues lo que dixieron los profetas e los santos es tohologia, mas a ti te rruego yo mucho, que eres mi maestro, que me amuestres por natura si puede seer o non»³⁷.

32. C. S. Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Península, 1997, p. 170. Precisamente Lewis es uno de los referentes reconocidos de Jauss cuando advierte que este axioma, fuente de la *humilitas* que atribuye como una de las condiciones de la alteridad de la literatura del Medievo, lleva al poeta medieval a escribir «per onorare e trasmettere la sua materia, non per esprimersi o per aumentare la fama personale» (Hans Robert Jauss, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 16).

33. Citamos por Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. I. Parte I*, 4ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 706.

34. *Los Lucidarios españoles*, ed. Richard P. Kinkade, Madrid, Gredos, 1968, p. 79.

35. *Ibidem*, p. 79.

36. *Ibidem*, pp. 79-80.

37. *Ibidem*, p. 159. Por cierto, que la respuesta del maestro será que no, pero siempre según esta estricta concatenación de causas y efectos que lleva hasta la causa última: «Sepas que las siete planetas, que las puso Dios en el çielo en el su firmamento, e este nombre de firmamento se

Fue también Sancho IV quien mandó trasladar «de françes en lenguaje castellano» *Li Livres dou Tresor*, de Brunetto Latini. En la primera parte, capítulo 120, se habla «de la natura qual ella es & commo obra en las cosas del mundo», especificando que el Creador «estableçio la natura so sy, la qual ordeno todas las cosas del çielo ayuso segund la voluntad de Dios»³⁸. Bien es cierto que esa voluntad no se percibe siempre como contradicción de lo dicho por el Filósofo:

«De que dize Aristotilis que natura es aquella por que todas las cosas del mundo se mueven & quedan por si mesmas. & esto se entiende ansi: el fuego va syempre arriba por sy mesmo & la piedra esta queda por si mesma, mas quando alguno çierra el fuego asi que non puede sobir, o si echan la piedra, por fuerça de otro & non por si mesma, assi non es esto segund natura»³⁹.

Algo que indica que la lectura del mundo no puede ser nunca literal donde opera la categoría de semejanza. En ella, ni siquiera la lectura de Aristóteles puede darse desprovista de alegoría. Si bien es verdad que el hecho de que el fuego tienda *naturalmente* hacia arriba por su condición de elemento ligero como la piedra hacia abajo por su condición de grave no contradice en absoluto la física del aeropagita, el remozamiento de su teoría de los lugares naturales implica una gradación que se articula en función de esa *primera uertud* de la que hablaba el *Lapidario*. O dicho de otra manera: implica una gradación por la cual el fuego es más semejante a la materia de los cuerpos celestiales de lo que lo es la piedra, por lo cual se mueve más claramente hacia el Creador.

Nada de esto surgirá nunca de la observación directa, pues si el Libro Sagrado y el Libro de la Naturaleza se contemplan en relación especular, entonces es lógico que todo saber sea – sin paradoja, como consideraba Agnew – en última instancia libresco.

dize porque es cosa firme e estable, e todas las cosas que son en el puestas. E como quier que estas siete planeras se ayan a mouer e andar cada vna segund el çerco del çielo en que estan, firme cosa es el su andar; e por esta rrazon non fallo que segund natura ayan ellas a caher nin peresçer. Mas aquel su mouimiento del andar que ellas andan, de que viene a nos la virtud que [en] ellas ha, segund que ellas se mueven en como se llegan se catan las vnas a las otras, que se moueran de alli adelante asi como las otras estrellas que llaman fixas. E el sol que nasce ahora a horiente e se pone a çidente, e [a] de perder de alli adelante su andar del su curso; e esta firme e quedo en el çielo, que son non mouera a vna parte nin a otra, vien asi como [estaba] quedo como quando el nuestro sennor lo fizo; en aquel lugar mismo quedara, e la rrazon por que esto sera es esta que te yo agora dire. Si el sol, e la luna, e las otras planetas se mouiesen de alli adelante como se agora mueben, la su uertud dellas que han en mouerse farie criar generaçion vien como se agora crian; mas porque non quiere Dios que de alli adelante ayan y ninguna cosa, por eso quiere que se pierda la uertud del andar, que non ande[n] nin se mueuan de vn logar, fueras que todo este quedo, e que en el çielo nin en la tierra ninguna cosa se mueua de vn logar a otro; mas que estén todas las cosas quedas para sienpre jamas» (*Ibidem*).

38. Brunetto Latini, *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor*, ed. Spurgeon Baldwin, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, pp. 57-58.

39. *Ibidem*, p. 58.

Así se aprecia en ese *mapamundi* escrito del siglo XII que recibe por nombre *Semeiança del mundo* «por rrazon que paresçe en el todo el ordenamiento del mundo assi como en espeio»⁴⁰. Todo él es una glosa de una *auctoritas* que en este caso recae en San Isidoro, pero no sólo eso. Además es un ejemplo clarísimo de cómo a través de la categoría de semejanza puede concebirse una idea extraña para nosotros, pero no tanto para la concepción del saber propia del Medievo: el libro es un espejo no porque refleje el mundo, sino porque se asemeja al Libro del Mundo.

4. CONCLUSIÓN

Nunca es casual la elección de las referencias, y en nuestro caso ni la alusión a Curtius ni a Blumenberg al principio de este trabajo resulta azarosa. Hemos puesto al primero como ejemplo de un modo de estudiar la imagen del mundo como libro en tanto metáfora; el segundo, a su vez, representa la consideración de la misma como metafórica articulada dentro del paradigma de la legibilidad. Entendida al modo de un apéndice a *Literatura europea y Edad Media Latina*, esto es, entendida como metáfora derivada de una tradición retórica, el estudio del motivo se revela en última instancia un compromiso con la reivindicación de la tradición. Al estilo de Curtius, buscaríamos delimitar algunos contornos que no por ser modestos dejarían de integrarse en una macroconcepción identitaria en su dimensión literaria. No es una labor innoble, ni intención nuestra disuadir de la necesidad de desempeñarla, pero junto a ése existen otros caminos.

Que de la imagen del mundo como libro se desprenda una invitación a estudiar en nuestras letras el paradigma de la legibilidad, con su potente metafórica, tal vez contribuya a ampliar nuestro campo de visión. El estudio de la tradición suele ser evolutivo, pero cabe considerar también que incluso las metáforas se desempeñan con leyes de lo más diverso. En ese sentido, pensamos que la imagen del mundo como libro, o sin más el paradigma de la legibilidad, puede ser un aldabonazo de cara a considerar que las metáforas portan consigo – y no en poca medida – una historia, no necesariamente restringida a lo literario, definida por la dialéctica y la contraposición cuya alteridad se diría siempre por descubrir.

Hemos hablado de dos lógicas, de dos concepciones de una misma imagen, sacralizadora y laica, y finalmente del desempeño de la primera en algunas obras castellanas en prosa del siglo XIII. Bienvenido sea el estudio del paradigma de la legibilidad si sirve para que no acabemos nunca del todo de leer.

40. *Semeiança del mundo. A Medieval Description of the World*, ed. William E. Bull & Harry F. Williams, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1959, p. 52.